

« Africains » en paroisses de banlieues

Brigitte Bleuzen



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/assr/17503>

DOI : 10.4000/assr.17503

ISSN : 1777-5825

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 1 septembre 2008

Pagination : 215-234

ISBN : 978-2-7132-2191-0

ISSN : 0335-5985

Référence électronique

Brigitte Bleuzen, « « Africains » en paroisses de banlieues », *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], 143 | juillet-septembre 2008, mis en ligne le 01 juillet 2011, consulté le 01 mai 2019. URL : <http://journals.openedition.org/assr/17503> ; DOI : 10.4000/assr.17503

Brigitte Bleuzen

« Africains » en paroisses de banlieues

Quelle est la place des migrants « Africains »¹ dans les paroisses catholiques de plusieurs banlieues françaises² et quels sont les processus de construction identitaire qui s'y élaborent ? En dépit de certaines résistances, ces paroisses vivent une véritable transformation des modes de communalisation. Des « laïcs et prêtres africains » venant de pays africains³ où la fonction de prêtre et l'Église bénéficient encore d'un certain prestige, découvrent, de l'intérieur, une Église catholique française à la fois en crise et en recherche d'alternatives. Les recherches en sociologie de l'immigration, ont souligné la souffrance et les difficultés pour les migrants⁴ de concilier les cultures du pays d'origine avec celles du pays d'accueil. Comment au sein des paroisses, la coexistence de cultures différentes se décline-t-elle ? Quels sont les processus de réciprocité ou de résistance à l'œuvre ? Quels sont les dispositifs organisationnels de partage des responsabilités ? Dans cette situation nouvelle, l'ensemble des paroissiens est confronté à une tension entre deux registres : un registre moral qui exige une grande ouverture à l'autre et un registre pratique marqué par les difficultés de rapports avec l'autre (D'Iribarne, 2004 : 123-135).

Comprendre cette tension oblige à s'éloigner d'une conception essentialiste de l'identité où les individus sont définis par des « invariants identitaires », autrement

1. Les noms des personnes citées ont été modifiés. Par ailleurs, nous entendons par « Africains », les personnes qui sont définies comme telles par le clergé catholique et les communautés paroissiales. Autrement dit, cette dénomination relève de stratégies ecclésiales de catégorisation collective mises en pratique dans la gestion des paroisses étudiées.

2. Les quatorze lieux étudiés sont des quartiers pauvres situés en banlieues pour la majorité d'entre eux. Onze paroisses en banlieues dont six en banlieue parisienne (Saint-Ouen, Grigny, La Courneuve, Villeneuve, Colombes, Bois-Colombes) et cinq banlieues de province (Port de Bouc, Bourges, Le Mans, Valenciennes, Nîmes) animées par un institut religieux, trois paroisses à Paris dont une animée par une communauté charismatique et deux paroisses diocésaines. Les caractéristiques communes actuelles de ces paroisses sont la diversité des nationalités présentes (en moyenne cinquante nationalités), la précarité de l'emploi, de faibles revenus, des statuts non sécurisés (nombre de sans papiers difficiles à chiffrer) un habitat dégradé. Ces quartiers ouvriers sont davantage nommés aujourd'hui quartiers d'immigration (ou de relégation ou d'exclusion). Le travail de terrain a été basé sur une observation participante entre 2000 et 2007 dans cinq paroisses et un court séjour dans les neuf autres, vingt-deux entretiens approfondis auprès de laïcs africains, sept entretiens approfondis auprès de prêtres africains.

3. Côte-d'Ivoire, Togo, Cameroun.

4. Pour les définitions de migrants, étrangers, immigrés, voir Noiriel (2002 : 60-61).

dit, des signes distinctifs qui les précèdent et ne sont pas susceptibles d'évolution (le plus souvent des stéréotypes positifs ou négatifs censés caractériser « la mentalité » d'un peuple). À l'inverse, une analyse exclusivement basée sur la subjectivité des acteurs, aurait pour effet de minimiser la dimension collective. Cet espace conceptuel interstitiel nécessite une grande prudence. En effet, les situations évoluent très vite en fonction des acteurs en présence, de leur socialisation et de leur responsabilisation au sein des paroisses. À ce sujet, Albert Piette préconise de « ne pas figer l'individu dans une qualification ou un état durable mais [de] penser les modalités de basculement entre les moments d'intensité et les autres moments » (2003). Catherine Quiminal souligne la difficulté pour le chercheur de construire des catégories analytiques pour rendre compte des nouvelles catégories migratoires (2002 : 9). La démarche serait donc d'arraisonner une « identité de relationnalité » qui ne soit ni à visée objectiviste, ni à visée subjectiviste. Dans cette perspective, les analyses de Fredrik Barth qui a été l'un des premiers à concevoir la construction de l'identité comme rapport à l'autre, sont très éclairantes. Pour lui, ce n'est pas le contenu culturel qui est déterminant en soi. La culture est utilisée comme un moyen stratégique d'affirmation des différences par des « frontières » qui marquent des « territoires » (1969). Pierre Bourdieu, en soulignant la stabilité de structures inégalitaires, montre que les personnes en situation de pouvoir peuvent imposer leur définition d'eux-mêmes et des autres (1980). Les ethnologues ont néanmoins démontré, en travaillant notamment sur le concept de syncrétisme, qu'une culture peut se construire dans une situation de « double contrainte culturelle » (Mary, 2000 : 168-169).

Ainsi, en s'intéressant à l'« identité de relationnalité », le présent article met l'accent sur un point nodal : l'intelligence des situations, entre pragmatisme, ruse et tactique, dont font preuve les acteurs en présence qui adoptent les comportements, attitudes et savoir-être qui leur semblent les plus appropriés à la situation relationnelle qui s'offre à eux. Ils sont convaincus d'une réciprocité de relation qui engage à la fois leur autonomie et leur interdépendance. Ainsi, chaque personne est libre d'engager des paroles et des actes, d'adopter des prises de position tout en étant consciente que ces paroles, actes et prises de position créent, provoquent et suscitent un nouvel espace de possibles et de contraintes. C'est donc en situation relationnelle, que des ajustements s'opèrent et orientent le processus de construction identitaire. Dans ce cadre, « l'identité de relationnalité », inscrite dans un rapport de réciprocité, est l'ajustement au réel, grâce à trois points de vigilance : une vision à la fois locale et distanciée de la situation (rendue possible par le parcours migratoire), la prise en compte de plusieurs mondes (celui des origines, celui du lieu de vie et d'autres en fonction des rencontres, des événements) et, enfin, une « présence connectée »⁵ à leur famille restée « au pays ».

5. Concept proposé par Christian Licoppe qui concerne ici les modalités de communication interpersonnelle des « Africains », grâce aux nouvelles technologies d'information et de communication (2007 : 99-103).

La souffrance de la « double absence » (Sayad, 1999) s'estompe au profit d'une coexistence de référentiels qui produit de nouvelles dynamiques de socialisation qu'il convient d'identifier.

L'évolution des orientations de recherches de la sociologie de l'immigration est en soi révélatrice de la difficulté de penser la complexité des enjeux migratoires, qu'ils soient individuels ou collectifs, sociaux, économiques ou politiques. Les sociologues se sont d'abord intéressés à la question de l'acculturation des immigrés, à leur capacité à acquérir une position sociale en France. Dans les années soixante, ils se focalisent sur les conditions de travail, de santé et de logement des immigrés ; puis, dans les années soixante-dix, marquées par le passage d'une migration de travail à une migration de peuplement, les questions s'orientent sur les conditions d'intégration⁶ au sein du système républicain. Mais globalement peu d'études abordent les représentations, les dynamiques relationnelles des identifications collectives et individuelles (Rea, Tripier, 2003 : 29). Elles ignorent la vie du migrant dans son pays d'origine car elles sont toutes marquées par une problématique sous-jacente : « l'adaptation à la société d'accueil » (Sayad, 1977 : 59). Il faut attendre les années quatre-vingt pour que l'immigration devienne une véritable question politique. Les recherches interrogent désormais, sous un angle nouveau, les notions de citoyenneté (Schnapper, 1998 : 395), de nation ou de pensée raciste (Wieviorka, 1992). Or, ces notions sont essentielles pour les paroissiens catholiques originaires de pays ayant été colonisés par la France. La paroisse devient alors un lieu de cristallisation des désaccords et des traumatismes issus de l'histoire de la colonisation⁷.

Après un retour sur les études traitant de la mission *ad intra* au sein de l'Église catholique de France, l'observation d'une « messe des nations », encore appelée « messe des peuples » ou « messe des communautés culturelles » permettra d'analyser les représentations de ce que « doit être », au regard des acteurs, une communauté religieuse pluriculturelle et les tensions découlant de ces prétentions. Ce cadre posé, il sera possible de décrire les modalités d'intégration différentielle des « Africains » au sein des paroisses pluriculturelles de banlieues. Ces quartiers urbains ont pour dénominateur commun, la pauvreté, un fort taux de chômage (entre 30 et 40 %), la pluriculturalité et la pluriconfessionnalité. Si les études attestent que ces quartiers n'ont pas les configurations des ghettos américains, la réalité de « ségrégation territoriale »⁸ est dénoncée. Ce constat rejoint les analyses récurrentes sur la société française et sa difficulté à prendre en compte les particularismes au nom de valeurs républicaines. Les violences

6. Par le passage d'une migration de travail à une migration de peuplement, la fin des années 1970 et les années 1980 sont marquées par l'arrivée, facilitée par le regroupement familial (1976), de nombreuses femmes d'Afrique Noire (Barou, 1994).

7. Voir *infra* : La « présence connectée » à l'Afrique par « une inculturation inversée ».

8. « Cité(s) en crise. Ségrégations et résistances dans les quartiers populaires », *Contre-temps*, 13, Mayenne, Textuel, mai 2005, pp. 8-9.

urbaines des cités d'habitat social trouvent leur origine dans l'effritement du statut protecteur du salariat (Castel, 1995) et traduisent un retour de « la question sociale » dans ces cités ouvrières, aujourd'hui peuplées en grande partie des populations issues de l'immigration. Le recours au maintien de l'ordre est, pour certains observateurs, « gagnant politiquement » et suscite une « repolitisation par le bas » (Kokoreff, 2003), par l'émergence de collectifs ou d'associations⁹ en dehors des réseaux de socialisation classiques, comme le furent les syndicats ou les partis politiques pour les ouvriers. La citoyenneté est brandie face au risque de dérive communautaire. Il est demandé à l'individu, « sujet de raison », de s'extraire de ses appartenances communautaires. Mais acquière-t-il, pour autant, des espaces de pouvoir ? (Donzelot, 2003). C'est ce que l'analyse de ces paroisses pluriculturelles de banlieues essaiera de concevoir, en dégagant notamment différents profils « d'identités de relationnalité ».

A la recherche d'une nouvelle main-d'œuvre

Face au déficit des vocations et au vieillissement du clergé, l'Église catholique de France, devenue « pays de mission *ad intra* », s'organise pour favoriser la venue des prêtres étrangers en France et l'accueil des communautés migrantes. Il s'agit explicitement de faire face, par cette politique d'ouverture, à une « panne de main-d'œuvre » en son sein.

Un retour sur l'évolution du concept même de « mission » aide à mieux comprendre les processus à l'œuvre dans l'intégration progressive des migrants au sein des paroisses. Catégorie « indigène » utilisée par les chrétiens et plus particulièrement les clercs, la mission qualifie leur mode de relation au monde, leurs stratégies de présence, de communication et d'interaction avec le monde contemporain en perpétuelle évolution. Mission, latin *missio*, signifie envoi et vient de *mittere* envoyer. Traditionnellement, dans l'Église catholique, la « mission » signifie l'annonce de l'Évangile aux populations qui l'ignorent (Duméry, 1996 : 460-462). Ainsi, les « terres de mission » sont, durant la colonisation, distinguées des terres de chrétienté et désignent le plus souvent les colonies ou les pays à évangéliser (Prudhomme, 2005). La conception de la mission connaît, au XIX^e et au XX^e siècle une expansion qui suit un mouvement parallèle à celui de la colonisation et de l'expansion occidentale. La mission a entraîné des résistances (Pirotte, 2004), beaucoup d'échecs et s'est rarement opérée sur un mode pacifique. En France, le terme connaît un succès entre les deux guerres. En effet, il est repris, à partir des années quarante, pour nommer les « pays de mission *ad intra* » cette fois : il s'agit de ré-évangéliser les périphéries urbaines françaises, les fameuses « banlieues rouges » et de se rapprocher de certaines zones rurales où l'on observe une baisse de la pratique religieuse (Daniel, Godin, 1943 ;

9. Voir « Divers Cité », « Les Motivés », « Les Indigènes de la République », « Ni putes ni soumises », « Ma 6té va changer », « AC le feu », etc.

Hervieu-Léger, 2003 : 23-53). Par ailleurs, dans le cadre de la mondialisation économique et des flux migratoires, l'Église catholique n'est plus seulement occidentale, méditerranéenne et européenne. Elle se veut désormais universelle.

Dans cette perspective l'arrivée progressive des immigrés en Europe devient un nouvel enjeu de la mission. En 1952, par l'encyclique *Exul Familia*, Pie XII évoque la responsabilité des Églises d'accueil dans la prise en compte des réfugiés et des émigrés. En 1969, dans son encyclique *Pastoralis Migratorum cura*, Paul VI invite à son tour les évêchés à être attentifs aux droits de tous les immigrés et propose d'intégrer les communautés étrangères dans les structures de l'Église locale. Se pose alors, non sans ambiguïtés, la question de l'inculturation, concept théologique qui consiste à rendre intelligible le message évangélique à ceux qui le reçoivent en adaptant le message chrétien aux différentes cultures tout en christianisant la culture qui accueille l'Évangile. Pedro Arrupe a formulé une définition désormais célèbre : « L'inculturation est l'incarnation de la vie et du message chrétiens dans une aire culturelle concrète, en sorte que non seulement cette expérience s'exprime avec les éléments propres à la culture en question (ce ne serait alors qu'une adaptation superficielle), mais encore que cette même expérience se transforme en un principe d'inspiration, à la fois norme et force d'unification, qui transforme et recrée cette culture, étant ainsi à l'origine d'une nouvelle création. » (1985).

Quels sont les enjeux véritables de cette prise en compte de la culture du migrant ? N'y a-t-il pas confusion entre la notion théologique d'inculturation et le concept anthropologique et sociologique d'acculturation proposé en 1936 par Robert Redfield, Ralph Linton et Melville Herskovits comme « l'ensemble des phénomènes qui résultent d'un contact continu et direct entre des groupes d'individus de cultures différentes et qui entraînent des changements dans les modèles culturels initiaux de l'un ou l'autre groupe »¹⁰. Le Pape Jean-Paul II, dans sa première citation du terme d'inculturation, l'a associé à la fois à celui d'acculturation et à celui d'incarnation (Ndi-Okalla, 1994). Le synode africain (1989-1995) consacra de larges développements à ce concept d'inculturation (Luneau, 1997). Néanmoins, en France, cet intérêt pour la culture de l'Autre permet au dialogue interreligieux de devenir une réalité plus tangible (Lamine, 2004), au moment où la baisse des vocations (Sevegrand, 2005) et des pratiques, ainsi que la non transmission de la religion par la famille interrogent les responsables catholiques. Le processus de redistribution des tâches entre différentes catégories d'acteurs – laïcs, diacres et prêtre – est enclenché. Cette évolution se répercute sur la place des communautés étrangères au sein des paroisses de France. Il y a désormais un enjeu majeur pour l'Église catholique de se saisir des migrants pour affirmer sa présence dans les quartiers de banlieue où les Églises évangéliques et l'islam lui font concurrence.

10. Cité par Denys Cuche (1996).

En 1972, l'Église catholique crée un dispositif d'accueil et de réflexion : le Service national de la pastorale des migrants. Il se définit par l'accompagnement des communautés de migrants dans leur vie ecclésiale mais également par une action sociale et politique¹¹. Cette double dimension n'est pas sans créer de tensions. C'est ce que montre une enquête menée par le secrétariat national de la pastorale des migrants, en 2006¹². Les résultats révèlent une « grande diversité » dans l'attitude des chrétiens entre les « engagés », les « indifférents », les « frileux » et les « racistes ». Olivier de Béranger, évêque en Seine Saint-Denis, souligne que la présence des communautés immigrées est un défi pour l'Église : « Nous en sommes encore au b.a.-ba. (...) Que faire avec des personnes qui ne nous ressemblent pas ? Comment s'écouter mutuellement ? Comment faire pour que la pastorale des migrants ne soit pas seulement une pastorale des marges ? Et pour que, du même coup, les personnes d'origine française ne se sentent pas marginalisées ? »¹³. Cette citation traduit l'ambiguïté de la hiérarchie catholique, son embarras et aussi son peu de connaissances des populations migrantes africaines jeunes et dynamiques qui renouvellent les modes de communalisation catholique. Mais plus précisément, comment ces intentions d'accueil se traduisent-elles dans la vie quotidienne des paroisses de banlieue ? Un point d'attention intéressant est la « messe des nations ».

Mise en scène des identités plurielles

La « messe des nations » est organisée une fois par an, généralement dans le cadre de la messe dominicale, à l'initiative du curé de la paroisse et de son conseil pastoral. L'objectif est l'affichage de la pluralité culturelle constitutive de la communauté paroissiale. La mise au point de cette cérémonie se fait généralement dans le cadre d'une commission *ad hoc*. Durant la préparation, des ajustements s'opèrent et des tensions naissent face aux enjeux de la représentativité pour les groupes en présence. Qui va apporter les offrandes ? Qui va préparer et lire les prières universelles ? Quels seront les chants ? Cultiver la particularité sans conforter les particularismes : telle est la ligne adoptée par l'Église catholique. Sur le terrain, cela se traduit par différents degrés d'expression de la pluriculturalité, constitutive de la paroisse. Le premier degré est la simple juxtaposition des cultures où les communautés co-existent mais ne se mélangent pas.

11. Par, notamment, le soutien scolaire, l'alphabétisation, la défense des droits et l'intervention auprès des pouvoirs publics.

12. L'enquête a été menée en 2006 par le Secrétariat national de la pastorale des migrants : quarante-deux diocèses – sur quatre-vingt-quatre contactés – ont répondu ainsi que quatre aumôneries sur vingt-quatre. Voir « La pastorale des migrants : mission d'Église », *Migrations et Pastorale*, 326, janvier 2007.

13. Olivier de Béranger, lors de son intervention à la journée organisée par le CERAS et le réseau « Chrétiens acteurs en banlieues » au Centres Sèvres le 30 septembre 2006, sur le thème « les émeutes urbaines de 2005, un an après ».

Le second degré est l'accent mis sur le folklore lors des fêtes paroissiales. Cela est parfois très mal perçu par les « Africains » : « (...) je ne voudrais pas que la communauté africaine soit limitée à taper dans les mains, ou danser le jour de la fête. Nous pouvons faire autre chose. », explique Rosa, Camerounaise. Le troisième degré est l'accent sur la parité par le système des quotas visant avant tout l'équité. Ainsi, pour les lectures du dimanche, un prêtre (français) dit être obligé de tenir des registres précis de lectures par aire culturelle. En fait, il constitue deux listes : une « liste de Blancs » et une « liste de Noirs », représentée notamment par les « Africains » et les Antillais. Notons ici que le prêtre met dans la même catégorie des citoyens français originaires des Antilles et des citoyens de divers pays africains. Il déplace ainsi le registre des « aires culturelles » vers des critères de couleurs espérant par là réfuter les accusations de favoritisme, réitérées même si ses quotas sont scrupuleusement respectés. À partir des lieux observés, nous avons dégagé trois catégories sociologiques qui mettent en scène les identités plurielles des nouvelles modalités de communalisation : la « paroisse communauté de chrétiens », la « paroisse tremplin » pour transformer le monde et le rendre plus humain et la « paroisse communauté religieuse de communautés culturelles ».

La « paroisse communauté de chrétiens », modèle prôné par les charismatiques, se définit ici comme une communauté de chrétiens, où chacun œuvre pour sa construction et sa pérennité. L'accent est mis sur la stabilité et la continuité. L'objectif de la communauté est de rassembler les chrétiens en soulignant les caractères qui les unissent plus que les dissemblances. La paroisse est conçue comme un modèle d'idéal collectif, l'expression d'une unité, celle des chrétiens qui sont tous « frères en Christ ». Ce dénominateur commun fonde une identité qui doit transcender les différences culturelles, apaiser les conflits et les oppositions. Ce modèle de communauté chrétienne, proposé par des paroisses de sensibilité charismatique, doit faire preuve d'exemplarité vis-à-vis de l'extérieur et des non-croyants. C'est la qualité de l'union entre les chrétiens qui rend la communauté chrétienne attractive. Nous avons là une « fiction » de l'harmonie et de la cohésion du groupe. Cependant, nous avons observé, dans le discours des prêtres, une évolution notoire en l'espace de trois ans. En 2003, l'insistance est focalisée sur ce qui est semblable, identique et commun. Ainsi, le curé français lors d'une réunion de préparation de la messe des nations en 2003 souligne que les différences ne sont là que pour mieux souligner l'unité du groupe autour de l'identité : « J'aimerais qu'on ne parle pas d'étrangers. Nous sommes des chrétiens de différentes origines. C'est ça notre identité première. Si on pose l'identité d'origine avant d'être chrétiens, on va vers des conflits. (...) Il faut aller au-delà des drapeaux ». Le prêtre français qui fera l'homélie de la messe des nations ira dans le même sens : « En tant que baptisés, nous avons renoncé d'abord à notre origine (...) il nous faut devenir frères universels pour sortir de la logique de la séparation. » En 2006, la messe des nations est abordée sous un angle différent

avec la reconnaissance des tensions liées à l'esclavage et la colonisation qui s'actualisent dans la vie paroissiale par des « rapports complexes à l'autorité ». La messe des nations devient un lieu central de cristallisation de ces tensions : « Heureusement qu'il y a ce lieu pour voir tout cela et confronter nos pauvretés », nous dit le prêtre polonais. L'essentiel est d'accepter le chemin de chacun, le chemin de guérison, les blessures qui sont profondes et les personnes ont besoin de plus de temps pour vivre cela. C'est le travail de toute une vie. En trois ans, on est passé d'une fiction de l'harmonie, à une « reconnaissance » des blessures et des souffrances. Cette évolution mériterait des analyses plus approfondies pour comprendre le glissement, dans le discours et les pratiques pastorales, de la référence aux identités nationales à des questions d'ordre existentiel.

La « paroisse tremplin » pour un monde plus humain est le modèle prôné par les paroisses de sensibilité Action catholique. L'objectif réitéré au fil des années, à travers la messe des nations, est la réflexion en vue d'une action de transformation de l'environnement pour la construction d'un monde meilleur. La question récurrente est l'amélioration des relations qui unissent les membres d'une communauté de proximité (la paroisse), néanmoins concernés et interpellés par les conflits qui marquent l'actualité du monde. Les différences culturelles sont intégrées mais canalisées au service d'un projet visant une plus grande humanité. La paroisse prend le profil typique d'un engagement dans le quartier. D'une part, la paroisse facilite la socialisation. Les contacts entre paroissiens, qu'ils soient Français ou d'autres nationalités, accélèrent la recherche de travail, de logement, la constitution d'un réseau de personnes ressources pour les démarches administratives, la garde des enfants, etc. D'autre part, les paroissiens sont invités à être militants dans leur environnement (habitat, travail, loisirs, quartier, etc.). Les « migrants africains » sont souvent définis et stigmatisés par les problèmes sociaux (absence de papiers, absence de travail et de logement, discrimination raciale, violence urbaine, etc.). Ainsi, des forums sur ces thèmes rassemblent chercheurs et paroissiens essentiellement français et beaucoup moins les migrants qui ne désirent plus être définis seulement par « la double absence ». Ainsi, la France lieu où l'on réside le plus souvent dans le cadre d'un regroupement familial, n'empêche pas la permanence de contacts avec le pays d'origine. L'étude, qui reste à creuser, d'associations françaises de « migrants africains » en France souligne d'ailleurs cette priorité. Certes, les associations favorisent le développement de cours d'alphabétisation, de fêtes culturelles. Mais la solidarité avec « ceux restés au pays » est croissante. Elle s'observe par le financement d'activités de développement ou d'équipements sociaux (écoles, dispensaires, puits, etc.). Elle semble avoir dépassé le cadre familial *stricto sensu* et intègre davantage le village ou la région où réside la famille.

Enfin, la « paroisse communauté religieuse de communautés culturelles » peut être revendiquée autant par des prêtres de la mouvance charismatique que par ceux relevant de l'Action catholique. Elle réunit des communautés culturelles

affirmant leurs différences mais dans un souci d'ouverture aux autres communautés. Dans ce profil type de paroisse, les communautés culturelles sont souvent représentées par des « antennes » qui préparent à tour de rôle et plusieurs fois dans l'année une messe à laquelle sont conviés tous les paroissiens. L'affirmation de l'altérité est ici plus forte, plus prégnante et paradoxalement semble ouvrir des voies de passage d'un champ culturel à l'autre. Ces collectifs, quand ils sont clairement identifiés, reconnus et intégrés dans le fonctionnement de la communauté paroissiale, ne sont pas animés par la défense et la définition d'une identité en opposition à d'autres. Ce constat d'observation rejoint l'analyse de Michel Wieviorka pour qui « il n'est pas possible de concevoir l'identité sans une composante même modeste, qui la tire du côté de la clôture elle-même. » (2000 : 146) car, argumente-t-il : « Une identité faible ou affaiblie incline à se retourner en haine de l'altérité chez les autres. » (*idem* : 151). Outre les collectifs culturels, la reconnaissance de la religiosité populaire a créé des passerelles, voire des connivences entre les aires culturelles, par l'instauration de nouvelles pratiques avec la mise en place des bénitiers et des bougies de dévotion, la bénédiction de l'eau et des médailles, la réinstallation des statues des saints et de vierges qui avaient disparu dans les années soixante-dix¹⁴. La paroisse de mouvance charismatique a favorisé l'émergence de « groupes de chapelet » ou « d'adoration du Saint-Sacrement » à l'église, toujours ouverte en journée. Des groupes de quartier proposent, autour d'un repas, des temps de louanges et de prières (pour les membres du groupe et pour la population du quartier). Ces typologies paroissiales correspondent, dans les faits, à des processus contrastés d'accès aux responsabilités.

Processus de responsabilisation au sein du dispositif paroissial

Si les « prêtres africains » sont plutôt soutenus car attendus par l'Église catholique, les « laïcs africains » ont, pour leur part, des difficultés à se voir attribuer des responsabilités valorisantes. Par ailleurs, il faut noter que les prêtres sont pour la plupart en situation d'expatriation et n'ont pas vocation à s'installer définitivement en France. Il s'agit en quelque sorte, d'un « contrat de travail à durée déterminée ». Tout au contraire les laïcs sont pour leur part en situation d'immigration. Les logiques et les enjeux d'insertion au sein de la société française diffèrent donc dans les deux cas.

Le nombre de prêtres étrangers en France a progressé ces dernières années, même s'il reste marginal. Ils étaient deux cent quatre-vingt-treize en 2006¹⁵ sur

14. Dans une paroisse, l'emplacement de ces statues de saints avait été aménagé en « placards à balais ».

15. Source : chiffres établis par le père Maurice Pivot de la Cellule pour l'accueil des prêtres, religieuses et religieux étrangers en service pastoral en France.

un total de 20 523 prêtres présents en France¹⁶. Il y avait cent cinquante-deux prêtres étrangers en Île-de-France¹⁷ en 2007 mais ces chiffres seraient sous-évalués¹⁸. La Cellule pour l'accueil des prêtres, religieuses et religieux étrangers en service pastoral en France, définit six catégories de prêtres étrangers : les prêtres pour les aumôneries africaines, les étudiants, les prêtres *fidei donum*, les prêtres pour les remplacements, les prêtres ayant des problèmes de santé et même les réfugiés politiques ! Ils sont majoritairement issus des pays d'Afrique centrale, d'Afrique de l'Ouest et du Vietnam. Les « prêtres africains » participent donc très largement à redynamiser un clergé français vieillissant. Durant le séjour, différents services et espaces de réflexion leur sont proposés : un service de documentation, une session Welcome pour ceux qui sont arrivés en France depuis environ dix-huit mois et une session Échanges pour ceux qui sont là depuis plus de deux ans.

L'expérience de l'expatriation interroge les prêtres sur le sens de leur vocation. Ainsi, les prêtres africains imaginent venir dans une France et plus généralement dans une « Europe de Blancs » et sont surpris de découvrir une mixité raciale et culturelle. Un prêtre congolais dit sa surprise de découvrir « le brassage » et « la mixité culturelle » au sein des banlieues : « Je ne voyais que des "Blacks". (...) ça a été un choc. Je ne m'attendais pas. Un choc car j'étais surpris de retrouver mon monde, mes frères et mes sœurs africains. Même quelques paroissiens de Kinshasa. (...) Je retrouve des anciens paroissiens (...) des gens qui parlent ma langue. Tu croyais venir faire une expérience internationale au milieu des Gaulois et, là, tu es avec tes frères africains. » Les « prêtres africains » soulignent également une différence importante dans la reconnaissance du statut de prêtre. Ils opposent les réalités françaises où la fonction est parfois discréditée à celles du pays d'origine où les populations « ont besoin des prêtres et de la religion ». Par là sont évoqués, le plus souvent, des pays ou des régions de vieille colonisation chrétienne, devenus pour certains à 90 % musulmans. La pratique religieuse, généralement plus importante qu'en France, place les prêtres dans une fonction centrale où ils sont constamment sollicités et reconnus. D'où le risque d'un « attachement, disent-ils, à la fonction ». En venant en France, ils observent des prêtres qui tentent, par divers moyens, une médiation avec le monde. Les prêtres ne sont pas des notables incontournables mais des partenaires sociaux

16. Source : *Annuaire statistique de l'Église*.

17. Sur les cent cinquante-deux prêtres étrangers établis en région parisienne en 2007, le continent africain arrive en tête avec cent quatorze prêtres (dont vingt-six originaires du Bénin, vingt-trois du Congo Kinshasa et treize de Madagascar), puis le Proche-Orient neuf, l'Asie du Sud-Est six, l'Amérique Latine huit, les Antilles huit, l'Amérique du Nord un, l'Océanie un, et l'Europe cinq. Statistiques établies par le père Simon-Philippe Barboux et remises à l'auteur.

18. D'une part, l'enquête a été établie à partir des réponses données par les diocèses, vicaires généraux et délégués à la coopération missionnaire ainsi que des annuaires des diocèses. Les instituts religieux n'ayant pas été consultés, les religieux prêtres sont sous évalués. Enfin, les prêtres étudiants seraient probablement une centaine de plus.

parmi d'autres, au même titre que des responsables d'associations, des professionnels de l'animation ou de l'action sociale. Les prêtres français s'investissent dans les activités sociales, non seulement en tant que prêtres mais aussi en tant que citoyens soucieux de la cité.

Les « laïcs africains » viennent le plus souvent en famille, font baptiser leurs enfants puis les inscrivent à la catéchèse, demandent des sacrements, assistent à la messe dominicale. Mais ils ne veulent pas être considérés seulement en « consommateurs » de sacrements. Ils aspirent à prendre des responsabilités. Les paroisses y répondent en mettant en valeur les identités plurielles mais le dépassement de la sollicitude par l'attribution de réelles responsabilités reste lent et difficile. Le point sensible est bien le partage des responsabilités. Du refus explicite à un véritable partenariat, des pratiques très différentes sont observées. Tout d'abord, souvent nié car « politiquement incorrect », il y a le refus de responsabiliser les « Africains » qui ne correspondent pas aux « canons franco-français » de ce que doit être l'animation pastorale, habituellement exercée par des Français, issus des classes moyennes. Dans ce cas, les « Africains » sont appréhendés à partir de stéréotypes négatifs, des préjugés sans fondement. Même si le discours officiel des prêtres français prône l'ouverture, la réalité observée atteste que les responsabilités d'animation sont refusées aux « Africains » : « (...) Pour faire le caté aux enfants, me dit un curé français de banlieue, il faut des gens qui soient une référence pour eux, qu'ils soient pratiquants, équilibrés. (...) Toutes les fois où on a "embauché" les "Africaines" pour faire le caté... Avec leur côté un peu flottant, (elles) arrivaient un quart d'heure en retard, oublièrent une fois sur six et parfois plus. Je ne veux pas de ça, quand on ne peut pas compter sur les gens. » Les atouts et les compétences des « femmes africaines » et l'apport original de leur approche ne sont pas valorisés. Par contre, leurs difficultés de vie, toujours stigmatisées, attestent que leur participation ne peut qu'entraver la bonne marche des activités de la paroisse. Ainsi, un autre prêtre français évoque le cas d'une femme camerounaise qui se propose pour être animatrice de catéchèse : « Je discute avec elle, elle n'a pas de papiers. "J'ai trouvé du boulot pour soigner une personne âgée avec les papiers d'une copine" (lui dit-elle). Je la fais rentrer dans un groupe de caté, elle explose. Elle décroche au bout de quinze jours. Elle ne sera pas au minimum d'accord de s'intégrer avec les autres, elle ne suivra pas le rythme. » Il y a ensuite les paroisses où les femmes africaines sont cantonnées à des tâches manuelles, avec un encadrement paternaliste. Les stéréotypes s'inscrivent ici dans une logique de condescendance. Ainsi ce prêtre français énumère les équipes de laïcs en responsabilité paroissiale et remarque que : « Les femmes qui font le ménage de l'église forment une équipe très populaire composée en partie d'Africaines, mais pas seulement. Je les valorise beaucoup d'ailleurs. » Enfin, très souvent, les « Africains » sont invités à participer aux activités mais sans mise en valeur de leurs potentialités. Une femme ivoirienne fait partie de l'équipe d'animation liturgique exclusivement d'expression française, d'une

paroisse de banlieue. À aucun moment, il ne lui est demandé de mettre en valeur ses compétences et son savoir-faire d'animatrice liturgique acquis dans son pays. Ces pratiques indiquent une méconnaissance importante de la vie des « Africains » avant leur arrivée en France. Or les entretiens menés révèlent bien souvent une culture et une pratique religieuse durant l'enfance, des responsabilités exercées au sein des paroisses fréquentées (direction de chorale, animation de mouvements de jeunes et de groupes de catéchèse, etc.).

Quand l'appel à exercer des responsabilités se réalise, il s'opère sur la base référentielle du charisme ou encore du militantisme. Les futurs responsables dans les paroisses de la mouvance charismatique « sont appelés » sur la base de leur « charisme » repéré par les membres de l'équipe pastorale. Les responsables sont accompagnés par un référent engagé dans le mouvement charismatique et sont formés, mais pas exclusivement, à l'interne par les filières de formation du mouvement charismatique¹⁹. Afin que les personnes soient en confiance pour animer un groupe (catéchèse, prière, etc.), elles sont aidées par des personnes plus expérimentées. Peu importent leur statut social, leur parcours de vie et l'existence ou non d'un engagement militant antérieur. Ce qui va être déterminant dans le choix de responsabiliser ou non un « laïc africain », c'est son désir de « s'inscrire dans une dynamique missionnaire afin de transmettre sa foi ». Dans les paroisses de type Action catholique, c'est l'engagement militant qui est encouragé. Ce profil est l'héritage actualisé des mouvements d'Action catholique qui prônèrent l'engagement politique et syndical dans les années soixante-dix, ce « moment gauchiste » (Pelletier, 2002), mais aussi l'engagement « tiers-mondiste » ou plus récemment « alter-mondialiste ». En effet, après le Concile Vatican II, les questions relatives au développement et à la justice mobilisent les catholiques. Paul VI consacra une encyclique au « développement des peuples », *Populorum Progressio*²⁰, première encyclique qui part des besoins des hommes et non de la doctrine de l'Église. Un glissement s'opère alors de la mission au développement. Certains militants chrétiens s'engagent sur la voie du travail humanitaire (Pelletier, 1996 ; Prudhomme, 1996 : 9-28). Des mouvements de jeunesse catholique reprennent les thèmes du développement de même que des organisations catholiques qui se regroupent au sein du CCFD (Comité Catholique contre la Faim et pour le Développement). Ce glissement n'est pas sans incidence sur l'accueil en paroisse des immigrés des pays du Sud. Aujourd'hui, l'engagement dans le monde se réalise dans les associations de proximité, les réseaux d'échanges réciproques de savoir (RERS) ou les procédures de développement social urbain, le soutien aux sans-papiers, etc. Par ailleurs, des réseaux déjà implantés en milieu urbain,

19. Dans la mouvance charismatique observée sont formés en priorité les responsables débutants qui doivent être convaincus de la nécessité de la mission pour vivre pleinement leur foi.

20. *Populorum Progressio*, encyclique de Paul VI sur le développement des peuples, est promulguée le 26 mars 1967.

ouvrier et populaire ont ajusté leurs problématiques et thématiques d'intervention à la présence croissante des immigrés²¹. Ces réseaux animés par des militants, le plus souvent français, peinent à recruter dans les rangs des immigrés. La réalité montre un fossé entre ceux qui conceptualisent, réfléchissent et agissent et les populations visées par ces nouvelles orientations. Par ailleurs, les « recompositions du croire » encouragent une subjectivation de l'identité catholique où la recherche de sens pour sa vie est centrale.

Une construction relationnelle des identités

Deux processus se distinguent assez nettement et permettent de proposer deux catégories analytiques d'« identité de relationnalité » : l'identité de relationnalité dans une dynamique missionnaire qui se réfère davantage à des logiques colonisateurs/colonisés et l'identité de relationnalité inscrite dans un parcours de vie migratoire qui intègre surtout les changements et les paradoxes.

L'identité de relationnalité peut s'inscrire dans une dynamique missionnaire. Dans les paroisses de banlieues, le terrain stratégique d'occupation de l'espace médiatique est désormais la valorisation des communautés étrangères plus que la défense des ouvriers. En effet, le centre de gravité du christianisme se déplace vers les « christianismes du Sud » qui présentent plus d'énergie et de vitalité (pratiques religieuses, vocations plus importantes) que l'Europe sécularisée. Laïcs ou prêtres, les « Africains » sont devenus « missionnaires » dans les paroisses de banlieues françaises. Ils assument cette nouvelle fonction tout en gérant les héritages de l'histoire coloniale ainsi que la constante préoccupation d'aider la famille restée au pays. Si, en France, la perspective restitutionniste (*cf. infra*) est abandonnée, la transmission du dogme est toujours encouragée. Ainsi, certains « prêtres africains » favorisent l'expression d'un catholicisme plus identitaire qui extériorise la foi catholique dans un contexte de pluriconfessionnalité par les cours d'éducation à la foi, les cours bibliques et la prédication dominicale. « Ce qui a été déterminant pour moi, souligne Vincent, prêtre ivoirien âgé de trente-sept ans, ce sont des prêtres missionnaires partis d'ici pour venir chez nous. Ils avaient risqué leur vie parce qu'à l'époque il n'y avait pas de médecine ni quoi que ce soit en Afrique. (...) Ils ont annoncé l'Évangile, implanté des Églises. Pourquoi nous, Africains, qui avons bénéficié de tout ça, ne pas donner aussi quelques années pour aider ? ». Les prêtres étrangers sont souvent sollicités en France pour travailler avec une aire linguistique (bantu, lingala, swahili, etc.) proche de la leur. Ainsi, cette demande émanant de prêtres français à un prêtre de Côte-d'Ivoire : « Vois ce que tu peux faire avec les Africains. Nous, on n'arrive pas à les avoir. On n'arrive pas à mettre la main sur eux. Ils nous échappent. »

21. Cf. EFAMO (École de formation apostolique en mission ouvrière), la Mission ouvrière, le réseau « Chrétiens acteurs en banlieue », animé par l'Institut des Fils de la Charité, le Secours catholique, le CERAS.

La dynamique missionnaire s'inscrit généralement dans un processus de responsabilisation progressive des laïcs en trois étapes. La première est la valorisation de l'aire culturelle. La deuxième étape est celle de la médiation entre les cultures. Tel ce prêtre du Cameroun qui, pour la Toussaint, fait tout un travail d'analyse à partir de quatorze représentations culturelles de la mort. La troisième étape est la prise de responsabilité paroissiale. Déjà socialisés dans le cadre de ces petits groupes pluriculturels, les laïcs sollicités se sentent beaucoup plus en sécurité. Les « laïcs africains », emportant dans leurs trajectoires migratoires ce dynamisme religieux sont, de fait, eux aussi, dans une posture missionnaire : « Nous sommes venus vous rechristianiser ». Cette phrase entendue à plusieurs reprises dans les paroisses est souvent dite par des « Africains ». Elle doit être reliée avec le ressentiment issu de l'histoire coloniale : « Vous les Blancs, vous pensez toujours avoir raison, mais la colonisation, c'est fini ». Les événements marquant la vie française (élections présidentielles de 2002 et de 2007, émeutes de 2005, actions des sans-papiers) font resurgir périodiquement les traumatismes de la colonisation (Siméant, 1998). Ainsi, dans les paroisses de banlieue populaire, nous sommes en présence de mémoires concurrentes, la mémoire des pays colonisés par la France et la mémoire du pays colonisateur : la France. La relationnalité est donc bien prise dans des relations dominant/dominé. Dès lors, l'espace de la paroisse ouvre la perspective de mondes non plus séparés – Occident/Pays du Sud – mais confrontés. Les banlieues sont des mondes où se croisent les héritages et les mémoires. Face au ressentiment, divers processus s'enclenchent. À l'interne, c'est le repli entre « Africains » tout en restant dans la paroisse pluriculturelle. Les « Africains » disent éprouver le besoin de se retrouver entre eux. Même si les groupes se disent ouverts ils sont, dans les faits, essentiellement fréquentés par des « Africains ». L'objectif est la solidarité par le versement d'une cotisation mensuelle qui alimente une caisse semblable à celle des « tontines africaines ». À l'externe, c'est le départ de la paroisse vers des églises évangéliques africaines très organisées, utilisant efficacement les médias pour communiquer. Ce risque de rupture est permanent et interroge les tenants d'une foi militante, dont l'intellectualisation permanente du sens de l'engagement social, peut laisser des « Africains » plus sensibles à une pratique religieuse qui encourage l'expression des émotions et offre la guérison par les « dons de l'Esprit ». En ce sens la proposition de la mouvance charismatique répond davantage à ces aspirations par une place plus importante donnée à la louange et à l'invocation des « dons de l'Esprit ».

L'identité de relationnalité peut aussi s'inscrire dans un parcours de vie migratoire, qui intègre surtout les changements et les paradoxes. L'expatriation bouscule. Changer et rester fidèle à soi-même malgré tout. Les actions ne sont pas alors évaluées en tant que réussite ou échec mais en tant qu'expériences qui permettent de franchir les étapes d'un parcours de vie inscrit dans une dynamique de compréhension progressive (Bleuzen, 2006 : 471-519). La démarche est ici

plus anthropologique avec la prise en compte plus importante de son propre vécu et du vécu de l'autre. Ainsi, les « prêtres africains » peuvent vivre, avec leur expatriation, une « traversée du désert » qu'ils qualifient de « féconde » dans un pays marqué par le manque de vocations : « Ici, la vie de prêtre n'a aucun sens. Ici, un choix comme prêtre, surtout pour les jeunes, c'est très difficile. (...) En plus, ils doivent faire face aux préjugés sur la figure du prêtre. » Les « prêtres africains » soulignent tous la marginalisation de l'institution catholique²² dans une société plurielle, voire son « éclatement » (Certeau, Domenach, 1974). Aussi, pour un certain nombre d'entre eux, officier devant un public qui ne croit pas est une expérience troublante, notamment lors des obsèques qui drainent des individus souvent éloignés de la religion. Ces apprentissages de l'altérité ne se passent pas sans difficultés surtout quand ils sont inscrits dans une solitude de vie au cœur d'un monde sécularisé qui ne valorise plus le statut de prêtre : « Ici la vie de prêtre n'a aucun sens, nous explique ce prêtre de trente ans, (...) Vous êtes prêtre, tant pis c'est votre problème, c'est votre choix. En plus, il y a quelques préjugés sur la figure du prêtre. Ce point négatif m'a permis de faire un chemin personnel. (...) Quelles sont mes motivations ? Aller vers les sources de mon choix. Quel est mon rôle comme prêtre ? (...) Dans mon pays, vous êtes prêtre vous avez un statut. Cela peut vous attacher à un acte extérieur à la fonction. Mais ici (...), je fais un chemin inverse vers moi-même. (...) Ça m'a enrichi beaucoup plus. Je pense que depuis que je suis ici je n'ai pas perdu ma foi, j'ai augmenté ma foi. C'est intéressant (...). J'ai été obligé de travailler beaucoup plus moi-même en tant que prêtre. » Ce retour sur soi, s'il est douloureux, permet un recentrage sur les motivations et le sens de la vocation religieuse.

Chez les « laïcs africains », l'identité de relationnalité inscrite dans un parcours de vie, se situe sur une ligne médiane entre le territoire de vie et le territoire symbolique d'appartenance. Geneviève Vinsonneau rappelle que « le lien social peut se déployer à travers l'espace, la territorialité n'étant pas exclusivement sédentaire. Elle peut être nomade et se situer dans l'imaginaire aussi bien que dans des espaces réels. » (Vinsonneau, 2002 : 107). Ainsi, l'expression : « Je suis Africaine de nationalité française », utilisée par une jeune femme originaire du Burkina-Faso est révélatrice. Elle se dit « africaine » et non pas « burkinabé ». Elle a tenu ces propos lors d'une réunion publique qui faisait le bilan d'un voyage JOC au Burkina Faso. Ce voyage, organisé par un prêtre et une animatrice JOC, se voulait un « retour aux sources ». Les jeunes femmes, toutes originaires de l'Afrique rurale, n'ont pas supporté la vie isolée dans la brousse et ont « littéralement planté »²³ les deux organisateurs avec les agents de développement africains pour rejoindre la capitale « plus animée ». Elles se définissaient « Africaines », se référaient constamment à l'Afrique pour construire leur identité, mais avaient

22. Ces interrogations ne sont pas propres à l'Église catholique et concernent d'autres institutions. On a parlé à ce sujet de « déclin de l'institution » (Cf. Dubet, 2002).

23. Expression utilisée par l'un des organisateurs du voyage.

mal supporté la réalité des campagnes burkinabé. La personne peut aussi, à certains moments de sa vie, vouloir occulter provisoirement ses racines. Nous avons observé cela particulièrement chez ceux qui ont quitté leur pays pour faits de guerre ou de violences interethniques. Éloïse, Ivoirienne qui a perdu son frère à la suite de conflits « ethniques », se moule dans les us et coutumes de la paroisse animée majoritairement par des Français. « En tant qu’Africain, on peut chanter des chansons de Blancs et se sentir bien ». Ce processus complexe souligne comment peuvent survenir chez un individu des conflits internes issus de la superposition de diverses identités d’appartenances territoriales ou politiques : ethniques (Bété), nationale (ivoirienne), culturelle (africaine), raciale : « Toute identité est ainsi un amalgame de structures historiques précédentes donnant lieu à une série de conflits internes, parfois compréhensibles seulement grâce à l’éclaircissement des diverses traditions dont elles procèdent. » (Martuccelli, 2002 : 408).



L’évolution notoire de la socialisation des immigrés africains catholiques en France, par le passage de la « double absence » à la coexistence de référentiels est attestée (Quiminal, Timera : 2002, 19-32). Nous avons observé une intelligence des situations par le développement d’« une capacité nouvelle d’être ici, de là-bas, d’ici et de là-bas à la fois, en un mouvement ternaire donc hautement processuel [qui] se substitue à la vieille opposition entre être ici ou de là-bas » (Viet, 2003 : 277). Il existe des différences de communalisation catholique entre des paroisses charismatiques favorisant l’expression de la foi et des paroisses Action catholique incitant à l’engagement de solidarité.

Deux profils d’identité de relationnalité se distinguent : l’un s’inscrit dans une dynamique missionnaire où la personne s’attache à l’histoire, aux origines. L’autre s’inscrit dans un parcours de vie qui intègre à la fois sa propre histoire, son itinéraire avec ses impasses : « être identique à soi-même à condition que le “moi” qu’on se fabrique ne soit pas un moi de complaisance, un moi mythique » (Sayad, 2002 :11). Le parcours est long et nécessite souvent une « lutte pour la reconnaissance » (Honneth, 2000) qui passe, dans le cas des « Africains », par un travail de mémoire sur l’esclavage et la colonisation. Cependant, au-delà des postures de coupables et de victimes, l’approche au plus près de son identité reste un enjeu. Le parcours est long pour être « fidèle à soi-même », processus qui, selon Michel Terestchenko (2005 : 17), résulte « de l’obligation, éprouvée au plus intime de soi, d’accorder ses actes avec ses convictions (philosophiques, éthiques ou religieuses) en même temps qu’avec ses sentiments (d’empathie ou de compassion), parfois même, plus simplement encore, d’agir en accord avec l’image de soi indépendamment de tout regard ou jugement d’autrui, de tout désir social de reconnaissance ». Ici, les individus détachés du désir de reconnaissance se considèrent désormais interdépendants, convaincus que leurs actes ont des répercussions dans leur environnement.

Cet article n'est qu'un premier déchiffrement de réalités extrêmement complexes et évolutives. Il faudrait encore affiner l'analyse en fonction des pays africains et des ethnies représentés, en fonction des générations ayant ou n'ayant pas grandi en France. Par ailleurs, ces identités de relationnalité doivent être croisées avec les discours de la hiérarchie catholique tout au long de l'évolution des migrations africaines en France et du passage de l'immigration de travail à l'immigration de peuplement (Barou, 1993 ; Noiriél, 1988). Actuellement, les profils des migrants africains sont très contrastés entre les « sans papiers » et les jeunes formés dans les grandes écoles françaises. Ces migrants ingénieurs ou chercheurs sont, pour certains, organisés en réseau et désirent fortement créer des entreprises dans leur pays ou s'investir pour le développement. La superposition du discours ecclésial des réalités migratoires et des modalités de socialisation paroissiale effectives permettrait d'affiner les catégories analytiques et de rendre compte, le plus précisément possible, des constructions collectives des nouvelles mobilités migratoires.

Brigitte BLEUZEN
Paris, Centre d'études interdisciplinaires du fait religieux
(CNRS-EHESS)
brigitte.bleuzen@free.fr

Bibliographie

- ARUPPE Pedro, 1985, *Écrits pour évangéliser*, Paris, Desclée de Brouwer/Bellarmin.
- BAROU Jacques, 1993, « Les immigrations africaines en France : des navigateurs au regroupement familial », *Revue française des affaires sociales*, 1, pp. 191-205.
- , 1994, « Les femmes au sein de l'immigration étrangère en France », *Écarts d'identité*, 68, http://revues-plurielles.org/php/index.php?nav=revue&no=6&sr=2&no_article=2380.
- BARTH Fredrik, [1969] 1995, « Les groupes ethniques et leurs frontières », in Poutignat Ph., Streiff-Fenart J., *Théories de l'ethnicité*, Paris, Presses Universitaires de France, pp. 203-249.
- BLEUZEN Brigitte, 2006, *Religieux en banlieue, Sociologie d'un institut religieux de 1940 à 2003*, Thèse de doctorat, Paris, EHESS.
- BOURDIEU Pierre, 1980, « L'identité et la représentation », *Actes de la recherche en sciences sociales*, 35, pp. 63-72.
- CASTEL Robert, 1995, *Les métamorphoses de la question sociale, Une chronique du salariat*, Paris, Fayard, coll. « L'Espace du politique ».
- CERTEAU Michel de, DOMENACH Jean-Marie, 1974, *Le Christianisme éclaté*, Paris, Éditions du Seuil.
- CUCHE Denys, 1996, *La notion de culture dans les sciences sociales*, Paris, La Découverte, coll. « Repères », 205.
- DANIEL Yvan, GODIN Henri, 1943, *La France, pays de mission ?*, Paris, Éditions de l'Abeille.

- D'IRIBARNE Philippe, 2004, « Du rapport à l'autre. Les singularités françaises dans l'intégration des immigrés », *Le Débat*, 129, pp. 123-135.
- DONZELOT Jacques, MEVEL Catherine, WYVEKENS Anne, 2003, *Faire société, La politique de la ville aux États-Unis et en France*, Paris, Éditions du Seuil, coll. « La Couleur des Idées ».
- DUBET François, 2002, *Le déclin de l'institution*, Paris, Éditions du Seuil.
- DUMERY Henry, 1996, « Missions », *Encyclopædia Universalis*, pp. 460-462.
- HERVIEU-LÉGER Danièle, 2003, *Catholicisme, la fin d'un monde*, Paris, Bayard. [Notamment le chapitre 1, pp. 23-53].
- HONNETH Axel, [1992] 2000, *La lutte pour la reconnaissance*, Paris, Éditions du Cerf.
- KOKOREFF Michel, 2003, *La force des quartiers, De la délinquance à l'engagement politique*, Paris, Payot.
- LAMINE Anne-Sophie, 2004, *La cohabitation des dieux*, Paris, Presses Universitaires de France.
- LICOPPE Christian, 2007, « Mobiles et sociabilité interpersonnelle : la présence connectée », in *La société de connaissance à l'ère de la vie numérique*, pp. 99-103. Site : http://www.get-telecom.fr/archive/174/Livre_vert_version_web.pdf.
- LUNEAU René, 1997, *Paroles et silences du synode africain (1989-1995)*, Paris, Karthala.
- MARTUCELLI Danilo, 2002, *Grammaires de l'individu*, Paris, Gallimard, Folio, coll. « Inédit ».
- MARY André, 2000, *Le bricolage africain des héros chrétiens*, Paris, Éditions du Cerf.
- NDI-OKALLA Joseph, 1994, *Inculturation et conversion. Africains et Européens, face au synode des Églises d'Afrique*. Paris, Karthala, 1994.
- NOIRIEL Gérard, 1988, *Le creuset français, histoire de l'immigration (XIX^e-XX^e siècle)*, Paris, Éditions du Seuil, coll. « L'Univers historique ».
- , 2002, *Atlas de l'immigration en France, Exclusion intégration*, Paris, Éditions Autrement, coll. « Atlas-Mémoires ».
- PELLETIER Denis, 1996, *Économie et humanisme : de l'utopie communautaire au combat pour le tiers-monde : 1941-1966*, Paris, Éditions du Cerf.
- , 2002, *La crise catholique. Religion société, politique (1965-1978)*, Paris, Payot.
- PIETTE Albert, 2003, « Et si la religion était un jeu de négation ! », *ethnographiques.org*, n° 4, source numérique : <http://www.ethnographiques.org/2003/Piette.html>
- PIROTTE Jean, (dir.), 2004, *Résistances à l'évangélisation. Interprétations historiques et enjeux théologiques*, Paris, Karthala.
- PRUDHOMME Claude, 1996, « De l'aide aux missions à l'action pour le tiers-monde, quelle continuité ? », *Le mouvement*, 177, pp. 9-28.
- , 2005, *Missions chrétiennes et évangélisation, XVI^e-XX^e siècle*, Paris, Éditions du Cerf.
- QUIMINAL Catherine, TIMERA Mahamet, 2002, « 1974-2002, Les mutations de l'immigration ouest-africaine », *Hommes et migrations* : « Africains, citoyens d'ici et de là-bas », 1239, pp. 19-32.
- QUIMINAL Catherine, 2002, « Nouvelles mobilités et anciennes catégories », *Ville-École-Intégration-Enjeux*, 131, pp. 9-20.
- REA Andrea, TRIPIER Maryse, 2003, *Sociologie de l'immigration*, Paris, La Découverte, coll. « Repères ».

- SAYAD Abdelmalek, 1977, « Les trois “âges” de l’émigration algérienne en France », *Actes de la Recherche en Sciences sociales*, 15, pp. 59-79.
- , 1999, *La double Absence, Des illusions de l’immigré aux souffrances de l’immigré*, Paris, Éditions du Seuil.
- , 2002, *Histoire et recherche identitaire*, Paris, Éditions Bouchène.
- SÉVEGRAND Martine, 2005, *Vers une église sans prêtres. La crise du clergé séculier (1945-1978)*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes.
- SCHNAPPER Dominique, 1998, *La relation à l’autre, Au cœur de la pensée sociologique*, Paris, Gallimard, coll. « NRF Essais ».
- SIMÉANT Johanna, 1998, *La cause des sans-papiers*, Paris, Presses Universitaires de Sciences-po.
- TERESTCHENKO Michel, 2005, *Un si fragile vernis d’humanité, Banalité du mal, banalité du bien*, Paris, La Découverte-MAUSS, coll. « Recherches ».
- VIET Vincent, 2003, *Histoire des Français venus d’ailleurs de 1850 à nos jours*, Paris, Perrin, coll. « Tempus ».
- VINSONNEAU Geneviève, 2002, *L’identité culturelle*, Paris, Armand Colin.
- WIEVIORKA Michel, 1992, *La France raciste* (Bataille Ph., Jacquin D., Martucelli D., Peralva A., Zawadzki P., collabs.), Paris, Seuil.
- WIEVIORKA Michel, 2000, *La différence*, Paris, Balland.

Résumé

Cet article vise à observer la place des migrants « Africains » dans les paroisses catholiques de plusieurs banlieues françaises entre les processus de réciprocité ou de résistance à l’œuvre et les dispositifs organisationnels de partage des responsabilités. Il existe des différences de communalisation catholique entre des « paroisses charismatiques » favorisant l’expression de la foi et des « paroisses Action catholique » incitant à l’engagement de solidarité. Au-delà de ces sensibilités, deux profils de construction identitaire se distinguent : l’un est inscrit dans une dynamique missionnaire où la personne s’attache à l’histoire, l’autre dans une dynamique plus subjective de parcours de vie.

Mots-clés : Migrants, Afrique, banlieues, France, identité.

Abstract

This article considers the position of “African” immigrants in several French urban Catholic parishes as they undergo the processes of resistance or regularisation within the organisational framework of responsibility attribution. The construction of community takes on different forms as the charismatic parishes favour the expression of faith while the Action Catholique parishes encourage political solidarity. Beyond these diverging orientations, two themes concerning the formation of identity are distinguished: the first is defined by the missionary quest where the actor is viewed through history, the second, by a more subjective quest of individual trajectory.

Key words: Migrants, Africa, suburbs, France, identity.

Resumen

Este artículo se propone observar el lugar de los migrantes “africanos” en las parroquias católicas de varias periferias francesas entre los procesos de reciprocidad o de resistencia que operan y los dispositivos organizacionales de división de responsabilidades. Se manifiestan así diferencias de comunalización católica entre “parroquias carismáticas”, que favorecen la expresión de la fe y las “parroquias de Acción Católica”, que estimulan el compromiso de solidaridad. Más allá de las sensibilidades, se distinguen dos perfiles de construcción identitaria: uno inscripto en una dinámica misionera en la que la persona se liga a su historia, el otro en una dinámica más subjetiva de recorrido de vida.

Palabras clave: Emigrantes, Africa, suburbio, Francia, identidad.