

le portique

## Le Portique

Revue de philosophie et de sciences humaines

39-40 | 2017

Le postcolonialisme

---

### Désir de radicalité :

entre non-lieux des mémoires postcoloniales et quête d'origines

*Desiring radicality: Between the « nonexistent places » of postcolonial memory and a quest for origins*

Piero-D. Galloro

---



#### Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/leportique/3007>

ISSN : 1777-5280

#### Éditeur

Association "Les Amis du Portique"

#### Édition imprimée

Date de publication : 1 mars 2017

ISSN : 1283-8594

#### Référence électronique

Piero-D. Galloro, « Désir de radicalité : », *Le Portique* [En ligne], 39-40 | 2017, document 5, mis en ligne le 20 janvier 2019, consulté le 30 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/leportique/3007>

---

Ce document a été généré automatiquement le 30 avril 2019.

Tous droits réservés

---

# Désir de radicalité :

entre non-lieux des mémoires postcoloniales et quête d'origines

*Desiring radicality: Between the « nonexistent places » of postcolonial memory and a quest for origins*

Piero-D. Galloro

---

- 1 Les questions relatives à la radicalisation ont été abordées, en France sous bien des angles. Que ce soit par son *episteme* (Keucheyan, 2010), à travers la question politique (Guibet-Lafaye et Rapin, 2017), la conflictualité des rapports de classe (Bachmann et Le Guennec, 1996 ; Wiewiorka, 1992 ; Beaud et Pialoux, 2003), l'insécurité (Body-Gendrot, 1998 ; Roche, 1998) ou les rapports à l'État (Lagrange et Oberti, 2006). Depuis l'effet de stupeur des attentats en Occident et en France en particulier, suite à un glissement de sens, le terme radicalisation a été réduit, au seul registre d'un mode d'action violent, la plupart du temps attribué à des populations œuvrant à partir des quartiers de relégation au nom d'une religion. Pourtant force est de constater qu'au-delà de cet effet d'étiquetage le mot *radical* renvoie avant tout aux « racines » comme le soulignait déjà Marx dans sa critique de la philosophie du droit de Hegel : « Être radical c'est prendre les choses par la racine (Marx, 1971) ». La définition même du mot racine renvoie à des origines, à des principes initiaux, des liens et des attaches réels ou supposés qui peuvent être générateurs d'action. De ce point de vue, les individus, doivent être appréhendés comme des acteurs sociaux imprégnés d'une dimension subjective, vécue et psychique (Dubar, 1991) capables de conversion identitaires (Kaufmann, 2004) tout au long de leur existence. Cette plasticité permet de saisir le phénomène de radicalisation comme un processus (Crettiez, 2011). Celui-ci suppose des transformations à partir d'une négociation avec soi-même (Strauss, 1992) autant qu'avec autrui sur la base de rapports réciproques d'identifications, de différenciations ou d'oppositions à des prescriptions, des assignations et des classements (Goffman, 1975) qui influent sur le sentiment d'appartenance (Breton, 1994). Ce dernier se construit chez certains jeunes héritiers des immigrations sur la base de mémoires empêchées voire d'a-mémoire (Robin), de dé-mémoire (Paveau, 2017) et de sentiments d'injustice sociale. Dès lors, il s'agit de s'interroger sur le lien entre désir de radicalité et besoin de mémoire comme ancrage

dans une société qui minorise la reconnaissance d'un passé colonial vécu par les ascendants de certains jeunes et qui continue à être prégnant pour ces derniers.

## Contextes

- 2 Je m'appuie ici sur des expériences de terrain menées entre 2002 et 2016 dans des espaces différents situés en France métropolitaine. Le premier se situe dans l'Est de la France, à Metz et le second, dans le Nord à Arras. Après les attentats sur le sol étatsunien de 2001, des éducateurs appartenant à des équipes de prévention spécialisées de plusieurs associations de Moselle ont, dès 2002 rendu compte à leur hiérarchie d'une certaine agitation et de réactions d'hostilité inédites de la part de certains jeunes dans plusieurs quartiers dont ils avaient la charge<sup>1</sup>. Inédites moins par leur existence que par leurs nouvelles intensité et variations à travers l'émergence de questions religieuses. La plupart de ces éducateurs se sont retrouvés face à des jeunes – de 11 à 21 ans dont ils avaient la charge – mobilisant des arguments d'ordres interculturel et interculturels qu'il était difficile à ces professionnels d'interpréter par manque d'outillage théorique et d'expériences. À ce moment-là, malgré le contexte international, l'idée même de radicalisation religieuse n'était pas encore privilégiée. Dès 2003, un projet de recherche-action sur la thématique : « *comment mieux travailler dans les quartiers avec les populations issues de l'immigration, notamment les jeunes ?* » a été déposé auprès de l'ACSÉ par des membres du CNLAPS et a débuté en 2004 avec notre participation afin de comprendre ce qu'il se passait avec certains jeunes. Dix ans plus tard, une partie de ces individus a été à nouveau rencontrée pour tenter de comprendre leur point de vue actuel et rétrospectif.
- 3 Le second terrain se situe à Arras, dans le Nord de la France plus d'une décennie plus tard, quelques mois après les attentats qui ont été perpétrés en France en janvier puis en novembre 2015 et en Belgique au début de l'année 2016. La ville d'Arras se situant pratiquement à mi-chemin entre Molenbeck et Paris sur l'un des principaux axes de communication entre les deux capitales européennes. Dans le cadre de l'appel à projets du Fonds Interministériel de prévention de la Délinquance (FIPD 2015) les élus de la ville d'Arras ont souhaité financer la mise en place d'une recherche-action portant sur la thématique croisée de la prévention de la radicalisation et de la lutte contre les discriminations que nous avons été chargés de mener tout au long de l'année 2016.
- 4 Certes, les terrains abordés restent spécifiques dans l'espace et le temps avec des intervenants différents d'un lieu et d'une période à l'autre. Néanmoins, il nous importe de relever des points de convergence et de similitudes avec une forme de stabilité des phénomènes observés qui se perpétuent, se prolongent ou entrent en écho d'une décennie à l'autre.
- 5 En Moselle, au début de la décennie 2000, les rencontres et les observations de terrain, ont permis de voir émerger des interrogations et des représentations de mécontentement et de frustration chez certains jeunes sur leur propre vécu mais également sur l'expérience réelle ou supposée de leurs ascendants. Ces dernières se sont accompagnées d'une véritable violence dans les propos qui a contraint les chercheurs à questionner les signifiants de l'agressivité (physique et verbale) et a débouché sur des thématiques propres aux travaux sur l'engagement violent et la radicalisation. À Arras, l'orientation de départ des investigations, influencée par les événements de 2015, a procédé à un cheminement inverse. Là où nous guettions (imprégnés de nos lectures et des hypothèses posées *a priori*) les traces d'une radicalisation politique et religieuse nous avons abouti à

des conclusions qui mettaient en avant sentiments d'injustice, de dévaluation et quête d'origines derrière le vernis du recours au religieux.

- 6 Dans les deux cas, les questions mémorielles ont été omniprésentes. J'utilise à dessein le pluriel autant pour souligner la multiplicité des interrogations observées que pour pointer la polysémie de la notion de mémoire.

## Mémoire postcoloniale empêchée et sentiment d'injustice

- 7 Celle-ci, peut être entendue comme souvenir d'un vécu mais également comme l'usage de l'expérience de ce dernier. De point de vue il s'agit ici de s'intéresser aux usages du passé en termes politiques. Politique parce que le phénomène mémoriel est revendiqué par certains acteurs sociaux pour qui les signifiants de la mémoire renvoient aux différentes formes de la présence du passé dans le quotidien. Ce travail de mémoire, qui travaille les individus et les groupes, est significatif d'un passé qui ne passe pas (Conan et Roussou, 2013). L'activité de mémoire, mise en relief par les questions des différents temps sociaux conduit à considérer la recomposition du passé à l'aune des différentes échelles d'interprétation peu enclines à un consensus ou à l'universalisme (Halbwachs, 1998) mais avides d'une juste mémoire (Ricoeur, 2000). Jean-Jacques Courtine se demandait « *De quoi se souvient-on, et, comment se souvient-on, dans la lutte idéologique, de ce qu'il convient de dire et de ne pas dire, à partir d'une position déterminée dans une conjoncture donnée [...]?* » (Courtine, 1981 : 52) ». Par l'idée de mémoire discursive il expliquait comment se construit la fiction d'une histoire immobile, sorte de gel du temps historique. Les travaux de Berrendonner ont montré que les connaissances partagées entre interlocuteurs s'effectuaient toujours sur la base d'un échange (Berrendonner, 1990). Il se produit alors un accroissement de la mémoire commune tout en procédant à une modification des mémoires initiales par complément de ce qu'apporte chacun à l'autre. Cette mémoire discursive est justement cette mémoire en travail et la capacité à intégrer dans sa vision du monde les éléments apportés par l'autre. Ces considérations montrent bien que la mémoire (surtout individuelle dans le cas des jeunes interrogés) n'existe pas en dehors de l'échange des connaissances et du discours. Ce dernier par le langage permet de construire un espace de compréhension commun.
- 8 Or, il s'avère que jusque dans les années 1990 et la décennie suivante, l'analyse des liens entre la mémoire nationale et celles des migrations était la grande absente des travaux universitaires pleine de silences pourtant bruyants de revendications perceptibles sur le terrain. Il faudra la convergence de deux phénomènes pour qu'elle finisse par apparaître. D'une part la critique de l'institution imaginaire de la société (Castoriadis, 1975) a questionné la légitimité de la représentation mémorielle et de l'interprétation du fait historique. Cela s'est produit à travers des approches variées allant de l'histoire par le bas jusqu'à la micro-histoire qui se sont efforcé de dégager l'histoire des invisibles de l'opacité dans laquelle les plaçait les histoires officielles. D'autre part il a fallu un véritable travail de sappe du paradigme de l'intégration – prépondérant dans les dernières décennies du xx<sup>e</sup> siècle – pour qu'émerge une prise de conscience du processus d'invisibilisation (Dobie, 2004) de ces mémoires non conformes aux canons d'une certaine *doxa* du récit national et qualifiée de *subalternes* (Rodet et Reinprecht, 2013). Parmi elles, les questions esclavagistes (Blanchard *et alii*, 2001 ; Thomas, 2006 ; Lozès et Lecherbonnier, 2009) et (post)coloniales (Boubeker Ahmed et Hajjat Adbelalli, 2008 ; Morokvasic-Muller *et alii*, 2008) qui nous interpellent ici.

- 9 « Sur cette prise en compte du poids du passé dans les rapports sociaux du présent, sur l'histoire dialectique vécue par les colonies et la métropole, le silence pesait. L'éclipse de mémoire était patente. Pourtant, il existait un mot pour désigner cela : "postcolonial" (Smouts, 2008) ». L'entrée par le postcolonial permet de pointer les traitements différentiels systémiques de discrimination, de non reconnaissance et/ou d'invisibilisation héritées des rapports coloniaux et toujours à l'œuvre dans la société française. Il ne s'agit pas de dire que la colonisation s'est achevée depuis plusieurs décennies pour que s'évanouissent instantanément ses effets. Dans son acception anthropologique, la notion dépasse les cadres spatiotemporels et révèle une situation coloniale décrite par Balandier dès 1951. Le sens même de situation est intéressant ici puisque d'une part il indique autant une position qu'une posture, une disposition. Ce qui nous intéresse ici c'est l'idée d'une situation relative à la manière dont un objet est placé dans l'espace social et le regard posé par les individus sur celui-ci. La perception de la réalité influe le comportement des individus au-delà de la réalité elle-même (Berger et Luckmann, 2012). Les rapports entre les groupes – en termes de domination, d'exclusion ou de relégation – ne sont pas déterminés par des questions exclusivement administrative, économique, sociale, culturelle – pas plus que les attributions identitaires afférentes qu'elles soient autoproclamées ou assignées – mais relèvent de logiques systémiques qu'il convient de mesurer. D'abord par une analyse approfondie de la manière dont les individus vivent la situation qui leur est faite. Ensuite en appréhendant les mécanismes de ces dites domination, exclusion et relégation pour mieux saisir les écarts entre les principes color-blindness affichés de la République et les réalités subies par les individus et les groupes en quête de justice.
- 10 Ainsi, des jeunes rencontrés en 2006 à Metz et retrouvés une décennie plus tard ont repositionné leur point de vue sur les caillassages auxquels ils participaient lorsqu'ils étaient encore adolescents : « *avant oui les schmidt [le policier] c'étaient les schmidt ... fallait pas chercher plus loin ! On allait au direct avec eux parce qu'il y avait une sorte de rapport chien et chats. Dès qu'un voyait l'autre on se tombait dessus. Et puis c'était une sorte de réflexe... on s'amusait... quand on est jeune on comprend pas toujours tout... Maintenant on a compris que le schmidt c'était juste le représentant de ce que nous on subissait. Nous... c'est-à-dire nos parents, nous... c'est-à-dire... nos petits frères plus tard et après encore ... c'est sûr...nos enfants. Parce que le flic nous calcule pas ... il voit encore des fellaghas, pour lui Borny c'est genre le Vietnam ou les Aurès ! (jeune français d'ascendance marocaine, Metz Woippy, 2016) ».*
- 11 Pour Nancy Fraser, la justice sociale s'articule, en partie, autour de la reconnaissance dans un contexte non plus de lutte contre l'exploitation – comme l'exhortait les idéologies dominantes jusqu'à la fin du xx<sup>e</sup> siècle – mais en réaction à la domination culturelle (Fraser, 2005 : 13). Ainsi depuis les années 1980 en France, la lutte pour la reconnaissance des identités occupe l'espace public au même titre que celle de l'injustice socioéconomique. De ce point de vue, il est symptomatique de constater qu'au moment des luttes contre la désindustrialisation des années 1980 surgit la question des jeunes issus de l'immigration. À la mobilisation politique contre l'injustice de l'exploitation et de la redistribution des richesses matérielles s'ajoute celle en faveur d'une acceptation culturelle voire identitaire. Or il ne s'agit pas de deux dimensions séparées de la question de la justice sociale mais bel et bien deux éléments constitutifs de la reconnaissance. Cette théorie critique de la justice devient une alternative au dilemme entre redistribution et reconnaissance (Fraser, 2005 : 15) dépassant la vision d'une lutte pour la reconnaissance motivée par l'expérience de la souffrance et du mépris (Hönneth, 2008 et 2013) ou la

recherche du bien (Taylor, 1994). L'espace public n'est pas monolithique mais stratifié de contre-publics subalternes qu'il convient de percevoir comme : « *des arènes discursives parallèles dans lesquelles les membres des groupes sociaux subordonnés élaborent et diffusent des contre-discours, ce qui leur permet de fournir leur propre interprétation de leurs identités, de leurs intérêts et de leurs besoins* (Fraser, 2005 : 126) ».

- 12 C'est dans ce cadre, qu'il convient de replacer la concurrence des discours à travers la guerre des mémoires (Blanchard et Veyrat-Masson, 2008) et tout ce qui touche à la concurrence mémorielle (Chaumont, 2010).
- 13 En ce qui concerne les rapports postcoloniaux au sein de la société française, les événements de 2005 et ceux de 2015 ont apporté de l'eau au moulin de ceux qui pointaient la faiblesse des prospections sur ces questions. Pour un certain nombre d'auteurs, la révolte des banlieues, a soit servi à illustrer l'attitude des pouvoirs publics accusés d'aborder les événements qui secouaient les quartiers avec des méthodes propres à l'administration coloniale (Kokoreff, 2011) soit a redonné aux émeutes un sens politique et transnational<sup>2</sup>. Pour d'autres, l'accentuation après 2001, de la stigmatisation des musulmans n'est qu'un avatar du rapport postcolonial (Cesari, 2004). Dans ce domaine, le rapport Athena sur les radicalisations pointe la difficulté qu'à la société française à aborder les questions mémorielles alors que ce paramètre est pris en compte dans d'autres pays (Pattynama, 2012 ; Ilott, 2015). Cet embarras serait lié : « *aux problèmes spécifiques, posés dans les communautés académiques, par les études sur la période coloniale et sur ses conséquences, y compris en France, après le mouvement des décolonisations* »<sup>3</sup>.

## Postcolonialité des non-lieux mémoriels, démémoire, amémoires et postmémoires

- 14 Il existerait donc un non-lieu de la mémoire en France défini comme le négatif du « lieu anthropologique » ancré dans le passé et le patrimoine : « *si un lieu peut se définir comme identitaire, relationnel et historique, un espace qui ne peut se définir ni comme identitaire, ni comme relationnel, ni comme historique définira un non-lieu* (Augé, 1992 : 100) ». Ce non-lieu regrouperait ce qui se trouve à la marge, au ban de la société en question. Une sorte d'état d'exception que décrit aussi l'anthropologue Franco La Cecla : « *La citoyenneté en tant qu'exclusion de toute appartenance non nationale crée un dehors à l'intérieur de sa structure même enfin d'y reléguer ceux à qui l'appartenance n'est pas reconnue : les ethniquement impurs, les Tsiganes, les réfugiés, les immigrants en attente d'assimilation. Ce dehors est l'espace du camp [...] lieu où l'exception est d'abord confinée puis éteinte, socialement et physiquement, empêchée d'agir en tant qu'exception, réduite à l'état de simple présence biologique : c'est l'exclusion [...] dans les camps de nomades ou de réfugiés, dans les banlieues ou les quartiers pauvres que l'on isole, ou encore dans les locaux réservés aux immigrés clandestins ou en transit dans les ports, les aéroports* (La Cecla, 2002 : 107) ». L'étranger aujourd'hui n'est plus celui qui vient d'ailleurs, mais celui qui se reproduit en permanence dans ces lieux d'exception. D'une altérité, l'autre. De l'immigration aux banlieues, nouvelles frontières intérieures, derrière lesquelles les « colonisés d'au-delà la colonisation » ne seraient plus des sujets de droit mais, selon le sociologue Abdelmalek Sayad, « *des victimes anonymes en situation de clandestinité, clandestinité sociale, politique, économique, hommes sans nom, sans identité reconnue* » (Sayad, 1997). Pour Ricoeur, cette mémoire empêchée fait partie des abus qui font achopper la mémoire harmonieuse : « *Plus précisément, ce qui dans l'expérience historique, fait figure de paradoxe, à savoir trop de mémoire ici, pas assez de mémoire là, se laisse réinterpréter sous les*

*catégories de la résistance, de la compulsion de répétition et finalement se trouve soumis à l'épreuve du difficile travail de remémoration* ». Pour Maurice Halbwachs, la mémoire individuelle n'est pas entièrement isolée et fermée (Halbwachs, 1997 : 98). Pour un groupe, le travail de mémoire consiste à partager les expériences du passé dans un souci de préservation sociale et culturelle. En cela la mémoire joue le rôle de marqueur social, d'identificateur dans le sens où elle contribue à élaborer des identités et des appartenances. Dès lors que les mémoires s'établissent dans des représentations concurrentes du passé sur la base d'un traumatisme subi (Cyrulnik et Pechanski, 2012) sont alors créés des liens de solidarité entre les imaginaires des *sujets de justice* (Fraser, 2010).

- 15 Il existe un besoin de transmission, une volonté d'établir une continuité intergénérationnelle qui ne peut mobiliser la mémoire familiale des parcours de vie des ascendants dans la mesure où chez une grande partie de ces jeunes, elle ne s'est pas réalisée. Or, pour Ricoeur, les intermédiaires privilégiés entre la mémoire individuelle et la mémoire collective restent les proches. Pour ce qui est des jeunes observés à Metz comme à Arras, entre la génération de leurs grands-parents et la leur, il existe un véritable *hiatus*. D'abord pour des raisons propres aux primo-arrivants qui, lorsqu'ils sont interrogés sur leur parcours migratoire marquent une incrédulité devant l'intérêt qui est porté sur ce qu'ils considèrent être d'une grande platitude : « *J'ai eu une vie normale* » ; « *je n'ai rien d'important à dire* ». Beaucoup ne racontent donc pas leur vécu à leurs proches, le considérant soit comme trop trivial soit parfois ce passé est trop douloureux pour être confié, même à des familiers. Ensuite, comme l'explique P. Jamouille, au-delà de ces silences et des non-dits liés à l'absence d'intérêt ou à la pudeur il existe également un mutisme qui témoigne de l'absence de prise en compte du vécu pré-migratoire et des origines de ces migrants. C'est le cas dans des pays comme la France où le modèle républicain cherche à effacer de l'espace public les singularités des populations migrantes. Et dans ce prolongement l'assignation de ces populations à des rôles de travailleurs les a réduit au silence comme le résume un de ces *chibani* face à notre insistance pour un entretien : « *toute ma vie on m'a demandé de me taire et là je sais pas quoi vous dire* (Nordine, marocain, ancien mineur du charbon, Forbach, 86 ans, 2009) ». Ce déclassé tant dans le statut social que par l'invisibilisation du dire reste peu favorable à une passation des récits du vécu aux générations suivantes. Enfin, il n'existe pas d'espace d'expression pour les mémoires minoritaires et cette rareté dans les instances de transmission contrecarre la distribution des souvenirs communs entre générations en dehors du cercle restreint de la famille lorsque celle-ci existe. Cette absence participe de la crise de la transmission au sein des sociétés contemporaines (Traverso, 2005 : 12). Dans certaines mémoires comme celles de l'immigration, le discours s'est effacé au profit de l'émotion et de la douleur qui ne parle que par symptômes en évitant les mots et qui ne relève pas de la mémoire dont parle Régine Robin ou de l'oubli mais de ce que Marie-Anne Paveau qualifie d'amémoire (Paveau, 2010). Il ne s'agit pas d'une révision de la mémoire mais bel et bien d'un estompement conscient ou inconscient « *d'un legs discursif dont le locuteur ne voudrait plus rien avoir à dire mais qui se dit quand même par le biais de l'inconscient et de la somatisation, d'autres manières, dans des langages infiniment innovants du symptôme* (Paveau, 2010) ».
- 16 Une sorte de postmémoire intervient alors qui désigne – pour Marianne Hirsch – la relation que la génération d'après entretient avec un traumatisme culturel, collectif et personnel vécu par ceux qui l'ont précédée (Hirsch, 1997). Cette génération des héritiers

n'a connaissance des vécus et des expériences de ses aînés que par le biais de bribes d'histoires, d'images déformées, de traces qui constituent autant de projections, de créations et d'investissements imaginatifs (Hirsch, 2014).

- 17 Cela conduit les jeunes rencontrés, à Metz et Arras, à deux attitudes assez opposées, chacune d'entre elles nuancée par différentes postures réparties tout au long d'un *continuum*. La première part d'un pôle qui consiste, pour les uns, à faire table rase du passé de leurs parents que de toute manière ils ne connaissent pas : « [se souvenir] à quoi ça sert ? C'est fini et on peut rien y faire... quand c'est passé, c'est passé (Jeune française d'ascendance algérienne, Metz Borny, 2016) » ; « C'est mon histoire mais c'est pas mon histoire en fait ! ...Je sais pas comment dire.... Finalement on s'en fout parce que je dois construire ma vie et pas m'arrêter à celle de mes parents [...] Jeune français d'ascendance tunisienne, Arras, 2015) » À l'opposé, cette méconnaissance conduit à des contresens ou des reconstructions mobilisant de manière hasardeuse les rapports coloniaux et dans certains cas esclavagistes : « [à propos de l'arrivée en France des grands-parents algériens dans les années 1960] [...] ils les ont amenés enchaînés sur des bateaux et ensuite à Marseille ils ont été vendus et après l'indépendance de l'Algérie ils ont été libérés (Jeune français d'ascendance algérienne, Metz, 2015) ».
- 18 La seconde position est composée de discours revendicatifs où la mémoire sert de positionnement politique victimaire véritable support à des enjeux de justice et de reconnaissance (Constant, 2007). Dans certains cas rencontrés, cet usage de la mémoire comme ressource s'appuie sur un détournement de l'Histoire et une torsion des faits et autres événements historiques à des fins de rehausser sa propre image ou défendre des intérêts collectifs. Ce travail de mémoire bricolé sert de marqueur social par le travail de sélection d'éléments du passé et de création de mythes. Et c'est en grande partie la parole qui permet de faire mémoire pour les individus en leur permettant de se situer à la fois dans le récit personnel, familial mais également dans l'Histoire. Le lien mémoriel est un paramètre essentiel dans la production des discours, la distribution des croyances avec des agents de distribution et de transmission tels les ascendants, les lieux de mémoire qui sont autant artefactuels que discursifs. Ce maintien de soi, s'effectue par le déroulé de sa propre existence afin d'en trouver de la cohésion par l'identité narrative (Ricoeur, 1990) dans la mesure où l'identité personnelle renvoie à l'inscription de chacun dans un temps et à son maintien malgré les changements de période. Dans ce récit de soi il existe des éléments empruntés à l'Histoire et d'autres à la fiction qui conduisent à établir un lien entre temporalité, identité, constitution de soi et où la mémoire devient le filigrane d'une continuité historique vue comme une continuité de sens. Et lorsque les dispositifs qui pourraient soutenir, entretenir et nourrir ce travail mémoriel sont absents ou faussés nous assistons à une dérive mémorielle.
- 19 En France, l'immigration est devenue massive et continue dès la fin du XIX<sup>e</sup> siècle. Dans les années 2000, un quart à un tiers de la population française est d'ascendance étrangère (Tribalat, 2004). Malgré cette prégnance sociale, il faudra attendre plus d'un siècle pour que la question migratoire sorte (timidement) de son ignobilité académique (Sayad, 1990) à partir des années 1980 au moment où d'une part le Front National s'impose comme une force politique de premier plan et que les héritiers de l'immigration coloniale font irruption à leur tour sur la scène politique française. Ensuite, il faudra puis un quart de siècle pour que soit construite une Cité Nationale de l'Histoire de l'Immigration en 2007 à l'initiative d'associations portée par des enfants de l'immigration coloniale (Blanc-

Chaléard, 2006) et encore 7 ans pour que ce lieu mémoriel spécifique soit officiellement inaugurée par un chef d'État français.

- 20 À cette difficile émergence s'ajoute un double paradoxe de cette exposition mémorielle de l'héritage migratoire qui correspond à une sorte de démémoire telle que la décrit Régine Robin (2001a).
- 21 D'abord, le lieu choisi pour exposer les immigrations est lourd de symboles puisqu'il s'agit de l'ancien Palais des colonies construit au moment de l'exposition coloniale de 1931. Avant d'être retenu pour exposer l'histoire et les mémoires des immigrés et de leurs héritiers français ce bâtiment a également accueilli milieu des années 1930 le musée de la France d'Outre-mer, le Musée des Arts Africains et Océaniens (MAAO) dans les années 1960 et le Musée National des Arts d'Afrique et d'Océanie dans les années 1990. Deuxièmement, en établissant un lieu qualifié pour les immigrés c'est reconnaître implicitement la vision d'une France, pays d'immigration qui s'ignore (Schnapper, 1991), coupée en deux entre ceux qui seraient de véritables Français (et qu'il reste à définir comme tels) et les autres, les immigrés surtout issus des anciennes colonies. Il semblerait que dans l'Histoire de la population française, cette dernière immigration est condamnée à rester à part. Pour consacrer cette vision dichotomique il suffit de se souvenir du refus symptomatique du président de la république française d'une part d'inaugurer en 2007 la CNHI et d'autre part – après avoir instauré un ministère de l'Immigration, de l'Intégration, de l'Identité Nationale et du Co-développement – de proposer la construction d'une Maison de l'Histoire de France. Un lieu pour les nationaux et un autre pour les immigrés et leurs héritiers (quand bien même ils sont français). Les un-e-s et les autres séparés entre un Nous central (et fictif) et un Eux douteux. Pour réaliser cette supercherie identitaire, il s'agit alors de procéder à une *démémoire* (Robin 2001b) en survalorisant une mémoire plus ancienne (celle d'une France éternelle héritière des Celtes et des Gaulois) pour mieux effacer la mémoire plus récente et polémique (celle d'une France dont une partie de la population est d'ascendance étrangère). Enfin, ce non-lieu physique de l'immigration est encore accentué par la faiblesse de sa visibilité dans les programmes scolaires et les manuels destinés aux élèves du secondaire jusque dans les années 2010 (Falaize, 2012) rajoutant à l'absence d'artefact matériel un vide discursif. Quand bien même, les réformes des programmes scolaires ont intégré la colonisation et l'immigration, 89 % des jeunes interrogés inscrits en Bac professionnel ou déjà diplômés et 72 % des futurs bacheliers et bacheliers des filières ES, S et technologiques nous ont avoué en 2016 n'avoir retenu du programme que des éléments épars et en contradiction parfois avec la vision transmise par les récits familiaux : « *La prof, elle racontait les Italiens qui venaient dans des wagons à bestiaux avant 1914. Alors j'ai parlé de Mora et de comment mon grand-père est venu en France... elle a levé les bras l'air de dire qu'on y pouvait rien. Ça m'a choqué ! À Farébersviller tous les gens que je connais de l'âge de mon grand-père sont passés devant Mora et ils les regardaient comme des animaux. Alors les Italiens ça serait grave au point qu'on peut le mettre dans les livres et pas nous les Marocains à qui on regardait les dents ? Si c'est ça, son Histoire, elle mythonne [dans le sens de raconter des mythes] ! ».*
- 22 Face à ce sentiment de déni et d'aveuglement institutionnel, les discours et actes des héritiers de ces migrations – notamment coloniales – constituent autant de demandes de reconnaissance exprimées par des parties de la population française indignées du traitement qui leur est réservé dans le récit national (véritable reflet de leur place marginalisée dans la société). En ce qui concerne la mémoire et l'histoire des immigrations à l'école, ces jeunes se retrouvent dans une triangulation constituée par

leurs ascendants colonisés, la société qui les a colonisés et qui scolarise désormais leurs petits-enfants. D'où une défiance que Sayad avait déjà relevée : « *Scolariser et bien scolariser suppose une relation de mutuelle confiance entre l'école et son public* » (Sayad, 2014).

- 23 Trois générations d'héritiers des immigrations ont réagi à leur manière face à cette mémoire empêchée, escamotée ou ignorée.

## De la lutte pour la banalisation à la banalisation de la violence

- 24 À partir de la décennie 1980 la prise de conscience de l'existence de ces jeunes français – véritables traits d'union entre la génération de leurs pères colonisée puis émancipée et une citoyenneté française que ces jeunes ont acquise directement sur le sol métropolitain – a suscité autant les affres de ceux qui s'inquiétaient d'un dépérissement identitaire en France (Le Gallou, 1985) qu'elle motivait certains optimismes (Stasi, 1984). Et par-delà le regard réducteur sur ceux que d'aucuns considèrent comme des hybrides (Bouziri, 2002) – français par leurs papiers mais pointés comme allogènes par leurs origines parentales – perçus encore à travers le regard d'assignation identitaire, de marginalisation et de déviance propre à celui posé sur les populations migrantes de la génération de leurs parents était déjà posé l'idée que ces jeunes disposaient ou tentaient de mettre en œuvre une capacité d'action et de participation à la vie sociale nationale française voire européenne. En partant de l'exemple encore frais des Marcheurs de 1983 il était alors admis que la mobilisation collective de cette population reflétait moins son extériorité que sa volonté de s'insérer sur la scène politique et sociale.
- 25 Ce désir se manifestant sous différentes formes (Cortesero, 2010). La Marche de 1983 était revendiquée par certains protagonistes de l'époque comme un désir d'effacer leur statut d'être d'exception et de souhait de se confondre avec les gens du commun. D'être en équilibre avec eux : cette stabilité fragile est obtenue grâce au processus, décrit par Bergson, de la banalisation (Jerphagnon, 1962). Dans le sens étymologique, le banal c'est ce qui est commun. Commun d'abord dans son premier sens de trivial, d'ordinaire. Le second sens est plus riche puisqu'il renvoie selon les dictionnaires à l'idée de participation collective – dans l'idée où tout le monde peut en profiter – comme dans les expressions *le commun des mortels*, *le droit commun*, *le dénominateur commun*, etc. Cette participation collective se double d'une idée d'action menée ensemble, conjointement, comme dans *faire cause commune*, *avoir quelque chose en commun*, *l'intérêt commun*. Cette définition se rattache à l'origine latine « communis » qui est l'ensemble des personnes qui supportent ensemble (*cum*) les (*charges munus*). Pour parvenir à l'agir en commun – qui donne le sentiment d'égalité – il est nécessaire de montrer que le niveau ordinaire n'est pas dépassé mais qu'au contraire il existe une conformité au plus grand nombre : l'action de refuser la violence et de marcher sur Paris pour revendiquer les mêmes droits que tout un chacun participe de ce désir de banalité.
- 26 Mais au début des années 2000, ces cadres traditionnels de critique de la société par lesquels les Marcheurs de 1983 exprimaient leur refus de se voir limiter par le plafond de verre des discriminations ont progressivement perdu de leur substance.
- 27 Nombre de jeunes de l'âge de leurs enfants et de leurs petits-enfants évoquent d'autres référents pour exprimer leur refus de la place que la société leur réserve. Abandon et sujétion sont devenus les maîtres mots contre lesquels il s'agit de réagir avec les moyens

dont ils disposent : la riposte violente comme pour prendre le contrepied de leurs ascendants qui ont échoués à se faire entendre :

- « [la société] veut nous faire la *hagra* [la misère] alors nous aussi (jeune français d'ascendance tunisienne, Arras, 2016) ».
- « On va plus se laisser *rotca* [se faire avoir] comme avant ! (jeune français d'ascendance algérienne, Metz, 2003) ».
- « Nous, on va pas gueuler : on va *geuner* [de *gun* l'arme dans le sens de se battre]. Ils vont nous entendre cette fois (Jeune français d'ascendance algérienne, Metz, 2015) ».
- « C'est bon ... on est pas *mystiques* [naïfs] *comme eux* [les parents] ! (jeune français d'ascendance algérienne, Moselle, 2006) ».

28 Aux positionnements politiques et idéologies jugés trop suspects de sympathie avec un pouvoir opprimant, certains de ces jeunes protagonistes opposent une posture de rejet violent que ni les travailleurs sociaux, ni les militants et autres organisations d'encadrement habituels ne savent résoudre : face à eux, la négligence de la part de la société et l'infériorisation sont posés comme des axiomes indiscutables. Ces ressentis sont le plus souvent étayés par une certitude qu'il existe des manœuvres sciemment opérées par ceux qui ont le pouvoir. Ils se colportent par les pairs et s'écoutent à travers les paroles de chansons comme *Les Voleurs de la République (cleptocratie)* d'Alpha Blondy sorti en 1999 et qui étaient sur toutes les lèvres chez les jeunes rencontrés en Moselle au début des années 2000. Les chansons de *Akhenaton*, *Professor Griff* ou *Papoose, Rockin'Squat*<sup>4</sup> (certains jeunes rencontrés à Metz comme à Arras nous en ont scandé les paroles slamées comme des preuves en soi) servent de support pour dénoncer pêle-mêle, le sida (qui aurait été inventé en laboratoire pour éviter que les Noirs ou les immigrés ne prennent le pouvoir), la mainmise des banquiers voire des *illuminati* et autres pouvoirs occultes sur le monde. Les forces de l'ordre serviraient à opprimer : la mort de Zyed Benna et Bouna Traoré en 2005 en est devenue pour certains d'entre eux la meilleure preuve : « *Les confrontations entre les jeunes et la police se répètent souvent. L'affaire du transformateur c'est devenu la justification à casser du policier et encore plus à se défouler sur l'autorité* » (Représentant religieux, Mosquée de Arras, 2016).

29 Cette défiance atteint même les organismes d'insertion qui auraient comme seule fonction de les cantonner dans des activités ingrates, à l'école les jeux sont faits d'avance, les hommes politiques sont des voleurs, la police leur manque de respect, etc. :

- « On ne les écoute pas ! On ne nous écoute même pas et la population précaire ou étrangère est laissée pour compte » (Directeur de centre social sur Arras, 2016).
- « Il y a une différence des traitements dans cette ville » (jeunes du quartier de Arras-Ouest, 2016).
- « Moi bientôt je me barre d'ici... on a perdu la rue, les barbus nous ont remplacé auprès des jeunes (travailleur social, Metz, 2008) ».

30 Quelques semaines après la flambée de violence de 2005 un jeune de 23 ans nous expliquait qu'il habitait à Metz-Borny un quartier réputé difficile à cause des trafics en tous genres. Il avait décidé de ne pas sortir de chez lui pendant les événements et ensuite de refuser les contacts avec ses connaissances du quartier pour éviter les tentations de l'argent facile qu'on lui proposait. Sa mère inquiète de le voir cloîtré et sans activité lui a pris rendez-vous chez l'assistante sociale de secteur. L'AS lui annonce qu'elle va lui entamer les démarches pour une demande de RMI auquel il a droit. En sortant il est très agité et nous a pris à parti : « *Le RMI !!! C'est tout ce que je peux rêver ?? Voilà à quoi j'ai droit moi comme rêve !! Merci ! Mais p\*\*\* tout ce que je veux c'est un travail comme tout le monde,*

*travailler tous les jours et rentrer chez moi, dans mon appartement. Un appartement où je veux ! Pourquoi je n'aurais pas un appartement au centre-ville ? [...] P\*\*\* j'ai la haine ! Vous nous prenez tout ! Je vois bien que ce n'est pas pour nous ! Je suis allé à l'École comme un con... j'ai cru à tout et vous vous êtes foutu de nous ! J'en ai marre de me faire avoir ! J'ai envie de tout foutre en l'air ».*

- 31 Les voix des travailleurs sociaux, des éducateurs, des enseignants et des politiques du vivre ensemble sont devenues moins attractives que celles des chantres du complotisme tels Alain Soral ou Dieudonné (l'expression ou le salut « quenelle » sont revenus plusieurs fois chez les jeunes de Moselle et de l'arrageois). À Arras, un travailleur social a pris à partie plusieurs jeunes du quartier qui parlaient de « casser du flic » en leur lançant : « *c'est pas bon ça ! Il faut vous souvenir de ce qu'il se passe : à chaque fois dans ces cas-là c'est vous qui allez le payer* ». L'un d'eux fanfaronna : « *Nous souvenir de quoi ? C'est nous qu'on leur donnera des souvenirs... La z'oummi [la mère] de tous leurs souvenirs à ces kouffar...* »<sup>5</sup>. À cette inversion imaginée du rapport de force la référence à une « mère », une matrice originelle, donc forcément pensée comme ancrée, enracinée, puissante puisque supposée à l'origine de tout, n'est pas neutre.
- 32 Devant les frustrations, colères ou « haine » (Bordet, 2015) non seulement ces jeunes ne disposent pas des outils de leurs aînés pour les convertir en langage politique traditionnel mais, pour beaucoup d'entre eux, il existe une défiance pour tout ce qui représenterait l'autorité, la République et ses moyens d'expression qui leur échappe :
- « ...l'égalité : il y en a qui sont égaux plus et nous on est les égaux moins. Merci la France. On va devoir l'éduquer (jeune français d'ascendance ivoirienne, Arras, 2016) ».
  - « La police elle est là pour protéger les citoyens. Ils ont oublié que nous aussi les bronzés on est des citoyens. Faut juste leur rappeler en leur tapant dessus ça rentrera mieux ! (jeune français d'ascendance algérienne, Metz, 2007) ».
- 33 Aux propositions des associations, structures et aux moyens de formulation habituels du mécontentement, des frustrations ou de la reconnaissance se substituent de nouveaux canaux d'expression plus visibles parmi lesquels, ceux qui mettent en avant la référence à l'islam. Il ne s'agit pourtant pas d'un retour du religieux mais surtout d'un recours au religieux comme posture qui ne peut s'apprécier qu'en remplaçant la question de l'émergence confessionnelle dans une quête d'origines.

## Le recours au religieux ou la religion comme mémoire

- 34 Cette tendance rejoint l'hypothèse de la religion pour mémoire (Hervieu-Léger, 2008) qui semble être pertinente chez certains jeunes : « *Honnêtement moi non plus je ne m'intéressais pas à la religion avant. Mais si j'ai des gosses j'ai pensé que je devais les connecter à quelque chose. Mes origines... Je ne sais pas... d'où ils venaient... quelque part... Leur faire comprendre qu'on n'était pas que des fils de Zoufris<sup>6</sup>... des valeurs quoi [H., 25 ans, Arras 2015]* ». Les imams interrogés à Metz et à Arras confirment que dans les questionnements de certains jeunes, qui fréquentent leur mosquée, la part de quête mémorielle n'est pas négligeable. Elle se manifeste par des demandes de nouvelles personnes qui jusque-là ne venaient jamais prier et qui s'intéressent à leurs origines musulmanes. Elle est perceptible aussi par des postures particulières qui se traduisent par un survol de l'apprentissage traditionnel et des demandes de ce qu'ils qualifient la « vraie » religion musulmane et « *plus on essaye de leur apprendre l'histoire de l'islam et plus il y en a qui argumentent que seule la source, l'origine est digne de foi et leur sert de racine comme s'ils cherchaient à s'accrocher à une origine pure (Imam de Arras, 2016)* ».

35 Cette recrudescence d'intérêt pour les prémices et les paroles originelles ne s'effectue aucunement sur la base de connaissances historiques et d'un socle démonstratif, analytique, critique et contextualisé. Il s'inscrit dans un mouvement de transformation sociale propre à l'hypermodernité. Cette notion d'hypermodernité induit l'idée – déjà présente dans la Modernité – d'un paroxysme dans l'effritement des structures d'encadrement social et spirituel des individus. Pour Balandier, l'expérience humaine, sollicitée à l'excès, finit par fausser ses repères d'espace et de temps et perdre ses repères familiers : « *le moment et son lieu, le hic et nunc entretiennent une sorte d'alliance dans la discontinuité au prix d'une fragmentation de la vie, d'une incertitude quant à la définition de soi* (Balandier, 1994 : 64) ». Cette volonté de retourner aux sources est donc plus large que la seule question religieuse et dépasse donc, de fait, la question de l'islam en particulier. L'individu hypermoderne vivrait des mutations dans son rapport à soi-même, aux autres et aux idées et valeurs (Bobineau, 2011). À savoir l'attrait, la quête d'un idéal d'authenticité, de contact spontané qui mettrait l'individu en relation directe avec l'objet de ses désirs sans dispositif intermédiaire explicatif, d'apprentissage long et fastidieux, de procédé discursif. Ce refus ou plutôt cette récalcitance à l'effort de recourir à la connaissance notamment historique prédispose à l'ignorance religieuse et s'inscrit dans le cadre plus large de la crise de la culture comme processus anthropologique cumulatif (Debray, 2001). L'Islam, par la simplicité de l'initiation, l'absence de clergé, la facilité de l'apprentissage et sa pratique quotidienne donne à croire à un lien direct entre l'individu et la *Oumma* (Laakili, 2014).

Tu fais partie du tout. Il y a toi et Dieu en toi. C'est dans l'ordre des choses. Dieu est à l'origine de tout. Chacun, en se soumettant a une place dans le monde. T'as plus à te casser la tête il suffit de te laisser guider. Le Coran c'est ta colonne vertébrale, c'est tes poumons, c'est tes yeux, tes oreilles, ta bouche, ton coeur. Tout est écrit pas besoin de discuter : la religion musulmane c'est la dernière des religions qui est apparue donc elle a évité les défauts des autres : Mahomet l'a transmise parfaite. Ca sert à rien de la discuter, il faut juste la prendre comme elle est (jeune française d'ascendance marocaine, Arras, 2016).

36 C'est dans ce cadre qu'il faut replacer le succès auprès de certains jeunes de renouer avec la religion musulmane sous l'angle du salafisme dans sa forme *takfiriste*. Cette branche de l'islam prône une pratique rigoriste et exclusive de la religion musulmane telle qu'elle a été pratiquée par les premiers fidèles du Prophète. Seul le temps originel du vivant du Prophète et des Pieux Ancêtres est digne d'intérêt. Intérêt qui se limite à la stricte observance et non à l'interprétation ou à la critique. Comme tout mouvement extrémiste, il dichotomise le monde entre le Bien/le Mal, ce qui est conforme et ce qui ne l'est pas, etc. Quitte à jouer avec l'Histoire voire à la nier comme le montre la référence incessante de certains jeunes qui à Arras et à Metz ont posé Raja <sup>7</sup>, le Protocole des Sages de Sion et ses avatars comme le Plan Yinon en arguments imperméables à l'analyse. Mais également à prendre des libertés avec les textes de référence dans la mesure où l'ultra-orthodoxie salafite, qui prône le retour aux racines, conduit à valoriser des notions telles que la *charia* sous l'angle privilégié des châtiments et autres punitions, alors que dans les écrits la racine *cha-ra-'a* signifie « chemin vers la source », (cette dernière étant Dieu). Cette simplification joue sur la méconnaissance et l'absence de transmission verticale au sein des instances de socialisation comme la famille entre les parents, les ascendants et les plus jeunes. De plus elle s'appuie sur la fragilisation et la remise en cause des savoirs experts (Blais, 2006 ; Grimaldi, 2010). Le succès de prédicateurs comme Rachid Abou Houdeyfa ou Hassan Iquioussen qui totalisent à eux deux plusieurs millions de vues sur

Internet participe de cette défaillance. « L'«imam internet» qui contrairement à nous, n'explique pas, ne nuance pas, ne donne pas matière à réfléchir sur les sens des mots ou des significations : tu cliques tu as une réponse à une question ! Plus besoin d'être formé : c'est le kit Ikea de la pensée pour fabriquer des idiots fanatiques (Imam, Metz, 2017) ». La propagande de l'État islamique vers cette recherche de l'originel joue sur ce sentiment en prônant le retour à *Bilad ach-Cham* (la mythique Grande Syrie) pour attirer les jeunes vers l'actuelle Syrie et en faire des recrues. « Tu fumes pas, tu manges pas n'imp, tu fais pas le prétentieux en essayant d'avoir plus que le Prophète avait. C'est se purifier. Tu te retrouves comme au tout début où c'était plus naturel. T'es dans l'ordre du monde (Jeune français d'ascendance algérienne, Arras, 2016) ».

- 37 Ces prises de position d'appropriation pragmatique, approximative et de réduction créent une dynamique de reconstruction et en même temps de renversement de l'ordre établi. Cela s'effectue par l'usage d'un langage apparenté à celui des scientifiques et le sentiment de participer à une nouvelle forme d'écriture politique dans le sens d'une refondation du système de mise en scène des rapports sociaux voire même d'une nouvelle éthique de la parole politique (Giroux, 2008).
- 38 La suspicion portée sur les institutions a favorisé le retournement de la crédibilité de toute autorité extérieure au local pour ne pas dire au microcosme. Malgré une faible visibilité sur le terrain, les nouveaux acteurs religieux ont su tirer un gain de reconnaissance par un activisme discret mais d'autant plus efficace qu'il a su tirer parti du localisme et d'une forme d'entre-soi à la fois subi par le désinvestissement des municipalités de certains quartiers qualifiés de relégation et provoqué par les *entrepreneurs de foi* pour favoriser les sociabilités confessionnelles avec parfois la complicité des parents. Ainsi, à Borny et à Woippy ces deux quartiers décriés comme difficiles de Metz habités par les primo-arrivants nord-africains, Turcs et leurs descendants, les jeunes ont été soustraits à l'autorité des éducateurs de rue et autres travailleurs sociaux par ce que les jeunes qualifiaient – non sans ironie – de « B.A.C. » : *Brigade Anti Cheitane*. Il s'agissait de camionnettes et de mini-bus utilisés par les responsables d'associations confessionnelles musulmanes pour les activités extra-scolaires. Ils passaient dans les rues des cités pour aborder les *hitistes* ces jeunes qui, désœuvrés, « tenaient les murs ». C'est surtout aux arrêts de bus que les membres de cette BAC étaient les plus actifs. Ils y interceptaient en priorité ceux qui avaient l'intention d'aller au centre-ville comme pour mieux les empêcher de sortir du cercle qu'ils cherchaient à contrôler et ensuite les conduire à la mosquée pour leur proposer des activités ludiques, une initiation au Coran ou des lectures, etc., et à l'histoire revisitée. « J'ai arrêté d'y aller quand j'ai commencé à entendre des trucs trop pas possibles. J'ai fais histoire à Nancy alors quand ils parlaient aux autres de choses qui collaient pas j'ai arrêté. J'ai pas essayé de convertir les autres ils m'auraient trop pourri. Mais quelque part je les comprends. Ils ont besoin de s'attacher à quelque chose. Ici ils ont rien et ils sont rien. Chacun cherche du rêve comme il peut. (Jeune français d'ascendance marocaine, Metz, 2010) ».

---

## NOTES

1. Ces associations, comme le Comité Mosellan de Sauvegarde de l'Enfance de l'Adolescence et des jeunes Adultes (CMSEA) qui nous a sollicité et fourni l'essentiel des ressources, étaient adhérentes au Comité National de Liaison des Associations de Prévention Spécialisée (CNLAPS).
2. Revue *Contretemps*, 2006, dossier « Postcolonialisme et immigration », n°16, janvier 2006, p. 15-132.
3. Alliance Nationale des Sciences Humaines et Sociales – Athena, 2016, « Recherches sur les radicalisations, les formes de violence qui en résultent et la manière dont les sociétés les préviennent et s'en protègent – État des lieux, propositions, actions », Rapport remis à Mandon Thierry Secrétaire d'État chargé de l'Enseignement Supérieur et de la Recherche, mars 2016, 86 p., p. 49
4. Rockin SQUAT, « Le pouvoir secret », *Confessions d'un enfant du siècle*, volume 2, 2009.
5. L'expression « la mère de toutes... » tire sa source en partie de l'arabe *Ummu al-Ma'arik* et fait référence chez les jeunes interrogés à l'expression « Mère de toute les batailles » prononcée en 1991 par Saddam Hussein face à la coalition lors de la première guerre du Golfe en 1991.
6. Déformation du mot « Ouvrier » chez les migrants nord-africains.
7. Raja est le nom qu'à pris le négationniste Roger Garaudy après sa conversion à l'Islam en 1981.

---

## RÉSUMÉS

À partir de deux terrains situés dans le Nord et l'Est de la France métropolitaine, nous proposons d'analyser la construction du sentiment d'appartenance chez certains jeunes héritiers des immigrations sous l'angle des questions mémorielles et de sentiments d'injustice sociale. Il s'agit de s'interroger sur le lien entre désir de radicalité et besoin de mémoire comme ancrage dans une société qui minorise la reconnaissance d'un passé colonial vécu par les ascendants de certains jeunes et qui continue à être prégnant pour ces derniers. Le désir de radicalité étant vu ici comme une volonté de retour à des sources, des origines imaginées.

We propose to analyze the construction of the feeling of belonging in certain young people with immigrant heritage by examining feelings of social injustice and questions of memory, in two territories from the Northern and Eastern France. We wish to raise the question of a link between the desire for radicality and the need for memory as an anchor within a society only minimally acknowledging the colonial past that the ascendants of certain young people lived through, a past still relevant to them now. The desire for radicality is viewed here as a will to return to one's – imagined – sources and origins.

## AUTEUR

### PIERO-D. GALLORO

**Piero Galloro** est Docteur en Histoire et Maître de Conférences HDR en sociologie. Il enseigne à l'Université de Lorraine au Laboratoire Lorrain de Sciences Sociales (2L2S). Il est spécialisé en sociologie des migrations, des discriminations.