

le portique

Le Portique

Revue de philosophie et de sciences humaines

39-40 | 2017

Le postcolonialisme

Ethnicité, éthicité et limites postcoloniales

Ethnicity, ethicity and postcolonial limits.

Ahmed Boubeker



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/leportique/2945>

ISSN : 1777-5280

Éditeur

Association "Les Amis du Portique"

Édition imprimée

Date de publication : 1 mars 2017

ISSN : 1283-8594

Référence électronique

Ahmed Boubeker, « Ethnicité, éthicité et limites postcoloniales », *Le Portique* [En ligne], 39-40 | 2017, document 3, mis en ligne le 20 janvier 2019, consulté le 04 mai 2019. URL : <http://journals.openedition.org/leportique/2945>

Ce document a été généré automatiquement le 4 mai 2019.

Tous droits réservés

Ethnicité, éthicité et limites postcoloniales

Ethnicity, ethicity and postcolonial limits.

Ahmed Boubeker

- 1 C'est au lendemain des grandes heures du mouvement pour les droits civils qui a marqué les États-Unis des années 1960 que l'historien John Higham évoque ce qu'il appelle « Un autre dilemme américain »¹ : « Ici le dilemme est à la fois sociologique et moral. Il a à voir avec ce que nous sommes et ce que nous souhaitons être, avec les possibilités de notre héritage social, avec les circonstances et avec le genre d'identité que nous aimerions avoir ». Ainsi se trouve posé l'enjeu de la question morale, entre une stratégie d'intégration et une stratégie pluraliste, d'une société occidentale à l'autre. Car dans la France contemporaine, le propos de Higham est loin de sonner en faux bourdon, même s'il s'agit de faire bon usage de la dimension comparative. L'historien précise que le dilemme en question possède plusieurs dimensions et qu'il peut être traité « comme une question de limites ». On songe bien-sûr d'emblée aux travaux de Fredrik Barth² sur les « limites ethniques » qui ont fondé une perspective interactionniste de l'ethnicité et qui commencent à donner une certaine légitimité scientifique à cette question dans notre pays. Mais pour revenir à Higham, le propos sur les limites ou les frontières se fonde d'abord sur un constat qui, somme toute, peut apparaître banal : dans une perspective de l'intégration, il s'agit d'éliminer ces frontières, tandis que le pluralisme prétend les reconnaître. Autrement dit, la différence fondamentale entre ces deux conceptions est celle de la référence communautaire : la grande communauté des citoyens intégrés versus la petite communauté d'une fraternité concrète et locale enracinée dans le passé. Il s'agit aussi, on l'aura compris, de deux idées de la démocratie. Pour l'intégration nationale, la valeur première c'est l'individu, son « droit de se définir lui-même », tandis que pour la perspective pluraliste primerait la fidélité aux références partagées d'un groupe d'appartenance. John Higham ajoute – et c'est son apport essentiel à une sociologie de l'ethnicité : « Dans une société aussi fluide que la nôtre, une société dans laquelle beaucoup de ce qui est crucial transcende les catégories ethniques, la qualité de la vie ethnique dépend pour une très grande part de la qualité de ses noyaux. L'intégration pluraliste – c'est la conception que défend Higham – suppose que la

revitalisation des noyaux puisse alléger la défense des frontières ». Et il conclut son texte : « beaucoup de ceux qui sont concernés par la justice ethnique sont pessimistes sur la capacité de notre société à développer la nécessaire appréciation de la diversité. Mais selon la perspective que j'ai esquissée, notre plus grand problème pour aller vers une intégration pluraliste serait de redécouvrir quelles valeurs peuvent souder une culture de plus en plus kaléidoscopique ».

- 2 Dans cette citation de Higham se trouvent condensées les questions que nous voulons aborder dans cet article où, au-delà des profondes différences de contextes politiques ou culturels entre les sociétés étasunienne et française, nous approchons l'ethnicité comme un analyseur de certaines limites postcoloniales du « vivre ensemble » franco-républicain. Car avant de s'inscrire dans la sphère du politique, c'est du niveau éthique que relèvent les notions de valeurs, d'identité et de différence, dans un rapport au comment faire, comment s'engager, comment choisir telle ou telle orientation de vie ou de société ? Une éthique concrète – l'éthicité, au-delà de tout formalisme moral – s'attache ainsi aux circonstances d'une « réalisation de soi », leurs modes d'articulation dans la vie sociale du point de vue de l'expérience individuelle et collective. Partant de l'expérience des héritiers de l'immigration postcoloniale en France, nous allons ainsi aborder la question d'une éthique de la reconnaissance à partir de cette perspective de l'éthicité qui, au bord du politique, s'inscrit dans l'horizon d'attente d'une « éthique reconstructive »³. Et cela à travers un parcours de la reconnaissance où la précarité originelle se retrouve contestée par une capacité d'évaluation se référant à des figures exemplaires du sacrifice et du don dans une communauté d'expérience vue comme socle des identités individuelles.

Singularité et différence culturelle

- 3 La notion de différence aboutit trop souvent à une mise en valeur de « la différence pour la différence » qui, à la limite, rend toutes les différences indifférentes, vu qu'elle n'autorise aucun véritable débat. Dans un même ordre d'idée, le substantif « culture » génère un malaise, mais sa forme adjectivale « culturelle » et plus signifiante car elle dépasse toute vision substantialiste comme le souligne Arjun Appadurai : « *il est préférable de la considérer comme une dimension des phénomènes sociaux, dimension qui prend en compte une différence située concrète* »⁴. Trop souvent en effet, l'argument de la culture est utilisé à toute fin explicative et normative. Nous ne reviendrons pas sur cette notion de culture et ses ambiguïtés ou même ses paradoxes soulignés par l'anthropologie culturelle. C'est une dimension essentielle de l'approche des minorités aux USA contrairement à la France. Outre-Atlantique, la critique sociale s'est très tôt fondée sur le sort des minorités. Et la justice sociale s'est naturellement penchée sur la reconnaissance des identités dominées dans une société démocratique vue comme un opérateur de distribution des biens matériels et symboliques. En France, en revanche, du fait de la tradition des luttes sociales orientées par un conflit de classes, la question culturelle est restée *terra incognita* tant on ne pouvait concevoir que des agents puissent avoir une culture autre que celle de leur milieu social. Mais la question se pose aujourd'hui, aussi bien aux USA qu'en France : existe-t-il de véritables différences entre minorités qui permettraient de fonder le pluralisme de valeurs d'une société multiculturelle ? D'aucuns contestent cette idée même, en insistant sur le fait que les anciennes « identités culturelles » ont été gommées par l'uniformisation ou la « colonisation de la vie quotidienne » dénoncée par Habermas, et cela, même si le drame de « l'égalité des conditions » prophétisé par Tocqueville suscite

plus que jamais un besoin de distinction. Faut-il parler de différences culturelles simplement parce que les gens n'ont pas les mêmes sensibilités ni les mêmes jugements sur les situations ? La vraie frontière serait-elle économique et sociale ? D'autres auteurs répondent que le problème n'est pas la culture, mais l'expérience du mépris social qui enferme les minorités dans des identités stigmatisées. L'identité ethnique ne serait-elle alors que l'expression circonstanciée d'une position sociale dominée ?

- 4 S'il ne s'agit pas d'apporter la réponse définitive à ce débat, soulignons que celui-ci, lorsqu'il a lieu, apparaît comme une dimension constituante de la reconnaissance d'une pluralité des modes de vie dans une société complexe. « Modes de vie » précisément, c'est cette réponse pragmatique d'auteurs noirs américains comme James Baldwin qui permet de faire le lien entre le culturel et le social dans une logique de complémentarité. Ils évoquent ainsi une différence de modes de vie dans le rêve américain nourrie du vécu de la discrimination et de l'héritage de la ségrégation. Dans un contexte de désolation et d'horizon bouché virant à la réclusion dans « l'invisibilité »⁵, on peut comprendre que même des différences minimales – en l'occurrence la couleur de la peau n'est pas une différence minimale aux USA – soient investies comme des ressources pour rétablir la confiance en soi et à l'égard du monde, des valeurs comme la foi dans une communauté de destin. Et l'on sait la créativité engendrée comme un air de blues dans cette nuit de l'identité américaine. Mais soutenir ainsi que cette singularité de l'ethnicité s'argumente dans un rapport aux valeurs, n'est-ce pas retomber dans le relativisme culturel qui prétend à l'irréductibilité des visions du monde ? Dépasser cette confusion, c'est tout l'enjeu d'une perspective pragmatique qui explore les circonstances d'une définition ethnique des situations, où l'enjeu, pour échapper à la « désolation »⁶, serait l'actualisation ou la construction de valeurs et non pas leur simple reproduction.

Modes de vie et limites culturelles

- 5 De fait, la dispersion de l'expérience dans des espaces sociaux sans cesse diversifiés, démultipliés ou fragmentés, apparaît aujourd'hui incompatible avec une intégration des identités – seraient-elles ethniques ! – et c'est au contraire la capacité à jouer sur divers tableaux, de l'ambiguïté à l'ambivalence, qui noue la trame d'un parcours du citoyen. Dans un contexte où « nous avons encore conscience d'être ceci et cela » même si ce sentiment se trouble parce « nous sommes à la fois et ceci et cela », Michael Walzer prétend que « nous désirons être protégés et tolérés d'une part en tant que citoyen d'un État et membre d'un groupe, mais aussi et d'autre part en tant qu'étranger à l'un et à l'autre. L'autodétermination doit être à la fois politique et personnelle, les deux niveaux étant reliés mais non identiques [...]. La différence doit être doublement tolérée : au niveau personnel comme au niveau politique »⁷.
- 6 Reste que cette notion de « respect des différences » est tout aussi ambiguë et peut aller d'une forme un peu molle de tolérance à celle de l'exclusion et du rejet. Les communautés restent incertaines, certes ! Mais faut-il pour autant oublier que, si pour les privilégiés la reconnaissance de l'identité reste secondaire – ou plutôt déjà satisfaite – elle est essentielle pour des groupes minoritaires dont on ne saurait snober les luttes ? Homi K. Bhabha, figure des *Postcolonial studies*, propose une autre vision de la différence culturelle. À un regard entendu sur la diversité en termes de contenus culturels inscrits dans une séparation des cultures, il oppose sa version de la différence « phénomène de sens par quoi les énoncés de la culture et sur la culture opèrent des distinctions et autorisent la production de domaines d'applications et de références »⁸. Pour Bhabha, cette notion est un lieu de

convergence absent des débats sur la culture. Ainsi, si chacun reconnaît que le « problème du culturel » se pose aux frontières sémantiques des cultures « où le sens et les valeurs sont (mal) interprétés et où les signes sont détournés », la question des limites culturelles n'est pas posée par rapport à l'énonciation d'une différence culturelle : « La différence culturelle gravite autour de l'ambivalence de l'autorité culturelle ». Or dans n'importe quel groupe ethnique, l'affirmation de cette autorité s'inscrit dans une tension entre tradition et création nouvelle, entre identité et altérité, entre système de références stables et nouvelles significations, entre temps mythique, répétition des rituels et négociation. Comme l'écrit par ailleurs Frantz Fanon, le temps de la libération est celui de la fin des certitudes et d'un certain flottement des significations et des représentations : « c'est dans ce lieu de déséquilibre occulte où se tient le peuple qu'il faut que nous nous portions »⁹. Le sens se redéploie donc selon les contextes, et toute singularité s'affirme sur cette base.

L'horizon éthique d'une communauté de la petite misère

- 7 Étrange concept que celui d'identité selon Michel de Certeau, comme si l'expérience d'un individu ou d'un groupe pouvaient s'objectiver, se classer, se représenter dans une catégorie qui permettrait à la fois de connaître cet objet et au sujet de se reconnaître lui-même. Michel De Certeau précise qu'une autre perspective de l'identité s'inscrit dans une actualité de la fragmentation de l'espace public. La désignation de l'immigré peut servir de point de repère à une foule solitaire sans représentation propre : « L'immigré devient l'antidote de l'anonyme. Mais quelle que soit la fonction sociale que joue l'identification de l'étranger, les questions posées par la rencontre interethnique l'attaquent de plein fouet : les étrangers vivant parmi les citoyens de la société dominante ne récusent pas seulement une identité imposée de l'extérieur, mais l'idée même d'identité, lorsqu'ils revendiquent le droit d'être eux-mêmes et de construire leur chemin au milieu de la diversité »¹⁰.
- 8 Mais encore s'agit-il d'avoir les moyens de la récusation. L'unité des identités n'est en fait un problème que pour ceux qui sont exclus des ordres publics de la reconnaissance¹¹.

La communauté de la petite misère

- 9 En France, s'il n'y a pas de communauté immigrée¹², dans la tourmente de la mondialisation, « l'étranger de l'intérieur » est devenu, comme le souligne Michel de Certeau, le dernier alibi du sujet de la communauté des citoyens. Son alibi, son autre face, son double, son ombre portée, sa hantise, le mauvais sujet de ses tourments. Ce personnage fantasmé autre, cet immigré absolument étranger est identifié par stéréotypes, communautarisé par typifications sociales. Otage de nos lieux communs, il n'a aucun droit à l'ambiguïté, à la subjectivité, à l'individualité, au bénéfice du doute. Otage de nos espaces d'intégration, il est assigné aux réserves de sens de l'action publique aux frontières de l'universel abstrait. L'immigré resterait ainsi coincé dans les vieilles « cages de fer » de la modernité. Enfermé dans la vision évolutionniste d'un impératif catégorique d'intégration contre l'archaïsme de la tradition : demain, vous ferez de bons Français ! Demain... ou un autre jour ! Un peu comme si la société française se jouait le scénario de sa gloire passée sur le dos de populations préconstruites et captives d'un conservatoire de nos grands principes nationaux.
- 10 Dans une perspective diamétralement opposée le migrant de l'origine est toujours un Rastignac, un pionnier qui passe la mer, un transfuge qui délire le monde. Les lignes de

fuite sont donc premières, mais elles sont colmatées, ligaturées, rabattues sur l'intégration et la communauté. C'est ainsi que l'immigration est soumise à l'épreuve de la désolation¹³ au sens que lui donne Arendt : la perte du monde comme lien entre les hommes ; la perte de confiance à l'égard du monde nécessaire à toute expérience. Plus que celle d'aliénation, c'est la notion d'errance qui apparaît ici centrale. L'errance comme dispersion absolue, comme absence cumulée de l'origine et de toute destination, comme expulsion du sens commun ou comme hémorragie du langage confinant le vécu à l'indicible. Loin d'une odyssée originelle ou d'un voyage d'une rive à l'autre, l'errance immigrée devient celle qui abolit le mouvement dans un *no man's land*, bidonville, cité de transit ou banlieue, purgatoires de la citoyenneté et d'une banalité du malheur dans une temporalité flottante. Mais en creux, derrière cette errance immobile, la question du monde reste la question essentielle de l'immigration, car elle se pose précisément lorsque le monde manque. Nul en effet ne peut vivre indéfiniment hors du monde qui apparaît comme le fondement du vivre ensemble, antérieur à l'idée de société comme l'éthique du désirable est antérieure à la morale sociale, les valeurs aux principes, la fulgurance du sens aux mots qui la figent, l'imaginaire aux formes qui le rabattent. Mais encore s'agit-il de retrouver un sens pour échapper aux lieux communs d'une « pensée du dehors ». Or, au-delà d'une porte ouverte sur le néant, l'entre-deux peut se convertir en seuil où commence l'expérience du monde. Combien d'exemples la littérature nous donne de ces sauts existentiels hors de la nuit de l'identité ! La réalité sociale n'est pas en reste, et la coupure entre l'immigré et le monde laisse place à l'affirmation d'un sujet qui se veut sa propre frontière au sens de l'Innommable de Beckett : « *il y a un dehors et un dedans et moi au milieu* ». Un sujet non pas au milieu, mais plutôt dans le mouvement même de ce milieu entre une intériorité en miettes et l'omniprésence d'une extériorité médusante. Dans le mouvement même de ce mi-lieu qui reste à conquérir comme un « lieu d'être » sur les chemins du monde. Toute résistance aux injonctions du social passe en effet par une consécration autonome de l'identité, une réappropriation de soi, un acte de singularité, un auto-sortilège, un sort qu'on se donne en le cachant, un secret contre le stéréotype. Il s'agit ainsi d'explorer le langage silencieux du secret, sa capacité de loger sous des régimes différents de socialité pour brouiller la clarté de nos distinctions citoyennes. C'est une retrouvaille du jeu ou du droit à l'équivoque et à l'ambiguïté. La communauté imaginée des « mondes de l'ethnicité »¹⁴ se fraye ainsi un passage à travers une certaine opacité sociale, une différence obscure qui oppose un refus aux injonctions publiques de lisibilité sociale.

- 11 Mais comment s'opère ce passage de la déshérence à un horizon des valeurs ?
- 12 La précarité est une dimension constituante de l'expérience des héritiers de l'immigration. Point de modèles, que des exemples vivants de la défaite ! Point de droit à l'innocence ou à la naïveté ! Point de confiance possible à l'égard des valeurs et principes d'une société qui les tient à une certaine distance humaine ! Car c'est aussi la réification de la réalité sociale qui engendre un éternel retour de la précarité, confinant, sinon à une certitude du « mauvais sort » du moins à l'impression de ne vivre qu'en vertu d'un sursis, dans l'appréhension permanente de la société française vue comme une chose qui impose son contrôle. Soumission au regard d'autrui, aux événements, comme un cercle vicieux du destin qui déborde toute responsabilité individuelle, rendant dérisoires les stratégies de survie et d'action. Pourtant, l'héritier de l'immigration refuse la fatalité d'un destin de zoufri¹⁵ sur le modèle de la plus haute des solitudes¹⁶ de Tahar Ben Jelloun. L'affirmation d'une « communauté de la petite misère » procède de la dé-réification des rôles sociaux.

Les valeurs de la grande famille des héritiers ne sont ni celles de l'intégration, ni celles des cultures de l'immigration. L'affirmation commune est d'abord liée à un mouvement de refus. Refus de la « zoufritude » qui débouche sur l'obligation, quasi religieuse par son intensité, de se doter d'une vision globale pour être le seul maître de soi, parvenir à donner un sens à son monde présent. Car l'expérience des fils de zoufris est créatrice de formes d'expressions et de langages qui sont autant de moyens de s'identifier et de se comprendre entre gens d'un même monde. Si, du fait de la précarité, tout peut basculer à n'importe quel moment, il s'agit surtout de ne pas « se la jouer » en se prenant au sérieux et tout sacrifier à la cause de la survie. À partir de cette nécessité absolue, les événements sont désacralisés : échec ou réussite, rien ne touche celui dont le but est de demeurer lui-même. Cette inversion des valeurs est consacrée par des pratiques de groupe où la dimension ludique permet, d'une certaine manière, de reglobaliser des vies éclatées. Du moins dans un imaginaire de soi. Ou dans un petit monde d'intimités complices qui fondent les relations de coulisses sur une manière de se raconter. Les figures du « galérien », du « gratteur » ou du « combinard » prises au piège d'un monde de plus en plus petit, exploitant sans état d'âme les pauvres ressources de leur environnement, illustrent une exacerbation de cette tentation de domestiquer le monde : vertige de la finalité, besoin de sens poussé aux limites, construction sur le vide débouchant sur la réclusion solitaire.

- 13 Avec cet enfermement dans la contradiction, l'identité devient le drame des marges, comme s'il leur fallait tout prendre en charge, alors même que la société les a laissés pour comptes, hors des voies balisées de la reconnaissance sociale. Mais, souligne Ricœur, « *Il se pourrait que les transformations les plus dramatiques de l'identité personnelle dussent traverser l'épreuve de ce néant d'identité, lequel néant serait l'équivalent de la case vide dans les transformations chères à Lévi-Strauss. Maints récits de conversion portent témoignage sur de telles nuits de l'identité* »¹⁷. Ces nuits sont en effet l'occasion d'un retournement, entre l'énonçable et le visible, à travers un mouvement d'affirmation de soi comme la représentation par un groupe de sa propre valeur. Car l'identité est toujours, en dernière instance, une référence commune : elle se veut dialogique, jusqu'au monologue intérieur de l'individu qui est en fait un dialogue ininterrompu avec ceux que Mead appelait « *les autres donneurs de sens* »¹⁸. Avant de prendre une dimension sociale, la reconnaissance passe d'abord par celle des autres qui comptent : autrui vu comme l'autre proche, quand le visage de l'autrui généralisé reste dans les brumes de l'universel abstrait. L'autre proche dont il s'agit d'être à la hauteur des attentes : l'estime de soi exige la fidélité à la parole donnée, ne serait-ce que tacitement. Le sacrifice et le don – l'image sacralisée des pères est toujours liée à un sacrifice de sa propre vie sur l'autel de l'immigration – en sont les plus hautes expressions.
- 14 La question éthique surgit dans la confrontation au dilemme. Quand il n'est pas possible de répondre par oui ou par non. Trahir ou rester fidèle. Partir ou rester. Le dépassement du dilemme s'inscrit dans un régime de vérité comme production interne de l'expérience, à partir d'un événement qui sonne l'heure du départ. L'expression de cette rupture qu'il s'agirait de ne jamais figer – car elle doit trouver son sens dans l'exigence d'un dépassement intérieur à elle-même – tend, selon de Certeau, « *à recevoir comme signifiante la contradiction qui lui vient des autres ou des événements et que lui révèle aussi le paradoxe interne d'une fidélité particulière* »¹⁹. À quoi se réfère-t-on ? Un secret. Le secret contre la malédiction du paradoxe logique du stéréotype. Le secret, « *forme qui se tient neutre au dessus de ses valeurs de contenu* » selon Simmel, est un sort qu'on se donne dans le cachant.

Mais cette conjuration du secret, c'est en même temps un accueil du dehors, geste fondamental de toute éthique, qui permet d'échapper à la clôture du paradoxe logique et de l'enfermement. La question des limites se pose ainsi en termes de tensions à travers les mondes de l'ethnicité. Car c'est à travers des moments clefs et des tensions dans des itinéraires et des logiques d'action qu'est lisible le travail de conviction, d'affirmation de ces mondes, se décalant et se singularisant par proximité et distance avec des mondes environnants. Tension entre affiliation et désaffiliation. Tension entre course autour du vide et militantisme. Tension entre des échappées belles conduisant à des formes de socialisation dans différents milieux et des « décrochages » fondés sur le sentiment que « *on n'est pas du même monde* ». Tension entre des itinéraires d'insertion professionnelle et des tentatives de reterritorialisation et de réinvestissement du quartier. Tension entre la volonté d'oublier les tyrannies de l'intimité communautaire et le maintien ou la réactivation de liens électifs partageant les catégories de la socialisation initiale. Tension entre une fuite hors-les-murs de la cité, pour sauver sa peau, et un retour dans les murs, pour sauver son âme. C'est à travers ces tensions donc, qu'un travail de conviction qui donne lieu et consistance à des croyances vécues dépend de leur capacité à générer de nouveaux rituels, à décrire d'autres expériences pour les mettre à l'épreuve de convictions supposées communes et faire ainsi apparaître des frontières d'interprétation. La question n'est pas de se référer à des valeurs dans le ciel des idées, il s'agit, au contraire, de partir des limites de l'expérience, à travers des attitudes en quête d'ouverture sur le monde. Peut-être faut-il aller jusqu'au bout de la rupture et de la transition durant laquelle s'enracine la prise de conscience que les contextes ont bien changé. Que toute imitation aveugle est une trahison. La fidélité doit passer par une perspective plus dynamique, plus enracinée dans des processus culturels et sociaux que dans la référence à d'anciens cadres d'expérience. Et au final, cette fidélité tend à la construction d'une communauté d'expérience : l'identité vue non pas comme simple héritage, mais comme reconnaissance d'un legs qui permet de transformer un monde de significations. C'est une dimension du collectif et de la mobilisation qui prend en compte l'articulation des différents rôles dans la vie sociale et publique. Mais aussi la genèse des figures sociales que l'on incarne.

Symbolisation et expérience des limites

- 15 Lorsqu'on suit l'immigré, il disparaît²⁰. Disparition du zoufri dans le bidonville. Disparition du beur dans sa cité. Comme les trous d'une vie évoqués par Deleuze : « *C'est cela qui me semble intéressant dans les vies, les trous qu'elles comportent, les lacunes, parfois dramatiques, les catalepsies, les espèces de somnambulisme, la plupart des vies en comportent, c'est peut-être dans ces trous que se fait le mouvement, car la question est bien comment faire le mouvement, comment percer les murs pour cesser de se cogner la tête* »²¹. À l'écoute des histoires de vie, ces nuits de l'identité confirment le propos de Ricœur : elles apparaissent souvent comme des conversions, comme si l'expérience des limites était nécessaire pour ouvrir une voie. Chaque vie se prolongerait ainsi par variations, en empruntant des lignes de fuite : un dépassement perpétuel des niches identitaires où chacun se structure sur la précarité même de sa condition. Au-delà des itinéraires individuels, on pourrait donner un sens collectif à ces « trous », d'une vie à l'autre, dans une perspective diachronique. Car on retrouve ces derniers dans chaque génération, à travers des itinéraires où les lignes de fuite évoquent des lignes de rupture. Comme une cicatrice. Une mémoire morte. Mais, si les trajectoires du malheur se font écho, il faut peut-être appréhender chaque

écueil comme une rupture socioculturelle fondatrice d'une nouvelle alliance : la démarcation d'une ligne du temps retrouvé. En quoi, par exemple, les silences du zoufri seraient-ils fondateurs de la génération Beur ? Comment le mutisme d'un père pourrait-il libérer ses héritiers ? Précisément parce que si chacun de son côté souffre de cette absence de communication, à un niveau collectif les silences du zoufri prennent une signification qui permet aux héritiers de s'entendre sur un sens commun. Les beurs ont tenté de fonder une histoire sur une interprétation partagée de cet héritage du silence. Parti sans laisser de message, mort sans testament, le père condamne ses enfants à un impossible deuil : mais ne se tait-il pas à dessein pour se faire plus entendre ? Ne fonde-t-il pas sa loi sur son sacrifice en laissant ouvertes les portes de l'interprétation ? Sans lieu de mémoire localisable ne devient-il pas lui-même un monument ? Dans une polyphonie des ritournelles de l'ethnicité, la parole beur sur la scène publique²² résonne comme le contrepoint de l'indicible sacrifice du zoufri. Comme un besoin vital de faire parler les silences de l'histoire, sortir le cadavre du langage de sa crypte sacrée. Au-delà d'une perspective de l'entre-deux comme porte ouverte sur le néant, la ligne de rupture s'affirme ainsi comme un passage en force. Dans sa discontinuité et à travers les brisures qu'elle dessine, dans l'espace d'une vie comme dans celui des destins collectifs, se profile une nouvelle direction du mouvement, une nouvelle perspective de l'autonomie, comme si les itinéraires se prolongeaient par variations d'une fondation à l'autre. La victime disparue prend une dimension symbolique : le père ou le grand frère sacrifié devient saint ou héros sur la statue ou le cadavre duquel se fonde une nouvelle alliance. Comme l'écrit Michel de Certeau : « *le symbole désigne à la fois ce qui périt et ce qui naît. La détérioration d'un univers devient [...] le langage d'un autre univers* »²³. La mémoire, l'oubli et l'imaginaire se rencontrent ici dans une mise en scène de figures toujours ambivalentes de significations sociales partagées. Figures : ce qui est construit en l'acte de signifier les liens de l'individuel et du collectif, comme des signes de ralliement ou des empreintes dans le désordre des itinéraires, des formes lisibles d'une geste locutoire de l'ethnicité.

- 16 Le symbole est présence et absence dans le sens où il dit la référence de la pensée sans parvenir à l'explicitier tout à fait. Il se situe toujours au carrefour de ce qui disparaît et du langage nouveau. Du « bled perdu » à l'espace public, le parcours des figures de l'ethnicité se situe toujours dans telle ou telle zone du changement culturel, comme une sortie de telle ou telle niche écologique, une distance ou une avance que prend l'acteur dans un champ d'expériences particulières. Rupture, son départ est le signe d'une conviction qui commence à faire du nouveau langage son propre symbole mais qui reste négatif parce que saisi dans l'absence de communauté. Ce manque structure l'expérience de l'acteur qui construit son monde dans une quête toujours inachevée, à travers un réseau d'échanges où toutes les rencontres lui sont prétextes et signes qui renouvellent sa question sans y répondre. De telle manière, au sein même de la communauté d'expérience, la dimension symbolique des figures se fonde sur la conjugaison des langages qui révèle ce que chacun d'eux ne pouvait dire à lui seul.
- 17 Mais, ce qui est vrai à l'intérieur des frontières du groupe se joue aussi dans un rapport à la société globale qui fait que l'auteur du récit de l'expérience est toujours plus que le « nous » qui la vit. La société, où la réciprocité communautaire se doit en principes d'être dépassée par des institutions qui relient et séparent, autorisant ainsi tout un chacun à être soi sans coller à une identité d'airain assignée une fois pour toutes. Contre l'utopie de la transparence, toute une tradition sociologique défend la noblesse sociale de la parade et du jeu théâtral : c'est la société qui nous sauverait des tyrannies de l'intimité et de

l'enfer de la violence mimétique d'un éthos communautaire ! En ce sens, quelle ironie que de confondre la question de l'immigration avec celle de la communauté, alors même que, l'immigré, c'est précisément celui qui se risque hors de la niche communautaire et de tous ses interdits rituels ! L'immigré est contemporain de la société car il aspire d'abord à changer de lieu et à devenir autre, à se choisir autrement. Mais à défaut de protection institutionnelle garantissant son quant-à-soi, ce champion de la modernité se retrouve dans la position du bouc émissaire de la « communauté des citoyens ». Et c'est dans une « émigration extérieure »²⁴ qu'il tente de redonner consistance à un monde qui est, somme-toute, une construction sociale donnant à voir, en creux, une genèse anthropologique de la nécessité de « faire société ». L'intérêt, s'il domine le monde, n'est pas l'intérêt égoïste, mais plutôt l'intérêt selon Arendt : se tenant entre les êtres, il « *les rassemble mais aussi (les) empêche pour ainsi dire de tomber les uns sur les autres* ». La philosophe précise : « *Vivre ensemble dans le monde, c'est dire essentiellement qu'un monde d'objets se tient entre ceux qui l'ont en commun, comme une table est située entre ceux qui s'assoient autour d'elle : le monde, comme tout entre-deux, relie et sépare en même temps les hommes* »²⁵.

- 18 Les figures de l'ethnicité construisent ainsi un « nous » dans « une prise du monde ». Sur un mode utopique, extatique ou messianique, il s'agit toujours de relier l'individuel et le collectif – au nom de « l'homme capable » – en partant des tensions sociales concrètes entre « nous et les autres » et l'héritage de la migration, l'identité et la différence. Ces modes renvoient à différents imaginaires de l'ethnicité. D'une figure à l'autre, le ressentiment et la désolation s'imposent, lorsque plus aucun intérêt pour le monde ne tient, lorsque viennent les sombres temps de la disparition des références, avec le silence des pères ou l'échec de la génération précédente, comme des exemples vivants de la défaite. Mais l'autre face du vaincu, c'est le héros sacrifié. Le zoufri apparaît ainsi comme une image double pour ses héritiers. La figure du pionnier qui a donné sa vie sur l'autel de l'immigration pour ouvrir une voie impose le respect. Contre la dualité de l'échange symbolique, l'héritage de vies gâchées au nom du sens de la famille prend la dimension d'un « sans prix » qui ne s'échange pas. Ainsi s'ouvre l'horizon du possible : sur la reconnaissance d'un sacrifice se fonde une nouvelle alliance. Et ainsi s'invente la topologie lorsque le sacrifice du pionnier laisse des traces au carrefour du monde qu'il veut ouvrir. Comme nous l'a appris Michel Serres, on construit toujours sa maison sur la terre de nos morts²⁶. En les statufiant.
- 19 Il y a pourtant aussi, dans le sacrifice du pionnier, quelque chose de l'ordre du « meurtre du père » qui permet de rendre compte de l'ambivalence de la figure du zoufri. Car, s'il s'agit de perpétuer son œuvre afin que son sacrifice ne soit pas vain, ses héritiers sont d'abord animés par le souci de marquer leur différence et de se distinguer du cliché public du zoufri. On retrouve là René Girard pour lequel le symbole prototypique n'est pas le don qui lie, mais le sacrifice – lequel, soit dit en passant, peut être *don de soi* – qui sépare, le sacrifice de la victime que l'on se partage. Le symbole a la double fonction d'unir et de séparer et le sacrifice unit, non pas dans la fusion et la confusion, mais sur la base d'une séparation qui rend l'union possible entre des éléments joints et disjoints à la fois. On peut ainsi concevoir que le sacrifice du pionnier régénère la cohésion du monde de ses héritiers, en marquant les limites à ne pas trop vite franchir, le bon écart entre « nous et eux » et entre « nous et nous », lorsque le langage devient trop transparent et que menacent les tyrannies de l'intimité. Girard précise, par ailleurs, que toute dérive de l'anomie est une crise dans la compulsion de l'imitation – l'imitation qui est d'abord celle

d'une forclusion dans l'identité – que le rite sacrificiel pousse jusqu'aux limites de la contradiction. Jusqu'à l'émergence ou l'invention²⁷ d'un nouvel équilibre que l'on peut concevoir avec Louis Dumont comme un passage à un autre niveau dans un système hiérarchique forcément paradoxal.

Une éthique reconstructive

- 20 Au-delà de l'affirmation de l'identité propre narrative, la visée d'une éthique reconstructive proposée par Jean-Marc Ferry²⁸ s'ouvre aux revendications des victimes. Il s'agit d'abord de reconnaître une dimension du tragique de l'histoire : malentendus, oublis, refoulements sécularisés en destin, dans une pathologie sociale de la répétition et de l'échec, incarnée par des figures individuelles et collectives qui porteraient leur nécessité interne comme un fardeau ou une malédiction, hors des voies officielles de la justice et du droit. Ferry insiste sur l'enjeu social de prendre en compte cette dimension, mais aussi sur les potentialités de réconciliation. Dans une perspective théorique et éthique, la reconstruction permet de comprendre la causalité d'un destin comme forces hostiles affectant les rapports ordinaires de communication, « *causalité fatale des symboles dissociés des significations objectives* ». Si le tragique consiste à ne pas pouvoir devenir autre que soi-même, la reconstruction repose sur le renoncement de chaque partie à sa partialité dans un décentrement critique qui « *prend appui sur des récits où s'exprime le vécu traumatique des victimes [...] dans la perspective d'informer une situation tout à fait nouvelle qui ne saurait être préjugée par les règles décontextualisantes d'un partage formel égalitaire* »²⁹. Au-delà de l'entente, l'enjeu c'est la reconnaissance. La reconstruction renvoie à l'arrière-plan de l'expérience du monde vécu : « *C'est le capital formé par une cristallisation-sédimentation de la communication vivante. Autant de ressources de sens nécessaires à la pratique vivante du discours* »³⁰. Elle repose sur une relecture en profondeur de son propre récit ayant pris en compte le récit des autres. Alors que la procédure argumentative serait ajustée « *aux exigences formelles de l'espace public* », Ferry – spécialiste de Habermas, soit dit en passant ! – soutient que la reconstruction engage la communication sur la voie de la justice historique et d'une reconnaissance préalable des actes qui ont contredit la possibilité même de communiquer. Car « *la violence reprend quand on prétend recommencer le monde en oubliant que le monde fut violence* »³¹.

L'éthique comme accueil du dehors

- 21 L'éthique se veut toujours un accueil du dehors et tout sens moral prétend apporter une réponse à une interpellation venue de plus haut, du « *fondamental* ». D'une certaine manière, la fidélité à la parole d'un père participe de ce « *très haut* » fondateur de valeurs. Cette parole fondatrice qui se place d'emblée sous le signe de la reconnaissance tire son pouvoir symbolique de la confiance qu'elle suscite : parole agissante à travers l'« *idée d'être précédé dans sa capacité de parole par la parole d'un autre* » selon Ricoeur. Le philosophe précise que cette exigence de l'accueil et de l'ouverture du langage suppose de s'approfondir dans sa tradition. Pour dépasser ainsi les limites de sa propre langue et raccourcir la distance aux autres. Pour approcher un registre où les sources du soi seraient inséparables de celles de la norme.
- 22 Durkheim souligne quant à lui que les règles morales « *nous attachent à des fins qui nous dépassent en même temps que nous les sentons désirables* »³². C'est l'idée que la valeur à laquelle on se réfère nous serait intérieure en même temps qu'elle nous dépasserait. Car

elle ne pourrait vivre qu'en nous et par nous, et nous en serions responsables comme la meilleure partie de nous-mêmes. Durkheim tient le même discours sur la société et il ajoute que « *la seule question qui puisse se poser pour l'homme est non pas de savoir s'il peut vivre en dehors d'une société, mais dans quelle société il veut vivre* »³³. Nous touchons là aux frontières de l'éthique et du politique : la puissance morale supérieure, pour Durkheim, c'est la société et c'est pourquoi chaque individu qui la porte en lui-même a le droit au respect. D'où un caractère sacré, « sans prix » des choses morales. Toute société est portée par un idéal nous dit Durkheim, un « idéal sacrée » qui primerait sur l'existence elle-même : « *une société, c'est un foyer intense d'activités intellectuelles et morales et dont le rayonnement s'étend au loin. Des actions et des réactions qui s'échangent entre les individus se dégagent une vie mentale entièrement nouvelle qui transporte nos consciences dans un monde dont nous n'aurions aucune idée si nous vivions isolés. Nous nous en apercevons bien aux époques de crise, quand quelque grand mouvement collectif nous saisit, nous soulève au dessus de nous-mêmes, nous transfigure. Si dans le cours ordinaire de la vie nous sentons moins vivement cette action [...] elle ne laisse pas d'être réelle* »³⁴.

- 23 Mais en même temps, par son ouverture même, le sens moral est toujours menacé et c'est, comme nous l'avons vu, par un geste de clôture qu'il tente de contenir tout débordement. Une société peut ainsi oublier ses propres fondements moraux, nous dit le sociologue, lorsqu'elle détache ses principes des conditions de son organisation sociale : « *on ne peut le méconnaître sans méconnaître aussi les conditions de l'existence collective et par voie de conséquence, de l'existence individuelle* »³⁵. Mais, ajoute-t-il, « *il peut se faire également qu'à côté de la morale constituée et qui se maintient par la force de la tradition, des tendances nouvelles se fassent jour plus ou moins conscientes d'elles-mêmes* »³⁶. La sociologie morale que Durkheim appelle la « science des mœurs » peut nous apprendre que la première correspond à un état des choses qui a disparu ou qui est en train de disparaître ; que les idées nouvelles qui sont en train de se faire jour sont, au contraire, en rapport avec les changements survenus dans des conditions de l'existence collective et réclamées par ces changements... »³⁷. Dès lors, souligne le père de la sociologie française, il ne s'agit pas de se conformer à un quelconque ordre moral ; et il y aurait même « *devoir de lutter* » au nom de la société contre des idées morales surannées, car « *en tout état de cause, nous ne pouvons aspirer à une autre morale que celle qui est réclamée par notre état social* »³⁸.
- 24 Pour revenir plus précisément à l'ethnicité, nous avons vu que la figure du père sacrifié s'impose comme une autorité morale qui ouvre un horizon sur des valeurs, témoignant de la capacité du lien social à se renouer dans les conditions les plus précaires. Mais, il en des valeurs comme de l'identité, qui, loin d'une universalité intemporelle dans le ciel des idées, se doit d'affronter l'épreuve de la reconstruction et des circonstances. D'une classe d'âge à l'autre, l'ethnicité souligne ainsi les transformations de l'horizon des valeurs. Nous l'avons vu aussi, dans une région morale les changements se jouent aux frontières, à travers des différences de rythmes et d'attitudes – selon le dictionnaire philosophique de Lalande : « *Attitude : rapport des valeurs à leurs milieux et aux circonstances de leur développement* » – qui affectent la référence à telle ou telle valeur sans pour autant la remettre en question à court terme. C'est aussi aux frontières que s'opère paradoxalement un travail de traduction qui doit toujours en passer par un approfondissement des références à un « noyau culturel » pour déboucher sur ce que Ricoeur appelle des « universaux concrets » caractérisés par un regard critique sur sa propre tradition³⁹, mais « *il faut accepter qu'il y ait de l'indéchiffrable dans nos histoires de vie, de l'irréconciliable dans nos différends [...] Quand on a admis cette part de deuil, on peut se confier*

avec une mémoire apaisée aux feux croisés entre foyers de cultures dispersés, à la réinterprétation mutuelle de nos histoires et au travail à jamais inachevé de traduction d'une culture dans une autre »⁴⁰. Reste que cette capacité de décentrement permanent, de critique et de retour sur soi qui ouvrirait l'horizon de la traduction ou d'une éthique reconstructive, apparaît trop souvent comme l'apanage d'une « tradition du nouveau » propre à la modernité occidentale, alors que le reste de l'humanité resterait coincé dans les replis coloniaux ou postcoloniaux de la culture anthropologique.

Conclusion : des ressources d'une éthique de la reconnaissance

- 25 On ne saurait arrêter les gens de l'immigration à un visage (alors qu'ils refusent le clivage colonial des identités substantielles entre « nous » et « eux ») sans faire l'hypothèse d'un champ unitaire permettant d'orienter le flux identitaire vers l'avant. Non pas en termes de commémoration, mais de promesse et de fidélité ! En termes de croyance et d'expérience, de génération d'expérience pour laquelle la fidélité est un accomplissement. Ces termes, précisément, ce sont ceux d'une éthique de la reconnaissance. Il s'agit alors de dessiner le graphe des conditions circonstancielles de ce champ unitaire vu comme un réseau d'interdépendances, un enchaînement de circonstances⁴¹ : par où passent les rayons entre noyaux et frontières interethniques ? Noyaux, mais quels noyaux ? Il ne s'agit pas, répétons-le, de contenus culturels quels qu'ils soient ou de valeurs consacrées une fois pour toutes. Mais ne peut-on pas remonter à une source anthropologique de l'action préalable à l'altérité institutionnelle ? Ne peut-on pas redescendre à un niveau, sinon éthique, du moins interpersonnel, culturel ou identitaire, où la question de la reconnaissance se pose en d'autres termes ? Il s'agit d'abord de retrouver dans la concrétude des circonstances le sujet capable selon Ricœur. Retrouver une perspective de l'identité hors du plan de l'organisation, sans tomber dans le subjectivisme postmoderne d'un sujet émancipé de toute forme de lien d'allégeance. Ce dont il est ici question, c'est une capacité d'articulation, d'agencement propre à une certaine sagesse pratique des figures de l'ethnicité qui parviennent à retisser du lien social entre une sphère de l'identité et une sphère de la raison instrumentale, de la norme légale et des injonctions publiques d'intégration. Face au tragique de l'action, entre sauver sa peau et trahir les siens, un appel au fond éthique de la morale (revenir à l'idée d'une société juste, au-delà de la règle) peut permettre de se forger une intime conviction et prendre une décision face à la singularité de la situation. Les acteurs des mondes de l'ethnicité sont d'emblée confrontés aux situations de fin de droit et de recours légaux, dans un drame de l'entre deux où ils ne peuvent survivre qu'en s'adaptant à cette situation. Faire société dans la marge, en quelque sorte.
- 26 Dans cette marge, la reconnaissance consiste d'abord à faire confiance à son expérience en se référant à des imaginaires sociaux et des valeurs qui donnent un sens aux conduites. Des valeurs dont la signification n'a de consistance que si on y adhère par une conviction intime. Ce qui permet de dépasser les contradictions de la vie précaire, c'est précisément cette référence aux valeurs, comme un point de vue englobant qui fait tenir les choses dans un rapport aux circonstances : les valeurs sont toujours référées à des niveaux supérieurs de « devoir être » et en même temps enracinées dans une hétérogénéité de rapports à la société. Ainsi, dans la distinction entre « nous » et « eux » qui fonde toute perspective de l'ethnicité, des variations de grande amplitude selon les circonstances s'inscrivent dans les limites suivantes : d'une part on ne saurait oublier la société

française au risque d'une dérive suicidaire, d'autre part il s'agit de se préserver du grand jour universel du marché et de l'administration. Rendre compte de cette flexibilité de variations, c'est montrer comment l'ethnicité joue sur divers niveaux et diverses formes, et constitue ainsi un réseau de significations, une hiérarchie de correspondances dans l'interprétation des données brutes de l'expérience.

- 27 Ce parcours d'une éthique de la reconnaissance se joue au bord du politique, entre noyaux et frontières de l'ethnicité. Deux perspectives des noyaux et de la frontière. La première serait celle du « foyer culturel » et de l'identité dans son rapport à des limites ethniques tracées comme des frontières sur la carte : ici c'est chez moi, là c'est le territoire des autres ! C'est une perspective du patrimoine en danger et de la vigie aux frontières. L'autre perspective serait celle des frontières sans cesse franchies dans le sens d'une révolte contre les limites de l'expérience ouvrant des voies de passage. « *Pour l'amour de Dieu dit le chien, ouvrez un peu plus l'univers !* » : dans un de ses romans, Saul Bellow met en scène un personnage qui imagine que l'aboïement sauvage d'un chien est le cri de sa révolte contre la limite de son expérience de chien. On peut imaginer que la fureur du canidé est aussi celle de ceux qui mènent « une vie de chien » et qui aspirent à dépasser la forclusion dans cette « conscience animale »⁴² de la précarité qu'évoque aussi Chester Himes. Tout rapport à la vérité est une mise à l'épreuve de la clôture où se trouve coincée la pensée, et elle prend la dimension d'une possibilité d'universalité historiquement effective dans la rupture avec des modes de représentation institués oblitérant l'action : l'universalité se situe à la racine éthique et politique de ce geste d'autonomie, à travers le risque d'une remise en question de soi qui n'a rien à voir avec l'autonomie kantienne d'une loi de la raison ou de l'intégration. Car il s'agit là d'une praxis qui vise les autres, une activité signifiante qui se déploie dans une relation concrète et qui prétend à la reconnaissance. Mais on ne saurait penser les frontières sans penser les foyers du rayonnement. Pour citer Richard Wright, il s'agit de relier « *tout ce que j'aimais dans ma communauté et tout ce que je ressentais dans le monde qui s'étendait au dehors* ».
- 28 On pourrait aussi, en se référant à la *Self-Reliance* d'Emerson, concevoir en ce sens une éthique de la reconnaissance qui consisterait dans ce travail de relier⁴³ des lignes de fuite qui me rappelle un propos du poète palestinien Farid Fadel : « *Ce que je veux suivre, c'est le mouvement dans le souvenir de sa source. Ce dont je me souviens, ce ne sont pas des stocks culturels momifiés, mais des cadavres aux frontières. Je me souviens de l'expérience de tous ceux qui ont péri et qui ont fait de leur corps une valeur jalon de mon propre voyage [...] Être d'une terre, c'est la dépasser [...] où se situe ma ligne de partage ? [...] comment me référer à un intérieur, un chez moi, une niche [...] toujours occupée par la fureur des autres [...] Qu'elle est la référence, sinon celles d'une lignée de voyageurs sédentarisés ?* »⁴⁴

NOTES

1. Extrait de *Send These to me. Jews and other immigrants in Urban America*, Atheneum, New York, 1975. Une version traduite par Alain Battégay, *Un autre dilemme américain*, a été publiée dans *Esprit*, Juin 1985, pp 239-248.,
2. *Ethnic Groups and Boundaries: The social organization of culture difference*, 1969, Bergen/Oslo, Universitetsforlaget, Londres, George Allen & Uwin.
3. Le concept d'éthique reconstructive a été proposé par Ricœur et développé par Jean-Marc FERRY dans un ouvrage qui porte ce titre publié aux éditions du CERF (1996).
4. Arjun APPADURAI, *Après le colonialisme*, Paris, Payot, 2001, p. 42.
5. Ralph ELLISON, *Homme invisible pour qui chantes-tu ?*, Paris, Grasset, 1986.
6. Hannah ARENDT, *Le Système totalitaire*, Paris, Points Seuil, 1972, p. 225-230.
7. Michael WALZER, *Traité sur la tolérance*, Paris, Gallimard, 1998.
8. Homi K. BHABHA. Je tire mes citations d'extraits de l'ouvrage en Anglais *The location of culture*. Celui-ci a été traduit en France en 2007 sous le titre *Les Lieux de la culture. Une théorie postcoloniale*, Payot, 2007. Mes citations, qu'on retrouvera sous une forme différente dans cette traduction, se situent aux pages 76-78 de l'ouvrage.
9. Frantz FANON, *Les Damnés de la Terre*, Maspero, 1961, p. 157.
10. Michel de CERTEAU, « La prise de parole et autres écrits politiques », Seuil, 1994, p. 235.
11. Sur cette idée des ordres de la reconnaissance, se référer à Jean-Marc FERRY, *Les Puissances de l'expérience*, Paris, Le Cerf, 1991.
12. À contre-courant de la doxa politico-médiatique, toutes les recherches sociologiques dignes de ce nom le reconnaissent. De communauté, le chercheur n'en rencontre qu'une forme paradoxale : elle existe sans exister dans le sens où, malgré le débat passionné qu'elle entretient sur « l'identité immigrée » – un débat qui traverse l'espace des familles et des groupes comme la scène publique – il n'y a jamais d'accord achevé, ni sur le terme immigré, ni sur les formes d'appartenance auxquelles il renvoie. L'identité ethnique apparaît ainsi toujours liée à un processus d'identification qui s'accroche à toutes les ressources disponibles de son milieu, lieu réel ou imaginaire, espace aux frontières toujours en mouvement, source de conflits, de négociation et de compromis instables.
13. Hannah ARENDT, *Le Système totalitaire*, op. cit.
14. Ahmed BOUBEKER, *Les Mondes de l'ethnicité*, Paris, Balland, 2003.
15. Figure de la première génération de l'immigration maghrébine, voir *Les Mondes de l'ethnicité*, *ibid.*
16. Tahar BEN JELLOUM, *La Plus Haute des Solitudes*, Seuil, 1977.
17. Paul RICŒUR, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990, p. 197.
18. George Herbert MEAD, *L'Esprit, le Soi et la Société*, Paris, PUF, 1963.
19. Michel de CERTEAU, op. cit., p. 61.
20. Les territoires de l'immigration se situent au seuil d'une tension de l'errance entre dehors et intériorité. Errance d'abord immobile, sans nul besoin de parcourir les grands espaces lesquels cachent l'arrière pays de la marge d'une errance sur place. Comme si l'errant se livrait à l'expérience du monde en s'effaçant. Le seuil apparaît alors comme un lieu frontière, un no man's land, une limite où se ressent un summum des différences. Ou encore, comme le dehors de la disparition du sujet de l'errance immobile. Ainsi de l'expérience du zoufri du bidonville que j'ai développée en m'inspirant des travaux de Sayad. On pourrait ainsi dresser dans le quartier

cousin le cadastre des campagnes perdues de ces pionniers qui à force de cultiver le souvenir du bled perdu finissent par s'exiler dans l'origine, se couper du monde, s'enterrer ou se figer dans le décor, tels des statues. Le constat est le même dans tous les quartiers de relégation. Au nom du mythe du retour, des milliers d'hommes ont ainsi choisi de rester coincés en transit. Refusant l'histoire qui finit par les rattraper dans leur sanctuaire et révéler au grand jour les contradictions de la mémoire des origines. Mais en s'effaçant ainsi, l'errant se livre aussi à l'expérience du monde. À chaque âge, chaque ritournelle, le héros sacrifié invente la topologie en se tenant au seuil du monde qu'il veut ouvrir, en faisant de son corps une balise. Les ritournelles territoriales se composent sur le cadavre des aïeux. Le seuil est aussi le point de départ où commencer. Le lieu où les significations se créent. Le lieu du passage ou d'un transfert du vide vers le social. Ces lignes de fuite apparaissent aussi comme des lignes de rupture qui permettent aux héritiers de se reconnaître en marquant les limites de l'acceptable et de ce qui ne peut pas être toléré.

21. Gilles DELEUZE, *Le Magazine Littéraire*, n° 257, septembre 1988.

22. Parole médiatisée par des mouvements sociaux comme la Marche pour l'égalité et contre le racisme de 1983.

23. Michel de CERTEAU, *op. cit.*, p. 51.

24. Richard SENNETT, *La Ville à vue d'œil*, Paris, Plon, 1990.

25. Hannah ARENDT, *Condition de l'homme moderne*, Paris, Calmann-Lévy, 1961, p. 63.

26. Michel SERRES, *De l'exil à l'immigration*, Conférence au Théâtre municipal d'Agen, mars 1991.

27. L'invention, ou encore, pourrait-on ajouter, l'immigration comme passage à une autre terre, une autre forme de vie, de nouvelles attitudes pour conjurer la dépression de l'exil et le néant d'une rupture des anciennes habitudes. La plus haute tradition de la culture américaine, pays de migrants par excellence, nous parle de cette quête sur la frontière. Comment passer à un monde nouveau avec de nouvelles attitudes en « *se scalplant des valeurs dépassées de l'ancien monde* » selon la formule d'Emerson ? Toute la réflexion de ce grand pionnier de la pensée étasunienne repose sur une singularité du départ et de l'abandon au-delà des grands mythes de l'installation : une absence de racines et de fondements qui ferait que l'Amérique n'existerait que dans sa découverte comme l'héritage d'une fragilité. Fragilité que l'on retrouve dans l'œuvre de Melville selon Deleuze : ça commence à l'anglaise avec des portraits de famille sous la statue du père, mais ça continue à l'américaine lorsque les traits du héros s'estompent. L'image se brouille et une incertitude essentielle défait le sujet : la statue du père fait place à un portrait ambigu qui est celui de n'importe qui – *I prefer not to* selon la formule de Bartleby – perte des références, absence, mystère d'une vie dans une ligne de fuite. Le sujet perd sa texture : le patchwork américain devient la loi nous dit Deleuze : « *Des traits d'expression s'échappent de la forme, telles des lignes abstraites d'une écriture inconnue, telles des rides qui se tordent du front d'Achab à celui de la baleine [...] qui risquent d'entraîner un marin dans la mer, un sujet dans la mort* » (*Critique et clinique*, Minuit, 1993, p. 100). *I prefer not to*, trait d'expression émancipé, échappé de la forme linguistique qui contamine le langage, destituant le père de la parole exemplaire autant que le fils de sa possibilité de reproduire. L'émergence du nouveau consisterait ainsi à « pousser le trait », selon Deleuze, jusqu'à toucher la zone d'indiscernabilité, d'ambiguïté d'un autre devenir possible.

28. Jean-Marc FERRY, *L'Éthique reconstructive*, Paris, Le Cerf, coll. « Humanité », 1996.

29. *Ibid.*, p. 55.

30. *Ibid.*, p. 60.

31. *Ibid.*, p. 58.

32. Émile DURKHEIM, *Sociologie et philosophie*, Paris, PUF, 1996, p. 77.

33. *Ibid.*, p. 80.

34. *Ibid.*, p. 85.

35. *Ibid.*, p. 87.

36. *Ibid.*, p. 87.

37. *Ibid.*, p. 87.

38. *Ibid.*, p. 88.

39. C'est Walter Benjamin qui a souligné l'enjeu d'une éthique de la responsabilité tournée vers le passé. Voir Walter BENJAMIN, *Œuvres III*, Paris, Gallimard, 2000.

40. Paul RICŒUR, « Projet universel et multiplicité des héritages », in COLLECTIF, *Entretiens du XXI^e siècle « Où vont les valeurs ? »*, Éditions UNESCO, Albin Michel, p. 80.

41. Ahmed BOUBEKER, *Les Plissures du social. Des circonstances de l'ethnicité dans une société fragmentée*, Presses Universitaires de Lorraine, 2015.

42. L'expression est de l'écrivain noir américain Chester Himes – « *tu as mené une vie de chien parce que tu as une conscience !* » (*La Croisade de Lee Gordon*, Poche, 1977) – qui l'utilise dans un sens proche de la « conscience du détail » qui pour Goffman paralyse les stigmatisés dans le temps où les « normaux » s'engagent spontanément dans l'action. Mais la littérature abonde d'autres exemples de ces héros de l'irrésolution, du syndrome de « Hamlet » à « La conscience de Zéno » (Italo Svevo) ou à « L'homme sans qualités » (Robert Musil).

43. Rappelons que relier chez Kant est l'acte de synthèse du jugement par lequel s'articulent la réceptivité de la sensibilité et la spontanéité de l'entendement. Et le schème est la médiation entre les deux pôles de la sensibilité et de l'entendement.

44. Farid FADEL, *Mémoire d'ombres*, Alger, Ed Khadîdja, 1988, p. 34.

RÉSUMÉS

Si dans le monde anglo-saxon la critique sociale s'est fondée sur le sort des minorités, en France, en revanche, la question culturelle est restée l'angle mort de la question sociale, notamment du fait d'une tradition des luttes orientées par un conflit de classes. Mais la question se pose aujourd'hui dans un contexte postcolonial : existe-t-il de véritables différences entre minorités qui permettraient de fonder le pluralisme de valeurs d'une société multiculturelle ? S'appuyant sur les variations d'une expérience de l'immigration entre invisibilité et surexposition publique, cet article esquisse le parcours d'une éthique de la reconnaissance qui se joue au bord du politique, entre noyaux culturels et frontières de l'ethnicité.

Although in the Anglo-Saxon world social criticism has been based on the fate of minorities, in France, the cultural question has remained the blind spot of the social question, in particular because of a class struggle tradition centered on class conflict. But the question now arises in a postcolonial context: are there genuine differences between minorities that would make it possible to base the pluralism of values of a multicultural society? Based on the variations of an immigration experience between invisibility and public overexposure, this article outlines the path of an ethic of recognition that is played out on the edge of politics, between cultural nuclei and borders of ethnicity.

AUTEUR

AHMED BOUBEKER

Ahmed Boubeker est sociologue. Il est professeur à l'Université Jean Monnet de Saint-Étienne et directeur adjoint de l'UMR Centre Max Weber. Son dernier ouvrage, *Les plissures du social. Des circonstances de l'ethnicité dans une société fragmentée*, a été édité par les Presses Universitaires de Lorraine en 2015.