

## Introduction

Dans les années 1970-1980, le terme «intégration» a fait l'objet d'un intense investissement dans les médias et dans le langage politico-administratif. Sa scansion surgissait du débat sociopolitique et idéologique nourri par le changement de paradigme en cours à partir de 1970-1974 organisant le passage du modèle économique social produit par le déploiement des États sociaux sur le modèle général keynésien de régulation de l'après guerre - modèle historique de modernisation capitaliste - vers une configuration désormais estampillée sous le vocable «néo libéralisme».

A travers la mise en cause de l'État posant en termes nouveaux la « question sociale », se formaient des enjeux fondés sur le discrédit des solutions collectives héritées de l'État providence au profit de la « responsabilité » renvoyée à chacun selon une vision singulière de l'individualisme promu au rang de vertu de la « liberté » et théorisé comme universalisme. Si, déclinée sous une série de stratégies discursives, la question de l'État était la source de ces enjeux, les arguments à son encontre ont puisé largement dans une configuration sociale où pour la première fois dans l'histoire de l'État social apparaissait une corrélation entre chômage et pauvreté. C'est sur ce constat sociologique, appelé en France «nouvelle pauvreté», qu'a été construite la notion, elle aussi bien française, d'«exclusion». Avec ceux d'« insertion » et d'« intégration », leurs corollaires, le terme a connu un grand succès. Les centres communaux et départementaux d'action sociale découvraient des populations inconnues de leurs services et pour lesquelles ils ne dispensaient aucune allocation de ressource.

Cependant, ce débat sur la désormais «nouvelle question sociale» a eu pour effet de déplacer les enjeux politiques, évidemment électoralistes mais pas uniquement, sur des segments de la société les plus fragilisés par le contexte économique –montée du chômage de masse et période sans travail de plus en plus longue– avec la construction éminemment idéologique d'un « acteur » apte à servir de bouc émissaire. C'est donc en qualité de coupable que la population issue de l'immigration coloniale et post coloniale a reçu l'acte d'accusation et a été construit et érigée en acteur idéologique négatif. Le racisme de couleur et de sang issu du passé et des guerres coloniales a ainsi favorisé l'installation d'un néo racisme culturel qui, après la crise de 1974, la fermeture des frontières et l'ampleur du chômage, servira de terreau à la montée des thèses de l'extrême droite. Sous une nouvelle figure de l'«étranger», l'« immigré » « qui vient prendre le pain des français » allait devenir un « problème » et un thème électoral qui reprendra le chantage à l'invasion et à l'insécurité.

Face à cette double pression de stratégies discursives, celles liées, d'une part, aux contraintes sociologiques et économiques impliquées par le nouveau paradigme et

celles, d'autre part, découlant de l'influence politique et sociale de l'extrême droite, l'État et les différents gouvernements vont être amenés à élaborer une réponse générale en terme de « politiques d'immigration » et de « politiques d'intégration » ainsi que les dispositifs institutionnels de mise en oeuvre. Sous l'agencement d'investissements de formes inédits, ces politiques publiques conduiront ainsi à désigner comme « problème », non seulement l'immigration en général, mais aussi cette catégorie controuée des « jeunes issus de l'immigration » qui seront les hérauts des années 1980.

### **Intégration et formation sociale**

Globalement regroupés dans cette catégorie, ces derniers seront en effet l'objet d'un traitement particulier par les investissements de forme en vue de leur « intégration » donnée comme un impératif pour l'ordre social. Or, dans son acception durkheimienne, l'« intégration » est un « problème » qui n'est jamais définitivement résolu pour personne. Tous les individus et tous les groupes, sociaux et/ou identitaires - tels ceux qui cultivent des identités ethniques, nationales ou religieuses - sont pris dans une multiplicité de tensions qui leur impose de penser, soit individuellement le plus souvent inconsciemment, soit collectivement de façon plus consciente quant notamment ils s'impliquent dans des mouvements sociaux, les modalités de leur intégration dans une société où sous l'égide du gouvernement ils sont soumis au travail étatique dont l'objet est d'assurer la pérennité, toujours à recommencer, d'un ensemble des normes « légitimes » du système d'organisation sociale, politique et économique en vigueur; c'est pourquoi les termes « Gouverner » et « Intégrer » sont homologues; ils désignent un même champ d'activités et d'objectifs, car gouverner consiste à produire continûment des dispositifs d'intégration et de réintégration des divers segments sociaux, ajustés sur les normes dominantes.

Cela concerne donc les processus transitionnels qui conduisent les individus vers des représentations symboliques homologues à celles qui prévalent à chacun des niveaux de l'organisation étatique. Aux conditions d'époques contemporaines, il s'agit de représentations collectives qui structurent les interdépendances autour des conduites rationnelles légitimes dans l'espace social, c'est à dire les normes spécifiant la rationalité - l'hégémonie actuelle de l'axiomatique de l'intérêt - et le « travail social » accompli par l'État pour les faire accepter par les individus et afin qu'ils s'y conforment. Ceci ne résulte pas d'un effet mécanique, ce n'est jamais acquis d'avance ou par principe.

En effet, la rationalité n'est pas une rationalité instrumentale pure dont les fondements seraient seulement logiques, elle est culturelle, c'est à dire un rapport au monde qui, parce qu'y intervient la subjectivité humaine dans la conception de l'instrumentalité et des moyens pour y parvenir, ouvre continûment des espaces et des conduites de fuite. C'est précisément de cette unité dialectique entre d'une part, les signifiants qui orientent les actions dans nos sociétés, ce qui y détermine les conduites rationnelles et, d'autre part, ceux qui entraînent des conduites de fuite, dont

relève fondamentalement le processus historique d'émergence des sociétés étatisées.

Autrement dit, un processus d'étatisation marqué par l'activité, la prégnance et l'enracinement croissant d'institutions associant les groupes sociaux et enchaînant, sous des types variables et appropriés d'instances politico-institutionnelles, différents degrés d'intégration - des États «intermédiaires» - d'associations exogènes d'individus (tribus, lignages, familles, villages, peuples, etc.) et de territoires. Les formes étatiques modernes s'ensuivent de l'élévation du degré d'intégration ajusté sur les degrés étatiques inférieurs réalisés par ce processus d'étatisation, c'est à dire par l'«Etat en marche» dont la capacité d'agrégation et d'«intégration» provient du fait qu'il est parvenu à conquérir la légitimité à user de la violence et de dispositifs de contrainte afin de réorienter les conduites de fuite vers les conduites rationnelles. Dans la configuration contemporaine, cette fonction ne s'accomplit pas uniquement par la contrainte pure, mais avec la superposition de «politiques publiques» et d'«investissements de formes institutionnelles».

Définir l'«intégration» comme mise en ordre des conduites rationnelles, rendue sans cesse nécessaire par l'incertitude des conduites de fuite qu'elle engendre, toutes formes d'échappement ou de désaffiliation volontaire ou non, montre l'importance de la modalité par laquelle l'État organise actuellement les médiations entre les conduites rationnelles et les individus, et «poursuit» les conduites de fuite pour les réajuster à la «norme»; les politiques d'intégration, d'insertion et d'immigration en sont l'expression conjoncturelle.

### **Visibilité de l'immigration et « politiques d'intégration »**

Connectées l'une à l'autre comme réponse technique et idéologique devant la recomposition introduite par les préconisations néo-libérales et la dynamique sociale suscitée par les activités de l'extrême droite, les formules «politiques d'immigration et d'intégration» sont donc très contemporaines. La propagation dans l'espace public des thèmes qu'elles sous-tendaient manifestait l'aveu d'un renoncement de l'«État social» à prendre en charge les tâches de reproduction et d'intégration sociale héritées de l'après guerre, quand la politique sociale pouvait se concevoir comme un instrument autonome de réforme sociale dans le cadre d'un capitalisme régulé, en expansion et nécessitant l'intervention de l'État pour faire face aux besoins fonctionnels du projet industriel; ce qui était un «problème social» - l'accès au travail et à la formation de catégories colonisées installées en France après les indépendances - a été transféré vers des enjeux singuliers en regard de leurs effets socio-historiques, tels qu'on les observe aujourd'hui.

Leur contenu s'éclaire à partir des années 1983, lorsque toute une série d'offensives structurelles et idéologiques ont visé à traduire ce renoncement par une nouvelle culture face au salariat et aux droits sociaux: flexibilité du travail, déréglementation et restructurations économiques. Dans le champ de l'intervention sociale, sous cette antienne de l'«intégration des immigrés», les politiques urbaines - les célèbres «politiques de la ville»— ont été un lieu d'expérimentation pour socialiser les transformations du salariat et orienter à la baisse les rémunérations et l'investissement

public, aggravant ainsi plus encore l'incohérence entre droit au travail et droit social.

La notion d'intégration qui s'invente dans les années 1970 a par conséquent un contenu spécifique, situé et daté, en regard de l'« intégration sociale » dont la finalité, reprise à Durkheim, établit le lien social et définit l'intégration sociale et politique par la loyauté nationale ; elle s'en distingue par sa visée instrumentale à l'égard de groupes sociaux désignés, auxquels seront accrochés des étiquettes et des stigmates qui conduiront rapidement à l'anathème. Mis en exergue par les politiques publiques, les «jeunes issus de l'immigration», tel qu'on les nomme encore aujourd'hui, ont tenté de justifier leur présence sous une forme générationnelle, qui les désignait aussi comme «deuxième génération». Engagés dans une lutte pour l'enracinement autour du droit à l'école et au travail, créanciers en quelque sorte d'une *dette coloniale*, et sur un mode d'apparition par lequel ils vont « s'autoriser » ce qui fut interdit à leurs parents, ils vont s'installer dans le double registre de la promotion sociale et de la reconnaissance.

Par rapport à leurs parents, la *dette coloniale* se rapporte à ce qui a pu être vécu comme une dépossession radicale associée à un déficit de capital qui les engage par héritage. Un déficit 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 et symbolique, surtout mesurée par rapport à l'appropriation coloniale des surplus de valeurs produite par la société indigène, se traduisant dans leur vie quotidienne par une précarité potentielle sans cesse réactualisée dans la variété des stigmates dont ils étaient l'objet. L'assujettissement aux «politiques d'intégration» qui leur sommat de «s'intégrer» a renforcé le sentiment d'une discrimination vécue dans la distance avec les choix possiblement réalisables dans la société dite «d'accueil» mais apparaissant comme autant de domaines réservés aux « nationaux », a donné corps à la *dette coloniale*.

Il était difficile dans ces conditions de leur faire admettre qu'il leur fallait d'abord «*se serrer la ceinture pour avoir plus ensuite*»! Dans cette configuration, le concept analytique de dette coloniale est analogue au droit de propriété. Se sentant piégés dans une précarité vécue croissante, ils vont se risquer à conquérir les capitaux « détournés » par autant d'activités constituant un rattrapage inconscient, licite à leur yeux, car comme ils le disent encore souvent, «rien n'est fait pour nous». D'où des mise en cause du bien-fondé des normes collectives en tant qu'elles contrecarraient leurs stratégies.

### **Politiques d'intégration et « politiques d'insertion »**

Après 1970, avec ces nouvelles questions posées par la visibilité sociale des populations issues l'immigration coloniale et post coloniale, s'invente et s'installe dans le débat public la notion d'«intégration» spécifiquement orientée sur les populations migrantes. Tout comme l'un de ses corollaires, la «participation des habitants», elle st devenue une injonction et, sous magistère politico administratif et la mobilisation des disciplines de science sociale, a donné lieu à un ensemble de dispositifs d'action publique connues sous le nom « politique de la ville »: une

«prodigieuse chirurgie sociale» selon Abdelmalek Sayad. Pour mieux préciser la cible visée et pour se parer d'humanisme, l'injonction d'intégration dirigée vers les étrangers/immigrés affirmait une «spécificité» qui auraient justifié des modalités spécifiques d'intégration.

Or, empreinte d'un fort culturalisme idéologique n'invoquant plus que des difficultés d'adaptation inhérente au groupe et des «conflits culturels», la thèse d'une «spécificité» montrait bien plus combien l'État et ses politiques d'intégration n'étaient pas seulement requises pour régler des questions d'intégration et d'immigration, mais plus fondamentalement pour une gestion différenciée des populations étrangères selon les normes de la «société légitime». Y étaient insérées les «politique d'insertion» souvent contradictoires d'ailleurs car elles posaient autant l'objectif d'une meilleure intégration des immigrés qu'une volonté de les encourager à repartir.

Aujourd'hui, la mise en avant de l'«insertion» renvoie au lien entre «intégration » dirigée vers les groupes en migration, ainsi que vers ceux issus de l'immigration coloniale, et la conversion de l'État social par rapport à ses fonctions classiques. C'est ce dernier volet, dont les politiques d'intégration ont constitué un champ d'expérimentation, pour devenir applicable du coup à l'ensemble des catégories; c'est une assignation sur un mode d'individualisation. Insertion et intégration, sont aujourd'hui des mots du vocabulaire politico professionnel correspondant à cette situation de crise qui mécanise les jeux politiques. Hier, dans des années de croissance, lorsqu'il y avait ce qu'on appelle aujourd'hui intégration, on disait revendication, contestation! Aujourd'hui, on dit «insertion» et/ou «participation» et derrière, on pense «intégration». Hier, on résonnait en termes de contradictions, de débats, aujourd'hui, on pense en termes de consensus; le lieu d'intégration était le travail et quand on parle aujourd'hui d'intégration en pensant insertion et participation, l'on évoque en arrière plan une exclusion.

Lorsqu'on regarde rétrospectivement ce qui est en cause aujourd'hui, indépendamment même des problèmes du marché du travail et du chômage, ce sont les modes de fonctionnements sociaux politiques par lesquels se faisait la cohésion sociale. En tant que techniques présentées dans les discours comme visant l'homogénéisation sociale, les politiques d'intégration, d'insertion et de participation, correspondent à un mode de fonctionnement sociopolitique combinant la dimension locale, celle du communautaire horizontal qu'exposent les déploiements des agrégats sociaux dans les espaces professionnels et de résidence, et la dimension sociétale, de l'ordre du communautaire vertical, sur laquelle se construit une symbolique d'appartenance à travers notamment les concepts variables et mutables de «nation» et de «citoyenneté». C'est l'existence d'une telle articulation qui donnait une vision intégrée de la société, permettant la « participation », qui signifie «intégration» des individus à la vie sociale et politique.

Dans le paradigme antérieur, les formes de la mobilisation collective - la classe des ouvriers français où les immigrés trouvaient les modalités de leur «intégration» -, parvenaient presque toujours à combiner et articuler une dimension de type

communautaire - la classe et ses organisations - et la dimension sociétale, la dimension géographique professionnelle horizontale et la dimension de citoyenneté verticale. Toutes les formes associatives, syndicales et politiques, articulaient cette double dimension. Le nouveau paradigme met en question cette catégorie d'appartenance en tant qu'elle ne peut plus servir de soubassement à l'établissement du lien avec le vertical. Maintenant, l'«immigré» auquel l'«étranger» tend à se substituer et le « non étranger » doivent penser, sous des exigences et des conditions spécifiques, un mode de présence dans l'espace public sur lequel s'appuyer pour pouvoir, éventuellement, l'articuler à une identité d'appartenance référée à un territoire global, national ou européen par exemple.

Cela présuppose une médiatisation à travers un emboîtement de dispositifs, associant, dans des processus sociaux complexes, identité et territoire à des échelles inférieures. Les affirmations communautaires deviennent ainsi locales, micro locales - le quartier, le bâtiment ou la rue - et régionales, ouvrant à des rapports sociaux inter-ethniques accrochés soit à des ré-interprétations d'identités plus anciennes, pour les « non étrangers » notamment, soit référées à des particularismes culturels, religieux ou d'origine; d'où, pour les « étrangers », l'importance des réseaux et des diasporas. Ils permettent de se jouer, dans une réalité internationale d'activités économiques formelles et informelles, «légales et illégales», des frontières réelles et symboliques, intra européennes et intercontinentales.

### **« Politiques d'intégration », intégration, citoyenneté et nationalité**

Les politiques publiques d'immigration ne sont pas conjoncturelles, ni même une réponse des États face à une «crise», à une crise économique, comme l'est par exemple aujourd'hui la crise financière. Elles ont en commun de s'appuyer sur la «naturalité» d'un modèle social, et de l'affirmer, qui hiérarchise les groupes sociaux d'où se décline une limitation des «étrangers». Il existe peu de cas où la politique publique d'immigration est conçue comme politique d'accueil; elle peut dans certains cas mixer accueil et rejet. Elle entend embrasser les conflits liés aux modalités de la reproduction de l'immigration: vieillissement des actifs, féminisation, rajeunissement, vie familiale, nuptialité et natalité croissante des enfants nés dans les pays d'installation. C'est à dire des conflits qui naissent en regard de changements provenant du passage d'une immigration de «travail» à une immigration de peuplement. Les «politiques d'immigration» sont liées à ça.

De ce point de vue, la situation espagnole où le taux de natalité des femmes issues de l'immigration tend à orienter à la hausse un taux de naissance situé actuellement à 1,2%, la régularisation de 700.000 sans papiers, les politiques dites « immigration choisie », ou la revendication tournée vers l'Europe d'une prise en charge du littoral méditerranéen en vue de la « protection » contre les «flux» migratoires non « choisis », sont des cas qui illustrent cette problématique.

Le problème se pose toujours d'abord comme « disparition » des immigrés et des minorités ou, par « assimilation », de « mise en conformité » aux normes culturelles et sociales propre à abolir toutes caractéristiques spécifiques, ou bie

encore avec toute une série de dispositions visant à faire retourner les immigrés dans les pays d'origine par l'octroi de primes de départ notamment.

En France, c'est à travers la mise en oeuvre d'une multitude de textes réglementaires et législatifs que s'est constituée une « exclusion » prenant la forme plus précise d'une marginalisation des populations d'origine étrangères. Sous le gouvernement d'« union sacrée » de 1916-1917 d'abord, est inventée la carte d'identité pour les «travailleurs étrangers» et les «commerçants étrangers» qui se verront obligés par la suite de renouveler leurs titres de séjour. Aussi, toutes les mesures d'accueil ou de rejet des réfugiés, de contingentement de l'emploi (1932) et de contrôle de séjour (1938-1939) se feront suivant les origines et les nationalités, et toujours suivant le critère de «nationalité» qui implique que la plénitude des droits est le privilège des nationaux français par filiation. L'État français de révolution nationale installé à Vichy sous occupation allemande, engagera la purification nationale qui touchera d'abord les Juifs étrangers, puis tous les autres par la vérification d'ascendance.

En revanche, l'après 1945 représente le point culminant de l'assimilationnisme français qui prétend ouvrir la citoyenneté française en célébrant la nationalité française. Celle-ci se définira par un contrat social d'adhésion individuelle volontaire à la nation et refusera toute distinction ethnique, pas plus qu'elle ne pourra admettre de reconnaissance communautaire ou d'existence et à plus forte raison de statut de minorités. Ainsi est mis en place l'Office National d'Immigration (ONI) devant conduire l'adaptation et l'assimilation des travailleurs étrangers. Précisément des étrangers, puisque l'immigration grandissante est celle des Algériens qui ne passent pas par l'ONI puisqu'ils sont français, alors qu'ils sont discriminés en Algérie sur la citoyenneté, par l'institution d'un collège électoral excluant en outre le vote des femmes, accordé en France, mais tardivement, à la même époque.

La Loi du 9 janvier 1973 modifiant le code de nationalité avancera désormais la formulation qui devient donc juridico-légale, de «nationalité française d'origine». L'amendement dit «Pasqua» —le ministre qui en fut le rapporteur au parlement - de 1993, comme en 1938, révisera l'automaticité censée relever du droit du sol: citoyenneté à la majorité pour les enfants d'immigrants. L'introduction de la demande de «nationalité» française tiendra de la déclaration d'allégeance; il fut même question de serment. Sous la révolution française, le serment était civique et se rapportait à la citoyenneté. De nos jours, il est évoqué pour «sacraliser» la nationalité, et ont été mis en avant des « droits » et les « devoirs » liés à la nationalité comprise comme soumission à des normes. Du coup la nationalité l'emporte sur la citoyenneté. Quelle que soit la place seconde faite au droit du sol en matière de naturalisations, la nationalité fondée sur le droit du sang est la naissance, comme si le sang pouvait être un droit. C'est ce racisme, fondé sur l'affirmation de la pureté identitaire qui vient redoubler le racisme colonial.

En France comme ailleurs, la citoyenneté conservera sa signification d'allégeance, notion féodale de l'homme dit libre mais qui est en même temps homme lige de son souverain; la souveraineté d'aujourd'hui est nationale. Elle

implique l'affiliation de sujets devenus les ressortissants de l'Etat national. Si l'on prend le cas de l'Algérie, en 1865 les habitants sont déclarés français, mais les colonisés resteront des « sujets » français assignés à leur statut confessionnel. Même proclamés à plusieurs reprises citoyens français, ils n'entreront pas, sauf exceptions contraignantes, dans l'égalité juridique et politique. Ils ne sont en 1947 encore que citoyens d'un Deuxième Collège minoré. On comprend dès lors que la nationalité/citoyenneté algérienne ait dû être arrachée à cette fausse assimilation citoyenne française.

Ce sont les migrations coloniales qui posent à nouveau dans l'ancienne métropole française la question de l'égalité en droit de la citoyenneté nationale qui n'avait pas eu cours sous la colonisation. Cependant, si dans la nouvelle configuration ainsi créée, les politiques publiques ont fourni un moyen de contrôle de l'ensemble de l'immigration, avec les « politiques immigration » et la « politique de la ville » comme champ d'expérimentation en vue d'un usages pour l'ensemble de la population, elles ont plus encore, sous couvert d'identité nationale dans un contexte de discrimination par l'origine portant le soupçon sur ceux qui sont censés ne pas être de descendance nationale, mis au centre du débat sociopolitique le rapport à la nationalité des immigrés et des groupes « issus de l'immigration » et ouvert la question de la dissociation de la citoyenneté et de la nationalité.

Ainsi, la nouvelle notion d'intégration faisait-elle surgir la controverse de la nationalité par rapport aux immigrés. Depuis les années 1980, le débat sur « l'intégration » ne parle que de « nationalité ». Signifiant surtout adhésion aux valeurs économiques, elle domine la citoyenneté qualifiée de « nouvelle » en ce qu'elle se réduit à l'individualisme comme solution vers une hypothétique émancipation sociale et politique: c'est une citoyenneté enfermée dans « la logique de la nation civique », qui marque le code de la nationalité depuis la loi de 1889 et celle de 1945. Dire en effet indistinctement « immigré » était une façon de méconnaître, par un jeu de dissimulation qui contribuera à l'ethnicisation, la qualité de national à des « immigrés » qui en réalité étaient français: dans ce cadre, pour les enfants de parents immigrés coloniaux, la légitimité d'être « Français » s'est évanouie sous les stigmates.

Ceci explique pourquoi la reconnaissance de la nationalité à des français désignés comme immigrés, c'est à dire comme étrangers, a été supplantée par des appellations ethniques: nord-africains ou maghrébins, arabes, africains, musulmans, noirs, asiatiques, etc. Plus encore, ces appellations confondant étrangers et immigrés, ajoutant les enfants d'étrangers devenus français et oubliant que les migrants venant des départements d'Outre-mer sont de citoyenneté/nationalité française, ont entraîné des divagations sur le nombre des étrangers.

La dissociation de la citoyenneté et de la nationalité résulte de deux grandes transformations des sociétés: la perte de centralité de l'Etat national et l'urbanisation généralisée. Une dépolitisation accompagne la distanciation grandissante des modes de représentation et de délégation, de même qu'est grandissant le manque d'assentiment envers pouvoirs institués, alors que ceux-ci continuent d'être l'objet de



la légitimation civique et patriotique dans un discours libéral qui prétend même à l'exemplarité démocratique. La coupure peut prendre un caractère d'opposition de générations, alors qu'elle repose d'abord sur une ségrégation sociale urbaine, celle de la prolétarianisation de jeunes enfermés dans les quartiers de la misère matérielle, sociale, culturelle et sexuelle. La citoyenneté est rendue impossible.

Par la fonction d'État social, fut-elle contestée et en mutation, l'État national ne conserve plus qu'une centralité corporative de point de convergence des revendications économiques et sociales et de relais, vers l'UE notamment, des intérêts catégoriels. Aussi la distance de la dépolitisation se creuse face à ce développement d'un État savant qui relance la théorie des élites, c'est à dire de leur compétence politique en lieu et place de citoyenneté démocratisée. Le politique est séparé de la politique comme domaine réservé des experts et des hommes politiques. La dépolitisation par inadéquation de la citoyenneté nationale traduit aussi l'écart entre l'idéologie nationale qui tient à ce que l'éducation soit nationale, que les normes publiques et collectives, les devoirs et la fidélité soient régis par l'adhésion conforme, identitaire même et, d'autre part, la diversification culturelle renouvelée par les migrations et l'autonomisme des minorités.

Le droit de vote et la déclaration de citoyenneté pour les jeunes adultes issus de l'immigration, à défaut du serment, instituent les manifestations symboliques de cette adhésion. Il y a bien processus de dissociation de la citoyenneté et de la nationalité, mais la citoyenneté reste réduite au civisme. Les changements d'échelle et plus encore celui de la concentration urbaine, démultiplient les lieux de la centralité politique qui ne sont plus seulement nationaux. Ils rendent plus encore manifeste que la citoyenneté n'existe en acte que par l'articulation de la citoyenneté politique et de la citoyenneté sociale, que par des liens renouvelés d'une pratique associative dans le mouvement de transformation des sociétés et des modes de domination. L'école, qui retient les filles plus que les garçons, concourt à l'inclusion locale!

C'est cette dissociation de la citoyenneté et de la nationalité, au profit de la nationalité dont la conception renvoie à la descendance de sang, qui légalise aujourd'hui les vérifications, encadrées par une série de « critères » de filiation pour la délivrance des « papiers » qui est transférée aujourd'hui sur l'échelle européenne. Ce que l'on nomme en effet « politiques de l'immigration » sont d'abord une police de l'immigration qui procède par la police de l'identité nationale et la discrimination par l'origine, ou la non origine européenne, pour ne pas dire de couleur.

### **Mémoire ouvrière et immigration : une suite d'enfermements**

Une approche, fut-elle sous forme de bilan des « politiques d'intégration des immigrés » en France, pourrait fournir quelques indications quant aux questions nouvelles qui émergent aujourd'hui en Espagne. Cela réfère à une production historique reliée au moment colonial, une période où se sont formées des représentations et des rapports sociaux transportées de façon homologique jusqu'à maintenant. Elles naissent surtout au Maghreb, mais l'Algérie, où la forme colonial

connaîtra son apogée, constituera le lieu «référentiel» des constructions hiérarchiques, raciales ou ethniques qui resteront accrochées aux différentes générations migratoires. L'immigration algérienne sera «exemplaire» en ce sens qu'elle a fourni le «matériel» idéologique qui s'appliquera en France pour stigmatiser toutes les migrations; s'y mêlent aujourd'hui la thématique du «clandestin» et des «sans papier», qui articule «illégaux», «clandestins» et le stigmatisme de «l'extranéité».

Rappeler l'époque coloniale est important au moment où le débat rebondit à propos de l'amendement à loi du 23 février 2005 portant sur l'enseignement de l'histoire «positive» de la colonisation; débat par ailleurs alimenté par l'appel des «indigènes de la république» et par les jacqueries urbaines de novembre 2005. Et ceci dans un contexte où, à échelles diverses de mondialisation, plutôt international que mondiale, se constituent des champs idéologiques d'altercation. Au sens propre du mot ce sont des champs d'altercation qui fabriquent l'«autre». Pour la Méditerranée, cela correspond au champ idéologique d'altercation Islam/Occident, ces deux bêtes d'apocalypse absolument inventées, sans aucune consistance historique sauf pour les adeptes du combat des «essences», du «choc» des civilisations et des cultures. L'Islam y apparaît comme le noeud central d'un problème imaginaire. Dans ce champ idéologique - un champ idéologique est toujours manichéen et comporte aussi des sous pôles et des sous affrontements - existe une polarité d'altercation, qui crée l'«autre» pour soi. Ici se trouve la réserve d'arguments de cette histoire méta historique, de lutte des cultures etc.

Il faut par conséquent procéder par déconstruction historique, pour montrer ce qu'a produit la colonisation et comment ses effets se prolongent à présent. Ce ne sont pas les islamistes qui ont construit le Maghreb d'aujourd'hui, mais la colonisation, de même que les dislocations que l'on observe en Inde, en Afghanistan, en Indonésie, etc., en sont le produit. Ce sont donc les caractères de la situation coloniale et ses répercussions dans celle d'aujourd'hui qui permettent de saisir les traits des mémoires référées à l'histoire ouvrière de l'immigration, des modalités de leur transmission jusqu'à leurs éclatements et leur absence. Il s'agit d'une homologie de situation et de rapports sociaux dans la période coloniale et dans la situation présente, rendant compte de continuités construites dans l'histoire coloniale et pré coloniale.

C'est à l'intérieur de cette structure homologique que les enfants issus de l'immigration maghrébine vont construire leurs représentations et leurs modes d'action et d'apparition sur la scène publique. Donc par un certain atavisme transportant les discriminations coloniales et marqué par une frustration maximale: à ce sujet, Maxime Rodinson a repris la formule de Max Scheller (*L'Homme de ressentiment*, Gallimard, Paris, 1970) de «création du ressentiment», qui permet de voir aussi comment l'islamisme renvoie cette frustration maximalisée par l'histoire coloniale et pour constituer la source interne de la violence. L'«ethnisation des rapports sociaux» dans les quartiers ouvriers de la banlieue des villes résulte d'un continuum de processus qui part de la colonisation et va mener les enfants issus de l'immigration à se séparer de l'histoire ouvrière de leurs parents, des luttes politiques auxquelles ils ont participé et de leurs appartenances de classe: d'où des

questionnements du type: «pourquoi brûlent-ils les voitures des pauvres»? On peut le décrire comme une suite d'enfermements, enchâssées les unes dans les autres, formant cet atavisme plus ou moins conscient ayant conduit à la *dette coloniale*.

Le premier enfermement, le plus connu, commence en 1830 en Algérie. La colonisation y construira les territoires et les nationalismes maghrébins, c'est à dire y organisera la division du Maghreb. Elle arrête le processus d'unification endogène qui s'était accéléré avec la résistance d'Abd el Kader, elle le met entre parenthèses, entraînant une autre forme d'unification, congruente avec l'Etat colonial créé par la colonisation française et articulée sur la «lutte de libération». C'est la France qui unifie en imposant sa vision propre de l'unité nationale et territoriale! C'est donc un enfermement qui se prolonge dans le nationalisme post indépendance dont la légitimation reposera sur la construction d'une histoire nationale fondée sur une continuité de 2000 ans! 2000 ans d'histoire du Maroc, de la Tunisie, et aujourd'hui les mouvements Kabyles construisent 2000 ans d'histoire de la Kabylie! L'Algérie a connu le réformisme religieux, certes, avec la création de l'association des Oulémas en 1931, mais le mouvement national algérien, par ces cadres occidentalisés, resteront eux-mêmes enfermés dans un type de construction national qui donne le primat aux caractères « musulmans » du « peuple » conçu pour devenir un « peuple Etat ».

C'est pourquoi les violences en Algérie aujourd'hui, tout comme la question de la légitimité du pouvoir et de l'Etat renvoie à cette sortie de la parenthèse coloniale qui met à jour un déphasage dû à l'absence d'un siècle d'histoire d'unification endogène. Ce passé qui rattrape le présent de l'Algérie en déficit d'histoire auquel le colonialisme s'est de toute façon substituée, vient télescoper l'espace temporel du processus de fusion dans un système mondial spécifique de marché. C'est ce cadre original qui réactualise le djihâd comme 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 ». Ainsi, beaucoup de ceux qui ont formé les rangs des combattants dans la guerre de libération, à l'instar des insurgés d'hier (tout comme de ceux des 10<sup>e</sup> et 13<sup>e</sup> siècles dans les guerres contre les royaumes chrétiens), ont été mobilisés au nom du djihâd. Sous la forme de la libération nationale, il les légitime aujourd'hui dans leur proximité du pouvoir et des privilèges que cela permet. C'est cette place de la guerre qui, à travers ses transformations, marquent l'imaginaire social et explique que la violence soit toujours une ressource politique et, en Islam, le djihâd est la première de ces ressources.

En faisant 2000 ans d'histoire pour inventer une continuité du peuple, le nationalisme reprend par conséquent à son compte l'histoire pré coloniale. Or, cette opération consistant à superposer et faire correspondre « un État, un territoire et une communauté » n'a jamais existé avant les États nationaux. Avant il n'y a que des discontinuités d'État; les États sont dans les villes, les médinas, ont la forme d'empires et de royaumes: ils contrôlent des communautés, mais pas un territoire au sens de forme d'un territoire national. Il n'y a pas de continuité de peuples puisque

ceux-ci circulent partout et traversent de part en part, dans leur multilinguisme, leur plurilinguisme, plutôt des «pays» que des territoires, en ce qu'ils constituent des espaces «pratiques», liés à des fonctions utiles et concrètes. Les Mérénides donneront peut-être cette impression d'unité territoriale du Maghreb en occupant Tunis, en construisant à Tlemcen et à Fès... et, en défendant Grenade, jusqu'en Andalousie, mais pas plus que l'empire romain, sous chrétienté après la conversion de Constantin, ou la présence Ottomane ne contrôleront et formeront un territoire défini.

En 1830 il n'y a pas de frontières au Maghreb: le Maroc, la Tunisie et l'Algérie n'y existeront que par création pure du dispositif colonial. Dire que l'empire Ottoman s'est arrêté au Maroc est absurde de ce point de vue. Ce fut le fait des harkas et du Madhisme dans ces régions, soutenus par une dynastie chérifienne qui avaient des connexions chez les touaregs du Hogar, au sud et à l'ouest de l'Atlas: le dey a certes beaucoup de trésors à distribuer pour soumettre des communautés, mais il ne contrôle pas grand chose au plan territorial.

C'est donc la colonisation qui, en fabriquant et naturalisant les frontières au Maghreb, constitue le premier enfermement, lequel sera prolongé et accentué par les mouvements nationaux, redoublé plus encore d'enfermements régionaux et culturels cultivés par la colonisation comme pour le cas de la Kabylie; parce que les révoltes face à l'avancée coloniale ne cesseront jamais entre 1830 et 1870, la colonisation utilise à son avantage la formule « diviser pour régner »! Jusqu'à ce que les révoltes tribales et communautaires soient reprises sous la forme du mouvement national: jusqu'à la guerre du Rif au Maroc en 1921 et la création de l'Étoile Nord Africaine en 1926.

C'est cet étiage différent de colonisation dans les trois pays du Maghreb qui continue d'enfermer les maghrébins dans des particularismes. Au Maghreb il n'existe pas de «maghrébins», mais des marocains, des tunisiens et des algériens (et ceux qu'on appellera « algériens » seront d'abord les «européens» des colonies de peuplement, pas les autochtones que l'on nommera « indigènes »), ce n'est qu'en Europe qu'on les désigne ainsi. Et, au moment même où il rompt le vieux monde et s'ouvrait, avec les nations libérales, en sociétés civiles et collectivités politiques, le mouvement de sécularisation s'arrête aux portes du Maghreb; c'est la naissance d'un commun politique appelé nation: au sens fort, la société civile, ni cléricale, ni militaire. La sécularisation est suspendue par la colonisation qui va enfermer le Maghreb sous statut religieux. C'est cet autre enfermement qui va constituer un facteur majeur de blocage au Maghreb. En ce sens, et pour une grande part, la colonisation, fut-elle indirecte, a interdit l'évolution des sociétés colonisées vers une émancipation civile et politique en les maintenant sous statut confessionnel, compliqué par des particularismes ethniques. Et c'est cette définition qui rejaillit massivement dans les migrations d'aujourd'hui vers les anciennes métropoles.

Dans la première colonisation, au 19<sup>e</sup> siècle, la tutelle politique s'exerce encore par gouvernement propre de la colonie, un gouvernement nommé par la métropole. Le modèle a été celui du « gouverneur général » recevant délégation du pouvoir métropolitain qui exerce ainsi sa puissance. Il a créé en Indonésie des

villages indigènes et tout un système indigène soumis au colonat sous la tutelle d'un « gouverneur général ». Retenu pour l'Algérie, ce modèle s'est accompagné de «l'assimilation administrative». A travers les formes diverses de domination coloniale y ont pris forme les représentations de l'« autre », des représentations à la source de la construction de l'«étranger», comme acteur imaginaire et idéologique, du racisme et de l'ethnisation des rapports sociaux, quand l'«autre» s'est rapproché des «petits blancs» en métropole.

C'est à dire, quand la différence ethnique est devenue un enjeu imaginaire, où l'étranger a été mis en position de négativité maximum et dans une logique de séparation imaginaire. Cette construction hiérarchique au sein des rapports sociaux en Europe résulte donc de cette forme de réserve et d'exploitation où ont existé les deux formes de pratiques de toute politique coloniale, particulièrement nettes dans la colonisation française, la pratique militaire et la pratique des colons et qui a enfermé les « indigènes » dans le statut religieux.

Un autre point à prendre en compte dans la succession des enfermements concerne celui de la séparation qui exprime essentiellement l'ethnisation des rapports sociaux. Car dans le peuplement colonial très développé comme en Algérie, on trouvera à la fois une familiarité dans le travail et, ce qui a toujours existé, une différence d'habitat. Dans la journée, les « indigènes » et les européens peuvent être mélangés dans le travail, mais pas dans l'habitat. Cette séparation correspond à la division entre coloniaux et algériens qui vont être portés vers un peuple uniquement musulman, séparation en tout cas caractéristique de la domination par la subordination dans un statut confessionnel religieux. Ce problème de la distance sociale parcourt tous les aspects de la vie sociale et culturelle. Les juifs aussi sont concernés, surtout dans le nord, même dès lors que dans les années 1950 on les appellera des «pieds noirs», Ce qui n'existent jamais ce sont les mariages mixtes, ou très peu, car la frontière est en même temps une frontière de l'endogamie familiale et du partage familial.

Ce sont ces traits, à l'œuvre avant l'indépendance qui seront reconduits après, avec les bidonvilles, les cités de transit et l'installation dans les Zones d'Urbanisation Prioritaire (ZUP), ces nouveaux quartiers prolétaires qui prendront le visage des «banlieues»: banlieues déshéritées, sinon ghettoisées. Ce que les ouvriers français voyaient comme lieu de promotion sociale deviendra celui de la reproduction, en des formes spécifiques, de la séparation et de l'ethnisation par stigmatisation de la présence des immigrés.

L'enfermement qui entraîne les ex colonisés dans la discrimination provient encore de leur enfermement sous un statut confessionnel ou ethnique forgé par la colonisation. Et plus encore, son tour de force est d'avoir interdit à la fois toute évolution vers la société civile et toute évolution politique vers la constitution de sociétés politiques. Ce sont les grands blocages produits par la colonisation, tant en Tunisie, au Maroc et surtout en Algérie où cela a été le plus codifiée. C'est vrai en Tunisie sous le protectorat français. Les tunisiens, musulmans ou juifs, ont été des sujets musulmans ou des sujets juifs du Bey de Tunis, régis donc par leurs statuts

confessionnels et liés à leur communauté religieuse. Ces statuts, caractéristique de la domination par la subordination, sont restés jusqu'à ce que Bourguiba réforme en partie ce système. De son côté, la bourgeoisie s'était exempté des statuts locaux en se faisant « protéger » par une puissance internationale : la Grande Bretagne, la France, les États-Unis, l'Empire d'Autriche; comme au Maroc, cela s'appelait le régime des «protégés».

En Algérie, la seule voie pour les colonisés fut d'être sujets français; c'est d'ailleurs pour cette raison qu'on les appelle indigènes, pour bien indiquer qu'ils devaient être perçus comme différents. Ils sont indigènes et sujets français. Cela a été codifié sous Napoléon III par le « sénatus-consulte fondamental » du 14 juillet 1865 précisant que tous les habitants sont français, sauf si l'on relève d'une puissance internationalement reconnue, par exemple, de l'Empire d'Autriche, du Royaume du Piémont, d'Espagne, etc. Tous les habitants sont français, sauf ceux qui s'appellent eux-mêmes européens, une sorte d'appellation extra territoriale virtuelle – européen est un statut qui n'existait pas, ni même aujourd'hui - adoptée pour désigner ceux qui ne sont pas français, ce qu'ils deviendront ensuite. En dehors de ces européens tout le monde est citoyen français. Les autres sont sujets français sous deux statuts inscrits dans les articles 2 et 3 du sénatus-consulte.

L'article 2 donne des sujets français de statut français musulman - c'est pourquoi on finira par dire «français musulman» - valable qu'en Algérie (car en métropole il n'y a que des français). Ce statut musulman pour les sujets français musulmans finira par s'appeler le «statut personnel» - géré par les institutions religieuses - complété de rétentions pour le service militaire et pour l'accès aux principaux corps de fonctionnaire. L'article 3, désigne les français de «statut mosaïque», c'est à dire des juifs gérés par les institutions du judaïsme. Les juifs deviendront français collectivement en 1870 (décret Crémieux), et seront considérés comme tel, quand, tant bien que mal, on ne les appellera plus «indigènes», c'est-à-dire considérés comme des européens.

Dès lors, puisque par ailleurs les « européens » étaient également devenus français par la loi faisant « français » les enfants de l'immigration, les musulmans resteront seuls sujets français. Cette coupure proprement coloniale, qui a duré jusqu'à la fin, a pris corps de façon définitive en 1947 lors de la discussion sur le statut de l'Algérie. Il créait deux collèges, séparant les citoyens français de plein droit des français musulmans, qui ainsi le restaient, même lorsqu'ils se convertissaient au christianisme; pour ce cas les juristes ont créé un statut chrétien musulman! On ne disait plus d'ailleurs «indigène» ni «européen», mais cadre A et cadre B. On voit la profondeur de la discrimination coloniale qui se prolonge aujourd'hui. La colonisation a interdit, ce qu'elle sous tendait, d'atteindre à un statut civil, puisque le code civil ne peut jamais être une référence pour entrer dans la vie civile proprement dite, y compris pour la vie familiale. Les sujets dépendent toujours des autorités religieuses. A cela s'est ajoutée une exploitation ethnique de distinction pour ceux que l'on considérait comme des groupes distincts, comme les mozabites ou les kabyles.

Les mozabites ont le statut musulman, mais un statut musulman particulier. Ils seront du coup maintenus encore plus indigènes que les autres dans l'histoire coloniale. Concernant les kabyles, il sera institué un «droit musulman coutumier», récupéré des coutumes et traditions kabyles, pour appliquer une jurisprudence musulmane propre à la version établie du droit coutumier. Au Maroc, où cela s'appellera le droit coutumier berbère, on a pris la jurisprudence coutumière d'exercice des tribunaux en pays berbère pour dire qu'elle était marocaine: la jurisprudence est par conséquent le fondement des jugements aujourd'hui en pays marocain. En matière de justice en effet, ce ne sont pas les codes qui comptent, mais la jurisprudence, c'est-à-dire l'application des codes. Et celle-ci est le triomphe du «droit patriarcal», que ce soit en pays kabyle, en pays berbère ou en pays de droit écrit.

Ceci montre combien la colonisation a induré ce que justement le mouvement des femmes appelle le «statut patriarcal». Elle l'a écrit et, plus encore, elle l'a sacralisé en le plaçant dans une justification religieuse. Cela a des effets encore aujourd'hui au Maroc, car les mouvements de droits pour les femmes ne réclament par un droit pour les femmes, mais la réforme du «code musulman»! On voit combien il est difficile de sortir de cette matrice de la colonisation qui, avec la mise sous statut religieux des populations, a interdit aux colonisés d'accéder à une société civile en tant que garantie des droits politiques, d'avoir interdit et fabriqué de cette manière toute évolution politique, ainsi que la constitution de sociétés politiques au Maghreb. Par conséquent, ce ne sont pas les islamistes qui ont inventé le Maghreb d'aujourd'hui, mais la colonisation, en obtenant ainsi qu'il n'y ait plus que des nationaux musulmans aujourd'hui dans les États nationaux maghrébins.

Car, précisément, *ce statut a été incorporé au mouvement national*. Hors société civile, la citoyenneté est prise sous statut musulman et d'ailleurs la colonisation a mondialisé cette contradiction qui demeure après les indépendances, dans le partage, le conflit, la violence du chaos en orient et moyen orient musulman, en ses différences et sous régions. Pas seulement musulman d'ailleurs, car on voit bien dans l'affrontement entre le Pakistan et l'Inde, que l'hindouisme de la colonisation britannique dans l'empire des Indes est ce qui fait émerger le chaos d'aujourd'hui.

C'est cet ensemble d'enfermements qui, depuis les indépendances, structure les représentations à l'égard des populations issues de l'immigration et détermine la configuration d'enfermement spécifique dans l'espace social français: les parents d'abord et leurs enfants ensuite. On parle peu des parents car leur mode d'intégration a reposé sur leur invisibilisation et leur instrumentalisation dans les organisations ouvrières au nom de l'unité de «classe des travailleurs»; comme ils n'étaient pas «français », c'est à dire non électeurs, les syndicats et les partis de gauche ont mis du temps à leur reconnaître des revendications spécifiques. L'histoire qui forme leur mémoire est donc aussi celle de la discorde entre l'histoire ouvrière nationale et leur propre histoire nationale. Ceci explique en partie ce qui apparaîtra comme rupture des enfants avec une identité de classe qui s'imposait surtout comme nécessité d'adhérer à une identité de classe nationale française, où «l'autre», l'ouvrier algérien

n'était accepté que comme «travailleur», non comme citoyen.

Par conséquent, ce mélange d'histoires et de leurs représentations mémorielles procède des modalités historiques de l'Etat national français. Il a conformé la classe ouvrière, dans une articulation certes conflictuelle, en la nationalisant grâce à l'association des organisations ouvrières au cadre national. Celui-ci, qui fut aussi colonial, a rendu impossible toute lutte sociale et politique autonome, tant avant les indépendances, qu'après avec la censure supplétive des amicales et des syndicats contrôlés par les États nationaux maghrébins. D'où une incompréhension des luttes des immigrés chez les «nationaux». En revanche, en se visibilisant, leurs enfants vont les aider à sortir de leur anonymat imposé et à afficher un dualisme vécu depuis toujours et volontairement ignoré. Mais ils ont continué de payer le prix de cette histoire passée, en France et en Algérie.

Les enfants disent « ça suffit », comme leurs aïeux ont dit « ça suffit » dans les années 20 et ont commencé à se donner les moyens d'affirmer leur présence et leurs droits en créant « l'Étoile Nord Africaine ». La violence qu'on leur impute est dans ce continuum d'enfermements et d'humiliations. Tout comme l'est leur revendication d'autonomie, forgée dans cette histoire dont ils héritent. Et c'est cet apprentissage articulé sur leur propre vécu dans les bidonvilles et leurs parcours scolaire, que se formeront les expériences fondatrices d'un processus de rupture avec la condition de colonisé et qu'ils entendent réaliser en arrêtant sur le sol français le projet migratoire de leurs parents.

Plus encore, leur irruption dans l'espace public et sur la scène politique avec la « marche pour l'égalité » au début des années 1980, s'inscrit dans un processus de formation d'une sorte de «catégorie classe» portant les revendications de l'ensemble de la jeunesse. Cependant, ce processus sera lui aussi enfermé dans un mouvement générationnel de plus longue durée, dont mai 1968 fut l'expression politique, ayant accédé aux différents pouvoirs politiques et économiques et qui réalisait un projet dont les jeunes auront été les champs d'expérimentation à travers les «politiques de la ville».

N'ayant pu bénéficier de l'autorité politique nécessaire pour s'imposer, leur enfermement s'est constitué autour de l'injonction: «intégrez vous». Intégrés ils l'étaient assurément, mais les politiques publiques d'intégration ont constitué les modalités concrètes de leur enfermement: démontage des anciennes associations de solidarité ouvrière au nom d'un projet politique novateur, création d'associations plus en conformité avec les priorités de la Politique de la Ville, fabrication de conflits inter générationnel par mise en concurrence d'associations mieux dotées en subventions, etc. A partir des années 1990, s'adressant à l'État, ils disent «débrouillez vous» et vont troquer les survêtements et les salles de boxe pour la gandoura et les salles de prières. Ils troquaient du même coup leurs associations fondées sur la volonté d'occuper une place active dans l'espace social pour des associations culturelles, auxquels les Maires ont d'abord accordé massivement leur confiance, pensant que les activités religieuses étaient de nature à pacifier les rapports sociaux et à maintenir l'ordre social!



Le nouveau concept d'« intégration » procède par conséquent d'une reformulation au sein d'un processus allant de l'enfermement par «assimilation» coloniale – du pacte colonial et de la notion de «colonisation complexe», paradigme typique de la 3ème république française - à une suite d'enfermements qui se redouble aujourd'hui dans les quartiers que l'on dit d' «exclusion». On les appelle ainsi, sans doute à cause des flambées de violences, alors qu'il s'agit d'inclusion, mais dans la marginalisation sociale et une acculturation réciproque qui travaille tous les groupes et tous les rapports sociaux. C'est cet ensemble d'enfermements qui depuis les indépendances structure les représentations à l'égard des populations issues de l'immigration et détermine la configuration d'enfermement spécifique dans l'espace social français. Autrement dit même intégrée, ces catégories posent problème.

### **Conclusion provisoire**

Aujourd'hui, les mutations se passent en ville, mais l'espace et la commande politique sont du ressort de l'État national social même si agit la trans-nationalisation. La médiation étatique reste primordiale pour délimiter la « société globale», ce qui veut dire donner sa forme collective et sa puissance d'identification, de mobilisation et de soumission à ce que l'on appelle « nation ». C'est donc principalement en ville que s'opère la nationalisation des migrants; ceux-ci préservent ou non leurs références et relations de «pays». Et en même temps se déplacent la disposition d'héritage historique des quartiers et traversent les limites de tutelle communale. Ce sont les migrations qui recomposent la ville. L'urbanisation est faite de ces interférences d'implantations reconnues et renouvelées, de ces emboîtements de sites, de ces superpositions de lignes de démarcations et d'affrontements, sous la détermination supérieure de l'identité nationale, ce dont on peut faire l'ethnographie dès maintenant sur les places publiques des villes espagnoles.

L'urbanisation d'aujourd'hui recouvre les villes antérieures, villages ou bourgades. La preuve, c'est qu'aller en ville, c'est aller vers les quartiers centraux, tandis que gagner ces extensions périphériques, c'est retrouver la mal vie de l'urbanisation inachevée ou en parler par ignorance, sinon par dénégation, à la rigueur c'est s'aventurer en barbarie. Rassemblant la majeure partie des populations, l'expansion urbaine, plutôt que celle la ville, devient principalement le lieu de redéploiement et de diversification de la reproduction sociale qui n'en opère pas moins sous l'égide de l'État qui est encore essentiellement l'État national.

C'est ce qui conduit au partage des quartiers ; quartiers administratifs, de services, de lieux publics et culturels donc, de commerces, d'entreprises, d'habitat différencié, etc. Ce rappel de la division et répartition des fonctions introduit nécessairement la différenciation des classes et des statuts ou classement, notamment les divers degrés de bourgeoisie dont les différents modes privés et publics de petite bourgeoisie, l'étagement du salariat et le renouvellement par la base ; ce sont les migrants qui amplifient ou renouvellent les villes, et la prolétarianisation se retrouve dans la concentration urbaine.

L'usage des idées d'exclusion vient d'abord de la littérature misérabiliste et charitable qui prêchent l'éminente dignité des pauvres, mais sans jamais dire de quoi l'on est exclu. On dit « citées » pour désigner ces tours et masses de bâtiments périphériques, où l'on ne va guère, ou que l'on ignore, puisque ces « cités » sont en dehors de la citoyenneté sinon de la civilité. Et les pratiques discursives portant sur les enfants issus de l'immigration qui y vivent les évoquant comme n'étant toujours pas intégré, relèvent moins d'une fausseté de raisonnement que de suspicion et de défiance. Car revendiquer comme ils le font une autonomie est une preuve d'intégration, mais dans une configuration formée par des *rappports sociaux*.

Ceux-ci 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 dits « 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 singulier, situé et daté.

C'est l'absence de mémoire ouvrière qui caractérise aujourd'hui les enfants issus de l'immigration coloniale, tout comme elle caractérise ceux issus des catégories ouvrières au sens large. De cette carence s'ensuit une fragmentation spatio-temporelle majeure. Elle manifeste d'une part, l'éclatement de la sphère territoriale des pratiques de reconnaissance sociale, de complémentarité et de solidarité, fondées sur une identité sociale et des valeurs partagées, telles celles de l'appartenance de « classe », en une pluralité d'espaces différentiels. D'autre part, parce qu'il n'y a plus d'histoires pour transmettre les acquis culturels qui unifiaient et structuraient les dominés, la fragmentation est plus encore celle de la conscience collective, entraînant une absence de repères, des identités et des rôles multiples.

Les catégories populaires se divisent entre groupes et sub-cultures, entre générations ou sur des particularismes ethniques etc. Et tout ceci se redouble d'une fragmentation du sacré comme principe d'identification. D'où une fragmentation identitaire donnant naissance à des identités éclatées et à des recherches d'identité afin de répondre à l'isolement individualiste: des religions à la carte correspondant non à un profond degré de croyance, mais à un jeu dynamique de la production-reproduction d'identités collectives.