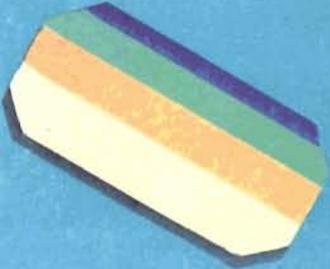




# Colloques et Séminaires



**VERS DES SOCIÉTÉS PLURICULTURELLES :  
ÉTUDES COMPARATIVES  
ET SITUATION EN FRANCE**



**Actes du Colloque International de l'AFA  
Paris, 9, 10, 11 janvier 1986**

**Éditions de l'ORSTOM**

INSTITUT FRANÇAIS DE RECHERCHE SCIENTIFIQUE  
POUR LE DÉVELOPPEMENT EN COOPERATION

**VERS DES SOCIÉTÉS PLURICULTURELLES :  
ÉTUDES COMPARATIVES  
ET SITUATION EN FRANCE**

**Actes du Colloque International de l'AFA  
Paris, 9, 10, 11 janvier 1986**

---

**Éditions de l'ORSTOM**

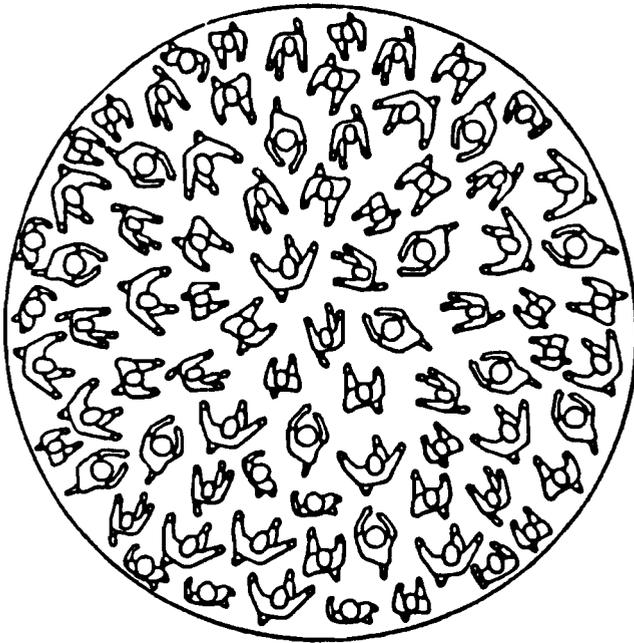
INSTITUT FRANÇAIS DE RECHERCHE SCIENTIFIQUE POUR LE DÉVELOPPEMENT EN COOPÉRATION

Collection **COLLOQUES et SÉMINAIRES**

PARIS 1987

La loi du 11 mars 1957 n'autorisant, aux termes des alinéas 2 et 3 de l'article 41, d'une part, que les « copies ou reproductions strictement réservées à l'usage privé du copiste et non destinées à une utilisation collective » et, d'autre part, que les analyses et les courtes citations dans un but d'exemple et d'illustration, « toute représentation ou reproduction intégrale, ou partielle, faite sans le consentement de l'auteur ou de ses ayants droit ou ayants cause, est illicite » (alinéa 1<sup>er</sup> de l'article 40).

Cette représentation ou reproduction, par quelque procédé que ce soit, constituerait donc une contrefaçon sanctionnée par les articles 425 et suivants du Code Pénal.



«Vers  
des sociétés  
pluriculturelles :  
études comparatives et  
situation en  
France.»

Colloque international de  
l'Association française des anthropologues  
Paris, 9, 10, 11 janvier 1986

Ministère de la recherche et de la technologie  
1, rue Descartes  
75005 Paris

COLLOQUE ORGANISE PAR L'AFA  
SOUS LA RESPONSABILITE DE  
Marc H. PIAULT

**Actes publiés sous la responsabilité  
du Comité d'Édition :**

Gérard ALTHABE  
Martine BERAU  
Pierre BONNAFE  
Catherine CHORON-BAIX  
Kristin COOPER  
Nicole DE BEAUVAIS  
Roselyne DE VILLANOVA  
René GALLISSOT  
Michel GIRAUD  
Jean Pierre HASSOUN  
Thérèse JASMIN  
Marie Josée JOLIVET  
Claude Valentin MARIE  
Colette PETONNET  
Marc H. PIAULT  
Ulysse SANTAMARIA  
Monique SELIM  
Emmanuel TERRAY  
Geneviève VERMES

## CONTRIBUTIONS

### MINISTERES

CULTURE	Mission du Patrimoine Ethnologique Direction du Développement Culturel
AFFAIRES SOCIALES	Mission Recherche et Expérimentation (MIRE) Mission Solidarité Nationale
RELATIONS EXTERIEURES	Sous-Direction de la Recherche et de la Technologie
EDUCATION NATIONALE	Mission de la Recherche Direction de la Coopération et des Relations Internationales
RECHERCHE ET TECHNOLOGIE	

### INSTITUTIONS

ORSTOM	Départements : Information et Diffusion (DIVA) ; H ; D.
MSH	
CCRDA	
EHESS	
CNRS	Département des Sciences de l'Homme et de la Société
ADRI	
Caisse des Dépôts et Consignations	
Mission des Echanges Franco-Américains	
UNESCO	

*Les maquettes de présentation du colloque sont dues au bon goût de Raymonde Arcier qui a assuré une précieuse collaboration à notre entreprise.*

## REMERCIEMENTS

*L'organisation de ce Colloque a été possible grâce au soutien que nous ont apporté les responsables et le personnel d'un certain nombre d'institutions et de Ministères. Ce soutien exprime bien l'importance clairement perçue des questions posées au sein même de notre société par les confrontations interculturelles.*

*Il importe de souligner que le projet a pu se mettre en place sous la Présidence d'Honneur de Monsieur le Ministre de la Culture et avec un Comité de Parrainage prestigieux présidé par Monsieur le Ministre de la Recherche et de la Technologie. L'autorité de ces personnalités a encouragé et facilité notre tâche.*

*C'est sans conteste l'aide immédiate de l'Office de la Recherche dans les Territoires d'Outre-Mer (ORSTOM), très vite relayée par la Maison des Sciences de l'Homme (MSH) et le Ministère de la Culture qui ont permis une élaboration et une diffusion rapides du Projet.*

*Le Centre Coopératif de Recherche et de Diffusion en Anthropologie a patiemment supporté les débordements habituels aux préparatifs et contribué à leur avancement efficace, tandis que la Mission de Solidarité Nationale du Ministère des Affaires Sociales venait généreusement au secours de nos ultimes paniques financières.*

*Nous avons également bénéficié des soutiens techniques et financiers des Ministères des Relations Extérieures, de la Recherche et de la Technologie, de l'Education Nationale ainsi que de l'UNESCO.*

*L'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales (EHESS) a apporté sa contribution amicale à l'accueil de nos organisations.*

*Nous avons eu enfin une participation de l'Association pour le Développement des Relations Interculturelles (ADRI), de la Mission des Echanges Franco-Américains, de la Caisse des Dépôts et Consignations, du Centre d'Etudes pour les Sciences et les Technologies Avancées (CESTA) et du Centre National de la Recherche Scientifique (CNRS).*

*L'organisation et le secrétariat ont été assurés de façon exemplaire par Thérèse Jasmin et Nicole de Beauvais.*

*En outre de nombreuses personnalités, appartenant ou non à l'AFA, nous ont apporté une aide bénévole qui a contribué, dès le départ, à créer le climat d'enthousiasme qui a marqué le colloque dans son déroulement.*

*Que tous et toutes trouvent ici l'expression, trop faible certainement, de nos remerciements pour leurs contributions décisives.*

**ERRATUM** - Un incident technique a entraîné l'omission, dans la maquette du présent ouvrage, de la communication de M. GIRAUD et C.Y. MARIE, responsables de l'atelier n° 2. Le lecteur voudra bien accepter nos excuses et se reporter en fin d'ouvrage - page 765 - où le texte manquant a été reproduit sous forme de tiré à part.

**Le Comité d'Édition**

## SOMMAIRE

### PRELUDE

- . *Cette singulière différence* 13  
Marc H. PIAULT
- . Clemens HELLER 18
- . Dominique CHARVET 19
- . Alain RUELLAN 20
- . Maurice GARDEN 23
- . Philippe JOUTARD 26
- . Olivier HERRENSCHMIDT 28
- . Jean CHAPELOT 29

### OUVERTURE

- . Françoise HERITIER-AUGE 35
- . Emmanuel TERRAY 39

### ATELIER 1 :

#### FORMATION NATIONALE ET IDENTITE

##### QUESTION NATIONALE : NATIONALISME D'ETAT ET CONTRE-NATIONALISMES

- . *Formation nationale et identité* 47  
René GALLISSOT
- . *En France, une "minorité confrontée aux  
manifestations d'un réveil national : les arméniens.* 52  
Liliane DARONIAN
- . *Notions à propos des nationalismes  
anti-étatiques : le cas basque.* 67  
Francisco LE TAMENDIA
- . *Minority identity in Brittany, France.* 75  
Maryon McDONALD

L'ETAT D'ISRAEL ET LES PALESTINIENS  
L'EXEMPLARITE DES CONTRADICTIONS ETHNIQUES

- . *Construction de l'identité nationale palestinienne* 85  
Scott ATRAN
- . *Ethnicité et luttes des classes dans la formation  
coloniale israélienne* 94  
Abraham SERFATY

LES RESSORTS DE L'IDENTITE  
IDENTITE COLONIALE - RACISME - IDENTITE NATIONALE

- . *Racisme et identité coloniale au Nord de Sumatra* 105  
Ann STOLER
- . *Les "gens de couleur" au pays de la  
différence obligatoire (Afrique du Sud)* 116  
Richard BORENSTEIN
- . *L'identité japonaise : création idéologique  
ou spécificité naturelle ?* 122  
Mary PICONE
- . *Représentations et identité chez les exilés  
chiliens à Paris* 127  
Manuela GUMUCIO
- . *Les usages de l'identité* 133  
Albert OGIEN

INTERROGATIONS SUR L'IDENTITE FRANCAISE

- . *Transformation de l'ennemi héréditaire : le cas du Juif  
en tant qu'étranger chez Drumont* 143  
Nancy L. GREEN
- . *L'identité française : le cas du Bassin Houiller Lorrain* 150  
Madeleine REBAUBIERES-PATY
- . *Juifs français ou français juifs ?* 158  
Nicole BENOIT-LAPIERRE
- . *Hétérophobie et hétéophilie : note sur la difficulté  
de définir le racisme* 162  
Pierre-André TAGUIEFF

ATELIER 2 :

MECANISMES DE DISCRIMINATION ET PROCESSUS  
DE DIFFERENCIATION IDENTITAIRE

- . *Enseignements et interrogations* 185  
Michel GIRAUD et Claude-Valentin MARIE

- . *Continued exclusion : Puerto-rican women in the garment industry* 187  
Rina BENMAYOR
- . *Phénomènes de racialisation dans l'affirmation identitaire antillaise* 195  
Jean-Luc BONNIOL
- . *The black experience in Costa-Rica : Racism and upward mobility* 203  
Philippe BOURGOIS
- . *Ethnicité et sociétés : l'exemple antillais* 212  
Jean GALAP
- . *Les Haïtiens en Guyane : une cohabitation problématique* 220  
Catherine GORGEON
- . *Racism, the British State and Black resistance* 228  
Gus JOHN
- . *Histoire d'une rencontre et d'une rupture* 237  
Sylvie MARCHAND
- . *Historical amnesia and collective reclamation : Building identity with Chinese laundry workers in the United States* 242  
John KUO WEI TCHEN
- . *Cuban in Miami : a reluctant majority group* 251  
Anthony MAINGOT
- . *De quelques stratégies paradoxales de migrants* 261  
Emile OLLIVIER
- . *Production de l'identité ethnique minoritaire pour une sociologie des stratégies* 266  
Isabelle TABOADA-LEONETTI

### ATELIER 3 :

#### RELATIONS INTERCULTURELLES

- . *Relations interculturelles* 277  
Colette PETONNET et Catherine BAIX

#### THEME DE L'ESPACE

- . *Espace et altérité. Les relations interculturelles dans une commune péri-urbaine de la région parisienne* 283  
Sylvie FAINZANG
- . *Histoire d'un peuple pluri-culturel : les mouvements des populations françaises et étrangères à Berre-L'Etang depuis un siècle* 285  
Mireille MEYER

- . *Quartier et rapports interculturels dans la rue des Rosiers* 290  
Jeanne BRODY
  - . *Un exemple de spécialisation ethnique :* 294  
*Les boutiques de la rue Sedaine*  
Annie BENVENISTE
  - . *Commerce et inter-ethnicité :* 301  
*les affinités culturelles*  
Anne RAULIN
- MARIAGE**
- . *L'identité ethnique ambiguë des personnes* 309  
*d'origine mixte en milieu sous-prolétarien*  
Claudia FONSECA
  - . *Emigration, mariage, identité.* 314  
*Le choix du conjoint français chez les femmes*  
*créoles de l'île Maurice*  
Martyne PERROT
- RELIGION ET MAGIE**
- . *Le développement du Pentecôtisme chez les* 325  
*Tsiganes en France : mouvement messianique,*  
*stéréotypes et affirmation d'identité*  
Patrick WILLIAMS
  - . *Pratiques sociales et pratiques religieuses* 332  
*des Tamouls au Sacré-Coeur de Paris*  
Gérard ROBUCHON
  - . *Bouddhisme et migration.* 337  
*La reconstitution d'une pagode lao*  
*dans la banlieue parisienne*  
Catherine BAIX
  - . *La Danse du Lion à Paris.* 340  
*Aspect d'un capital ethnique ?*  
Jean-Pierre HASSOUN et Vinh Phong TAN
  - . *Psychose et crise d'identité :* 347  
*le sorcier, le psychiatre et le village ;*  
*approche systématique dans un village Boni*  
*de Guyane Française*  
Pierre BENGHOZI
  - . *Reflexions sur un devin Peul dans* 351  
*le quotidien français*  
Mamadou BA
  - . *Retour d'affection : quotidien français* 355  
*et maraboutage*  
Liliane KUCZYNSKI

## AUTRES THEMES

- . *Les étudiants iraniens et la Maison Internationale de la cité universitaire à Paris* 365  
Faranak MANSOUR
- . *Boire et manger. Un plat caractéristique du Portugal : la morue aux choux* 369  
Maria E. LEANDRO
- . *L'évolution des prénoms dans le Alto-Minho Influence sociale et religieuse de l'émigration* 374  
José DA SILVA LIMA

## ATELIER 4 :

## PRODUCTION DE L'ETRANGER

- . *Production de l'étranger* 379  
Gérard ALTHABE et Monique SELIM
- . *Production de l'étranger et xénophobie* 382  
Gérard ALTHABE
- . *La Communauté arménienne en région parisienne. La dialectique de l'enracinement dans le milieu français* 393  
Martine HOVANESSIAN
- . *Attitudes "racistes" et processus de constructions identitaires entre italiens* 404  
Bernard LEGE
- . *L'imposition ethnique* 411  
Monique SELIM
- . *Nécessité et permutabilité de l'étranger dans la construction identitaire "créole"* 418  
Marie-José JOLIVET
- . *Harmonie, dysharmonie ou fondement de la représentation des couples noirs et blancs* 429  
Maurice DUVAL
- . *Discriminations et processus de différenciation identitaire : la part du droit* 433  
Jacqueline COSTA-LASCOUX

## ATELIER 5 :

## SOCIETES PLURICULTURELLES AUTRES QUE LA FRANCE

- . *Discriminations : enjeu socio-politique* 445  
Kristin COUPER et Ulysses SANTAMARIA

- *Production de la société multi-culturelle* 449  
 Kristin COUPER et Ulysses SANTAMARIA
- *Politics for Black liberation :  
 reform or revolution in the USA* 457  
 Abdul ALKALIMAT
- *Les Miskitos du Nicaragua :  
 révolution, etnie et violence* 467  
 Philippe BOURGOIS
- *Introducing affirmative action in Western Europe* 474  
 Frank BOVENKERK
- *Ethnic identity and political movement  
 The case of the Korean Minority in Japan* 481  
 Chang KUK CHO
- *Les positivités de la mise en contact  
 de cultures différentes* 490  
 Albano CORDEIRO - Patrick GONIN - Catherine QUIMINAL
- *"Ils sont toujours saouls"  
 Réflexion à partir du soi-disant  
 problème indien au Canada* 495  
 Emmanuel DESVEAUX
- *La "fonction de l'autre" dans la production  
 de l'identité israélienne  
 Le cas paradoxal des Juifs d'Ethiopie* 503  
 Tsili DOLEVE-GANDELMAN
- *Mouvements sociaux en réponse à la politique  
 de l'Etat français en Corse* 509  
 Wanda DRESSLER-HOLOHAN
- *Conditions for the variable strategies  
 of cultural minorities* 516  
 Troy DUSTER
- *Les demandes de naturalisation déposées dans  
 le département du Bas-Rhin, 1977-1978* 525  
 Brigitte FICHET
- *Un objet illégitime :  
 L'histoire de l'immigration* 532  
 Gérard NOIRIEL
- *Les élus locaux face à l'immigration :  
 la politique du logement en banlieue parisienne* 538  
 Nathalie ROBATEL
- *Racism black youth and the state :  
 official ideologies and forms of state intervention* 543  
 John SOLOMOS

- . *Société multi-culturelle et identité nationale : le cas du Mexique* 554  
Carlos VILLEGAS-IVICH
- . *The new academic discourse for racial domination* 558  
David WELLMAN
- . *The institutional implications of the guestworker policy and prospects for a multi-cultural ideology in the Federal Republic of Germany* 565  
Czarina WILPERT
- . *En guise de conclusion* 572  
Kristin COUPER et Ulysses SANTAMARIA

## ATELIER 6 :

## LE DISCOURS ETHNOLOGIQUE ET LA QUESTION DE L'AUTRE

- . *Le discours ethnologique et la question de l'autre* 577  
Martine BERAU
- . *Peur de l'autre chez les Walpiri du désert central australien* 582  
Barbara GLOWCZEWSKI
- . *Du mal/entendu* 587  
François FLEURY
- . *Un exemple de rapport à l'autre. Le rapport de la société au féminin. La combinatoire sujet-objet* 595  
Martine PAOLI-ELZINGRE
- . *Que veut l'autre ? L'ethnologue et son double* 600  
Aline TAUZIN - Michel BOCCARA  
Markos ZAFIROPOULOS
- . *Femmes du soi, femmes de l'autre* 604  
Nicole-Claude MATHIEU
- . *Les sociétés humaines et l'autre* 615  
Michèle DUCHET
- . *La connaissance ethnologique. Distanciation et universalité* 622  
Tzvetan TODOROV
- . *La solitude de l'anthropologue de fond*  
Jean COPANS

## ATELIER 7 :

## PRATIQUES LANGAGIERES EN SITUATION INTERCULTURELLE

- . *Pratiques langagières en situation interculturelle* 639  
Geneviève VERMES et Roselyne de VILLANOVA

## PRATIQUES LANGAGIERES EN SITUATION INTERCULTURELLE

- . *Le statut des langues dans une société plurielle* 647  
Marcel de GREVE
- . *Pratiques langagières en situation inter-ethnique :  
le cas des jeunes issus de l'immigration en France* 652  
Louise DABENE
- . *Itinéraires en langues :  
des jeunes portugais en France* 656  
Roselyne de VILLANOVA
- . *Quelques réflexions sur les malentendus  
entre français et immigrés* 662  
Christine de HEREDIA
- . *L'expression d'identités à double référence  
Productions écrites d'enfants  
d'immigrés maghrébins à l'école* 667  
Hélène MILET
- . *De quoi la diglossie est le modèle ?* 672  
Paul WALD
- . *L'écrivain multi-culturel* 680  
Régine ROBIN

## USAGE ET FONCTION DES LANGUES

- . *Pratiques langagières et situation  
interculturelle : usages de la parole* 687  
Sophie FISHER
- . *Assimilation linguistique des Alsaciens :  
Politiques officielles. Evolution.  
Tendance actuelles* 691  
Marie-Noëlle DENIS et Calvin VELTMAN
- . *Judéo-espagnol et interculturalité* 697  
Haïm Vidal SEPHIHA
- . *Identité linguistique et spécificité  
historique : l'exemple arménien* 703  
Sossie ANDEZIAN
- . *Apparition de l'écrit et naissance  
du récit chez les Santal* 711  
Martine CARRIN-BOUEZ
- . *La pluralité des langues dans les  
usages de la parole en Haïti* 717  
Alex-Louise TESSONNEAU

- . *Epoque baroque, époque interculturelle.*  
*Le passage de l'oral à l'écrit*  
Graça ALMEIDA-RODRIGUES 721
- . *La parole et l'oral*  
*"Les sociétés de parole" sont-elles pluriculturelles ?*  
Suzy PLATIEL 727

## FINAL

- Marc AUGÉ 731
- Marc PIAULT 734
- Jean-Pierre VERNANT 736

## ANNEXE

- . *Les étrangers dans la population française*  
*depuis la première guerre mondiale*  
Marie-Noëlle DENIS 743

## LISTE DES COMMUNICANTS

## PRESENTATION DE L'A.F.A.



## PRELUDE



## CETTE SINGULIERE DIFFERENCE. . .

Marc H. PIAULT

En décembre 1983, nous avons publié dans le Bulletin de l'AFA une lettre d'Emmanuel Terray interpellant l'association à propos de la montée du racisme et de la xénophobie en France. Dans le même numéro, coïncidence significative de préoccupations convergentes, le bureau de l'AFA annonçait, pour la soutenir, la première marche des Beurs pour l'égalité et contre le racisme.

Depuis ce temps, la décision était prise d'organiser le premier colloque international de l'AFA sur le thème des sociétés pluriculturelles en même temps que se mettait en place, avec notre participation active, un programme de travail financé de façon interministérielle sur "la France, société pluriethnique". Nous avons été tout de suite soutenus dans notre entreprise par l'ORSTOM, puis par le Ministère de la Culture. La Maison des Sciences de l'Homme, qui accueille chaleureusement l'AFA depuis sa fondation, a également accordé d'emblée un appui considérable. Ces premiers soutiens nous ont permis d'envisager une réunion importante et de solliciter d'autres participations : les Ministères de la Recherche et de la Technologie, des Affaires Sociales, des Relations Extérieures, de l'Education Nationale, ont répondu à notre appel tandis que de nombreuses institutions contribuaient à l'organisation générale : l'ADRI, le CCRDA, la Caisse des Dépôts et Consignations, la Mission des Echanges Franco-Américains, l'UNESCO, l'EHESS et le CNRS. Que tous ceux qui, dans ces institutions, ont été sensibles à l'importance de notre propos soient ici dès à présent remerciés.

Cependant, l'essentiel reste le très large écho que notre initiative a eu auprès des chercheurs et praticiens des sciences sociales. Psychologues, linguistes, historiens, éducateurs sociaux, politologues, sociologues, animateurs, anthropologues ont répondu pour confronter leurs expériences et avant tout mesurer les manques dans nos recherches et les raisons qui ont contribué à leur maintien. La France jacobine, la France centralisatrice et unificatrice est restée bien en arrière d'autres nations dans l'examen des composantes qui ont fondé sa réalité socio-historique. Cette même histoire qui a nié les diversités culturelles internes, repoussé le fait régional dans le domaine pour le moins ambigu du folklore, fondé l'idée d'une unité profonde dans l'impérialisme d'une seule langue, c'est cette histoire qui continue lorsqu'il s'agit de cerner l'étrangeté inquiétante de l'Immigrant : pour lui comme pour le Basque ou le Breton, aucun salut si ce n'est l'identification absolue à une francité plus mythique que réelle, régie par l'école pour tous obligatoire, consignante pour les deuxièmes générations les règles universelles de l'ordre et de la hiérarchie sociale. Pour ces immigrants qui, comme

l'écrivait (1) avant-guerre l'écrivain "si français" Giraudoux, "apportent là où ils passent l'à-peu-près, l'action clandestine, la concussion, la corruption, et sont des menaces constantes à l'état de précision, de bonne foi, de perfection qui était celui de l'artisan français", pour eux donc il n'est point d'alternative, il faut être adopté par des ancêtres gaulois ! Assimiler reste le mot d'ordre. Jean Dutourd, autre écrivain "bien français", déclare (2) : "Il faut transformer les immigrés en Français à part entière, les assimiler si intimement qu'ils puissent à peine se souvenir, à la deuxième génération, que leurs ancêtres n'étaient pas gaulois". Une seule solution changer de nom et peut-être de peau !

C'est à dessein qu'en présentant ce colloque, j'évoque aussi bien ceux qui font partie de ce que l'on appelle les minorités nationales (mais où est donc la majorité! ?) que les étranges étrangers qui forment les générations immigrantes. En effet, les uns et les autres ont été et sont soumis aux mêmes pressions, aux mêmes injonctions d'identité. Qui sont-ils, en quoi sont-ils ou peuvent-ils devenir Français ? Car s'il est important de rappeler que les uns et les autres affrontent la même épreuve d'intégration à un ensemble qui proclame l'irréductible unité de sa culture, les uns et les autres ne sont pas confrontés aujourd'hui aux mêmes violences, aux mêmes questions et leur sens n'a pas les mêmes conséquences politiques et sociales. Personne aujourd'hui ne demande à un Basque de quitter l'espace français, bien au contraire ! mais on lui refuse une histoire qui dévoilerait les formes d'aliénation qu'a imposées la réalité unitaire de la francité. Sa langue lui est encore déniée ; ses appartenances, ses loyalismes, on n'admet pas qu'ils questionnent la légitimité du pouvoir français. Il doit demeurer dans l'identité et son désir de différence est suspect. D'une autre part, ceux qui sont venus hier participer à la reconstruction de l'espace national, qui ont bien souvent contribué à sa libération, à sa sauvegarde, ceux-là on ne cesse de les interroger sur la nécessité de leur présence. On les invite au retour, on leur pose l'altérité : ils sont différents, ils sont même LA différence par excellence et rien ne les fera identiques. A moins de procéder à une longue et douloureuse initiation au cours de laquelle, de génération en génération, ils perdraient les signes inquiétants, négatifs, d'une origine douteuse : à la fin de ce parcours au travers du mépris de ce qu'ils sont, lorsqu'enfin dépouillés de toute nature, ils auraient lavé les stigmates originels, ils pourraient enfin vêtir les attributs généreusement accordés de la francité. Mais c'est là que l'inquiétude se manifeste, évitant de trop s'appesantir sur les critères définissant cette fameuse identité nationale. Inquiétude sur la nature irréductible de l'Autre si manifestement étranger qu'aucun espoir n'est véritablement permis de le percevoir ailleurs que dans l'ordre du négatif et du pervers par rapport à l'évidence du soi véritable : cet autre diabolique serait bien capable, en se reproduisant à l'excès, de s'approprier par un bouleversant scandale démographique, la réalité française !

C'est cette panique dont les apparitions récentes ont besoin d'être questionnées. Ce sont aussi les hésitations à analyser les mécanismes de développement de ces phénomènes de rejet qui ont besoin d'être mises en cause. Nos disciplines, et particulièrement l'anthropologie en France, n'ont que timidement exploré les modes de constitution de notre propre société. La régionalisation et les problèmes des minorités nationales ont donné déjà à un certain nombre de rencontres. Les questions posées alors, nous les retrouverons certainement ici. Il convenait cependant de marquer qu'aujourd'hui nous devons répondre au défi que pose à la recherche et au souci impératif de la connaissance la manipulation dangereuse de savoirs tronqués, de stéréotypes abusifs, d'identifications trompeuses. Périodiquement, les sociétés sont confrontées à une interrogation sur elles-mêmes dont les circonstances méritent d'être précisées et

analysées en même temps que s'argumente la nature de cette interrogation.

Les Anthropologues ont été entraînés sur les terrains de leurs recherches à définir les unités de leurs analyses. Sans doute les réponses ont-elles varié en fonction du développement de la discipline aussi bien que de l'environnement général qui en conditionnait la démarche. Mais elles variaient également en fonction des sociétés abordées elles-mêmes qui proposaient des représentations autonomes paraissant plus ou moins "cohérentes" ou contradictoires. Cette quête de l'anthropologue à la recherche de l'identité des sociétés qu'il observe se trouve parfois confrontée à une interrogation provocante à l'intérieur de sa propre société : il serait paradoxal de le voir se dérober à ce qui peut prendre la forme d'une injonction violente, d'une mise en cause fondamentale du sens de la participation sociale. Lorsqu'ici même, dans le contexte d'élaboration et de réflexion de notre discipline, notre propre identité est questionnée, notre silence pourrait paraître singulier. Ce n'est pas la première fois que les transformations d'une formation sociale entraînent des réajustements de frontière. Ce n'est pas un phénomène nouveau que les marques globalisantes, les généralisations commodes, les désignations simplistes, fassent effet de réflexion. Lorsque des changements interviennent dont les finalités ne sont pas apparentes, volontairement ou non, l'inquiétude prend forme d'urgence, l'angoisse rend nécessaire la désignation facile de l'autre : son repérage permettra d'en faire le support de tous les phantasmes et de nommer l'incertitude. L'étranger menace, il convient de le signaler facilement à l'attention afin de resserrer les liens d'une collectivité qui s'estime en péril. Lorsque les circonstances sont troublées, on élabore des certitudes sur les critères estimés éternitaires et, dans ce cas, les déterminations visibles ou pseudo-biologiques font facilement affaire : la couleur de peau, l'origine locale, la filiation ou le mode d'activité deviennent des caractères génériques ! L'individu est alors marqué par une appartenance qui décrit ontologiquement sa personne. L'identification au groupe *marqué, désigné*, l'intérieur de typologies hiérarchisées, fait office de compréhension du fonctionnement social et l'on peut enfin trouver des responsables à ses malheurs.

La mutation profonde et l'extension planétaire du système de gestion sociale, économique, politique dont nous dépendons provoque des crises en série à l'intérieur des formations sociales intégrées à un ensemble dont les finalités paraissent obscures. Ces crises dont on prétend trop aisément qu'elles sont avant tout économiques, sont à tout le moins également des crises d'ordonnement social où se redéfinissent les enjeux et les partenaires. Des rapports de force nouveaux se mettent en place dont il n'est pas commode, ou souhaitable pour certains, d'identifier les tenants. La France réagit à cette situation en s'interrogeant fébrilement sur sa sécurité et donc nécessairement en tentant de désigner les fauteurs d'un péril mal défini, en cherchant à filtrer le même et l'autre, à spectrographier la citoyenneté comme si elle s'évaluait à une communauté culturelle aisément repérable : l'identité, finalement, serait l'identique et l'histoire ne serait que celle de la formation de cette unité dont on oublie en chemin la diversité des sources.

On questionne aujourd'hui ces "étrangers" que l'on emploie comme s'ils venaient vraiment en surnombre s'emparer par la force de travaux et de salaires arrachés au juste désir des travailleurs nationaux. Mais qui les emploie et pourquoi ? On évalue leur couleur, la texture de leurs poils, le son de leurs voix, les fautes de leur français, l'odeur de leurs cuisines, la gestion de leurs espaces, les sons de leurs musiques. Mais il y a peu, rappelons le encore, on s'interrogeait

également sur la saleté des Auvergnats, la légèreté des Bretonnes, la lourdeur des Bas-Berrichons, la paresse des Corses, la faconde hâbleuse des Marseillais, l'hypocrite raison des Normands. Et tout cela était mesuré comme il l'est aujourd'hui, à la commune raison de ces on dont il serait curieux de comprendre ce qu'ils sont, d'où ils parlent, qui les fait parler peut-être et, s'ils ont des mesures si évidentes pour estimer l'autre, à quels creusets se sont forgées ces normes décisives.

Il est temps, dans un pays qui se targue d'histoire, que le singulier de cette discipline éclate pour laisser voir et entendre, derrière les façades pompeuses de l'Etat-Nation, les multiples voix de ceux qui ont, au cours des siècles, apporté leurs originalités, leurs particularismes, à la construction d'ensemble. Il est temps de travailler à dévoiler ces diversités opérantes et de ne plus considérer leurs différences comme devant se fondre en un modèle unique formé au plus petit commun dénominateur. Il ne semblerait pas qu'une société élargie, complexe, puisse s'enrichir et garder une véritable dynamique en imposant à ses composantes un état conforme et nécessairement figé. C'est bien, semble-t-il, au contraire la preuve d'une force véritable que d'affronter avec succès les divers choix d'existence, de culture, de ne pas se retrancher derrière la violence rigoriste d'un schéma unique étalonnant les appartenances. Les dangers d'une société où prédomine la sérialité des personnes ne sont pas, ne sont plus de l'ordre du cauchemar futuriste mais s'inscrivent malheureusement dans une perspective possible. L'uniformisation des environnements correspond à la prédominance de technologies universalisantes dont les conditions mettent en place une infrastructure générale où les véritables différences seraient exclues. La revendication identitaire, le droit à la différence ne sont pas seulement réservés à ceux qui se trouvent en position de minorisation et à l'égard desquels il y aurait une sorte de devoir moral de soutien : aujourd'hui l'éclairage est porté sur certains "étrangers", demain on désignera des comportements, des goûts, des activités écartés pour raison de déviance par rapport à la sainte normalité : l'autonomie des personnes est en cause dès lors qu'une règle majoritaire s'érige en vérité dogmatique. L'anthropologie s'est appliquée à démonter les systèmes mais aussi à suivre les modalités de leur constitution : l'histoire et ses représentations nous ont entraînés vers une mise en question de tout ordre établi lorsqu'il prétend à l'universel et à l'éternel. L'identité nationale n'est pas un donné qu'il serait facile de démontrer et dont quiconque pourrait assurer la permanence dans les faits tout autant que dans les représentations.

Un député peut déclarer : "Si on consulte les statistiques criminelles, on s'aperçoit que les étrangers y figurent pour un chiffre très élevé, proportionnellement à leur nombre" (3). Un autre affirme qu' "il est douloureux de constater que le nombre croissant de ces étrangers... est une des graves causes du chômage... Ces étrangers trouvent chez nous une sécurité qu'il n'ont pas toujours dans leur pays !" (4). Ces déclarations ne nous surprennent plus aujourd'hui, même si elles choquent certains qui s'évertueraient à trouver une démonstration pour les contredire. Mais bien qu'elles semblent si proches, elles datent en fait respectivement de 1889 et 1887 ! Depuis cent ans, les mêmes réactions persistent : l'éclairage n'est pas venu pour tenter d'interpréter et de faire largement comprendre, accepter, cette réalité d'une société en mouvement et sans cesse renouvelée, où la question de l'Autre, la définition de l'Etranger constituent une part intégrante de l'appréhension de soi : l'identité nationale est en permanente formation et sa richesse ne peut venir d'une réduction suicidaire. Les cultures immigrées ne se situent pas *en face* d'une réalité française, elles participent, de l'intérieur, à sa définition.

Nous inaugurons maintenant trois journées consacrées aux diversités que les espaces nationaux réunissent en se faisant. Mais avant de laisser la parole à ceux qui ont bien voulu soutenir l'organisation de ce colloque et dont la présence inaugure les débats qui vont suivre, je voudrais prononcer le nom de Fernand Braudel : il avait accepté de participer à notre rencontre et sa présence nous fait déjà défaut. Une de ses dernières interrogations, avant de nous quitter, aura précisément été sur "*L'identité de la France*" et il ne peut nous être indifférent que le premier chapitre du premier livre de cet ouvrage s'intitule, en véritable déclaration : "*Que la France se nomme diversité...*"

Ce n'est donc pas un hasard si, maintenant, je cède la parole à Clemens Heller, compagnon et successeur de Fernand Braudel à la Maison des Sciences de l'Homme qu'il avait fondée.

#### NOTES

- (1) cité par Marek HALTER, *Le Monde*, 6/1/1981
- (2) cité par J.P. MEULIN, "*Enquête sur la France Multiraciale*", 1985, p. 40
- (3) M. LAHOU. J.O. 1889
- (4) M. THIESSE, J.O. 1886-87

**Clemens HELLER**

**Maison des Sciences de l'Homme**

Je vous remercie de m'avoir invité à cette inauguration, non seulement pour témoigner de notre collaboration de longue date, mais aussi de l'intérêt que la Maison des Sciences de l'Homme porte au thème même de cette rencontre.

En outre, je dois ajouter que j'y porte un intérêt très personnel puisque moi-même j'ai vu, j'ai vécu cette problématique tous les jours...

Merci beaucoup et bon travail.

Dominique CHARVET

Ministère des Affaires Sociales et de la Solidarité Nationale

Si je représente ici Mme G. DUFOIX, je suis membre de son Cabinet, je ne suis ni un chercheur ni un scientifique, je fais partie du "personnel politico-administratif". Il n'est pas coutumier que nous soyons présents dans ce genre de réunion puisqu'on ne mélange généralement pas la recherche et la politique ; en tout cas, cela ne se fait pas ou ne doit pas se faire, ce que l'on m'a souvent dit ! Si je suis venu c'est que, d'une part, je voulais vous apporter le salut de mon Ministre qui est en première ligne de ce débat sur l'immigration, de ce débat sur l'autre, en première ligne politique ; d'autre part je crois que, comme vient de le dire mon prédécesseur, le moment est venu où, sur cette question-là, doivent se rencontrer la recherche, mais le mot me paraît court -je dirais plutôt l'intelligence collective- et la politique. Car que se passe-t-il, que s'est-il passé ces dernières années ? Depuis trois ou quatre ans ce gouvernement a mené une politique qui n'a peut-être pas été frappée au point de l'originalité totale mais qui était une politique paisible, assurant une sécurité juridique du monde de l'immigration, assurant la possibilité éventuelle, et au choix, de s'insérer dans cette société, essayant aussi de réfléchir à une France plus large, plus ouverte : c'était en fin de compte une politique d'équilibre. Et brutalement, en quelques mois, s'est déchaîné un déferlement de haine, d'idées toutes faites, de choses qu'on croyait ne plus exister. Tout à coup le politique se rend compte que les valeurs qu'il croyait communes comme la tolérance, l'ouverture, ne sont pas communes, finalement. Tout à coup le politique se rend compte que l'histoire de France qu'il croyait connue de tout le monde, traversées d'Ostrogoths, de Vandales, de Romains, d'autres personnages curieux, était quelque chose d'acquis dans la connaissance collective. Il se rend compte que ce n'est pas vrai. Or le politique n'existe que dans un espace de raison et quand la raison se perd dans une société, il faut essayer de la reconstituer : c'est là où une alliance importante est à faire entre le politique, sens très large du terme qu'on connaît, comme je l'entends, et vous, qui êtes la recherche, l'intelligence collective.

C'est pour cela que nous avons tenu à soutenir ce colloque et à vous apporter le salut de ceux qui agissent dans la vie quotidienne administrative et politique et qui ont profondément besoin de ce que vous allez penser, apporter, faire pour essayer de reconstituer un espace de raison sans lequel il n'est pas d'espace de politique et donc de vie commune. Merci.

Alain RUELLAN

O.R.S.T.O.M.

Mesdames, Messieurs, Chers Amis,

Je voudrais tout d'abord vous remercier de m'avoir invité à participer à cette séance inaugurale : bien sûr, je souhaite un plein succès à votre colloque. Je félicite d'entrée l'AFA pour avoir pris l'initiative d'organiser ce colloque. Colloque qui concerne, cela vient d'être longuement rappelé, un sujet à la fois d'actualité permanente et, malheureusement, d'avenir. C'est un sujet, en tout cas, qui concerne, voire préoccupe le quotidien des habitants de notre pays.

L'ORSTOM apporte tout son soutien à l'organisation de ce colloque et cela mérite quand même, pour ceux qui ne nous connaissent pas bien, quelques explications. L'ORSTOM qui, aujourd'hui, s'appelle Institut Français de Recherche Scientifique pour le Développement en Coopération, s'est assez profondément transformé ces dernières années. L'une des composantes importantes de cette transformation a été notre volonté d'ouverture de l'institution, notre volonté de décloisonnement par rapport à la communauté scientifique française. Il s'agit là d'une démarche qui pourrait vous paraître évidente mais, en fait, l'ORSTOM vivait, il y a encore quelques années, dans un relatif isolement dû à sa spécificité tropicale. Nous sommes aujourd'hui loin de cette attitude et le Ministre de la Recherche et de la Technologie, Monsieur CURIEN, rappelait encore en octobre dernier, à l'occasion de l'inauguration de notre nouveau Siège, rue Lafayette, : "que la recherche menée à l'ORSTOM ne saurait constituer une science tropicale ou du développement, elle participe à la démarche scientifique générale". C'est dans cet esprit que les chercheurs en sciences sociales de l'ORSTOM (ils sont aujourd'hui au nombre de 200 et leur effectif connaît une croissance régulière et substantielle) s'ouvrent désormais largement aux contacts avec les chercheurs des autres institutions. Je signalerai deux exemples qui me paraissent tout à fait significatifs de notre volonté d'ouverture, de dialogue et de coopération avec les autres scientifiques français. D'une part, la mise en place, depuis l'an dernier, avec nos amis du CNRS d'une action scientifique programmée conjointe dans le domaine des sciences sociales et, d'autre part, la création en novembre dernier, à notre Siège, rue Lafayette, d'un centre de documentation et d'information scientifique pour le développement qui couvre principalement le champ des sciences économiques et sociales : ce centre est largement ouvert vers l'extérieur et je vous invite à venir y travailler.

Un autre signe de cette ouverture est, bien entendu, ce colloque. Il est évident que l'ouverture de l'ORSTOM ne peut pas être tous azimuts, désordonnée ; elle se réalise à travers des actions où les chercheurs de l'ORSTOM peuvent apporter une véritable contribution à l'enrichissement des connaissances. Or, dès que le projet de ce colloque a commencé à être discuté, il est apparu très vite que ses chercheurs appartenant aux départements "Urbanisation et socio-systèmes urbains" et "Stratégie du développement", de même que notre direction de la formation, de l'information et de la valorisation, étaient directement concernés. De nombreuses convergences apparaissent entre les problématiques développées à l'ORSTOM et l'objet de ce colloque. En effet, on sait qu'il n'y a pas d'Etat moderne, au Nord comme au Sud, où ne se pose la question de la coexistence, de la reconnaissance et de l'enrichissement réciproque des différentes composantes de peuplement qui constituent la réalité humaine de ces Etats. En fait, la nouvelle donne politique et économique mondiale implique que l'Autre, assujéti à certaines périodes de l'Histoire, doit devenir un partenaire. Ce partenariat ne peut se limiter au niveau d'instances officielles internationales. Il doit y avoir obligatoirement, et à tous les niveaux, un décloisonnement de ce qu'on appelle les espaces culturels et ceci ne signifie aucunement oblitération ou recherche contraignante de l'uniformité. Dans mon esprit, espace culturel n'est pas synonyme d'appartenance nationale ou ethnique. Toutes les migrations inter-régionales ou internationales entraînent le brassage des particularismes locaux dans les zones urbaines et dans les espaces de nouveaux peuplements, de nouvelles formes de solidarité sociale. En fait les dynamiques différentielles des composantes multiples de la population font un ensemble où les singularités se mesurent à d'autres singularités. Il ne s'agit bien évidemment pas d'une situation particulière à la France ou à tout autre pays du Nord. Ce que l'on nomme la crise culturelle doit être interrogé en fonction du mouvement propre, d'une évolution sociale, politique, économique, technologique qui se situe en fait à l'échelle mondiale.

Compte tenu de l'effervescence que l'on constate partout dans les pays du Nord mais aussi dans les pays du Sud et dont nous entretenons abondamment les medias, compte tenu également de ce retour massif des grandes idéologies qui prônent aujourd'hui et de nouveau le repli des grandes formations historiques sur leurs espaces nationaux, on pourrait se demander si la question du pluriculturalisme relève encore du questionnement scientifique. En réalité, si le rôle des sciences sociales n'est certainement pas de résoudre des crises non plus que de proposer de nouvelles idéologies, il est clair cependant que l'on peut et que l'on doit leur demander de rendre compte de la complexité d'un certain nombre de problèmes qui préoccupent nos concitoyens. Au-delà de cette complexité, il est nécessaire de leur demander aussi de jalonner certains parcours, de repérer les questions trop souvent mal posées et que le débat public rend confuses : certainement les thèmes de l'immigration, des particularismes régionaux, des minorités, sont de celles-là. On doit leur demander de les formuler le plus clairement possible et de faire évoluer les idées reçues en ces matières. Je pense que les sciences sociales peuvent alors non seulement susciter une avancée scientifique mais aussi susciter l'ouverture de dialogues, faciliter des compréhensions et l'émergence d'intérêts collectifs nécessaires à une meilleure intelligence des peuples et des nations. Je le dis d'autant plus volontiers que je ne suis pas moi-même chercheur en sciences sociales. Je dirige un institut où les sciences sociales ont un rôle déjà important et je souhaite qu'elle aient un rôle de plus en plus important dans une pluridisciplinarité bien comprise ; mais c'est aussi parce que, en tant que Français et en tant que militant dans ce pays, je suis confronté au travail que font un certain nombre d'organisations non gouvernementales dans ce pays à propos des problèmes du pluriculturalisme, de l'immigration, du racisme,

de la xénophobie : nous avons besoin, nous le sentons au niveau de ce type d'organisations, d'analyses scientifiques qui permettraient de travailler d'une façon plus intelligente et plus positive. Ce sont là des éléments d'appréciation indispensables à l'élaboration de quelque politique que ce soit, aussi bien dans notre pays que dans les pays du Sud. A ce niveau déjà, l'intérêt de l'ORSTOM est justifié en partie mais il importe en outre de rappeler son importante expérience à travers les sociétés multiculturelles du Sud. En ce sens il est plus que légitime que nous participions activement aux recherches qui sont menées dans un pays comme le nôtre confronté à ces mêmes problèmes.

C'était là les quelques points que je voulais soulever à l'ouverture de ce colloque dont je souhaite que les travaux soient les plus fructueux possible. Je vous remercie de m'y avoir invité.

Maurice GARDEN

## Ministère de la Recherche et de la Technologie

Au nom de Monsieur CURIEN, Ministre de la Recherche et de la Technologie, je suis heureux de saluer le colloque de l'AFA à plusieurs titres. En premier lieu le parrainage que le Ministre de la Recherche a donné à cette manifestation scientifique est un signe supplémentaire, et la communauté scientifique française a fini par s'y habituer au cours de ces dix-huit derniers mois, de la place de plus en plus importante que le Ministère accorde aux sciences humaines et sociales dans la recherche : en faire un secteur à part entière parmi les sciences avec la volonté de renforcer la collaboration entre les sciences de l'homme et de la société et les autres secteurs scientifiques. Ce qu'a dit Monsieur RUELLAN tout à l'heure était un des signes de cette symbiose entre les différentes sciences, de cette collaboration nécessaire que nous cherchons à développer et dont nous pensons qu'elle est irréversible.

Le sujet même du colloque sollicite les chercheurs, cette question des sociétés pluriculturelles et pluralisme. Depuis plusieurs années les organismes de recherche ont sur ce point eu des initiatives. En 1985, les Ministères de la Recherche et de la Technologie, de la Culture, la mission recherche et d'expérimentation du Ministère des Affaires Sociales et d'autres partenaires ont lancé une action de recherche sur ce thème de la France société pluri-ethnique. Ceci était manifeste d'une certaine volonté d'impulser des travaux sur le terrain, avec un soutien financier loin d'être négligeable. Mais il s'agissait en même temps de canaliser, de recentrer l'ensemble des recherches sur ces phénomènes migratoires, sur ces phénomènes de l'étranger, de la présence de l'autre dans la société ; il s'agissait également d'une volonté de confronter les expériences, les apports des anthropologues et de l'ensemble des spécialistes de toutes les disciplines qui ont à dire, à apporter sur ces sujets : à la fois dans le territoire national et une confrontation entre les expériences françaises et les expériences des autres pays, entre les phénomènes locaux et les phénomènes globaux. Je crois que le fait que ce soit l'AFA qui ait pris l'initiative de cette grande réunion scientifique de ces marque la place de l'anthropologie dans cette recherche des sciences sociales et humaines. L'anthropologie, par ses méthodes, son développement, garde à la fois le souci de l'individualité et de l'universalité dans le temps et l'espace : partant de l'observation tout à fait individuelle, elle vise cependant à globaliser, ce qui est très important. L'anthropologie est à un carrefour et, disant cela moi qui suis historien, je ne pense pas déplaire aux anthropologues car j'estime ce carrefour nécessaire. Mais je ne veux cependant pas réduire leur discipline à cette notion de carrefour.

J'insisterai quand même un peu, en dehors de ces remarques générales, sur le but même d'une réunion semblable à celle-ci. Il est important que les chercheurs en sciences humaines et sociales, les anthropologues et les autres, se posent des questions sur les questions brûlantes de l'actualité ; ce sont celles du politique, du citoyen, en même temps que celles du chercheur et du savant. La rencontre entre l'un et l'autre est indispensable mais il faut que cette rencontre s'effectue en sortant le débat scientifique d'une simple confrontation entre savants. Je crois que le Président PIAULT, tout à l'heure dans son discours d'introduction, citant ces députés de la IIIe République et la "modernité" de leurs remarques sur le rôle des étrangers dans les déviations de la société française de l'époque, il y a à peu près un siècle, posait bien le problème . Si l'on entend aujourd'hui des gens placés au même niveau du monde politique tenir les mêmes propos, et parfois pires, que ceux qui étaient tenus il y a un siècle, cela montre que la recherche scientifique n'est pas passée dans le discours commun, qu'il y a encore un hiatus important entre l'accumulation de connaissances des chercheurs et un discours commun. Ce discours commun continue à répéter des stéréotypes et des banalités, parfois cruelles, et qui sont en même temps plus que des erreurs car elles ont les relents d'une barbarie que l'on a vue à l'oeuvre à plusieurs reprises dans l'histoire. Cela montre bien que les anthropologues, les sociologues, les historiens qui sont particulièrement interpellés par cette situation n'ont pas été capables de construire une réalité sociale à partir de laquelle le discours commun puisse être changé. C'est ici l'une des questions fondamentales posées aux sciences sociales et humaines. Il ne s'agit pas de demander que le chercheur devienne un homme politique, il ne s'agit même pas de penser, et je crois que Ruellan a eu raison de le dire, que le chercheur en sciences sociales va apporter une solution à la crise économique... Cela se saurait si les chercheurs étaient capables d'apporter des solutions aux crises économiques, aux crises sociales, aux crises culturelles ! Il s'agit par contre de réaliser que l'accumulation de connaissances dans nos domaines des sciences sociales et humaines est insuffisante pour permettre de faire passer dans l'enseignement, dans la formation du citoyen comme dans la formation du chercheur, ces acquis successifs à partir desquels il serait possible d'évacuer de ces discours trop communs les terrifiantes "banalités" que l'on entend encore tous les jours. Je crois que c'est, peut-être, ce qui nous sépare le plus encore de nos collègues physiciens ou mathématiciens ; il est impensable qu'un physicien travaille sur autre chose que l'accumulation qui a été faite par ses prédécesseurs et, même s'il travaille sur la marge de cette accumulation, pour apporter une progression des connaissances.

Au nom du Ministre de la Recherche, j'insiste sur cette importance tout à fait fondamentale du lien entre la recherche que vous faites sur le terrain, chercheurs, praticiens même de la recherche, et la formation, l'information nécessaires qui apportent vers l'extérieur un "plus" tout à fait indispensable.

Je terminerai enfin par une sorte de remarque plus personnelle d'historien : l'histoire est très coupable à propos de cette montée, de ce retour périodique des accusations contre l'autre, l'étranger. Je crois que ce n'est pas simplement parce que l'histoire rappelle que toute nation s'est constituée sans cesse par l'adjonction de populations venues d'ailleurs qu'elle suffit à montrer qu'il y a eu adjonction et fusion progressive de ces populations d'origines différentes. Je crois que l'histoire a joué un rôle très important dans la construction des nationalismes, des centralisations, Piault le rappelait tout à l'heure, et qu'elle n'a pas assez, ou pas toujours, insisté sur la nature des différences ou sur l'observation des différences. Je crois que les historiens des périodes passées auraient dû et doivent mettre l'accent sur le fait que toute

société s'est construite par la rencontre de personnes ayant des cultures, des origines, des situations tout à fait différentes. Autrefois, travaillant sur la constitution de la population de la ville de Lyon au XVIIIe siècle, il était amusant, dans les archives, de repérer à l'intérieur d'une même maison de Lyon et vivant côte à côte, des gens venant du Massif Central, des Alpes, de la Vallée de la Saône, parfois même un Allemand, un Suisse, un fils d'Italien, avec des cultures totalement différentes : et tous ceux-là formaient bien une ville avec une culture qui, sans être unique, constituait bien une culture lyonnaise incluant le phénomène "étranger". On retrouve ces phénomènes dans la constitution des mondes ouvriers du XIXe et du début du XXe siècles, où l'étranger formait des couches successives. A Saint-Etienne, le fils de Pono de la deuxième génération considérait que le Pono nouvellement arrivé était un étranger pour lui, au même titre presque que le fils de l'Italien et que plus tard le fils du Polonais, puis du Maghrébin, apparus pendant l'entre-deux-guerres dans l'industrie française. Je crois que ces réflexions des historiens associés aux anthropologues sont tout-à-fait indispensables pour voir comment s'est construite une population par l'adjonction d'individus d'origines diverses. Cela entraîne ensuite vers les recherches très importantes aujourd'hui sur les notions d'identité culturelle des groupes minoritaires. Je crois que, là aussi, il faut être très attentif. La recherche consiste, bien sûr, à repérer ces origines culturelles, ces facteurs d'identité, mais il faut éviter l'enfermement. Le rôle du chercheur est de se mettre en confrontation avec les autres. Il ne doit pas s'enfermer dans son propre domaine, dans son propre groupe : sans doute les anthropologues doivent-ils également réfléchir à cette difficulté qui menace leur discipline.

Philippe JOUTARD

Ministère de l'Education Nationale

Je parle ici au nom de la Direction de la Recherche du Ministère de l'Education Nationale. Nous ne nous sommes pas concertés, avec M. GARDEN, et je vais donc abrégé mon propos car beaucoup a déjà été dit par lui.

Néanmoins je voudrais faire une première remarque : en tant que mission de la Recherche, nous ne décidons pas par nous-mêmes mais par l'intermédiaire de l'ensemble des établissements scientifiques qui est complètement autonome : EHESS, Collège de France, Universités. Nous ne pouvons qu'appuyer des initiatives mais heureusement, nombreuses sont les entreprises qui vont dans le sens de la réunion d'aujourd'hui.

Je voudrais également faire une remarque qui rejoint un peu ce qu'a suggéré GARDEN : ce thème, qui est très riche, permet une réelle confrontation disciplinaire et de nombreux travaux ont déjà été réalisés depuis plusieurs années. Les chercheurs n'ont d'ailleurs pas attendu l'incitation publique pour poser ces questions et je m'inquiète un peu, je le dis très franchement, des risques de répétition. Je me demande si l'un des rôles de votre assemblée, pendant ces trois jours, ne serait pas de faire un point très précis de la situation afin d'éviter le danger de recommencer des travaux déjà accomplis. Bien entendu, on n'atteint jamais l'exhaustivité mais il faudrait porter l'attention sur les secteurs largement explorés et, par contre, faire progresser la discipline, mettre en évidence tel secteur qui serait sous-traité. Je crois que cette idée d'arriver à un état précis des connaissances paraît capitale au stade où nous en sommes ; je ne crois pas qu'il soit intéressant de lancer de nouvelles entreprises si ce point n'est pas fait. Nous espérons, à propos de l'ATP interministérielle qui a été proposée, que cela serait fait mais nous n'avons pas encore les données nécessaires. Donc, je me permets de vous lancer un appel sur ce point-là, ne serait-ce que pour ne pas gaspiller les deniers publics et surtout pour renforcer la validité de votre propos.

Ma troisième remarque concernerait cette notion de valorisation, liée à la nécessité de sortir du ghetto scientifique. Il faut aller notamment vers les autres ordres d'enseignement et là vous me permettez de mettre une autre casquette, en tant que responsable-président de la commission de réflexion sur l'enseignement de l'histoire-géographie dans l'enseignement élémentaire et secondaire ; je suis tout à fait conscient du fait que nous sommes en première ligne, plus exactement que nos collègues dans les écoles élémentaires ou les

lycées et les collèges sont en première ligne : ce sont eux qui ont à affronter le choc de cette situation, de cette société pluriculturelle. Je ne suis pas sûr que nous, scientifiques, nous leur ayons donné les instruments nécessaires, faute, j'allais dire, de pouvoir trouver les intermédiaires, faute d'avoir trouvé le langage adéquat. Je sais bien qu'il n'est pas toujours très exaltant ni très valorisant de trouver des formulations susceptibles de passer au niveau des premiers enseignements mais je crois, et c'est une autre idée que je lance, qu'il serait nécessaire d'analyser de façon plus précise les manuels de français, d'histoire, de géographie pour repérer les lieux sensibles, les expressions périlleuses, pour dire attention là : feu orange. Je suis, en effet, extrêmement frappé de voir que, malgré la meilleure volonté du monde, un historien qui ne serait pas un spécialiste, pourrait entraîner par une formulation malheureuse non seulement à des interprétations erronées mais également des déviations tout-à-fait dangereuses. Je crois que, là-dessus, vous avez sans doute une mission.

Dernière remarque, et je le dis sans exagérer le terme : l'histoire est véritablement aux premières lignes et, dans la mesure où il n'est pas possible d'ajouter une dimension supplémentaire dans l'enseignement élémentaire, c'est au niveau d'une formation apportée par les anthropologues aux historiens et aux géographes qu'il y aurait peut-être un moyen pour faire passer plus largement un certain nombre de notions préparatoires à des visions plus nuancées et relatives des fonctionnements sociaux. En particulier et dans la mesure où les anthropologues sont particulièrement concernés par les problèmes de l'identité et de l'altérité, cela nous permettrait de casser l'opposition entre ces deux notions pour faire comprendre, au contraire, la dialectique de leurs rapports : en effet, les sociétés les plus fragiles refusent davantage l'altérité que celles dont l'identité est la plus assurée et acceptent en conséquence plus facilement la place de l'Autre. Si l'on arrivait à bien faire comprendre ces problèmes, l'histoire perdrait beaucoup de ses incidences nocives et l'on ne pourrait plus opposer l'histoire nationale à l'histoire internationale. Les hommes politiques auraient alors beaucoup plus de mal à maintenir un certain nombre de propos démentis par des données historiques à la fois rigoureuses et largement répandues dans l'opinion publique.

Olivier HERRENSCHMIDT

C.N.R.S.

Monsieur GODELIER, Directeur du Département des Sciences de l'Homme et de la Société au CNRS, m'a prié d'excuser son absence parmi vous et de le représenter, en cette occasion, pour marquer l'intérêt légitime et naturel que le CNRS porte à votre colloque. Nous rejoignons ainsi toutes les autres institutions qui vous ont accordé leur patronage et je puis dire qu'on ne pouvait imaginer parrainage plus prestigieux. C'est un hommage aux organisateurs et c'est aussi un hommage, une reconnaissance pour une fois accordés à ce que l'anthropologie peut dire. Utilisez donc au mieux ces appuis et menez votre travail le plus loin possible.

Très réticent à parler au nom d'autrui, je ne vous parlerai pas à la place de GODELIER. Mais, en ce qui me concerne, j'attends beaucoup de ce colloque auquel les interventions qui m'ont précédé ont déjà posé problèmes et questions. C'est l'issue de votre réflexion globale qui fera avancer ma réflexion. Je vous remercie de ce travail que je souhaite très positif.

Jean CHAPELOT

## Ministère de la Culture

Je représente ici Jack LANG, Ministre de la Culture qui, comme vient de le dire M. PIAULT, président de l'AFA, assure la présidence d'honneur de votre colloque. Peut-être la culture a-t-elle dans ce colloque effectivement un grand rôle qui pourrait paraître surprenant : il tient à une évolution importante dans les champs d'intervention de ce Ministère depuis quelques années. Non seulement le budget du Ministère de la Culture a été, en francs constants, multiplié par deux en quelques années, mais aussi, grâce à l'aide du Ministère de la Recherche et de la Technologie, le budget civil de recherche et de développement qui participe au travail du Ministère de la Culture a considérablement augmenté ; ainsi le Ministère a pu développer, en quelques années, une politique extrêmement dynamique de recherche et de soutien à la recherche sous diverses formes. Il est inutile de répéter ce qui a été dit par les intervenants précédents et qui expose très bien ce qui, pour notre Ministère comme pour les autres présente le grand intérêt de votre colloque. Il est bien évident que ce qui peut être fait sur les sociétés pluriethniques est très important pour la politique culturelle en général.

Je crois, cependant, qu'il peut être plus utile de développer ici rapidement les modalités d'intervention du Ministère de la Culture dans les domaines qui vous concernent. Le Ministère de la Culture a donc considérablement développé, je l'ai dit à l'instant, ses possibilités d'intervention dans le domaine de la recherche. Elles ont été, entre 1981 et maintenant, multipliées par trois. Elles sont actuellement, pour le budget 1986, de 65 000 000 de francs de crédit d'intervention. Il y a dans votre domaine trois types d'intervention différents. D'une part la Mission du Patrimoine Ethnologique qui a été créée en 1979 et qui, par le biais d'appels d'offres variés sur des sujets comme l'ethnologie urbaine ou les pratiques rituelles, soutient très largement la recherche française d'anthropologie et d'ethnologie sur la France. Dans le budget de 1986, il est prévu, par ce biais et sous différents postes, à environ 9 000 000 de francs. Il s'agit là d'un des efforts les plus importants dans ces secteurs.

La deuxième modalité d'intervention, c'est la direction du développement culturel issue d'une mission de développement culturel de 1979 et qui intervient à plusieurs niveaux pour aider les collectivités territoriales, les associations, dans la perspective du développement culturel et de l'étude des pratiques des communautés qui forment la France. Il y a, là aussi, au Ministère de la Culture, une très grosse intervention qui est très largement, comme d'ailleurs une grande partie de la recherche du Ministère, décentralisée.

Je voudrais enfin insister sur une troisième forme d'intervention que le Ministère de la Culture a pu développer systématiquement depuis quelques années : ce sont des co-participations à des appels d'offres de recherche. L'augmentation de nos crédits de recherche a permis, avec l'aide de nos interlocuteurs administratifs habituels d'ailleurs représentés ici, le Ministère de l'Education Nationale, le CNRS, le MRT, le Ministère des Affaires Sociales, de participer à des appels d'offres et en particulier à celui qui a été cité tout à l'heure et concerne la France, société pluri-ethnique. Il s'agit pour nous d'une dimension de la recherche que nous souhaitons développer. Ce type d'appel d'offres et en particulier toutes les formes de relation avec les communautés scientifiques du CNRS, de l'Education Nationale, sont au Ministère de la Culture fondamentales ; il s'agit de nous ancrer beaucoup plus et d'ancrer beaucoup plus notre personnel dans une politique générale de recherche, dans le domaine des sciences de l'Homme et de la Société.

Je voudrais, en conclusion, dire ce qui, dans l'avenir, pourrait développer encore plus, au Ministère de la Culture, l'intérêt que nous portons aux recherches sur les sociétés. En premier lieu, nous souhaitons insister sur la valorisation de la recherche ; cet aspect a déjà été mentionné ici, mais il est bien évident que les potentiels actuellement rassemblés au Ministère de la Culture comme ailleurs ne sont pas toujours très bien mis en valeur. Il est vraisemblable qu'actuellement le Ministère de la Culture est un des plus gros éditeurs dans le domaine des Sciences de l'Homme et de la Société en France. Cela n'est pas toujours visible car l'effort d'édition ou d'aide à l'édition du Ministère de la Culture passe par des biais extrêmement variés, sous des formes très différentes : peut-être cette action manque-t-elle de cohérence alors qu'il s'agit d'une action encore plus essentielle dans votre domaine que dans tous les autres.

Nous considérons aussi que le Ministère de la Culture doit développer son action de soutien à l'enseignement supérieur ; en particulier, il faut multiplier les conventions avec les Universités pour le développement d'une série de formation universitaire ou permanente aussi bien pour les étudiants que pour les associations qui travaillent largement avec nous. Nous devons agir dans tous les domaines mais particulièrement en ethnologie et anthropologie de la France où nous savons fort bien que la situation n'est pas très bonne.

Enfin, il y a deux secteurs où le Ministère de la Culture se propose d'engager des efforts importants. D'abord poursuivre et accentuer la dimension régionale à son action. Je l'ai dit tout à l'heure, il y a au Ministère de la Culture 700 chercheurs qui émargent au budget civil de Recherche et Développement du Ministère de la Culture ; il y a 3 000 personnes dans ce Ministère qui se consacrent, de près ou de loin, à la recherche en Sciences de l'Homme et des Sociétés. Une grande partie de ce personnel est décentralisée et travaille dans les régions. Le Ministère de la Culture a eu à coeur, depuis quelques années, de mettre en place des structures susceptibles de prendre en compte le mieux possible les aspirations régionales en mettant en place des Directions Régionales des Affaires Culturelles et des commissions régionales du patrimoine archéologique, historique et ethnographique. Par différents biais, comme par exemple l'action thématique programmée de la région Rhône-Alpes, le Ministère de la Culture doit prendre en compte la dimension régionale de la recherche en Sciences de l'Homme et des Sociétés.

Enfin, un dernier point , rejoignant aussi en grande partie vos préoccupations, concerne la dimension internationale. Le Ministère de la Culture peut paraître se consacrer avant tout à la recherche sur la France. En réalité, une recherche sur la France ne peut se développer qu'en s'ouvrant par tous les moyens à la coopération internationale et à l'étude des autres sociétés. C'est sans doute là une des principales faiblesses actuelles de notre Ministère, c'est donc une des principales directions dans laquelle nous souhaitons travailler.

Je conclurai ces quelques points en insistant encore une fois sur l'importance que le Ministère de la Culture accorde à tous les problèmes qui concernent les communautés et les sociétés pluri-ethniques en France. A tous les points de vue, l'aide que le Ministère de la Culture a donnée à ce colloque en est le témoignage. Je voudrais terminer en vous apportant, au-delà de l'intérêt officiel et du soutien que je suis chargé de vous transmettre, la marque de l'intérêt personnel que je porte à vos travaux. J'avais d'ailleurs, en ce qui me concerne, participé dès 1979 à la création de votre association. Enfin, puisque vous me donnez la charge de conclure ces interventions, je voudrais dire combien nous souhaitons un grand succès à vos travaux afin qu'ils nous permettent dans l'avenir de mener mieux encore les politiques que nous sommes conduits à développer en France et concernant les sciences de l'Homme et de la Société.



## OUVERTURE



Françoise HERITIER-AUGE

Mes chers Amis

C'est un grand honneur que me fait notre ami et collègue Marc Piauult, Président de l'Association française des Anthropologues, que de m'inviter à ouvrir le deuxième colloque qu'organise notre association depuis sa création. Honneur à la mesure du sujet qui nous concerne tous, qui devrait nous concerner tous, à la fois en tant que chercheurs et en tant que citoyens.

En tant que chercheurs : le sujet est vaste et aucun de ses aspects n'a échappé aux organisateurs si j'en juge par les titres des ateliers dans lesquels vous allez vous répartir. Tous rencontrent la notion d'identité, ce "foyer virtuel auquel il nous est indispensable de nous référer pour expliquer un certain nombre de choses, sans qu'il ait jamais d'existence réelle", pour reprendre la phrase de Claude Lévi-Strauss, au terme du séminaire sur le thème, justement, de l'identité. Ce "foyer virtuel" auquel la pensée nécessairement se rapporte, s'applique tout autant à l'identité individuelle qu'à l'identité collective. Pendant longtemps nous avons parlé d'ethnies comme de réalités sociales et culturelles homogènes, comme d'un en-soi aux frontières nettement perceptibles, aux caractéristiques nettement visibles, comme les produits d'une histoire, certes, mais d'une histoire qui est censée dès l'origine les constituer en objet nommé. Il est bien vrai qu'il s'agit d'une catégorie commode. Que serait l'ethnologie si n'avaient été rendues possibles par l'effet de nomination et de catégorisation du Soi et de l'Autre auquel aucun groupe quel qu'il soit n'échappe aux différents niveaux auxquels se situe cette perception (la rue, le quartier, l'école, l'usine, la classe d'âge, la région, la nation, mais aussi le lignage, le village, le clan, le statut, la génération, etc.), si n'avaient été rendues possibles donc, avec une grande simplicité dans l'approche, tout ce travail monographique fondé sur la notion d'ethnie, qui constitue la base de notre savoir ? A l'heure actuelle, nous déconstruisons la notion d'ethnie. Comme la nation, fruit de volontés politiques, l'ethnie n'a pas d'identité en soi : elle est le fruit d'une histoire où de multiples courants ont conflué. Et pour citer Jean Bazin (article "A chacun son Bambara" publié dans l'ouvrage collectif édité par Jean-Loup Amselle et Elikia M'Bokolo sous le titre *Au coeur de l'ethnie. Ethnies, tribalisme et Etat en Afrique*) : "Aucun nom n'est en tant que tel nom de peuple, mais chacun peut le devenir. Il suffit qu'un peuple s'en empare : il n'y a pas d'essence qui préexiste à sa formation ; il tire son nom de ce qu'il trouve, par l'effet des circonstances ou, au besoin, par un arbitraire constituant".

Exit l'essentialisme, donc. Mais il ne faut pas croire, cependant, que nos prédécesseurs, illustres ou humbles, qui nous ont laissé les merveilles ethnographiques qui constituent notre savoir, n'aient été agités d'aucune question en abordant l'ethnie. Même si l'usage général et la critique du terme sont récents, même si les interrogations usuelles portaient en priorité sur d'autres notions, il s'agissait bien toujours de la même difficulté à cerner un objet. Je pense notamment à la notion de *culture* et aux multiples ouvrages et débats qui lui ont été consacrés, ou bien à celle d'*origine commune* et de *diffusion*, problème soulevé en son temps par Galton ("Comment être assuré que deux groupes considérés comme distincts ne sont pas des copies conformes d'un même original") et repris par Murdock, après d'autres, à la recherche de solutions concrètes à apporter à ce qu'il est convenu d'appeler désormais "le problème de Galton", de manière à fonder en esprit l'entreprise énorme de comparaison de traits culturels relevant de groupes humains nettement différenciés, qui est le but ultime de l'Atlas ethnographique et des recollections et analyses des Human Relations Area Files.

Nous parlons maintenant plutôt de sociétés -et non plus de cultures ou d'ethnies-, de ces ensembles dont les membres se représentent le fonctionnement, de ces organisations où, selon la définition de Maquet qui me semble très juste, l'individu trouve dès sa naissance pour toute sa vie l'ensemble des relations sociales qui lui seront nécessaires. Cette notion a nécessairement un contenu politique. A chaque société correspond tout d'abord un espace, doté d'une histoire. Chacun se caractérise également par la coexistence de groupes qui, à la fois, se distinguent les uns des autres et se reconnaissent une appartenance commune : le politique est alors l'ensemble minimum des procédures rituelles d'intégration et de distinction, et des règles de participation par lesquelles se rendent vivables les rapports entre groupes, définis par le sexe, l'âge, la fonction, le type de production, le statut. Le rapport du même à l'autre est ainsi toujours traité d'une manière propre à la société qui constitue sa structure politique, par des procédures d'ajustement mutuel que notre tâche est d'identifier et de décomposer.

Nous voici ramenés au politique, et au-delà du politique comme objet d'étude, à notre rôle de citoyens, ici et maintenant. Nous ne sommes pas, nous ne pouvons pas être les conseillers du Prince mais nous avons, en tant que citoyens, à faire connaître notre voix (même si elle n'est pas nécessairement uniforme) puisque, dans le contexte de la grande crise économique mondiale, la question de l'immigration rencontre celle de l'identité et que -je cite le dépliant du colloque- "xénophobie et racisme font souvent office de réponse".

Le débat est lancé depuis quelque temps déjà. Il y a eu un colloque organisé par un club politique de gauche, Espaces 89, en mars de cette année, qui a rassemblé plus de deux mille auditeurs sur le thème de l'Identité française. Etrange formulation disent ses organisateurs eux-mêmes. La gauche serait-elle devenue nationaliste ? Ce n'est certes pas le cas répondent-ils mais "la quête de l'identité est devenue l'ultime figure qui donne du sens, occupant la place laissée vide par la religion, l'idéologie, la politique", d'où la nécessité de la prendre en considération. De ces assertions peut-être avons-nous, nous aussi, à discuter.

A côté du débat public de ce type, une volonté politique existe. En novembre de l'année dernière le Président de la République a créé un Haut-Conseil de la Population et de la Famille. L'un des trois axes du travail qui lui est confié porte sur l'immigration, son histoire, le constat actuel qui peut être fait, les questions en débat qui recourent, comme on va le voir, celles qui nous occupent :

- . "les difficultés d'ordre "matériel" (ou technique) : le logement et plus généralement le cadre de vie ; le travail et la demande d'emploi ; la formation, qu'elle soit de base (les modalités de scolarisation) ou à visée professionnelle.
- . L'environnement culturel : le rôle de la famille ; l'effet du maintien des liens culturels sur l'adaptation en France ; le droit à la différence et à l'indifférence, le choc des cultures y compris d'essence religieuse.
- . La nationalité française : conditions d'attribution et d'acquisition.
- . Les droits civiques et politiques : l'accès à la fonction publique ; les obstacles à l'octroi du droit de vote ; l'efficacité réelle de ces droits au regard du processus d'insertion".

Sont envisagés aussi dans ce programme de recherche l'avenir, les thèmes majeurs de la France de demain, qu'il s'agisse des perspectives démographiques, de la place des communautés issues de l'immigration dans la société française et, cela, selon plusieurs voies possibles, nettement précisées

(développement des minorités ethniques reconnues comme telles ; maintien du statu quo actuel ; fusion dans le tissu social national), qu'il s'agisse enfin de la place et de l'image de la France dans le monde.

Il me semble -peut-être je me trompe mais c'est à vous d'en décider- que des travaux comme les nôtres ne peuvent rester confidentiels, qu'il est de notre devoir d'oeuvrer sur le sujet des sociétés pluriculturelles non pour notre plus grand confort moral de groupe chaudement replié sur lui-même, ses connaissances et, peut-être, ses convictions partagées, mais avec le désir d'informer, si possible au plus haut niveau. Rien ne nous interdit, en effet, de communiquer le produit de nos réflexions à une instance comme celle dont je viens de parler.

Fernand Braudel, à qui nous devons rendre hommage, disait que "l'identité de la France, comme celle de tout pays, est un dialogue, une dialectique entre son passé profond et son présent rapide, évanescent (...), construit sur une énorme et mystérieuse masse d'eau qui nous emporte" et il ajoutait : "ceux qui vivent dans l'innocence du temps présent ont l'avantage de ne jamais se poser de questions sur cette vie profonde, qui commande tant de réactions imprévues, apparemment inexplicables même pour ceux qu'elles affectent". Il se référerait à l'histoire, bien sûr, nous nous référerons, nous, à des structures qui commandent les ajustements du politique. Mais il s'agit bien de la même chose et il n'est pas certain que ce soit à l'avantage des responsables politiques de tous ordres et donc de notre vie actuelle et future, d'oeuvrer "dans l'innocence du temps présent". Il nous revient d'informer et d'instruire.

Des choses se passent à l'heure actuelle dans le débat intellectuel tel qu'il est porté sur la place publique, cette fois. Dans un éditorial de décembre du *Nouvel Observateur*, Jean Daniel écrivait : "Victoire ! Dans la société politique, le débat n'est plus entre ceux qui veulent expulser ou pénaliser les immigrés mais entre ceux qui veulent les intégrer ou respecter leurs diversités. Et cela ne sépare plus la droite de la gauche... Dans ce débat, personne n'est suspect de racisme, de xénophobie, de haine. C'est tout le contraire. Les uns appellent les immigrés à faire partie de la communauté nationale ; d'autres à vivre en invités ; d'autres encore estiment que cette communauté doit désormais s'élargir, comme aux Etats-Unis, aux dimensions d'une nation multi-ethnique et pluri-culturelle. Et ce débat traverse tous les partis, toutes les collectivités". Si c'est bien là désormais le vrai débat, il nous faut l'alimenter de nos expériences et de nos analyses pour contribuer à reconstituer l'espace de la raison, comme l'a dit si justement M. Charvet.

J'espère que nos travaux auront, à l'extérieur, tout l'écho souhaitable. Il nous revient de faire le nécessaire pour être entendus. C'est avec cet espoir que je déclare ouvert le deuxième colloque de l'Association française des Anthropologues.

Je vous remercie de votre attention.

Emmanuel TERRAY

Les organisateurs du Colloque m'ont demandé de préciser en quelques minutes, à l'ouverture de nos travaux, l'esprit dans lequel ils ont été préparés et les intentions, pensées et arrière-pensées, qui ont présidé à cette préparation. Si cette tâche m'a été confiée, c'est peut-être parce qu'une lettre dont j'étais l'auteur, adressée en novembre 1983 au Bulletin de l'Association, a contribué pour sa modeste part à engager le processus qui nous rassemble aujourd'hui. Dans cette lettre, j'évoquais les progrès du racisme et de la xénophobie dans notre pays et j'affirmais que, ne fût-ce que pour des raisons de simple déontologie, ces progrès ne pouvaient laisser notre communauté indifférente et muette. Je dois dire, au risque de paraître immodeste, que rien de ce que j'écrivais là ne me semble aujourd'hui périmé. La situation s'est à bien des égards aggravée. Si une prise de conscience s'est produite dans plusieurs secteurs de l'opinion et de la société, si les extrémistes peuvent sembler un peu plus isolés qu'ils ne l'étaient à l'époque, nous avons en revanche assisté à la banalisation accélérée de certaines thèses -sur le lien entre immigration et insécurité, par exemple, ou sur le caractère inassimilable de l'Islam dans la société française- qui font maintenant partie de ce que j'appellerais volontiers le fonds commun de placement des discours du dimanche et des prestations télévisées. Le danger est donc loin d'être endigué, la tendance loin d'être inversée et si nous en doutions il nous suffirait, pour nous en convaincre, de prendre connaissance jour après jour de ces informations sanglantes que trop de journaux continuent de ranger parmi les faits divers. "Tu dramatises", me dira-t-on : peut-être ; probablement même ; je l'espère et j'assume volontiers ce que cette posture peut impliquer de ridicule, ne voulant à aucun prix me retrouver un jour dans la peau de ces intellectuels allemands qui, à partir de 1933, n'ont plus gardé que leurs yeux pour pleurer parce qu'ils n'avaient pas su prêter à rire quand il était encore temps.

Je voudrais dire à présent, d'un mot, mon opinion sur ce que nous sommes en droit d'attendre de nos discussions. J'en espère, pour ma part, un premier résultat : une distance plus grande par rapport aux modes intellectuelles et journalistiques et une résistance accrue aux effets que leurs variations sont susceptibles d'exercer sur nous. Des notions comme l'identité et la différence ont été ces dernières années l'objet d'engouements aussi passionnés qu'imprévisibles. Nous les avons vues se comporter comme l'animal de la chanson : " Il court, il court, le furet Il a passé par ici, Il repassera par là". Je veux dire que les chantres de la différence ne surgissaient jamais là où nous les attendions. On croyait les rencontrer à l'extrême-gauche et on les découvrait à l'extrême-droite ; c'étaient d'ailleurs parfois les mêmes. De la même manière, la notion d'ethnie et le souci

de préserver l'identité ethnique connaissent en France une étonnante fortune au moment même où nos collègues africanistes montrent de façon convaincante que les analyses en termes d'ethnie sont parfaitement inopérantes et inapplicables sur ce continent africain qui est pourtant si souvent décrit comme terre d'élection du tribalisme. Nous aurons donc à mettre résolument en question des discours qui doivent l'essentiel de leur séduction et de leur succès à un simplisme mystificateur déployé sans vergogne et aux pirouettes à l'aide desquelles ils contournent les problèmes et les difficultés.

Face à ces discours, nous devons prendre le parti de la nuance, du scrupule et de l'érudition ; accepter le risque d'être sérieux, ternes, ennuyeux parfois ; consentir à ce que notre travail ressemble davantage à l'effort de la fourmi qu'au chant de la cigale ; regarder la légèreté et l'esbrouffe comme nos ennemis les plus redoutables. C'est à ce prix que la rigueur et la simple honnêteté scientifiques reprendront leurs droits, dans un champ qu'elles ont si longtemps abandonné aux prêches des moralistes et aux invectives des démagogues.

Car tel est bien le second résultat que nous pouvons attendre des débats qui vont s'ouvrir : un nouvel élan de la recherche et du discours scientifiques. Nous devons prendre la mesure de nos propres responsabilités dans la situation présente : nos carences, nos silences ont, sinon permis, du moins favorisé les dérives dont j'ai parlé. Par indifférence, par négligence ou pour toute autre raison, nous avons jusqu'à présent très peu pris la parole sur le sujet qui nous rassemble ici et c'est en raison de notre discrétion que le discours scientifique, pour autant qu'il existait, a été si aisément marginalisé ou récupéré par le discours politique ou politicien. Marginalisé : dès lors que l'un d'entre nous protestait contre les élucubrations simplistes de tel ou tel plumitif, il se voyait opposer sa condition d'intellectuel idéaliste et irresponsable, coupé de la réalité, incapable de comprendre les problèmes que vit la majorité de nos concitoyens. Dans le même temps, les mêmes mystificateurs tentaient de récupérer à leur profit les prestiges de la science en avançant des notions d'allure docte telles que ce fameux "seuil de tolérance" dont aucune étude, aucune enquête sérieuse n'a jamais pu donner la moindre définition précise. On me permettra une parenthèse : le seul seuil de tolérance qui me paraisse posséder une réalité effective, c'est celui qui est franchi lorsque quelque 10 % des Français s'apprêtent, si l'on en croit les sondages, à donner leurs suffrages à des politiciens ouvertement racistes, tandis que des hommes politiques réputés responsables et qui pourraient nous gouverner demain, envisagent sans sourciller d'introduire des règles discriminatoires dans la répartition de certaines prestations sociales. De ce point de vue, oui, nous observons un seuil de tolérance qui est, à mon avis, certainement beaucoup trop élevé. Je referme cette parenthèse pour redire, qu'à mon sens, toute approche sérieuse et rigoureuse des problèmes que posent l'immigration et le brassage des cultures suppose, sinon le concours des anthropologues, du moins le recours aux méthodes et aux techniques qui sont, par excellence, celles de l'anthropologie : je veux dire l'enquête prolongée sur le terrain, le séjour à l'intérieur des communautés concernées, l'observation directe, le dialogue approfondi avec tous les acteurs de la vie sociale. En ce domaine plus qu'ailleurs, qui n'a pas fait d'enquête ne devrait pas avoir droit à la parole. Or, de ce point de vue, nous sommes nous-mêmes, anthropologues, assez loin du compte et c'est sans doute sur ce point qu'un premier effort devrait être tenté.

Il existe, bien entendu, un certain nombre de travaux pionniers et j'espère que ce colloque leur apportera la reconnaissance et la publicité qu'ils méritent. Mais les auteurs de ces travaux ont trop souvent poursuivi leur chemin seuls, dans l'indifférence et parfois même le dédain de leurs collègues. Trop souvent ils ont pu avoir le sentiment que la profession distinguait une anthropologie noble, parée des prestiges de l'exotisme et du dépaysement, d'une anthropologie de second rang, conduite à notre porte et par conséquent inférieure en dignité et en mérite. A la rigueur, les hautes vallées de l'Auvergne ou des Pyrénées pouvaient être substituées aux savanes tropicales ou aux îles des antipodes, mais décevantement comment se rendre sur le terrain à Vénissieux ou à Gennevilliers ? Du même coup, nous avons abandonné des problèmes qui étaient d'abord de notre compétence à des disciplines voisines où ils ne pouvaient être étudiés dans l'ensemble de leur dimension ; nous avons, dans une large mesure, laissé les banlieues aux urbanistes et les entreprises aux sociologues du travail dont il ne s'agit nullement de contester les mérites mais qui ne peuvent pas et ne veulent pas jouer notre rôle et accomplir notre tâche. C'est à cette situation qu'il convient de remédier : chacun à notre place et, dans la mesure de nos responsabilités, nous devons réfléchir et contribuer à une redéfinition des objets et des investissements de notre discipline qui lui permette de remplir pleinement sa vocation dans la saisie des faits majeurs de notre société moderne, urbaine, industrielle et mélangée.

En appelant à un nouveau départ de l'activité scientifique, je ne me fais pas l'avocat de je ne sais quelle neutralité, de je ne sais quel détachement par rapport aux problèmes que j'évoquais pour commencer. Je plaide pour une attitude de combat qui soit, non plus aveugle, mais au contraire éclairée et lucide. Il ne m'appartient pas de préjuger de la conclusion de nos travaux : aussi je me bornerai à énoncer sur ce point ce qui est moins un pressentiment qu'un vœu, en précisant qu'ici plus encore qu'ailleurs, je n'engage très évidemment que moi-même. Je l'écrivais il y a deux ans et je le redis aujourd'hui, au risque de paraître à mon tour brutal et schématique : à mon sens, il n'y a pas dans la France d'aujourd'hui de problème de l'immigration, pas plus qu'il n'y avait en 1935 de problème juif ; il y a aujourd'hui, comme alors, un problème de l'intolérance, du refus de l'autre et du racisme. Depuis un siècle et pour ne pas remonter plus haut, notre pays a accueilli des millions d'émigrants étrangers : Italiens, Polonais, Espagnols chassés par la guerre civile, Juifs d'Europe Centrale et Orientale fuyant les pogroms et les persécutions. Génération après génération, ces hommes et ces femmes se sont heurtés aux mépris, aux rejets et aux haines d'une partie des Français, et avec l'aide d'une autre partie ils ont triomphé de l'obstacle. Le problème qui se pose à présent n'est pas de nature différente et il doit être résolu de la même manière. Notre tâche n'est donc pas d'imaginer je ne sais quelle "régulation des flux de main-d'oeuvre", de calculer je ne sais quelle "composition optimale des communautés". Elle consiste à comprendre les raisons économiques, sociales, culturelles qui poussent nombre de nos compatriotes au racisme et à nous attaquer à ces raisons : pauvreté, chômage, mal-vie, entassement, ignorances, peurs, fantasmes, etc... Nous n'avons pas à nous transformer en experts auprès des agences de l'emploi ou de la police des frontières ; au contraire, contre les séductions illusives de l'objectivité raisonnable et du réalisme, nous devons mettre en garde contre toute solution qui ne serait pas fondée sur le respect de la liberté de tous les individus et sur l'épanouissement de la dignité de toutes les personnes.

Bien des communautés dans lesquelles nous avons travaillé, à la veille de s'engager dans une passe difficile, se placent sous la protection d'un ancêtre illustre et prononcent une incantation propitiatoire. Je me plierai donc à l'usage. L'incantation, je l'emprunterai aux oeuvres de l'ancêtre :

*"J'ai vu autrefois parmi nous des hommes amenés par mer de lointains pays, desquels, parce que nous n'entendions aucunement le langage, et que de toute façon, au demeurant, et leur contenance et leurs vêtements étaient du tout éloignés du nôtre, qui de nous ne les estimait être sauvages et brutes ? Qui n'attribuait à stupidité et à bêtise de les voir muets, ignorant la langue française, ignorant nos baise-mains et nos inclinations serpentées, notre port et notre maintien, sur lequel, sans faillir, doit prendre son patron la nature humaine. Tout ce qui nous semble étrange, nous le condamnons, et ce que nous n'entendons pas. Or je trouve, pour revenir à mon propos, qu'il n'y a rien de sauvage et de barbare en cette nation, sinon que chacun appelle barbarie ce qui n'est pas de son usage".*

L'ancêtre, auteur de ces lignes, vous l'aurez reconnu : voici quatre cents ans que Montaigne nous administrait cette belle leçon de tolérance ; puisse sa mémoire faire passer sur nos débats ce souffle d'intelligence et de liberté dont nous avons tous aujourd'hui tant besoin.

## ATELIER 1

### FORMATION NATIONALE ET IDENTITE

Responsables :

René GALLISSOT  
Emmanuel TERRAY



QUESTION NATIONALE :

NATIONALISMES D'ETAT ET CONTRE-NATIONALISMES



## FORMATION NATIONALE ET IDENTITE

René GALLISSOT

Condamnée à faire le grand écart entre les continents et les nations du monde, cette table ronde a d'abord prouvé qu'il était possible de traiter de la question nationale, des conflits nationalistes et nationalitaires, des situations minoritaires, sans provoquer d'explosion, tout en parlant de l'Etat d'Israël pour ses contradictions interethniques à propos de l'ethnicité sépharade, comme de l'antagonisme de fond par rapport aux Palestiniens ; il a été débattu des projets nationaux de la diaspora arménienne, du terrorisme basque et aussi des discriminations raciales tant dans les sociétés coloniales que vis-à-vis de l'immigration en France et en Europe.

### Contre-courants

Mieux même, si nous n'avons pas cassé la baraque, c'est sans avoir usé du subterfuge de l'"interculturel", ce mode d'enveloppement qui est aussi une mode, et tout d'abord une méthode d'approche fort diplomatique qui tend à exercer sa fonction de pacification mondaine jusque dans les sciences sociales, en se substituant à l'étude des relations interethniques. Il fut plus difficile d'échapper complètement au terrorisme des accumulations statistiques et des classifications descriptives, d'autant que le domaine des migrations demeure encore un de ses refuges de prédilection. Certes, procéder à la distribution économique de chacune des immigrations garde une importance pour traiter de l'emploi, du travail et des travailleurs, mais la complaisance dans les données est aussi une manière de se détourner des relations sociales, des relations entre immigrations déjà, et plus encore des chaînes d'interrelation qui portent le privilège accordé à l'identité nationale (préférence nationale), à l'encontre de ceux qui sont assignés à la différence d'être des "étrangers" issus d'autres origines et d'autres cultures, et condamnés soit au "retour", soit à demeurer des "immigrés". Les pratiques comme les entraînements idéologiques racistes renvoient à cette hiérarchie du mépris et du rejet, et plus profondément à ce procès d'ethnicité. C'est à travers les migrations, retrouver une problématique de relations interethniques et finalement la question nationale.

Si pour l'essentiel cependant, l'on n'a pas cédé au triomphe du chiffre et de l'argumentation d'autorité quantitative, cette macro-complaisance de la recherche qui veut paraître scientifique, il fut difficile par contre de sortir de la micro-complaisance des chercheurs prisonniers de leur sujet d'enquête limitée, asservis à leur domaine d'étude jalousement gardé. La contrainte d'héritage monographique est transformée en vice par une jalousie de propriétaire privé des notations recueillies, par des réflexes de défense d'équipe ou d'école qui refusent et la transversalité et le comparatisme. L'on parle au nom d'un "centre" de recherche, mais d'une recherche qui n'est jamais centrale ; et faute de convergence, sans s'interroger sur ce que dit le voisin, l'on fait dans l'étiquetage, mutilant les appellations et de vaines références notionnelles.

Toutefois un certain nombre de ces notions ont été secouées, leur immobilisme mis en cause, à commencer par ce terme impossible d'ethnie, pour poursuivre par ceux de tradition, d'identité et même de communauté, quand précisément ils couvrent l'immobilité. La solution de facilité invoque la spécificité ou la démonstration se perd dans une construction idéaliste qui abolit toute distinction entre nature et culture, dont on abuse cependant. Ce qui est proclamé spécifique et que l'on déclare ethnique ou appartenant en propre à l'héritage traditionnel ou communautaire, devient une "particularité" inexplicée, un caractère transhistorique, une sorte de gène du génie d'un peuple. Le premier exercice fut donc de déconstruction.

### **Déconstruction de la spécificité communautaire**

La mise en question de ce traditionalisme d'interprétation, de cet enfermement dans la différence ou la spécificité, s'est déployée contre trois de ces modes d'exercice qui sévissent encore : le cercle vicieux du dualisme, la clôture communautaire qui argue de la différence de religion parce qu'elle pratique une religion de la différence, et l'aveuglement devant le changement historique et social.

1. Le dualisme qui passe même au manichéisme s'est certes livré à ce jeu spéculaire qui oppose dans l'abstrait : nature et culture donc, mais aussi le sujet et l'objet, le Même et l'Autre... pour abonder dans un discours circulaire sur l'altérité, l'égalité et la différence, l'hétérophobie et l'hétérophilie, racisme et antiracisme même. Non seulement, l'anthropologie cesse d'être sociale, en ne considérant que l'individu, ou plus exactement en étant égocentrique pour ne plus arguer que de la "personnalité" individuelle ou collective, mais la rhétorique binaire oublie et les interrelations multiples, et les focalisations sur un maillon de la chaîne comme l'ont montré les exemples étudiés de racisme colonial qui se portent particulièrement sur les métis ou sur les intellectuels, ou dans l'immigration en France, sur les Maghrébins.
2. L'exaltation des traditions ou des particularités de groupe, qui en appelle aujourd'hui à l'ethnicité, répond au moins à trois tentations très actuelles :
  - . la nostalgie du paradis perdu que serait la communauté, sinon le monde rural et familial ;

- . Le "revival" des différences que l'on dit phénomène de 2ème ou 3ème génération ;
- . et l'exhibition des stigmates qui entend retourner contre la domination les signes de discrimination. Mais ces réponses risquent d'enfoncer plus encore dans le traditionalisme. Les chercheurs eux-mêmes ne peuvent se dépendre de parler les mots de la tribu, dans une langue toute apprise sur le tard comme celle dont se réclament les intelligentsia minoritaires. En définitive, les références communautaires renvoient aux formes de la communauté religieuse, et à cette matrice de la communauté mystique qui ne se détache pas du modèle familial.

3. Sous couvert de particularités, l'on n'en fait pas moins un saut dans la généralité renvoyant l'explication à la religion qui déterminerait le caractère communautaire et assurerait sa permanence. Aussi comme l'Autre était magnifié par la majuscule, voici qu'il n'y a plus qu'une communauté par religion : la communauté juive, la communauté islamique... Il est remarquable que les travaux de reconnaissance en milieu d'immigration ne rencontrent jamais "la communauté", mais des localisations, des groupements, et ces frontières de relations ethniques que sont les appellations d'Arabes, de Maghrébins, etc... jusqu'à ce parfait produit de l'imaginaire social et des relations de discrimination raciale qu'est la "communauté de couleur". La société lorraine en offre ici des exemples et l'on connaît par ailleurs, les "Arabes de Lyon" ou les "Marocains de Gennevilliers". La désignation nationale ne va pas seule ou n'est pas la plus fréquente ; les Tunisiens sont d'abord des Sfaxiens ou des Djerbiens, pour ne pas rappeler la virulence des appellations xénophobes.

Derrière la mythologie communautaire - et de surcroît l'intelligentsia porte-parole entend parler au nom de la communauté -, l'on redécouvre l'identité multiple ou plutôt le recoupement des appartenances et des situations. L'attention n'a pas été toutefois portée suffisamment, comme bien souvent, sur ces communautés non territoriales, linguistiques, culturelles et politiques, en dépit du rappel des débats austro-marxistes sur les nationalités d'Europe Centrale ; il est aussi d'impossibles références, dans les mouvements de réfugiés pour ne rien dire des apatrides. Voici que commence le doute sur la primauté encore actuelle de l'identité nationale et que s'élève la mise en cause de ce monopole d'identification qui "ethnicise" les non-nationaux.

Le mot de passe de la recherche semble être aujourd'hui celui de déconstruction, mais le moment vient non pas de reconstruire mais de quitter l'indéfini et les fausses similitudes pour reconsidérer les rapports et les lignes de conflits. La mystification communautaire met tout sur le même plan, rend homogène ou égal ce qui est constitué, au sens fort du terme, de rapports inégaux, que ce soit par contradiction sociale interne - et la référence communautaire sert aussi à dissimuler les différences de classes -, que ce soit dans l'interrelation. Les communautés ne se situent pas sur le même plan et leur relation est donc déséquilibrée puisqu'elles sont placées dans une hiérarchie de statut qui descend jusqu'au non droit. Ces inégalités sont particulièrement évidentes pour les "communautés immigrées" : les droits des nationaux confinent au privilège de la plénitude des droits sociaux et des droits politiques tandis que la discrimination se règle ensuite sur une échelle de dégradation du droit, des Européens de la "communauté" européenne, en équivalence de libre circulation, aux "communautés" protégées par un accord d'Etat à Etat, aux sans-droits et finalement aux clandestins. Ces clivages et plans de ruptures s'établissent à échelle nationale

mais reflètent l'inégalité des rapports internationaux, répètent en particulier une ligne de partage qui vient de la colonisation et s'élargit au Tiers-Monde par le retour en force du "racisme de couleur".

### Question nationale : crise de l'Etat-nation ou transnationalisation

L'anthropologie devient historique non seulement en brisant l'immobilité identitaire, en recomposant les formes collectives, mais en situant aussi les procès d'identification et de discrimination dans une conjoncture longue de formation nationale et maintenant de dénationalisation - transnationalisation. Il reste beaucoup à faire pour se dépouiller du romantisme historique ou plutôt légendaire qui est précisément lié à l'émergence des nations dans l'Europe du XIXe siècle et dans le monde dominé du XXe siècle, ce n'est pas si loin, c'est même tout près ; c'est dire le caractère tout à fait contemporain de l'identité nationale, et donc certainement transitoire, quand se clôt l'âge des libérations nationales. Cette vision nationaliste a fait reposer le récit qui tient lieu d'histoire, sur une généalogie des peuples qui sont perçus (aperception) comme des personnes collectives traversant les siècles, tandis que l'argumentation politique invoque des "droits historiques", sinon le droit historique de l'ancestralité. Si l'histoire peut être genèse, elle ne peut être généalogique parce qu'elle révèle d'abord ce qui change. Les transformations du présent sont celles mêmes de l'Etat-national. Nous avons osé, non pas affronter le monstre que serait l'Etat-nation dans une sorte de combat de l'Ange, mais rendre problématique son devenir même.

Son action s'exerce sous deux modes : dans des relations de dépendance interétatique que l'on appelle internationale, puisque sa généralisation planétaire a établi un système mondial d'Etats nationaux, et par la détermination des différences intérieures de statut. La distribution des droits sociaux et politiques passe par la nationalisation juridique et par l'identification nationale. C'est l'Etat national qui donne les papiers définissant les nationaux et les étrangers, les droits civiques et le séjour. Il n'est inutile de rappeler qu'en France les papiers d'identité sont autant dire une invention et prescription de la 1ère guerre mondiale pour les étrangers et de la 2ème guerre mondiale pour ceux que l'on distingue (par exclusion) comme Français. A travers l'interrogation sur l'assimilation des Juifs par l'aspiration à la citoyenneté française qui paraissait résoudre la "question juive" par l'égalité et les tendances à la dissimilation entre Juifs français et Français juifs, l'on pressent l'évolution de ce couplage abusif mais triomphant dans le jacobinisme français de l'entre deux guerres, de la citoyenneté et de la nationalité. Les migrations nous font découvrir l'amalgame en reposant précisément la question des droits civiques. Ne serait-ce pas là, la forme réelle de ce que l'on nomme maladroitement la crise de l'Etat-nation ?

Ce n'est pas l'Etat qui est en crise puisqu'il se développe déjà comme agent de l'interdépendance internationale, et tout autant comme gestionnaire des relations interethniques et des procès d'identification et d'ethnisation, c'est-à-dire d'inclusion et de rejet, et plus généralement de subordination ; il gagne en étendue sinon en capacité, par sa démultiplication. S'il y a redoublement du nationalisme d'Etat, du recours à l'argument de l'intérêt national, une nouvelle distorsion se creuse entre l'Etat et la société, et plus certainement il se produit un détachement des mouvements sociaux et de la nationalité ; la coupure passe par les nouvelles générations. Tout en s'accrochant à la légitimation nationale, la société politique perd sa signification nationale, l'Etat se sépare en

fait de la nationalité et les générations jeunes le lui rendent bien. Ce n'est pas un hasard si cette table ronde reprend la problématique de transformation des Etats-nations et des conflits minoritaires qui fut longuement celle de la revue PLURIEL-DEBAT.

Le pouvoir d'Etat brandit encore le monopole de l'identité, menace d'exiger allégeance de ceux qui acquièrent automatiquement comme l'on dit, la nationalité-citoyenneté, la "2ème génération" donc, annonce même, comme le fit le régime de Vichy, une révision du code de la nationalité et des naturalisations. La question de l'égalité civique est au fond celle de la séparation de la citoyenneté et de la nationalité.

EN FRANCE, UNE "MINORITE" CONFRONTEE AUX MANIFESTATIONS  
D'UN REVEIL NATIONAL : LES ARMENIENS

Liliane DARONIAN

Cette contribution n'aurait jamais pu voir le jour sans l'émergence, vers 1965, de cet "analyseur" que nous nommerons, faute de mieux, le "réveil national arménien". Voilà qui éclaire, d'emblée et de façon un peu abrupte, notre approche. Bien qu'elle se veuille tentative de mise à distance et d'appréhension de la réalité, notre contribution à ce colloque est peut-être avant tout le produit d'un moment particulier de l'histoire et s'offre, en cela, comme "donnée brute". On pourrait objecter que toute réflexion est tributaire du moment de sa production. Mais ce serait méconnaître les liens étroits et intenses qui, parfois, fondent cette interdépendance jusqu'à la rendre paradoxalement consciente. Et nous sommes conscients, en effet, que la réalité arménienne demande actuellement des comptes à ceux-là mêmes qui sont immergés en elle, intime en quelque sorte l'ordre de la comprendre, contraint à la penser et, en ce sens, nous participons d'elle tout comme nous tentons de nous en détacher afin d'en faire un objet de questionnement. Nous nous situons donc en une zone frontière où protagonistes et témoins, intériorité et extériorité sont en rapport de continuité, en un espace où viennent s'expérimenter les notions de "minorité", d'"ethnie", de "peuple", de "nation", de "diaspora", etc... Ce contexte mesure enfin combien ce qui s'élabore ici doit aux efforts de pensée, de réflexivité, d'une collectivité qui cherche à s'appréhender elle-même.

La citation suivante d'Hannah Arendt fera fonction de prologue : *"Etre privé des Droits de l'Homme, c'est d'abord et avant tout être privé d'une place dans le monde qui rende les opinions significantes et les actions efficaces"* (1).

L'ensemble des questions que nous posons peuvent se résumer en une seule : "Quelle place dans le monde pour les Arméniens ?".

C'est à partir de la communauté arménienne de France que nous poserons cette question qui concerne l'ensemble des Arméniens. Cette communauté fait partie de la formation nationale française mais -et ce n'est plus un

secret pour personne depuis l'émergence de la violence des dix dernières années- elle est également porteuse d'une "question arménienne" vécue et conçue pour une certaine part comme question nationale. Il y a donc, et de façon complexe, une double appartenance nationale.

Mais donnons auparavant, en guise de brève présentation, un aperçu des lieux dans le monde où cette même question pourrait apparaître. Anahide Ter Minassian, dans l'un des articles de son recueil, "La question arménienne", tente ce qu'elle appelle l'"esquisse d'une géographie de la dispersion". 6 000 000 d'Arméniens se partageraient entre l'Arménie soviétique (2 700 000), la diaspora soviétique (1 400 000) et une diaspora orientale (Proche-Orient) et occidentale (France, Etats-Unis, Canada, Amérique Latine, Australie) qui totaliseraient environ 2 000 000 d'Arméniens. Elle ajoute aussitôt un élément d'indétermination qu'il faut signaler car il n'est pas sans intérêt quant à notre propos : "L'incertitude est ici la règle car on est confronté à un problème de démographie sans statistiques et la diversité des citoyennetés qui masquent l'origine arménienne rend le comptage presque impossible" (2). Cette indétermination ne se cantonne pas seulement dans le domaine statistique, elle se retrouve presque invariablement lorsqu'on cherche à définir la réalité arménienne qui est mouvante, instable, multiforme, partagée entre l'Est et l'Ouest, l'Orient et l'Occident et qui, surtout, ne sait comment se saisir elle-même.

Les concepts sont nombreux qui cherchent à définir cette réalité éclatée : nation, peuple, ethnie, minorité nationale, minorité ethnique, linguistique ou religieuse, communauté, diaspora, etc... Cela donne le sentiment d'une réalité difficile à cerner et à qualifier.

En simplifiant beaucoup, nous ferons les remarques suivantes. Si je parle de "communauté arménienne de France", je fais référence à une entité faisant partie d'une formation sociale plus large, englobant un grand nombre de communautés. Si je parle de "minorité", je fais obligatoirement référence à une société "majoritaire". Le terme "diaspora" met l'accent sur la dispersion, l'émiettement et l'"ethnie" sur la spécificité. Par contre, si j'avance les termes de "peuple" ou de "nation", je fais référence à l'ensemble des Arméniens dans le monde, à leur unité à la fois trans-étatique et extra-territoriale.

Ainsi, non seulement chacun de ces concepts investit le rapport intérieur/extérieur de manière différente, mais aussi chacun implique une définition différente de l'intérieur et de l'extérieur. A travers le choix et les contextes d'utilisation de chaque concept, on peut voir se profiler des enjeux importants et des stratégies définissables qui engagent le futur dans une direction donnée.

Mais il arrive également que la réalité puisse demeurer insaisissable, intraitable, inqualifiable. On ne sait plus alors quoi incriminer : l'absence de manieur de concepts, la classe intellectuelle ayant été totalement éliminée, ou bien la non existence de la réalité à analyser, sa pulvérisation.

Il faut rappeler ici que la mise en diaspora des Arméniens commence au génocide de 1915 (génocide se dit "Catastrophe" en arménien) dont l'action d'effacement n'a pas seulement porté sur des individus mais aussi sur leur capacité de parole, sur l'"état de langage". Citons Marc Nichanian qui, dans sa communication "Eschatologie de la violence" (Séminaire "Le Nouveau Paysage Intérieur", Paris, mai 1985) souligne le fait suivant :

*Nous appelons Catastrophe l'évènement collectif qui est non seulement un dommage meurtrier causé aux membres d'une collectivité, mais qui de plus produit, révèle ou coïncide avec une faillite de la parole, une défaillance du témoignage".*

L'écrivain arménien, Hagop Ochagan est certainement celui qui a fait l'effort le plus considérable pour tenter de saisir la situation faite aux Arméniens. Ceux qui connaissent son oeuvre -et ils ne sont guère nombreux- le considèrent comme l'une des plus hautes figures de la littérature mondiale.

Dans un entretien qu'il accorde à un journal arménien, en 1932, Hagop Ochagan qualifie par ces mots son roman en cours de rédaction, dont le titre est *Mnatsortats* (Le reste) :

*"Dans un sens général, il caractérise l'effort qui a pour but de sauver ce qui reste de notre peuple... Mon but est de fixer la sensibilité arméno-occidentale ou ce qu'il en reste, dans ses manifestations essentielles... Je n'ai pas la prétention de croire que je vais remplacer par ces lignes cet homme qui aurait sauvé du temps notre catastrophe... Je sens l'immensité de l'entreprise ; mais ce n'est pas une raison pour que je renonce à jamais au rêve de l'affronter dans la mesure de mes moyens..." (3)*

Mais l'oeuvre d'Ochagan, très peu connue à l'intérieur de la communauté, est totalement inconnue à l'extérieur. Et d'ailleurs, comment un extérieur pourrait-il entendre ce qu'un intérieur déconstruit, non constitué, rejette hors de soi, c'est-à-dire nulle part ?

Citons à nouveau un passage d'Hannah Arendt qui évoque admirablement ce "nulle part" :

*"Seule la célébrité peut éventuellement fournir la réponse à l'éternelle plainte des réfugiés de toutes les couches sociales : "personne ne sait qui je suis" ; et il est exact que les chances du réfugié célèbre sont plus grandes, tout comme un chien qui a un nom a davantage de chances de survivre qu'un chien errant qui ne serait juste qu'un chien en général" (4).*

Même lorsque leur statut aura changé, qu'ils seront devenus des citoyens français, le "syndrome du réfugié" tel qu'il est défini par Hannah Arendt pourra se retrouver chez les Arméniens de France, donc entre le début des années 20 et le moment de l'émergence d'un "réveil national" dont les prémices sont à situer aux alentours de l'année 1985.

Au début des années 70, la plainte "personne ne sait qui je suis" associée à l'évocation d'un génocide non-reconnu "personne ne sait ou ne veut savoir ce qui nous est arrivé" s'estompe quelque peu. A partir de 1975, le "réveil national" s'incarnant dans des actions armées finit par rendre "célèbre" le combat arménien. La plainte se dissout peu à peu dans l'action.

Je ferai maintenant une incidente sur les liens qu'entretiennent le génocide et les revendications nationales. 1915 et les années qui suivent marquent l'échec du mouvement national arménien, mouvement qui s'était manifesté entre le milieu du XIXe et le début du XXe siècles. En 1965 les commémorations du cinquantième anniversaire du génocide prennent une ampleur jamais vue et se

voient associer des revendications territoriales. La deuxième vague du nationalisme arménien, notamment à partir de 1975 (qui est aussi, soit dit en passant, une "date" : le soixantième anniversaire du génocide) avec les partisans des actions menées par l'A.S.A.L.A., voit la nécessité de séparer la revendication de la reconnaissance du génocide de la lutte nationale pour donner toute sa mesure à cette dernière. Mais la fin des actions armées voit réémerger la recherche de la reconnaissance du génocide.

Il faudrait un jour comprendre, si tant est que cela soit possible, la nature des liens qui unissent le génocide, cet "irréparable", selon l'expression de Marc Nichanian, et les revendications nationales. Certes le génocide est la source de la dispersion et de la perte des territoires et ces dernières peuvent relever de la revendication nationale. Mais, en employant une image à la fois facile et tragique, on pourrait dire que lorsqu'on remonte jusqu'à cette source on rencontre un vide immense et que cette source est empoisonnée parce que, justement, elle met face au vide. Comment alors, ce qui se veut construction nationale pourrait-il s'étayer sur de l'"irréparable" ? Il y a, on l'a vu, une ponctuation du temps qui fait se rencontrer ou vouloir se séparer la revendication pour la "reconnaissance" du génocide et la revendication nationale. Séparations, rencontres : moments ponctuels. Un lien peut-être : l'une et l'autre seraient une recherche pour retourner dans le cours des récits historiques qui disent le monde.

Revenons sur les manifestations du "réveil national" et abordons le champ du politique. A partir des années 70 apparaît, en France, un nouvel espace politique que nous qualifions de "non-traditionnel". Notons quelques unes des caractéristiques de ce moment, en retenant quatre indices principaux qui nous semblent témoigner de ce "renouveau" :

- 1) le sentiment de la nécessité de sortir de l'isolement, de s'ouvrir à l'extérieur, à l'étranger. Cela se manifeste par la nécessité de marquer la solidarité du peuple arménien avec les peuples en lutte.
- 2) le sentiment de l'imminence de la perte d'identité et son corollaire, le désir d'une culture vivante, quotidienne, échappant au musée, à la folklorisation.
- 3) le sentiment de la nécessité du dépassement du clivage des partis traditionnels qui divisent la société arménienne en deux familles ennemies.
- 4) une pratique politique non-conformiste inspirée de mai 68 et sensible aux mouvements de libération (5).

Nous développerons quelques aspects concernant l'ouverture au monde extérieur. Le monde, et pas seulement le monde politique, était clivé jusque là entre un intérieur et un extérieur. Aucun passage entre les deux. Ou plutôt aucun échange réciproque. L'Arménien mène deux vies séparées. Le politique arménien ne subit presque pas les influences de l'extérieur. Tout se passe comme si aucun événement extérieur ne pouvait avoir une incidence sur le monde politique intérieur. Un arménien favorable à tel mouvement de libération nationale ne fera pas le parallèle avec la situation arménienne. L'isolement est total. Il n'y a pas de tiers. Rien n'est comparable à soi. Et soi est intraduisible. On ne peut être mesuré à la même aune puisqu'il n'y a rien de commun entre soi et l'autre.

Lorsqu'enfin l'entre-soi sera ressenti comme étouffant, irrespirable, voire mortifère, la rencontre avec l'extérieur se fera : la décolonisation, les mouvements de libération nationale, mai 68, ne se cantonneront plus hors de la sphère arménienne mais tous ces événements seront, en quelque sorte, "métabolisés". Ils ne seront plus seulement pensés pour l'extérieur. Et les Arméniens prendront rétrospectivement la mesure du clivage vécu jusqu'alors et de la souffrance qu'il entraînait.

En sortant des limbes, la réalité arménienne se perçoit elle-même différemment et, en prenant conscience d'elle-même, elle a le sentiment qu'elle doit se mesurer à l'extérieur, faire le deuil de ce que l'on pourrait appeler sa "période narcissique" et quitter son "splendide isolement". Elle doit se confronter au monde et trouver les moyens de faire entendre sa voix.

Nous pouvons dater ce moment d'ouverture aux luttes d'autres peuples : avril 1972, un tract, une affiche, un meeting. Une organisation étudiante, l'Union des Etudiants Arméniens d'Europe appelle à un meeting par un tract intitulé : "Trois peuples en lutte". L'affiche est en rupture avec les affiches traditionnelles qui invitent au bal ou à la commémoration du génocide : sa facture est dans l'air du temps et elle représente trois combattants, un Kurde, un Turc et un Arménien...

Mais beaucoup d'éléments sont manquants qui permettraient de classer ce "réveil national" dans le schéma classique d'un processus de construction nationale. On est impressionné, par exemple, par la faiblesse du rôle joué par l'intelligentsia arménienne, alors que dans le schéma classique son rôle de détonateur est tout à fait primordial. Emile Sicard spécifie ce rôle en ces termes :

*Dans chaque cas, on se trouve en face d'hommes façonnés par l'étranger, par la pensée ibérique, germanique, russe ou française, vis-à-vis de laquelle ils vont devenir, au moins partiellement, étrangers, parce qu'ils auront découvert, en eux-mêmes d'abord, chez leurs peuples ensuite, des spécificités, réelles ou arbitrairement posées, qui permettront de faire apparaître une nation". (6)*

Dans un texte demeuré inédit, "De l'état d'inertie à la possibilité d'une pensée aux prises avec son temps" (nov. 1984), Bruno Sakayan s'interroge sur le rôle des intellectuels durant la dernière décennie. Les regroupant dans une "catégorie hétérogène, globalement proto-intellectuelle, d'opérateurs culturels et de chercheurs", il se demande : "Que firent-ils dans la perspective d'intégrer, de transcrire le heurt des événements en vue de leur constituer en pendant d'idées, d'élaborations théoriques, de débats ?".

Pourquoi une telle faiblesse, une telle absence de la classe intellectuelle ? Où sont les théoriciens, les romanciers, sensibles aux thèmes nationaux ? Certes nous ne sommes plus au XIXe siècle, et le retour ou le "contenu" ne peuvent plus s'investir de la même manière. Et, si l'"état de langue" est critique, la classe intellectuelle n'a pas grande conscience d'elle-même, pas encore, pourrait-on dire peut-être. Pourtant une initiative venant d'Italie a permis une première prise de conscience à travers des séminaires internationaux organisés par l'ICON (7). Mais ces rencontres ont été marquées par une réticence quant à aborder les sujets d'actualité telle, par exemple, la violence.

Mais retournons quelque peu sur nos pas, avant 1975, avant les "événements", et considérons d'un peu plus près ce qui se passe à Beyrouth et à Paris où trois revues vont retenir notre attention. Pour la plupart des rédacteurs de ces revues, l'immersion dans le monde extérieur et le retour vers l'intérieur, sont un trajet mainte fois emprunté. Si la revue "Yeridassart Hay" à Beyrouth (1970-1975) exprime clairement le besoin d'un changement politique, les revues "Ahegan" à Beyrouth (1966-1970) et "Oussanogh" à Paris (1967-1971) reflètent une sorte "d'aggiornamento" culturel, surtout en ce qui concerne l'usage de la langue, la connaissance de la littérature, le rapport à la création et au commentaire littéraire ou philosophique. La nécessité de l'ouverture à l'extérieur, par exemple, aux écrits non-arméniens, ainsi qu'une démarcation par rapport aux "forces" traditionnelles caractérise plus particulièrement la revue Ahegan. En France, le clivage devient immédiatement profond, autour de l'Union des Etudiants Arméniens d'Europe, entre les anciens, c'est-à-dire ceux d'Oussanogh et ceux qui cherchent une voie nouvelle du côté du politique. La rencontre ne se fait pas. On peut, maintenant, se demander pourquoi. Tout se passe comme si l'"intelligentsia" (nous entendons par là un groupe d'intellectuels arménophones, très modeste par le nombre) considérait les "politiques" (groupe politique, non-traditionnel, aussi modeste par le nombre, du moins à ses débuts) comme incapables de produire du nouveau, les "politiques", de leur côté, n'en pensant pas moins. Mais cette explication demanderait qu'on l'approfondisse. La méconnaissance de la langue arménienne de la part des "politiques" et donc la méconnaissance de ce qu'elle peut produire de nouveau, me semble l'un des éléments explicatifs, les plus probants quant à cette non-rencontre, à l'impossibilité de cette jonction. Cette méconnaissance, autant peut-être qu'un scepticisme vis-à-vis d'un renouveau possible du politique, fait quasiment disparaître ces intellectuels d'une scène qui aurait pu être commune. Les "politiques" du début des années 70 ressentent un besoin d'apprendre la langue mais cet apprentissage qui réclamerait le long terme, ne convient pas à leur impatience. L'accès à la musique arménienne leur semble plus facile et ils n'échapperont pas, en se sentant "heureux d'être arméniens", à un certain "sentimentalisme" (8). De plus ils ne sont pas sans éprouver de l'ambivalence envers cette langue dont ils ne perçoivent pas les aspects "modernistes" (9) en gestation. Ces "politiques", et plus largement les "masses", dépossédés de la langue, sont incapables de recevoir le "message" de ces quelques intellectuels arménophones qui ne peuvent donc pas remplir un rôle de détonateur, à supposer qu'ils en aient éprouvé la nécessité. Ces derniers sont donc rendus impuissants à jouer ce rôle qui implique une saisie et une restitution auprès des "masses" d'un passé et d'un futur, dans un mouvement rétrospectif et prospectif-anticipateur.

La dépossession de la langue et l'appauvrissement qu'elle entraîne, vont peut-être nous permettre de comprendre la faiblesse du "réveil national", son caractère discontinu et peu intégré. En mettant en lumière l'absence de terrain de rencontre entre quelques intellectuels arménophones et quelques "politiques" au début des années 70, nous sommes invités à penser que l'absence de la langue vient s'ajouter à celle des territoires pour affaiblir l'assise de la tendance nationale et pour la priver de "contenu".

Mais de quel "contenu" parle-t-on ? Nous parlons de celui qui est nécessaire pour "faire apparaître une nation" en cette fin du XXe siècle. Ce "contenu" n'est pas un ensemble d'attitudes, de comportements ou d'émotions. Ce n'est ni une simple "différence", ni une vague "spécificité", ni un lourd "particularisme". C'est un "outil" nécessaire pour retrouver les liens de filiation et établir une "présence" au monde.

La citation suivante de Krikor Beledian, dans un article concernant la littérature arménienne de la diaspora, illustrera notre propos :

*"... la littérature en tant que pratique du langage, de la langue arménienne aux prises avec la réalité (ou de ce qui se donne ou se conçoit comme telle) est le lieu de notre "présence" au monde environnant ainsi que de notre "présence" à nous-mêmes. Exercice du langage, elle est notre ouverture et notre fenêtre vers le monde. C'est le lieu proprement "arménien" où s'opère la transformation du monde et de son altérité en langage" (10).*

On peut commencer à mesurer le rôle de cette frange intellectuelle arménophone. Au moment de ce que nous avons appelé "réveil national", elle a commencé à entreprendre un travail de lecture des textes arméniens du passé récent. Et l'on comprend sa difficulté, elle qui cherche à rétablir des liens de filiation, malgré et contre la Catastrophe, de part et d'autre de ce Grand Vide. Travail de pensée et de création littéraire s'exprimant dans une langue arménienne, que je dirais rendue à son statut de "langue nationale". Ces éléments d'identification peuvent nous conduire à considérer ces intellectuels comme des intellectuels "nationaux". Ils travaillent comme si la nation existait pleinement. Ce que nous appelons "réveil national" ne concerne donc pas seulement les "nationalistes". "Réveil national" signifie réappropriation du passé, rétablissement des liens de filiation, actualisation, "présence" au présent, confrontation au monde et un futur possible.

Mais je vais aussitôt tempérer ces derniers propos quelque peu triomphalistes en rapportant des paroles entendues, il y a quelques jours, lors d'un débat consécutif à une Conférence où se confrontaient l'Holocauste juif et la Catastrophe arménienne : "savons-nous à quel point nous sommes morts ou vivants? Sommes-nous morts ou en train de mourir ?" (11)

Nous nous sommes intéressés jusqu'à présent aux toutes premières manifestations d'un "réveil national" qui est à la fois irréfutable et incertain. Il n'est pas lieu ici d'en retracer toutes les manifestations. Faisant l'impasse sur ses aspects les plus retentissants -ceux qui ont fait connaître au monde l'existence d'une question arménienne- nous aborderons maintenant le moment actuel en tant qu'il est produit par ce "réveil national". L'hypothèse selon laquelle ce dernier aurait ouvert un nouveau champ de possibilités, demande à ce qu'on soit attentif aux divers modes d'investissement de ce champ. Nous percevons deux tendances principales. La tendance qui prône l'intégration dans les "pays d'accueil" et qui bénéficie en cela des potentiels révélés par le "réveil national", tout en travaillant à canaliser ces potentiels vers les voies de l'intégration, et, bien entendu, la tendance nationale.

Que se passe-t-il pour les Arméniens de France lorsque leur "pays d'accueil" remettant en cause son caractère d'Etat-Nation, "découvre" son potentiel pluriculturel ? Que se passe-t-il lorsque cette figure une et unifiante semble tendre, à la veille de la création d'une Europe politique, vers le pluriel ? Pour ce fragment de "peuple" ou de "nation" que sont les Arméniens de France, pour cette "minorité" donc, le terrain intégrateur ou assimilateur -selon les cas- révèle mouvant. Jusque vers la fin des années 60, il leur était offert un modèle identitaire unique, modulé par des différences de statut social, constitué d'un

mélange subtil de "français moyen" porteur de certains traits culturels (individualisme, famille restreinte, etc...) et d'un élément plus abstrait, le "citoyen français" (le règne de ce modèle a correspondu, sur le plan politique du moins, à une traversée du désert).

Voilà que se dessine à l'horizon et se traduit déjà dans les faits -même si nous ne pouvons préjuger de l'irréversibilité de cette poussée- une nouvelle offre d'intégration, un modèle démultiplié ou une multiplicité de modèles comme on veut. Il s'agirait pour les Arméniens de France de prendre place au sein de sociétés qui se reconnaîtraient pluriculturelles. On peut se demander en quoi les Arméniens de France ont participé à la prise en compte de l'hétérogénéité du tissu culturel français. En quoi ont-ils été, dans leur globalité, actifs et revendicatifs pour faire valoir des "droits culturels" ? En quoi ont-ils vraiment échangé ? Ne sont-ils pas plutôt invités à nouveau à faire preuve de leur proverbiale "faculté d'adaptation" et à investir la "différence", comme il leur est arrivé, par le passé, de tenter d'investir le modèle unique.

Si l'on peut douter que la mise en place d'une France pluri-culturelle ait relevé de la part des Arméniens -pour reprendre les termes d'Hannah Arendt- d'"opinions signifiantes" ou d'"actions efficaces", il n'en demeure pas moins que les partisans de l'intégration représentent l'une des tendances principales du contexte actuel. L'étude de cette tendance mériterait de longs développements.

Nous nous contenterons de rapprocher les points de vue de deux Arméniens de France (notons, au passage, le difficile emploi de cette qualification "Arméniens de France", car aucune structure juridique ne s'en portant garant, cela consiste à préjuger du sentiment d'appartenance de celui qui est ainsi nommé).

Le premier, Michel Pazoumian, s'exprime en ces termes, lors du Colloque "Langues opprimées et identité nationale" (12) :

*"Si l'intégration culturelle n'est pas réussie, on aboutit au rejet des communautés et au déracinement des individus, facteurs de radicalisation. D'où la nécessité pour chaque communauté et pour la collectivité de favoriser la mise en place des outils privilégiés permettant la réalisation d'une société multiculturelle".*

Le second, Gérard Chaliand, dans l'article introductif d'un récent recueil concernant le "droit des minorités" (13), donne son sentiment quant à l'intégration de minorités non-territoriales :

"L'intégration peut être pour de nombreuses minorités -surtout non territoriales- l'étape précédant une progressive assimilation".

Ces points de vue appelleront quelques remarques. Michel Pazoumian laisse entendre que l'intégration -pour peu qu'on lui donne l'occasion de se réaliser- est susceptible de jouer le rôle de garde-fou contre une radicalisation possible. Gérard Chaliand, de son côté reconnaît -même s'il n'est pas catégorique- que le destin de l'intégration des minorités non-territoriales (et la "minorité" arménienne en est bien une) pourrait très bien s'incarner dans une "progressive assimilation". Il faut signaler au passage que l'auteur, défenseur du "droit des minorités", est le fondateur du "Groupement pour les droits de minorités" : cela rend sa remarque d'autant plus surprenante. Elle signifie que l'engagement des Arméniens dans des revendications "minoritaires" les conduirait très probablement -mais avec douceur- vers la dissolution.

Tout se passe comme si l'on s'identifiait, dans l'un et l'autre cas, aux intérêts des sociétés "majoritaires" ou des pouvoirs constitués. On pense pour eux. Il semble qu'on se mette à leur service pour déjouer une menace. Laquelle ? On pense, par exemple, que l'intégration peut jouer un rôle de garde-fou par rapport à une radicalisation jugée dangereuse. Dangereuse pour qui ? Pour les pouvoirs établis... On pense que l'intégration est bonne, qu'elle est la "voie royale" vers une assimilation "bien tempérée". Pour qui le cadeau ? A nouveau, pour les sociétés majoritaires, les pouvoirs constitués... On leur explique comment faire avec nous, comment obtenir que l'on se tienne tranquille, voire comment nous faire disparaître.

Ainsi ce que l'on peut dire entre les lignes, c'est que vouloir assurer l'intégration des "minorités", leur offrir des "droits" au sein des Etats existants, c'est, principalement, assurer la survie de ces Etats dans leurs frontières actuelles.

Cette remarque nous conduit à émettre une hypothèse quant au contexte d'apparition des revendications nationales arméniennes.

Si la première vague du nationalisme arménien est à situer, au XIXe siècle et au début du XXe siècle, dans le contexte du "réveil des nationalités" et de l'éclatement de l'Empire Ottoman, il est difficile de qualifier le contexte d'apparition de cette seconde vague, celle que nous sommes en train de vivre. Le modèle de référence ne relèverait-il pas d'un ressurgissement possible, encore en gestation et masqué, de la revendication de peuples opprimés s'exprimant à travers la crise des identités nationales, régionales, individuelles. Ce ressurgissement lent et ardu supposant le long terme s'opposerait à l'ordre mondial actuel.

Là serait la menace. Face au danger que représente ce réveil des peuples, on opposerait des processus d'intégration gérés par les pouvoirs ou les puissances constitués.

"Droit à la différence", "droits des minorités", "droit à la mémoire", "droit à l'histoire", etc... viendraient prendre le relais des "droits de l'homme" (14) pour chercher à enterrer les peuples et leurs revendications pour un statut égal à celui des autres peuples. Cette occultation se ferait au profit des Etats constitués. On peut se demander si cette multiplication de droits séparés et non intégrés dans un ensemble comme un "droit des peuples" qui pourrait les regrouper tous, ne constitue pas le morcellement de peuples incarnés ou non en nations, mais privés d'Etat (ou de toute autre structure pouvant avoir la fonction de donner une place égale dans le monde) (15).

Examinons dans ce contexte, l'apparition très récente du terme d'ethnie. Dans le Bulletin du Centre de Recherches sur la Diaspora Arménienne (C.R.D.A.), "Documentation Arménienne", n°2, déc. 1984, on peut voir mentionnée la création d'un nouveau département : celui d'Ethnologie. Jusqu'alors les Arméniens pouvaient être qualifiés de "nation", de "peuple", voire même de "communauté" ou de "minorité", et l'on évoquait même, au XIXe siècle, la "race arménienne". L'étiquette "ethnie" semblait réservée aux "autres". L'élargissement géographique du champ d'investigation des ethnologues qui transfèrent du même coup leurs concepts vers les pays dits "développés", suffit-il à expliquer la soudaine apparition de ce terme ? Ou bien est-ce le résultat de la crise des identités qui, provoquant un goût immodéré pour les "différences", tente de les qualifier par ce terme ?

Pour notre part nous faisons l'hypothèse suivante : la soudaine apparition du terme "ethnie" pour qualifier les Arméniens vivant en France n'est pas forçuite, elle correspond à un processus complexe d'ethnisation. On peut prétendre que la notion d'ethnie dépend des définitions qu'on s'en donne, que certaines sont larges, d'autres restrictives, que ce n'est qu'une simple catégorie opératoire. Mais le processus d'ethnisation permet peut-être de savoir mieux encore que la littérature sur les "ethnies constituées", ce que l'on perd en passant de la "nation" à l'"ethnie", et donne ainsi une idée de ce dont l'"ethnie" est dépossédée. Il suffit d'inverser les termes de la définition suivante d'Alain Fenet pour saisir les implications de ce passage :

*"De la communauté ethnique à la nation on ne change pas forcément de communauté, cela est bien vrai, mais on change de projet. On passe de l'ordre de la tradition à une entreprise politique tournée vers le futur" (16).*

En inversant les termes, on obtient l'abandon de l'"entreprise politique tournée vers le futur" et le retour vers la "tradition", ou pour employer un terme dans l'air du temps, le retour vers la "différence". L'équipe de recherche en ethnologie du C.R.D.A. annonce la couleur : "Cette équipe dont l'objectif est avant tout culturel, s'est engagée dans la voie d'une connaissance plus approfondie de la communauté arménienne de France". Cette insistance sur le "culturel" correspond à une évocation implicite du "politique".

La dimension du politique, ce serait la possibilité pour des entités de faire entendre leur voix, de s'insérer dans le monde, de se confronter à lui. Le terme "ethnie" ne porte pas en lui le rapport que peuvent entretenir les "ethnies" entre elles, elles sont juxtaposées. Et même si elles rentrent en rapport, cela se passe sous le règne de la différence ou l'entre-soi est privilégié. Leur différence irréductible ne permet pas qu'elles puissent être mesurées à la même aune.

Jean Bazin, dans un article portant sur l'"ethnie" bambara souligne, lui aussi, cette évacuation du politique. Pour lui, la notion d'"ethnie" n'est "jamais un simple cadre formel dont la commodité opératoire compenserait l'arbitraire. (...) En tant que substrat passif du discours ethnographique, elle se substitue aux acteurs effectifs (les unités politiques, par exemple), elle les met hors champ, les efface de la scène". Et il ajoute plus loin : "A la différence du peuple ou de la nation, produits d'une histoire, l'ethnie est en effet le résultat d'une opération préalable de classement" (17).

Le politique est évacué et à la place s'installe le "discours ethnographique", ou le discours de l'autre sur soi, d'un autre dominant. Lorsque l'"intérieur" est peu constitué ou fragile, le discours de l'autre sur soi peut devenir le seul discours existant et rendre l'"intérieur" à l'inexistence.

Lorsque l'"intérieur" se désigne lui-même dans sa langue propre, l'arménien, il n'est pas question d'"ethnie", ni de "minorité" mais de "azk" et "joghovourt", de "nation" et de "peuple". "Ethnie" et "minorité" sont des dénominations qui proviennent de l'extérieur, des langues "majoritaires", des langues de pouvoir sur l'"intérieur".

Nous avons vu plus haut que deux tendances se partageaient le champ des possibilités ouvert par le "réveil national". Les concepts d'"ethnie-minorité" d'un côté, et de "nation-peuple" de l'autre, sont les emblèmes respectifs de la tendance à l'intégration et de la tendance nationale. En effet il semble

qu'"ethnie" et "minorité" tiennent davantage dans les frontières de la France, alors que "nation" ou "peuple" les débordent. Et, il faut le dire, l'"ethnie" semble plus sage, plus obéissante, plus soumise que la "nation" : plus intégrable.

Posons maintenant les questions suivantes : pourquoi ces termes de "réveil national" ? De quoi se réveille-t-on ? De quoi se libère-t-on dans un mouvement de libération nationale ?

Pour un Arménien d'origine, français de naissance ou bien naturalisé, l'appartenance à la nation française contient certaines modalités qui viendront à manquer lorsqu'il s'agira de définir son appartenance à la nation arménienne. Pour cet Arménien, l'Etat français, Etat-Nation, se charge et se porte garant de son appartenance à la nation française. L'insistance étatique inscrit cette appartenance sur ses "registres" et donne à cette inscription une dimension légale, laquelle fait force de loi, non seulement à l'intérieur, aux yeux des nationaux, mais aussi à l'extérieur, aux yeux des nations reconnues. Que la greffe, "sentiment d'une identité française" (identité par ailleurs interrogée à l'heure actuelle par les "Français de souche" eux-mêmes), prenne ou non, demeure, bien qu'important, un problème secondaire.

Cette inscription qui s'effectue hors de soi (selon le mot de Renan : "la nation existe par elle-même") est donc manquante pour spécifier l'appartenance à la nation arménienne. Et ce manque devient une "charge". Ce qui n'est inscrit nulle part, dans aucune institution officielle, resurgit en tant que "conscience nationale", "sentiment national", "sentiment d'appartenance", etc., lesquels, non médiatisés par une loi, sont "portés" par des individus ou des groupes et uniquement par eux. Autrement dit, ce qui fait loi d'un côté, apparaît comme volonté, conscience, affect, passion, sentiment, de l'autre. Ce qui d'un côté invite à l'acceptation passive d'une identité offerte, d'un moule où se lover, exige et capte, de l'autre, activité, productivité, créativité, volonté. Cette "liberté", face à une réalité politique et militaire quasi-intraitable, produit des alternances cyclothymiques de sentiments de toute-puissance suivis d'abattement ainsi qu'une effervescence quant aux problèmes d'identité.

Ce n'est pas parce qu'il permet d'investir la "différence", ou l'"amour de nos spécificités", "notre histoire", "notre mémoire", qu'un réveil national est libérateur. C'est parce qu'il nous libère de la "différence", de la "spécificité", du "particularisme", de l'"ethnie". La nation nous permet de nous délivrer de la "différence", sans pour autant nous perdre ou nous vider. Elle est une idée abstraite qui nous délivre de la "différence" puisqu'elle se charge d'elle à notre place. Elle nous "décolle" de nos sentiments d'appartenance, de nos "vouloir-être-et-demeurer-arménien", elle nous libère de nos passions. Ce n'est plus aux individus qu'il incombe de garantir tout ce qui fonde une identité collective ou une durée, mais à quelque chose qui préexiste et existe en dehors d'eux. L'assurance de cette continuité délivre paradoxalement de l'emprise de la collectivité, permet l'individuation.

L'Arménien ne demande ni le "droit à la différence", ni un quelconque "droit à la mémoire". Il ne recherche pas à être "différent", ni à se cantonner dans sa mémoire. Il cherche à "être". Et la nation, dans le monde actuel, donne un statut à ce que nous sommes. Ce qui est premier pour la nation, ce n'est pas l'identité ou le contenu, mais c'est l'établissement du statut d'égalité avec les autres nations, afin qu'elle soit vivante dans le mouvement, et se transforme sans crainte. "Opinions signifiantes", "actions efficaces"...

La plupart des commentateurs des termes "nations" et "nationalisme" insistent sur l'attachement des nationalistes aux valeurs de civilisations, sur leur exaltation quant aux données culturelles spécifiques. Il semble que les nationalismes actuels soient différents. Il y a un double mouvement de possession/dépossession. Possession car retour vers les valeurs propres, et plus fondamentalement vers la langue, mais aussi dépossession, étape vers un monde autre.

Car ce retour n'est pas un retour vers une quelconque "authenticité", ce n'est pas une exaltation des valeurs propres. Mais c'est une re-crédation du passé à partir du présent, c'est une création du présent, en un mouvement, nous l'avons dit, rétrospectif-anticipateur.

Nous nous hasarderons à faire un parallèle avec la crise que connaissent actuellement les avant-gardes artistiques mondiales. Elles aussi ressentent le besoin d'un retour qui apparaît comme "retour du refoulé". Elles aussi recherchent l'innovation qui trouve ses éléments dans un passé récréé. Peut-on avancer que des voies de passage existent entre la crise des avant-gardes artistiques, celle de la conception linéaire de l'histoire, celle des États actuels aux prises avec des peuples qui apparaissent sur la scène politique et exigent des réaménagements ?

Et si l'on considère un avant et un après, si un "réveil national" me révèle à moi-même dans cet après, tout en me révélant aux yeux des autres, alors les questions se posent : qui suis-je maintenant, qui étais-je hier, qui suis-je en train de devenir ? (18). J'ai besoin d'habiter ce qui m'est révélé, de lui donner un contenu, un contenu immédiat, concret, un contenu de cette fin du XXe siècle : connaissance du passé, du présent, des forces en présence, et des rapports de force, élan vers l'à-venir.

Nous souhaitons maintenant clore notre contribution par quelques réflexions sur la langue. Et d'abord, donner une citation de Krikor Beledian à propos de la littérature arménienne en Diaspora. Nous ne commenterons pas, mais nous noterons que, par un "hasard" étrange, littérature et nation arménienne se regardent en miroir et se définissent en termes presque identiques :

*"La littérature arménienne dont il s'agira de débattre ce sera toujours celle de la Diaspora ; celle qui se pratique en arménien, où cette langue occupe précisément la position-exposition d'une fenêtre. La dimension "arménienne" de cette production dérive donc de la langue même et non de son "contenu", ni de l'"identité" de ceux qui écrivent. Aussi les oeuvres écrites dans les diverses langues "étrangères", tout en étant des phénomènes intéressant la Diaspora, sont par ailleurs, situées en dehors des limites d'une littérature arménienne. Ici, le critère déterminant, tranchant, demeure, comme partout ailleurs la langue".*

Habiter l'espace c'est imaginer comme étape de la construction nationale, celle qui consiste à donner toute sa mesure à la réalité trans-étatique arménienne. Cela suppose un lent détachement quant à certains déterminismes propres aux "pays d'accueil". Si ce trans-étatisme nécessite l'utilisation de la langue arménienne comme outil de communication, comme "langue véhiculaire", inversement, cette langue ne peut donner toute sa mesure que dans la prise en compte de cette géographie trans-étatique, extra-territoriale.

Habiter le temps, c'est lire le monde avec la langue arménienne, ressaisir le passé à travers ses textes, continuer ainsi la nation interrompue, créer le présent, se projeter dans un futur.

Mais de quelle langue parle-t-on ? Ce n'est pas la langue de musée, pas celle que l'on s'oblige à parler de peur de la perdre, pas celle que l'on écrit alors qu'elle n'est pas lue, non, pas celle-là. Pas la langue du folklore, de la peur, de l'ethnie. Non, la langue du peuple, celle de la nation. Alors arrive une nouvelle question rétrospective. Qu'était-elle, cette langue de l'avant ? Qu'est-elle encore maintenant puisque l'avant est encore dans l'après ? Quelle est cette souffrance ? Où sommes-nous ? Nous sommes au Bord du Monde.

Ce texte est traversé par les questionnements suivants : Le réveil national correspond-il à des nécessités irréductibles -externes ou internes- par lesquelles sont tenues, à un moment de leur histoire, les nations "non-faites" ou "défaites" ? Que signifient ces "passages obligatoires" par la nation lorsque, selon les spéculations de certains prospecteurs de l'avenir politique, l'humanité tendrait vers une mondialisation ? Réveil national, crises des identités nationales, régionales, individuelles, préparent-ils les modalités de cette mondialisation ? La construction nationale arménienne fait-elle partie de ces modalités ? Ou bien encore, peut-on ou non, dans le cas arménien, faire l'économie d'un réveil national, d'un "passage" par la nation ?

## NOTES

1. Hannah ARENDT, *Les origines du totalitarisme : l'impérialisme*. Chap. V : Le déclin de l'Etat-Nation et la fin des droits de l'homme, Librairie A. Fayard, 1982, p. 281.
2. Anahide TER MINASSIAN, *La question arménienne*, Roquevaire, Ed. Parenthèses, 1983, p. 11.
3. Cette traduction de *Mnatsortats* de Hagop OCHAGAN a été donnée par Marc NICHANIAN lors de sa communication "Eschatologie de la violence", Séminaire "Le Nouveau Paysage Intérieur (1)", Paris, mai 1985.
4. Hannah ARENDT, idem, p. 266.
5. Recherches en cours entreprises par Bruno SAKAYAN et moi-même : "Paris 1970-1985 : groupes, mouvements et mouvances politiques arméniens, non-traditionnels".
6. Emile SICARD, La rubrique Nation - construction nationale de l'Encyclopedia Universalis. p. 569.
7. "Institut pour la diffusion de la connaissance des cultures minoritaires et pour l'élargissement des relations entre les groupes minoritaires et non-prépondérants", Milan.
8. "Sentimentalisme" qui sera quelques années plus tard, vilipendé dans le numéro 10 du journal *Hay Baykar* avril 1978, dans un article intitulé "le 24 avril ou le fétichisme arménien" signé I.C. On opposera au "sentimentalisme", la "conscience nationale".
9. A propos du rapport à la langue arménienne citons un passage de l'article de S.K. "La langue arménienne" : "La langue maternelle, l'arménien, s'entend comme une langue tronquée qui n'est que balbutiements, bribes, ébauches. Elle nous rend fragiles et vulnérables, ne nous permet pas de penser car le vocabulaire abstrait nous manque. Paru dans *Hay Baykar*, n°7, déc. 1977.
10. Krikor BELEDIAN, "Le pouvoir de la tradition, la force de l'innovation" in *Dissonanze*, Milan, ICOM International, 1984, n°1.

11. Conférence tenue par Marc NICHANIAN au Centre Culturel St Mesrob, le 21 nov. 1985.
12. Colloque "Langues opprimées et identité nationale", 20-21 janvier 1984 organisé par le Département des Langues et Cultures Opprimées et Minorisées, Université de Paris VIII et qui s'est tenu à l'Ecole Normale Supérieure, Rue d'Ulm.
13. *Les minorités à l'âge de l'Etat-Nation*, Librairie A. Fayard, 1985, p. 16.
14. Sur les rapports Droits de l'homme - Droit des peuples, voir le mémoire de maîtrise de Carole BERTHAULT, Université de Paris I, Centre de Recherches Africaines, 1985.
15. Pour l'heure, seuls les Etats offrent cette place d'interlocuteur sur la scène mondiale. Mais rien n'empêche de chercher à "inventer, créer ou retrouver peut-être de nouveaux espaces politiques où, cette fois, les peuples renaîtront à leur véritable épanouissement". Anne F. COMBES, "Comment faire avancer le droit des peuples ?" Contribution au Séminaire Fondamental du GEMDEV, Année Universitaire 84-85 : "Où en est le droit des peuples ?".
16. Alain FENET, "La question des minorités dans l'ordre du droit" in *Les minorités à l'âge...* p. 45
17. Jean BAZIN, "A chacun son Bambara", in *Au coeur de l'ethnie*, Paris, Ed. La découverte, 1985, p. 92.
18. C'est presque sur un mode incantatoire qu'Herold ALEXANIAN pose ces questions : "Que nous est-il arrivé ? Qu'avons-nous vécu, ensemble et seuls ? De cette mémoire, de cette affectivité, de cette inquiétante familiarité, pouvons-nous aller vers le faire, la réalisation, voire la réussite ?" in "La question politique supporte-t-elle une interrogation éthique", *Journal Haratch* 1er sept. 1985.
19. Krikor BELEDIAN, idem, p. 15.

## NOTIONS A PROPOS DES NATIONALISMES ANTI-ETATIQUES :

### LE CAS BASQUE

**Francisco LE TAMENDIA**

Je veux parler dans ma communication d'un type de nationalisme, le nationalisme non étatique, ou anti-étatique, né dans le cadre d'un Etat-Nation déjà formé ou en procès avancé de formation. Il faut donc le différencier des trois autres types de nationalismes :

- . nationalismes nés par la transformation d'une société traditionnelle en une société nationale dans le cadre d'un même Etat, phase par laquelle sont passés presque tous les nationalismes d'Etat en Europe Occidentale,
- . nationalismes non étatiques opposés à des formations politiques archaïques, tels que les empires centraux européens ; tel était le type de nationalismes étudié par les austro-marxistes à la fin du XIXe siècle et début du XXe,
- . nationalismes qui luttent contre le colonialisme occidental étranger au Tiers-Monde.

Il faut donc préciser que le type de nationalisme étudié ici est celui qui se produit aujourd'hui au Pays Basque et en Irlande du Nord, entre autres exemples.

Il y a d'abord des schémas conceptuels qu'il faut dépasser pour la compréhension de ce type de nationalisme. D'abord la pensée démocratique rousseauiste qui pense la nation comme le fruit de la volonté générale des citoyens conscients. Aussi, il faut dépasser la pensée du marxisme orthodoxe qui conçoit la nation comme le cadre le plus adéquat pour le développement des forces productives. Et il faut les dépasser car toutes les deux sont des pensées sur les rapports entre société civile et société politique, des pensées sociétales sur l'Etat-Nation qui excluent donc la compréhension d'un type de nationalisme qui est plutôt communautaire que sociétaire et qui questionne et le cadre de la société civile et celui de la société politique.

Pour arriver à la compréhension de ce phénomène il y a, ensuite, des perspectives théoriques à prendre en compte. J'en citerai quatre :

- L'opposition entre société et communauté qui vient de Tonnies et qui conçoit la communauté comme lieu d'appartenance et comme opposition "nous"- "eux" (Quand Pierre Vilar différencie entre luttes des classes et luttes des groupes, il se situe dans cette perspective).
- La pensée sur l'interaction inaugurée par Durkheim et Mauss, les échanges de symboles entre les groupes - mots - gestes - institutions : activité communicationnelle qui est différenciée de l'activité instrumentale ou de travail ; celle-ci est une voie qui permet de dépasser les carences du modèle de la nation "rationnelle" et économique.
- La pensée sur la pratique sociale et la reproduction de cette pratique sociale différente de la reproduction des rapports de production étudiée par Louis Althusser ; voie ouverte, entre autres, par Pierre Bourdieu qui analyse la reproduction des structures objectives des communautés, telles que la langue, les moeurs, par l'"habitus". Cette voie est aussi explicitée par l'équipe Pluriel - Débat : Pierre-Jean Simon et René Gallissot, entre autres.
- La pensée freudienne, mise à jour de façon marxiste par l'Ecole de Frankfort, sur l'identification et l'identité qui permet de comprendre le nationalisme d'Etat comme identification des citoyens depuis une situation d'infériorité avec la puissance étatique, et le nationalisme anti-étatique comme procès d'identification et projection du sentiment du "nous" opposé à l'identification avec l'Etat.

Il y a aussi un certain nombre de concepts qu'il faut avoir présents pour la compréhension de ces nationalismes communautaires. J'en énoncerai six : identité personnelle et identité de groupe, groupe ethnique, personnalité et identité ethnique, sélection des signes d'identité, luttes de type symbolique sur l'identité et transition à la nationalité et à la nation ;

Erikson définit l'*identité personnelle* comme un sentiment tonique d'unité personnelle et de continuité temporelle : l'identité de groupe relèverait des modes élémentaires d'organisation de la temporalité et de la spatialité collectives du "moi", qui permettraient aux groupes de se reconnaître à travers leurs différentes phases.

Maxime Rodinson, Jacques Berque, Pierre-Jean Simon et René Gallissot définissent les groupes ethniques comme des groupes socio-culturels et non biologiques, produits de la reproduction sociale et dont les traits d'identité sont dynamiques et inter-convertibles. Il s'agit donc d'un type spécifique de groupe. J'emprunte la différence établie par Devereux entre *personnalité* et identité de groupe pour définir par la première, (la personnalité), le comportement du groupe directement observable et les auto-définitions des membres du groupe. La personnalité ethnique serait donc le résultat de la reproduction de la

pratique sociale au long des siècles et par les générations. L'identité -ou procès identitaire- est, au contraire, un moyen de sélection et d'étiquetage qui seulement se développe au sein du groupe en confrontation avec les autres groupes et comme différenciation par rapport à eux. La transformation des éléments du "nous" a lieu surtout au sein de l'identité. Dans les sociétés pré-industrielles traditionnelles, la personnalité ethnique prédomine sur l'identité ; par contre, dans les sociétés industrielles des Etats-Nations, l'identité ethnique l'emporte sur la personnalité.

La sélection des traits d'identité, phénomène étudié par Barth, ne relève pas de l'addition des différences objectives du groupe mais des éléments qui sont pris en compte par les membres des groupes ethniques, c'est-à-dire ceux que les auteurs considèrent significatifs. A côté de l'interaction entre les groupes, organisée par l'identité, il y a des luttes de type symbolique entre eux pour créer le consensus sur l'identité ou pour imposer la reconnaissance d'une telle identité, phénomène étudié, parmi d'autres, par P. Bourdieu.

Finalement, la transition du groupe ethnique à la nationalité et à la nation se fait toujours par le biais du politique ; elle ne s'opère presque jamais de façon pacifique, mais traumatiquement et par le biais du médiateur universel qui est aux siècles XIXe et XXe Etat-Nation.

Parlons donc de la nation de l'Etat-Nation. Elle est toujours sociétaire, résultat, au niveau de la société politique, de l'imaginaire du contrat social et au niveau de la société civile, au moins au XIXe siècle, de la création d'un marché national. La logique de l'Etat-Nation est donc de détruire toute identité communautaire qui puisse s'opposer à cette identité sociétaire nationale.

Du moment où l'Etat-Nation exige le monopole de tout dynamisme pour la société civile nationale, la destinée normale des autres communautés est la paralysie des traits de leur personnalité ethnique qui sont assimilés, par la voie du "pittoresquisme", à l'imaginaire central de l'Etat-Nation et du fait de cette paralysie, la disparition de l'identité ethnique. Ils subsistent donc, seulement, quelques identités communautaires, et cela par la lutte, dont la sélection des traits d'identité ont toujours comme opposant et comme point de référence l'Etat-Nation.

On peut étudier très bien les deux alternatives dans les deux moitiés du Pays Basque, celle du Nord et celle du Sud. Jusqu'aux années 60, au Pays Basque du Nord, la solidité de l'Etat-Nation français provoque l'immobilisation de la personnalité ethnique, dont les traits figés deviennent objet de consommation touristique. Par contre, au Pays Basque Sud la personnalité ethnique basque développe des traits d'identité sélectionnés dans la confrontation avec l'Etat-Nation espagnol (on pourrait rapprocher de cette différence celle établie par Henri Lefebvre entre particularité (la personnalité ethnique figée) et différence (l'identité communautaire développée dans la confrontation avec l'Etat).

Il faut à présent situer cet exposé dans le cadre historique qui est le sien et préciser quelle est la phase où ce type de nationalisme anti-étatique apparaît en Europe occidentale. Il coïncide avec la phase qui s'ouvre dans les Etats-Nations européens à partir de 1848, quand les bourgeoisies cessent d'être

révolutionnaires, phase qui est celle du nationalisme essentialiste qui se généralise à partir de 1871 et qui finira en catastrophe dans la Deuxième Guerre Mondiale. Les bourgeoisies révolutionnaires de la fin du XVIIIe siècle et début du XIXe avaient développé une conception temporelle d'après laquelle le temps était conçu comme un progrès linéaire, conception qui s'opposait à celle des sociétés pré-capitalistes d'après laquelle le temps était basé dans des cycles toujours égaux et répétitifs. Après 1848, une régression commence où on retourne à cette conception primitive, mais déjà de façon nationaliste : on cherche la matrice généalogique de la Nation, le facteur essentiel qui a généré chaque nation. Il faut en tout cas différencier ce nationalisme du nationalisme organique allemand qui parle d'un ensemble des facteurs nationaux tel que la langue, les moeurs, la tradition, l'histoire, le territoire, mais dont tous sont essentiels et non un seul. Ce nationalisme essentialiste d'Etat-Nation produit trois caractères. D'une part, l'idéalisation rurale, liée à la régression de la conception du temps comme celui des cycles répétitifs. Il apparaît ainsi la notion de la "France des profondeurs" ou de l'Espagne des champs de Castille. Et cela peut conduire -et cela conduira de fait- à la notion de l' "anti-Espagne" qui sera détruite au temps de la Guerre Civile par les partisans de l'Espagne éternelle.

Le nationalisme essentialiste conduit aussi au racisme. Du moment où il y a une hiérarchisation des acteurs au sommet de laquelle se trouve le facteur essentiel, il y a aussi une hiérarchie des groupes sociaux ; le groupe social essentiel est au sommet qui catégorise et nomme les autres qui deviennent les "races" différenciées et subordonnées donc au groupe central. Le nationalisme essentialiste produit aussi le régionalisme : du moment où il y a une hiérarchie d'espaces territoriaux il y a un centre qui est la "non-région" et les régions comme ce qui est marginal et périphérique.

Les nationalismes anti-étatiques communautaires développent une acceptation et un refus au temps même du nationalisme essentialiste de l'Etat-Nation. Leur nationalisme est donc réactif. Ils idéalisent aussi le rural qui est ce qui s'oppose à la modernisation liée, dans leur vision, à l'Etat-Nation. Ils s'affirment aussi comme racistes ; ils acceptent l'existence des races, mais non le lieu subordonné de sa race dans la hiérarchie sociale ; et ce racisme d'affirmation revendique l'excellence de la race.

Ils sont aussi régionalistes ; on accepte l'existence des régions mais non comme ce qui est périphérique ; on essaie de faire devenir la région son propre "centre". On choisit aussi un trait de l'identité communautaire comme ce qui est essentiel. Il peut arriver que ce facteur soit la préservation, par la voie imaginaire, du capital symbolique de sa propre société pré-capitaliste.

C'est ce qui est arrivé dans le cas du nationalisme basque du Sud au XIXe siècle. Il faudrait fournir quelques points de repère à propos de l'imaginaire collectif basque qui a germé au Bas Moyen-Age et se développe pendant l'Age Moderne. Il est axé autour de ces sept points :

- . la noblesse universelle des Basques. Depuis le XIIIe siècle, des gens comme l'archevêque de Tolède affirment que les Basques procèdent de Tubal, Fils de Jafet, Petit-fils de Noé. Cette théorie est développée non par des théoriciens basques mais par des théoriciens castillans, pour affirmer la légitimité et la noblesse de

la monarchie castillane, par opposition d'une part aux Musulmans et, de l'autre, à la monarchie asturienne (qui fondait sa légitimité dans le souvenir de la Hispania du temps de l'Empire Romain) ;

- . le basque-cantabrisme : les Basques seraient des descendants des Cantabres, peuple jamais vaincu, ni par les Romains, ni par les Arabes ;
- . le pacte des Basques avec le Seigneur, identifié au Roi de Castille : cette théorie sur l'origine du pouvoir fonde une relative indépendance des Basques par rapport au Royaume de Castille, exprimée dans les Fueros ;
- . l'égalitarisme des Basques : cette théorie, développée au XVI<sup>e</sup> siècle et liée à celle de la noblesse universelle est basée dans un système de petites propriétés paysannes et fonde un statut privilégié par les Basques ;
- . la langue basque est affirmée être la plus ancienne de l'Espagne depuis le XV<sup>e</sup> siècle par les mêmes théoriciens castillans ;
- . la pureté de sang des Basques : cette théorie relève de la politique des Rois Catholiques qui veulent fonder l'unité politique de la Monarchie Espagnole contre Musulmans et Juifs, au temps de la découverte de l'Amérique. Elle est censée être universelle parmi les Basques ;
- . le sens de l'honneur comme instrument de relation sociale, lié à la hiérarchie des lignées et au culte de la maison-domaine, fondement généalogique de la noblesse universelle et lieu d'insertion du Basque dans l'univers familial qui le relie et au passé et au futur.

Ce sera cet imaginaire collectif basque qui sera à la base de l'aspect communautaire du premier nationalisme concrétisé par Sabino Arana à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle et qui devient nationaliste par la confrontation avec deux autres nationalismes, ceux-ci espagnols, qui se développent au Pays Basque et plus précisément en Biscaye vers les mêmes dates : celui des organisations socialistes biscayennes qui essaient de créer la nation prolétarienne espagnole, et celui des industriels sidérurgiques biscayens qui développent le premier nationalisme économique protectionniste espagnol.

Il faut ajouter, en tout cas, que depuis son début le nationalisme basque comprend un aspect sociétaire : celui promu par des industriels propriétaires des sociétés de navigation, tels que Ramon de la Sota, qui opposent un autre schéma de développement industriel capitaliste à celui des protectionnistes sidérurgiques.

On a dit au début que l'Etat-Nation crée une société nationale et non une communauté nationale. Mais il y a un type de traits d'union des citoyens d'un Etat-Nation qui a, d'une certaine façon, un aspect communautaire : l'un est celui de l'identification avec la puissance étatique -depuis une situation d'infériorité qui perpétue l'infantilisme, procès qui a été étudié, parmi d'autres, par Wilhelm Reich et F. Adler. Aussi important que le premier est le développement de la cohésion communautaire face à l'ennemi qui peut être l'ennemi extérieur au temps de guerre ou -et ce cas intéresse particulièrement les nationalistes anti-

étatiques- l'ennemi intérieur qui se trouve dans le territoire de l'Etat-Nation (cet aspect a été étudié par Horkheimer, Adorno et Marcuse).

L'Etat-Nation a aussi une tendance à accentuer une seule identité, la nationale, parmi les multiples identités concentriques d'un individu et il privilégie aussi une seule culture parmi les différentes cultures communautaires, la culture d'Etat. De façon réactive les communautés qui arrivent à préserver leur personnalité accentuent leur identité ethnique ou nationale, ce qui provoque une faille dans la conception qu'on a de soi-même comme entité multi-dimensionnelle; mais finalement, il faut dire que l'agent qui rend disfonctionnelles ces communautés n'est autre que l'Etat-Nation.

La sélection des signes identitaires par les groupes communautaires est donc réactive, politique -du moment où elle se produit par confrontation à l'Etat-Nation- et arbitraire -dans le sens où le choix d'un certain niveau d'identification (tribu, langue, religion, ou même l'imaginaire collectif de la société pré-nationale) n'est pas imposé.

Le mouvement régionaliste -ou nationaliste- est donc surtout communautaire, mais aussi sociétaire. Il arrive que des partis politiques nationalistes soient créés ; mais on ne peut pas leur appliquer dans leur totalité les lois des partis politiques nationaux dont le cadre d'action est celui de la société politique de la Nation. L'aspect sociétaire de ces partis politiques relève du fait qu'un groupe peut être lui-même une classe sociale ou, ce qui est le plus habituel, peut être lui-même stratifié en classes sociales. Comme ils essaient de recréer des communautés, que cet aspect est politique et qu'il comprend un aspect sociétaire, j'appellerai ces mouvements nationalistes : "communautés socio-politiques".

Il peut donc arriver, et il est arrivé de fait au Pays Basque, qu'en partant d'une seule personnalité ethnique, plusieurs communautés socio-politiques puissent surgir, chacune d'elles regroupée autour de complexes de signes identitaires choisis consciemment (à présent au Pays Basque Sud il y a le nationalisme du Parti Nationaliste Basque et celui de ETA-Herri Batasuna). L'effet de différenciation identitaire de ces communautés socio-politiques relève du fait que l'Etat-Nation les stigmatise et que, très souvent, elles sont choisies comme l'ennemi intérieur de la société civile de l'Etat-Nation.

L'acculturation, c'est-à-dire ce qui relève du procès synthétique de création d'une culture d'Etat, ne se vit donc pas au sein de ces communautés dans un plan d'égalité mais d'une façon subordonnée ; très souvent le choix des complexes culturels se fait contre la culture dominante et il donne lieu à des procès de contre-acculturation antagoniste qui peuvent adopter des manifestations ou nativistes ou utopiques lorsque leur temporalité se tourne vers le passé. L'hégémonie étatique produit "le retour aux origines" ou la projection vers le futur, vers un futur construit de toutes pièces où tous les problèmes actuels de la communauté disparaîtront. Il faut ajouter que ces théoriciens, comme Muhlman qualifient ce phénomène de façon péjorative. Par contre, Roger Bastide le qualifie comme l'essai de recomposition de la dignité ethnique et de l'identité de groupe quand celle-ci se voit agressée par des causes externes ou internes ; Laplantine qualifie le nativisme comme une des catégories universelles de l'espoir.

Il y a une logique d'après laquelle l'Etat-Nation doit détruire toutes les cultures des identités communautaires contenues dans son territoire sauf une : son essai conscient de création d'un marché -national au moins au XIXe siècle- entraîne la dépossession progressive de la signification sociale des territoires des différentes collectivités et, en plus, ce phénomène est accentué par la promotion d'une seule identité, la "nationale", de par l'Etat-Nation. Le choix d'une parmi les cultures est presque automatique : est choisie la plus liée à la trajectoire de l'Etat pré-national, culture qui presque toujours a une grande langue et un système d'écriture et qui, de ce fait, devient la base de la culture d'Etat.

Comme déjà dit, les communautés font face à une alternative : ou bien la fixation pittoresque et immobile des traits de leur personnalité ethnique, ou bien la conservation de l'identité de groupe par le biais de leur transformation dans une -ou plusieurs- communautés socio-politiques ; procès qui est stigmatisé et qui les fait devenir l'ennemi intérieur de l'Etat-Nation, donnant, de ce fait, sa cohésion au nationalisme d'Etat. Ces communautés socio-politiques nationalistes questionnent donc la légitimité du monopole de la violence de la part de l'Etat-Nation, ce qui renforce le procès par lequel l'Etat cesse de fonctionner, par rapport à elles, "à l'idéologie" pour le faire de plus en plus "à la violence" ; et cette violence adopte très souvent la forme de la violence physique. Si le degré de violence étatique est très fort, au sein de ces communautés se produit un phénomène de mimétisme selon lequel ces communautés développent par réplique des appareils de force qui se prennent pour des Etats et se mettent à reproduire le schéma de la violence étatique.

Les manifestations d'opposition à la répression de ces communautés deviennent de nouveaux signes d'identité ; ces complexes de signes peuvent donner lieu à l'apparition d'un nationalisme de type nouveau, un nationalisme de face à face avec la répression à côté de l'ancien, au moment où les membres de ces communautés ont été dépouillés de toutes leurs identités, sauf de celle de réplique à l'oppression. L'apparition du nationalisme de type nouveau de l'ETA au Pays Basque Sud dans les années 60, à côté de l'ancien nationalisme, celui du Parti Nationaliste Basque, vient de l'accumulation de violence physique sur le peuple basque par le franquisme et de sa continuation dans l'après franquisme. En outre la configuration du nationalisme basque comme l'ennemi intérieur permet de dépasser toutes les failles de la transition d'un régime dictatorial dont l'appareil de force n'a pas été épuré, vers la démocratie, et donne sa cohésion au nationalisme de l'Etat-Nation espagnol actuel.

A propos du programme politique de ces communautés socio-politiques nationalistes il faut encore ajouter trois facteurs :

- . l'autodétermination qui est le résultat du refus de l'hétérodétermination par l'Etat-Nation, et dont le degré est en rapport avec le degré de la stigmatisation et de la violence qui tombe sur la communauté ;
- . les signes d'identité de la communauté nationaliste sont, d'une part, ceux qui sont nés à partir de la personnalité ethno-historique et, d'autre part, ceux qui ont été développés par confrontation à la stigmatisation et à la violence étatique ;

- . le rapport de forces à l'échelle de la mondialisation, ou système d'Etats, détermine et la forme que ce programme d'autodétermination peut prendre, autonomie, fédération, confédération, indépendance, et le degré de viabilité de son obtention.

## MINORITY IDENTITY IN BRITTANY, FRANCE

Maryon McDONALD

Résumé

*L'auteur souligne d'abord les différences qui opposent le statut fait aux minorités par la France jacobine et centraliste à celui qui leur est accordé en Grande Bretagne. Elle évoque ensuite l'évolution du mouvement breton, de la droite à l'extrême-gauche. Elle souligne enfin le hiatus qui sépare le discours militant du discours que l'on peut enregistrer lors d'une enquête de terrain dans une communauté "ordinaire" ; deux logiques distinctes animent ces discours, et leur confrontation ne va pas sans illusions, malentendus et déceptions.*

### INTRODUCTION

My first period of field research in France was carried out among of the Breton movement in Brittany. This movement is known as le mouvement breton in French, but, more strongly, as an 'emsay' ("revolt", uprising" or "revolution") in Breton. I generally spoke only Breton in the ranks of this movement, where Breton is morally and politically desirable, or, for the inner 'emsaverien', compulsory. The movement is made up of various groups and societies, formally or informally established, and often with a greatly overlapping membership. Broadly speaking, it is possible to do anything from dancing Celtic dances to blowing up the Palace of Versailles, and call yourself a Breton militant, claiming membership of the movement. However, in order to be accepted and taken seriously by those who dominate the movement, it is necessary to speak, or seriously to aspire to speak, Breton. The movement is externally united, in public avowal at least, by the language issue ; all are united in a "defense" of the Breton language.

The Breton/French language difference provides a structure around which other issues crystallise and through which they can be posed. The language difference becomes, for the movement, an opposition which is political, moral, economic and cultural. It is an opposition which structures militants' readings of history, in turn, determines the way they perceive the present, the way they order their moral, political, economic and linguistic argument, and the actions and activities they undertake. History is important to the movement, and I shall be returning to this point in later paragraphs.

Breton is still spoken by about 500,000 people in Brittany, most of them peasants and fishermen and their families, and most of them concentrated in the westernmost areas of the peninsula. With few and ageing exceptions, these Breton-speakers also speak French. It is not the native Breton-speakers of Brittany who make up the Breton language movement. It is, rather, well-educated people (drawn mostly from the ranks of students, white-collar workers and the professions) who have learnt Breton, who militate for the Breton language and who do so in the name of the "Breton people" at large. The modern Breton movement is largely composed of people who have learnt Breton, as a second language, and who have otherwise been brought up in, and well-educated in, French, often the University level. The Universities are important recruiting grounds for the movement, and the learning of Breton is an important recruitment activity. Given the political commitment which the Breton language is now required to carry, this is people not surprising.

## THE FRENCH AND BRITISH CONTEXTS

Important in the history which the Breton movement writes for itself is an insular Celtic origin for Brittany, its language, culture and people. This history, in which the linguistic category of the "Celt" has been filled with flesh and blood, was drawn up in the context of nineteenth-century political divides in which the early Breton movement, composed largely of clerics, nobles and scholars, sought and constructed an un-French origin for the Bretons in moral and political opposition to the Republic (see Tanguy 1977 ; McDonald (1984)1986a). Brittany's insular link is important, if controversial. In the political arena, the dominant sections of the modern Breton movement translate as a movement of broadly nationalist, separatist or autonomist ambition, and here Breton's Celtic kinship becomes especially significant. The political contexts of the British Isles, on the one hand, and of a traditionally centralist France on the other hand, are very different, and if Brittany can be placed within the same political taxonomy as the insular Celtic areas, then it becomes, not a region of France, but a "Celtic nation", and can pretend to at least the conceptual possibility of rightful separation from the majority world, with a different history and ethnology drawn up is support.

At least part of the political vision of the Breton movement draws strength and conviction from a wistful and provocative comparison with the position of the insular Celtic areas ; however, the internal structure of the United Kingdom might readily permit such areas a political autonomy and nationhood (and talk happily of their "national" institutions) in a way that the French context - the context of that traditionally "single and indivisible" Republic - would not. The mis-match (political historical, demographic, and so on) between the contexts of France and the U.K. is such that one does not easily translate into the other.

For one thing, there are not comparable component units. Invoking the British situation, as Breton militants like to do - usefully makes France appear gratuitously oppressive. It also imbues the relevant internal boundaries of Britain (between Wales and England, Welsh and English, say, or Scotland and England) with a mutual hatred which is in many ways alien to them (cf. McDonald & Chapman 1985). Much else hangs on this interpretation of the insular context through the structures of a country such as France, not least of which is a misunderstanding of the Northern Ireland question, for example.

Due to the mis-match between the French and British contexts, France can easily seem, to those knowledgeable of, or accustomed to, the situation in a country such as the U.K., to be curiously xenophobic, nationalistic and unduly oppressive towards internal minorities such as the Bretons. In presenting the situation in France to a British audience, I have often had to stress that we are dealing with a very different political and historical context, and to detail some of the difficulties that France has encountered in establishing itself as a viable unit. France is a country with large indigenous minorities, and there has been no desire in the past, on the part of France's central authorities, to summon these minorities into official existence. In comparison with Great Britain, the history of France appears as one of insecurity and frequent constitutional change, and much of the political and literary reflection which, in Britain, could be invested in conjuring internal minorities into existence, was concerned, in France, with the existence of the French nation itself. Britain has lived with its borders inviolate, and in relative calm when compared with France, which has been occupied by foreign forces, enemies and allies, four times in the last two hundred years, and, from a combination of external interference and internal self-consciousness, has tried to define its way, over the same period, through two monarchies, one consulate, two empires, five republics, one definitive revolution, the Paris Commune, the Vichy regime, and May 1968. Faced, since 1789, with this succession of external threat and internal reaction and upheaval, Paris has never been sure of the integrity of France to wish into existence other identities within it - that would have risked rendering even more problematic the nature of France itself. On the contrary, France and the Jacobin State have given to the world a model of directive centralisation. This French State has not, until very recent times, been a sufficiently secure definitional unit for it readily to tolerate the theoretical or actual possibility of indigenous variety within its boundaries. There was no comfortable political space that a minority could occupy.

France then, the French State, has had, for the pursuit of its own self-definition, enough material intruding from without and has been little moved to construct differences within its boundaries. One consequence of this is that minority identities in France do not seem, in many ways, to be as robust or as well-known as those of a country such as the U.K.. The clearest identity is found in opposition, and the greatest clarity of opposition for the Breton movement has been against France. However, this whole structural opposition seems regularly to have collapsed in the past. There has been no easily stable unit, no facility for clear and stable opposition through which identity can be defined. In the nineteenth-century, for example, the Franco-Prussian war curtailed regional enthusiasms; they were flourishing by 1914, but by the 1920s and 1930s, were in difficulties again. What happened thereafter, during the second world war, indicates some of the difficulties of minority self-assertion in a fragile unit such as France has been. One section of the Breton movement, known as Breiz Atao ("Brittany Forever"), continued to assert itself in the old structure of opposition, it is now necessary to place oneself on the right side of history, and in popular

opinion, Breiz Atao came to represent, in the post-war years, collaboration. It still partly accounts for some of the problems that the Breton movement has at the local level in Brittany. In comparison with the U.K., France just has not been a secure political space for sustaining a minority identity.

## FROM POLITICAL REACTION TO THE POLITICAL LEFT

The French language and French national identity have been inextricably linked, and it is only in relatively recent times that the cause of promoting regional languages or dialects has become quite respectable in national, political debate, rather than being cast as dangerously reactionary or seditious. One important factor in this change was the new international context of the post-war years, and Breton militants have not hesitated to cite international conventions as if signed in support of their cause, and to exploit the contradictions that France then apparently faced in its desire to present a national face of tolerance and equality externally, whilst still fragile and in fear of reaction internally (see McDonald 1982 : chapter 4). After the events of "May 68", and with influences such as Algeria and Third World peasant movements, the peasantry (discovered also to be disappearing) and the regional languages they speak, shifted from being the property of political reaction to being the property of the political parties which - at the national level at least - were taking on such causes as decentralisation and more Breton in the schools, and radical Parisian journals were devoting whole issues to the question of France's "minorities" (for example, *Les Temps Modernes*, 1973 nos. 324-6). The question has been elided with the issues of immigrants, colonialism, the position of women, and everything else that can be found to share the platform. The Breton movement itself shifted, in the late 1960s, from such 1950s preoccupations as Celtic dances and Breton costumes, to being a rather different animal, larger, younger, and politically committed in a post-1960s framework. (Within which, the spiritual, formerly Catholic Celt, for example, became the natural and often Marxist-Leninist, anti-capitalist ; and the militants also dressed themselves in every available metaphor of oppression, eliding and conflating their cause with blacks, women, homosexuals, the Cornish and the Kabils, and everything else that seemed readily available in the stacking of educated moral right on their side. cf. McDonald 1982 ; chapter 8 ; (1983)1986b)). Similar changes occurred elsewhere in France, and maps appeared of France's linguistic "minorities" which sometimes carved up the entire country, virtually isolating Paris and its central hinterland. Such an image played on all the nightmares and insecurities defining the old "single and indivisible" Republic that the nation's leaders had struggled to establish and maintain since the 1789 Revolution and its ideals in the face of political reaction within and invasion and occupation from without. Many French intellectuals have found political excitement and mileage in attacking French, and in writing the Breton militants' discourse for them. In a Republic which had, since its inception, made the French nation and the French language synonymous, there could be no better stick than a regional language such as Breton with which to beat the government on the head.

The modern Breton movement has taken much of its vigour from opposition to a largely right-wing Fifth Republic. The triumph of Mitterrand in the 1981 elections caused, predictably enough, a sharp decline in membership of the movement and in general enthusiasm. A broader disappointment with the Socialist government in France, and the fact that it has appeared to retreat on some election promises, has given some new life to the movement again, although the old clarity of opposition has been lost and has not as yet, I think, been

regained. My own fieldwork with the movement covered the end of the 1970s and the beginning of the 1980s, a time when the Breton movement was, in many ways, at its height. I turn now to some very brief, summary points about my research in Brittany.

## FIELDWORK IN BRITTANY

My fieldwork in Brittany was based, not solely with the Breton movement, but with two groups ; I spent over a year with each group. The first group was the Breton movement itself, and I was then based in Rennes. As I have said, history is important to the movement, and prominent within this is a history of Breton in the schools. Taking my cue from this, and wishing to give an historical introduction to my work, I investigated archival sources (at national, regional, departmental and municipal levels) on the question of Breton in the schools. When such historical documents are, as in modern historical anthropology, granted their own historical context, there emerges a story of the struggles to establish a French-speaking nation, through an all-important French-language education system, and in which French was taught in a spirit of popular emancipation. This is not, of course, the history written or lived by the modern Breton movement. Breton militants also cite archival sources, but cite them as if they were speaking today. Realities of the past are forgotten or traduced in the preoccupations of the present. The Bretons have been oppressed by the French, with French imposed in the schools, and Breton gratuitously and cruelly excluded. Militant perceptions, of the past or the present, are regularly organised around the structural opposition of Breton/French, and there is a very general tendency in the movement to locate outside Brittany the source of all its problems. Minority identity comes from the present and turns to history for self-derivation. This history, like the modern identity it describes, is part of the ethnography, assuming its meaning from the contemporary structural context (cf. McDonald (1984)1986a ; (1985)1986d).

The second group with whom I based myself in Brittany consisted of the inhabitants of a small, rural commune in central Finistere, the westernmost part of Lower Brittany. This area, noted for its backwardness and isolation, was one where Breton militants had often suggested I might eventually go to do my fieldwork, with the "real" people (cf. McDonald (1985)1986d). Indeed, one section of the movement had selected it as a site for one of their newly established Breton-medium schools (known as Diwan, a venture to which I also paid very close attention throughout my fieldwork in Brittany) ; and many other post-1968 back-to-the-landers have chosen to make it their "alternative" home, with windmills, weaving, pottery, organic farming and Breton all part of much the same enthusiasm.

During my stay in this area, I was able to study and come to understand the native Breton-speakers' own image of themselves, and their own aspirations. I now had to learn when Breton was possible, and - a novelty after the militant world - when not to use it. I had to learn to follow local sanctions and to know that (in an aged, symbolically all-male gathering over alcohol) a use of French could be smirked at, although not for the same reasons, or in the same way, as in the militant world. I also had to learn that there were occasions when a use of Breton, by Breton-speakers amongst Breton-speakers, was positively laughed at. After having been accustomed to the values of the militant milieu, this could easily seem fascist and immoral. However, I did not feel it my task to quarrel with native-speaker sentiment. I listened to views about Breton which sometimes

included the idea that it should be stamped out altogether ; and to enthusiastic tales of French schooling. When militants were present at any such discussions, it was occasionally obvious that local views were statements about what they thought of the militants rather than statements about the past. It was clear, however, that, in local oral history, education for all in French was an achievement to be proud of. Militants were ever ready to explain away such tales, amongst themselves, with explanations of the "they're-all-alienated" and "it's-all-to-do-with-French-oppression" kind. I considered it my task to note the different points of view, of the local people on the one and, and the militant incomers on the other, and to understand how each group coped with the contradictions posed it by the other. The militants' explanatory framework formed part of the way they coped.

The contradictions played themselves out in many areas, in politics, farming practice, language-use and language evaluations, and evaluations of "traditional" culture (on this last, see McDonald (1984)1986c). Clearly the sociolinguistic rationalities of the local people on the one hand, and of the militants on the other, were very different ; the difference was especially marked in the role and aspirations of the women, and special attention was paid to the women in the resultant written work (McDonald 1982 ; see also McDonald (1983)1986b). When local people do appear to accept and assume the values of the militants, they often do so out of an esteem for the very world which the militants claim to reject or to oppose.

The movement has a discourse which, no doubt well-intentionedly, invokes local people, but which these same people are often powerless to contest. There is no space in the militant world for French-speaking Bretons, no space for accepting that Bretons themselves have valued and opted for French. The militants have a powerful political epistemology and historiography which can credibly deal with any variance from their own views. This is an epistemology and historiography which many educated people share. It is a discourse which constructs an identity and autonomy in a distant past, and presents it as one that time has wrongfully failed to protect ; it is a discourse which can present local aspirations as a result of external interference, as a distortion of the proper course of history ; in its powerful appropriation of all metaphors of modern moral right, in its elision with other causes, it is a story that the educated world at large can applaud and regularly does so. In saying all this, I am not challenging the authenticity of the militants' world or the sincerity of their cause ; I am, rather, pointing out that the validation of their world, and of the history they construct, is to be found in the present, in the contemporary structural context in which self-definition is sought. The movement's understanding of, and interest in, Breton language and culture, has its own focus, its own momentum, its own persuasiveness, its own validation. It is not, however, an interest which promotes the manners, proprieties, values and aspirations of the culture and people it would seem to be claiming to defend. "First they wanted us to speak French, now they want us to speak Breton". This comment, made several times to me by local people in Brittany, is, I think, an apt comment on a situation where the centre and power of definition have always been elsewhere.

## NOTES

The research on which this paper draws was carried out with financial assistance from the E.S.R.C. (London) and the C.N.R.S. (Paris) ; I am grateful to both bodies.

## REFERENCES

- GWEGEN, J. 1975, *La langue bretonne face à ses Oppresseurs*, Quimper : Nature et Bretagne.
- McDONALD, M. 1982, "Social Aspects of Language and Education in Brittany, France," D. Phil, thesis, University of Oxford. Forthcoming, London and New York : Tavistock.
- McDONALD, M. (1984)1986a."Celtic Ethnic Kinship." Forthcoming in *Current Anthropology*, June 1986.
- " (1983)1986b. Brittany : "politics and women in a minority world." Forthcoming in R. Ridd and H. Callaway (eds) *Caught up in Conflict* London : Macmillan.
- " (1984)1986c."Tourism in Brittany."Forthcoming in M. Winter and M. Bouquet (eds) *Tourism* London : Geo-Books.
- (1985)1986d. The politics of fieldwork in Brittany. Forthcoming in ASA volume (ed) A. Jackson. London and New-York : Tavistock.
- and M. Chapman. 1985. *A study of two Breton Villages with particular reference to local, regional and national identities.* London : ESRC.
- Tanguy, B. 1977. *Aux Origines du nationalisme breton*, Paris : 10/18.



L'ETAT D'ISRAEL ET LES PALESTINIENS  
L'EXEMPLARITE DES CONTRADICTIONS ETHNIQUES



## CONSTRUCTION DE L'IDENTITE NATIONALE PALESTINIENNE

Scott ATRAN

### 1. Introduction : FILASTIN

Le nom arabe FILASTIN dérive du nom latin PALAESTINA. Faisant allusion aux Philistins -anciens habitants de la plaine maritime- ce nom fut celui que les Romains donnèrent à la Judée après avoir écrasé la dernière révolte juive de 132 à 135. L'empire romain d'Orient divisa PALAESTINA en trois régions distinctes : PALAESTINA PRIMA, comprenant la Judée, la Samarie et la partie méridionale de la rive orientale du Jourdain ; PALAESTINA SECUNDA comprenant la vallée du Jourdain, le centre et l'est de la Galilée, et PALAESTINA TERTIA comprenant la partie méridionale de la Transjordanie, le Negev et le Sinaï.

Les conquérants arabes musulmans conservèrent pour l'essentiel cette division administrative. JUND (district) FILASTIN correspondait plus ou moins à PALAESTINA PRIMA, tandis que PALAESTINA SECUNDA et la Galilée occidentale correspondaient plus ou moins au district militaire de Jordanie, JUND-AL-URDUNN. La région de JUND FILASTIN s'étendit au Xe siècle jusqu'à Aqaba au sud et Amman à l'est. Cependant, aux XIIe et XIIIe siècles, on ne fit guère allusion au terme FILASTIN. L'ancien territoire de FILASTIN était connu sous le nom composé d'AL-QUDS-SAHIL (Jérusalem - Plaine Maritime). Sous le règne des Mamelouks, le JUND FILASTIN disparut en tant que division administrative mais le terme FILASTIN demeura, faisant alors allusion au district plus ancien.

Les Ottomans, tout comme les Mamelouks, ne rétablirent pas le district de FILASTIN. L'ancien district fut divisé en trois SANJAKS (districts) - Gaza, Jérusalem, Naplouse (ou Naplouse et Lajjun) qui furent inclus dans le PASHALIK (la province) de Damas. Il arriva que deux SANJAKS furent unis sous l'autorité d'un même gouverneur. En effet, à partir de la seconde moitié du XVIe siècle, les districts de Naplouse et de Gaza furent quelquefois rattachés à Jérusalem. Ainsi, il semble que malgré la division en plusieurs districts, un district plus vaste était formé qui coïncidait plus ou moins avec l'ancien district de FILASTIN. De toute façon, le nom arabe-musulman d'AL-'ARD AL-MUQADDASA (La Terre Sainte) demeura aussi dans la langue ottomane (ARAZI-I MUQADDESE).

La Chrétienté et ses institutions jouèrent également un rôle important dans le concept arabe de FILASTIN. La juridiction du patriarcat grec orthodoxe comprenait la Palestine Occidentale et la Transjordanie tandis que le patriarcat romain de Jérusalem ainsi que l'évêché anglican comprenaient la Palestine tout entière.

Après le début du mouvement sioniste en 1897, le concept de Palestine qui n'était jusque là qu'un terme administratif ou un concept social assez vague, devint un concept politique. Juste après la révolution ottomane de 1908, deux journaux nationalistes palestiniens furent fondés : AL-AMAI' et AL-KARMAL. Dès le début, des plaintes provenant des milieux sionistes provoquèrent des suspensions provisoires de la parution de ces journaux. Le journal AL-MUNADI était également farouchement opposé à la colonisation sioniste, ainsi que les journaux de Damas (AL-MUQATABAS) et de Beyrouth (AL-MUFID, AL-AQIQA, AL-RA'i AL-'AM). Mais c'est FILASTIN qui devint le principal journal antisioniste avant la première guerre mondiale. C'est aussi à cette époque que les associations anti-sionistes s'établirent à Damas, Beyrouth, Istamboul et au Caire.

Pendant les mois qui s'écoulèrent entre le Premier Congrès Arabe de Paris en Juin 1913 et le commencement de la première guerre mondiale, le nationalisme panarabe et l'anti-sionisme étaient à leur comble. Après la guerre et avec la partition des territoires arabes en mandats français et britannique une conscience communautaire proprement palestinienne commença d'éclipser le nationalisme panarabe. Cette conscience communautaire se développa au fur et à mesure que les terres communales (MASHA'A) passaient des mains des paysans à celles du Mandat (STATE LANDS) et du Fonds National Juif (KEREN KAYEMET) et s'acheva juste après la deuxième guerre mondiale avec le nationalisme palestinien. Mais, contrairement à la montée du nationalisme juif, celle du nationalisme palestinien ne fut guère prise en considération par les institutions internationales.

## 2. MASHA'A

Selon une opinion très répandue parmi les spécialistes, les premières altercations entre les colons juifs et les Fellahin furent, pour une large part, la conséquence du fait que les acheteurs juifs ignoraient les traditions locales de liberté de pâturage qui suivait la récolte. Mais ces querelles n'étaient pas censées être de nature politique (1). En fait, la querelle relative au droit de pacage s'accompagna souvent d'un conflit plus fondamental : la terre était-elle abandonnée au pâturage ou, à la manière du *masha'a*, réellement cultivée mais périodiquement laissée en jachère et soumise au droit de vaine pâture ?

La plupart des terres *masha'a* étaient éloignées des villages, généralement situées dans des zones accidentées et difficiles à travailler (mais relativement sûres), tandis que les terres *masha'a* se trouvaient communément dans des plaines nues mais assez fertiles. L'exploitation des plaines, souvent intermittente, demeurait essentielle à la subsistance de la communauté agricole. Généralement, les habitants d'un village situé sur une colline installaient en plaine un hameau saisonnier (nommé *Khirbeh*, *gaba*, *'esbiyeh* ou *nazla* qui procurait un abri temporaire durant les périodes de labourage et de moisson.

Des terres masha'a étaient créées chaque fois que l'occasion se présentait (à la condition qu'il y ait suffisamment d'animaux, de charrues, de semences, de main-d'oeuvre et un minimum de sécurité). De l'instabilité ambiante résultait une agriculture quelque peu sporadique, empêchant l'installation permanente dans ces régions. De plus, l'assolement annuel ou biennal alternait avec un pâturage limité. Ce système évitait l'usure du sol et assurait le maintien des troupeaux. Ceux-ci procuraient nombre des denrées à la vie du village et ils permettaient aux villageois de devenir provisoirement semi-nomades dans l'éventualité (assez fréquente) d'un départ forcé (2).

Presque tous les commentateurs s'accordent sur le fait que la paysannerie était extrêmement mobile. Pourtant, étant donné les conditions qui régnaient alors, il est tendancieux d'affirmer que même durant le Mandat britannique "les paysans eux-mêmes... ne manifestaient aucun désir d'améliorer leur situation et ne montraient pas cet esprit d'initiative si caractéristique de la colonisation juive" (3).

Concernant l'assolement, par exemple, il apparaît que les paysans essayaient de maintenir un équilibre à long terme de substances nutritives, en semant en premier lieu des fixateurs d'azote (légumes) puis des utilisateurs d'azote (céréales). On doit considérer que le masha'a se développait dans l'insécurité politique et climatique et sous les lois ottomanes qui interdisaient l'installation de toute structure permanente (habitations, murs, canaux d'irrigation) et l'arboriculture. L'attachement des paysans à ce système ne peut donc être mis sur le compte d'une quelconque léthargie ou d'un vague "esprit conservateur" du fellah.

Même si, d'après le recensement effectué par l'Agence Juive, "sur une population rurale arabe s'élevant à 800 000 personnes, 4 000 familles seulement" furent déplacées par les colons juifs avant la seconde guerre mondiale, il n'est pas vrai que "la paysannerie arabe ne fut guère affectée de ce fait par 70 ans de colonisation sioniste" (4). La plupart des fellahin vivaient dans des régions accidentées non colonisées, mais la subsistance de ces villages dépendait pour une large part de l'arrière-pays du masha'a. Cependant, étant donné

- /I/ que ces terres comptaient peu d'habitants permanents,
- /II/ que le travail de la terre était souvent interrompu pendant de longues périodes par des incursions de Bédouins,
- /III/ que le droit de pacage allait de pair avec l'assolement,
- /IV/ que les fellahin se dérobaient au Defterkhané (Service foncier chargé depuis 1858 de l'attribution des titres de propriété) et plus tard au cadastre du Mandat, qui impliquaient une imposition soutenue sur une production inconstante, et
- (V) que la loi (Article 8 du Code foncier ottoman de 1858) ne reconnaissait pas la concession des terres "en bloc à l'ensemble des habitants" du village, il s'ensuivait que de telles terres pouvaient facilement être vendues par les autorités comme "mortes" (mawat) ou "abandonnées" (mahloul). Les colons, qui ignoraient les coutumes locales, étaient disposés (et ce sans malveillance) à voir dans les querelles à propos des terres des conflits relatifs aux simples "droits de pacage".

Prenons l'exemple de Ghedera et de Petakh Tikvah, deux des premières installations sionistes permanentes. Selon Mandel (5), "les colons de Ghedera (fondée en 1884) furent harcelés pendant des années par les paysans du village voisin de Qatra qui espéraient récupérer la terre qu'ils avaient perdue au profit d'un usurier arabe" (et vendue aux colons). De son côté, Dinor (6) avance l'idée que l'attaque des Fellahin du village voisin de Yahuddiyya contre Petakh

Tikvah "n'était en fait qu'une altercation villageoise habituelle (*tigrah kifarit rigilah*)" à laquelle les colons réagirent de façon disproportionnée par "ignorance et manque d'expérience" (*Kalout da'at vi khoser nisayon*). Cependant, les lettres de colons encore existantes relatives à ces conflits (à cause de la disparition des villages arabes concernés, elles en constituent en fait les sources principales) révèlent un antagonisme plus fondamental.

Ainsi, un colon de Ghedera (7) écrit : la terre que nous avons achetée constitue "l'esprit et l'âme" (*nefesh vi ruakh*) du village (arabe de Qatra). Les villageois empruntaient au prêteur français (et non arabe) Polivar à un intérêt si élevé qu'ils furent finalement obligés de vendre leurs terres au prix de l'usurier. Tant que Polivar resta propriétaire des terres, les fellahin ne ressentaient pas le fardeau de leur malheur car il leur avait laissé la terre en bail. Mais maintenant que les fellahin s'aperçoivent que nos frères (juifs) travaillent la terre pour eux-mêmes, et ne consentiront pas de bail..., les fellahin sont acculés à la nudité, car d'où proviendra leur pain quotidien ?

Quant au conflit de Petakh Tikvah (1886) un colon en décrit le caractère multiforme. Deux des trois terres acquises le furent auprès d'usuriers arabes, qui les avaient eux-mêmes obtenues au détriment des villageois. Comme dans le cas de Ghedera, la terre, bien qu'attribuée à des propriétaires absentéistes, fut laissée en bail aux occupants initiaux. Le fellah ne payait qu'un fermage à la place d'impôts, si bien que sa relation réelle avec la terre restait essentiellement la même. Cependant, lorsque les colons s'engagèrent à acheter les terres à un taux élevé, les absentéistes les vendirent sans prendre la peine de consulter leurs tenanciers : "c'est pourquoi, tout à coup, de nombreux fellahin... n'avaient plus de terre à labourer ; ce qui affectait leur existence même et provoqua les conflits qui nous opposèrent à nos frères (arabes) (8)".

La troisième acquisition représentait une contribution directe des colons au Sultan, dont les agents s'étaient emparés des terres du village à des fins d'imposition. A l'instar des prêteurs, les autorités continuèrent à laisser la terre en bail jusqu'à l'arrivée des colons. Ce n'est qu'à ce moment que surgit le problème des "droits de pacage" : "les fellahin font paître leurs animaux sur des terres dont nous sommes désormais propriétaires et nous, au lieu de suivre la coutume locale, chassons les troupeaux et demandons des compensations". Pourtant, comme le colon qui écrivit cette lettre le suggérait dans sa description des coutumes indigènes, la nature des droits de pacage était intimement liée à la pratique du *masha'a*.

Qui plus est, dès le début, le conflit opposant colon et fellah avait une connotation politique :

Dès l'origine, les sionistes étaient convaincus (a) que l'acquisition du plus grand nombre de terres était essentielle au développement de la colonie ou du futur état juif ; (b) que cette ressource appartenait en théorie ou en pratique à d'autres qu'eux ; et donc (c) de la nécessité de s'approprier et de répartir des ressources économiques et politiques dans le but de devenir propriétaires de ces terres (9).

La doctrine sioniste de "la main d'oeuvre exclusivement juive" (*avodah ivrit* ou *kibbush avodah*) niait la possibilité de partage de l'exploitation avec les occupants précédents.

Par ailleurs, dès le début de leur Mandate en Palestine, les Britanniques considéraient comme politique le conflit relatif à la terre. Et cela n'est pas surprenant, rapporte la Royal Commission of Enquiry into the Disturbances of May 1921 (10), étant donné que les villageois arabes :

sont plus politisés que dans une petite ville de campagne anglaise, et leurs discussions relatives à la politique constituent leur principale sinon leur unique activité intellectuelle.

Car "l'honneur c'est la terre" (*al-ard wal-'ard*).

La structure sociale de la corporation villageoise qui reposait sur une culture céréalière extensive, non seulement fournissait un moyen de subsistance fiable, mais offrait également un cadre stratégique familial qui permettait une certaine latitude dans les choix sociaux (par ex. alliances par mariage) et économiques (par ex. associations provisoires d'actionnaires de terres *masha'a*) (11). Un tel cadre procurait ainsi aux paysans un certain contrôle de leur sort à une époque où la majeure partie des fellahin semblaient destinés à devenir des "partenaires du vent". C'est ce sentiment que la Palestine Royal Commission (12) reconnut mais ne comprit pas : "il paraît évident que dans certaines régions les Arabes considèrent ce système d'exploitation (*masha'a*) comme protection contre l'aliénation, nuisible qu'il est pour tout développement".

### 3. MAFRUZ

Avant le Mandat, le conflit physique entre Arabes et Juifs se limitait avant tout aux villes, là où la masse d'immigrés juifs s'installait. Même les troubles de 1920, 1921, 1929 et 1933, quoique soutenus par les paysans, étaient surtout des manifestations de l'agitation urbaine. La révolte nationale de 1936 fut au contraire une rébellion rurale (13). Sa force organisatrice la plus efficace était incarnée par le Mufti, Haj Amin al-Husseini, qui chargea une mission religieuse de la vente des terres aux colons ainsi que leur stabilisation (*mafruz*) par cadastre. Mais c'est la conscience qu'avait le fellah de la conjonction entre le résultat éventuel du cadastre britannique et le dessein ultime de la politique foncière sioniste qui soutint l'action armée à l'échelle nationale. Cette conscience fut pourtant longue à prendre forme.

Dans le cours du temps, il devint de plus en plus clair que du point de vue sioniste, la volonté du fellah de préserver son existence fut à l'origine de sa propre perte. Mais même si les fellahin avaient voulu se conformer à l'usage sioniste, ils auraient été perdants. Dès le tout début, il n'existait aucune intention d'appliquer les règles du jeu de façon juste. Le programme de colonisation exigeait la stabilisation des terres arabes qui devaient ensuite être négociées en tant que marchandise. Les terres ainsi mises sur le marché, les fellahin perdaient déjà perdants dans la compétition pour un avenir agricole qui leur fût propre. Une fois acquises par le Fonds National Juif, ces terres devenaient "propriété inaliénable" (14).

A la suite des troubles de 1929, deux enquêtes furent menées par des représentants du gouvernement colonial sur l'état de l'agriculture arabe en 1930, qui montrèrent que les méthodes traditionnelles des cultures céréalières extensives, en général, et le *masha'a* en particulier, ne pouvaient satisfaire à la fois une population rurale arabe croissante et une colonisation continue (15). Ainsi, bien que le "lot viable" fut estimé de 13 à 18 hectares de terres non irriguées, sur 104 villages étudiés en 1929, le lot moyen de chaque foyer n'atteignait que la moitié du lot viable (75 dunams). Le Fonds National Juif, tout en contestant les chiffres exacts, concéda néanmoins que le lot moyen du fellah était au mieux apte à maintenir l'agriculture traditionnelle de la population rurale arabe de l'époque (16).

Curieusement, le refrain désormais familier selon lequel la redistribution périodique des terres *masha'a* conduisait nécessairement à un démembrement social et une fragmentation économique, n'était pas repris par les milieux sionistes du début du Mandat. A la fin de la première guerre mondiale, dans un effort visant à pousser les colons à une utilisation plus efficace de la terre, le directeur du Département de l'Agriculture pour l'Agence Juive (17) prit le régime du fellah comme modèle que les colons n'avaient pas encore atteint, encore moins dépassé. Mais dans les années 1930, les rapports sionistes sur l'utilisation traditionnelle des terres ne faisaient que reprendre ceux des experts britanniques en agriculture, discréditant le *masha'a*. En tout cas les dirigeants sionistes affirmaient que le rapprochement du fellah et du pionnier n'était concevable dans l'avenir que si la paysannerie arabe apprenait à vivre de façon intensive sur moins de terre, ce dont les colons étaient capables. Comme il était économiquement impossible aux populations juives et arabes de continuer à s'accroître tout en adoptant les méthodes de l'agriculture arabe, c'était aux Arabes de remanier leur économie et de réorganiser leur société en conséquence (18). Bref, le *masha'a* devait disparaître.

Entre le début du Mandat et 1930, le pourcentage des terres cultivables de la Palestine exploitées selon le système *masha'a* tomba de 70 à 50% (19). Mais l'acquisition continue de terres par les colons à l'intérieur et autour des zones du cadastre rendait de plus en plus évident que le sionisme visait désormais à la création d'un territoire géographiquement contigu dans les plaines de la Palestine. En 1936, après la révolte de la paysannerie arabe, le cadastre piétina, alors qu'à peine un quart des terres cultivables demeurait *masha'a*. Toutefois, Abraham Granott (Granovsky), le principal expert du problème foncier en Palestine, directeur du Fonds National Juif et l'un des idéologues socialistes les plus éloquents du mouvement sioniste, continua à affirmer que les terres *masha'a* devaient être "dépolitisées" et mises sur le marché pour le bien de tous. Citant la brève analyse par Weulersse du *masha'a* en Syrie, Granott (20) signale l'exemple syrien comme une démonstration du fait que la pratique continue du *masha'a* ne pouvait conduire qu'à "l'éparpillement et au morcellement (des parcelles ayant une) forme ne convenant pas à l'agriculture".

Pourtant, Weulersse (21) suggérait en fait quelque chose de tout à fait différent. Bien que la pratique de l'héritage égalitaire puisse bel et bien conduire au "morcellement de l'exploitation", elle n'induit une "pulvérisation" économique que "lorsque est attaquée la coutume du partage périodique". En d'autres termes, l'exemple syrien semblerait montrer que le cadastre lui-même,

qui vise à mettre terme à la redistribution périodique "présente en effet de gros désavantages pour l'exploitation, désavantages que le temps ne fait qu'aggraver". A la fin -mais seulement à la fin- les quelques spécialistes (22) qui s'intéressèrent sérieusement à la question foncière en Palestine aboutirent à une opinion semblable.

Là où jadis le petit détenteur de part *masha'a* était conduit à appartenir à une association (*sharika*) d'exploitation de la terre comme "partenaire du *masha'a*" (*sherik fil masha'a*) (23), il n'avait désormais pratiquement pas d'autre choix que de vendre les restes inexploitablement de ses biens fonciers pour une bouchée de pain et devenir ainsi "partenaire du vent" (*sherik al hawa*). Face à l'indifférence politique, la paysannerie se révolta, mais en vain : son économie et sa structure sociale finirent par succomber.

#### 4. Conclusion : SHERK AL-HAWA

Contrairement à la situation d'autres régions du Moyen-Orient (y compris l'Afrique du Nord, où l'agent colonial s'occupait aussi bien de l'administration du pays que de sa colonisation, (24) l'aliénation des terres indigènes en Palestine était caractérisée par une division du travail entre l'administration coloniale et les colons. D'un côté les autorités britanniques justifiaient la mainmise sur la culture céréalière des plaines de Palestine en qualifiant le système de jouissance des terres communales comme économiquement et socialement nocif pour le développement de la société indigène et coloniale. De l'autre côté, les colons sionistes ne niaient pas -du moins dans un premier temps- la valeur de ce système pour le maintien de l'organisation sociale autochtone qui reposait sur une exploitation visant à un rendement limité mais régulier. Au contraire, dès les premières installations agricoles du mouvement Hibbat Sion -précurseur du mouvement sioniste- dans les années 1870 et 1880, le régime *masha'a* fut l'objet de louanges pour son efficacité, compte tenu des conditions ambiantes de l'époque. Dans un environnement marginal caractérisé par un climat fluctuant à la limite du désert, ce régime garantissait une alimentation équilibrée aux paysans et à leurs animaux sans épuiser le sol (jachère paturée, assolement avec des céréales et des légumes). Ce n'est qu'après que la Palestine eut été placée sous Mandat britannique que les milieux sionistes commencèrent à dénigrer le système indigène, faisant ainsi écho aux autorités. Mais de plus, sur le plan international, ils voulaient faire croire que la Palestine était en effet un désert que seul le sionisme pourrait faire fleurir.

Malgré le fait que les autorités elles-mêmes condamnèrent le thème de cette propagande dès le début du Mandat (25), le monde non-arabe fut finalement convaincu par cette propagande. Et ceci pour deux raisons. D'abord, l'opinion mondiale ressentait une sympathie bien justifiée pour les survivants des camps d'extermination nazis dans leur quête d'une terre d'accueil. Ensuite, les processus de stabilisation par cadastre, d'expropriation et de vente des terres communales arabes furent parachevés, ce qui parut avoir pour résultat de vider la Palestine d'une grande partie de sa communauté non-juive en la privant de son assise territoriale. Dès lors, nier l'existence d'un peuple sans terre s'avérait plus facile que de leur accorder une reconnaissance de communauté dans un contexte international où une telle reconnaissance impliquerait une juste préention aux communautés des nations. Le Moyen-Orient et le reste du monde en subissent toujours les conséquences.

## NOTES

- (1) Voir B.-S. Dinor (1954), *Histoire de l'Haganna* (en hébreu *Sefer toldot ha-haganna*), Tel Aviv, vol 1.
- (2) Voir S. ATRAN (1986) "Hamula organization and Masha'a tenure in Palestine", *Man* 21.
- (3) A. BUTAN-BUTTENWEISSER (1969) *Changements dans l'utilisation de la terre et la colonisation en Basse Galilée orientale du début du XIXe siècle jusqu'à nos jours* (en hébreu, *Timurot be-hityachvut u be-chimuchei be-galil ha-takhton ha-mizrachi mé-tikhilat ha-méhat ha-19 ve-ad yime inu*). Thèse de Ph. D., Université Hébraïque, Jérusalem, voir aussi K. Stein (1984) *The land question in Palestine, 1971-1939*, Chapel Hill, pp. 14-15.
- (4) Y. PORATH (1976) "The land problem in Mandatory Palestine". *Jérusalem Quarlerly* 1.
- (5) N. MANDEL (1976) *The Arabs and Zionism before Wold War 1*, Berkeley, p. 37
- (6) DINOR, op. cit., p. 96.
- (7) Moyal à Pinsker, 15 novembre 1885. In A. Druyanov (1919-1932) *Chroniques d'"Amour de Sion" et le Yishuv en Palestine* (en hébreu *Kitavim le-toldot Hibbat Sion ve-Yishuv Erets-Yisraël*) Odessa, vol. 1 pp. 670-671.
- (8) Hirsh à Pinsker, 4 avril 1886, et Roqah à Pinsker, 12 avril 1886. In Druyanov, op. cit., vol. 1, pp. 746-54, 761-65.
- (9) B. KIMMERLING (1974) *L'impact des composantes foncières et territoriales du conflit judéo-arabe sur la construction de la société juive en Palestine* (en hébreu *Hachpa'at ha-ghormim ha-karkayyim ve ha-territorialim be-sikhsukh ya-yihudi-aravi al binouille ha-khevrah ha-yihudit be-Erets-Yisraël*). Thèse de Ph. D., Université Hébraïque, Jérusalem.
- (10) Rapport Haycraft (1921) *Palestine disturbances in May 1921 : Reports of the Commission of Inquiry with correspondance in relation thereto*, Londres, p.12.
- (11) S. ATRAN (1985) "Managing Arab Kinship and marriage". *Information sur les sciences sociales* 24.
- (12) Rapport Peel (1937) *Palestine Royal Commission Report*, Londres, p. 219.
- (13) Voir W. Abboushi (1977) *The road to rebellion : Arab Palestine in the 1930's. Journal of Palestine Studies* 6.
- (14) Par résolution du Premier Congrès Sioniste, le Fonds National Juif fut créé en 1901. Sa tâche consistait à acquérir des terres en Palestine qui deviendraient patrimoine inaliénable du peuple juif. D'après l'article 3 de la constitution de 1929 de l'Agence Juive (d) la terre doit être acquise en tant que propriété juive et... tenue comme la propriété inaliénable du peuple juif (e), l'Agence favorisera la colonisation agricole fondée sur la main-d'oeuvre juive, et... on considérera comme principe l'emploi de la main d'oeuvre juive". Et, selon les clauses 11 et 23 du bail que le Fonds National

Juif accorda, toute personne qui persisterait à engager de la main-d'oeuvre non juive risquerait de voir confisquer ses terres.

- (15) Rapport Shaw (1930) Palestine Commission on the disturbances of August, 1929, Londres pp. 120-121. Rapport Hope Simpson (1930) Palestine : Report on immigration land settlement and development, Londres pp. 61-64, 142.
- (16) A. GRANOVSKY (1931) *Land and the Jewish reconstruction in Palestine*, Jérusalem.
- (17) A. RUPPIN (1918) *Syria, an economic survey*, The Provisional Zionist Committee, New York, pp. 23-24.
- (18) Voir B. KEEN (1946) *The agricultural development of the Middle East : a Report to the Director General, Middle East Supply Centre, May 1945*, Londres p. 25.
- (19) J. VASCHITZ (1947) *Les Arabes en Palestine* (en hébreu ha-aravim be-Erets-Yisra'el), Merhavia, p. 46. Rapport Johnson-Crosbie (1932) *Report on the economic conditions of agriculturalists in Palestine*, Jérusalem, p. 45.
- (20) A. GRANOTT (1952) *The land system in Palestine*, Londres, p. 243.
- (21) J. WEULERSSE (1946) *Paysans de Syrie et du Proche-Orient*, Paris, pp. 101-105.
- (22) R. NATHAN, D. GRASS & D. CREAMER (1946) *Palestine, problem and promise*, Washington, p. 185.
- (23) S. ATRAN (1985). "Démembrement social et remembrement agraire dans un village palestinien", *L'homme* 25.
- (24) Voir J. PONCET (1962) *La colonisation et l'agriculture européenne en Tunisie depuis 1881*, Paris, La Haye.
- (25) Le rapport Haycraft (op. cit. p. 57) faisait déjà état du mécontentement arabe envers l'habitude persistante de "sionistes responsables... de considérer la Palestine comme un pays désert, abandonné".

## ETHNICITE ET LUTTES DES CLASSES DANS LA FORMATION COLONIALE ISRAELIENNE

Abraham SERFATY  
(Extraits de notes rédigées à la prison de Kenitra-Maroc)

Les notes qui suivent constituent une réflexion sur la relation ethnicité/lutte des classes, ayant pour objet principal d'en comprendre la nature dans la formation israélienne et cette formation elle-même.

### I. SUR QUELQUES PRECISIONS TERMINOLOGIQUES ET CONCEPTUELLES

1. On a pu écrire (N. Sizwe, 1979 : 137) du concept d'*ethnicité* "qu'il est utilisé pour expliquer toute manifestation politique de cohésion du groupe qui ne peut être rattaché immédiatement à : par ex. l'intérêt économique". Si cette qualification se veut critique du concept d'*ethnicité* comme concept fourre-tout, elle fait ressortir toutefois une caractéristique à mon sens essentielle de ce concept, celle relative à la *manifestation politique de cohésion du groupe*, ressortissant d'une autre problématique que la lutte des classes et visant à la défense et à un *nouvel épanouissement de l'identité du groupe concerné*.

De ce point de vue je me place donc dans "l'approche interactionniste" située par Françoise Morin dans sa présentation de l'important dossier qu'a consacré à cette question le numéro 32-33 de la revue "*PLURIEL/DEBAT*" (1982-1983). Plus précisément, je serai d'accord avec J.J. Chalitoux qui écrit (ibid. p. 56) qu'il "faut saisir le développement historique, les rapports économiques et ceux de domination qui sont essentiels pour comprendre l'*ethnicité*" en termes dialectiques, c'est-à-dire en tant que *rapport social en mouvement*. Ce qui m'amène à préciser la notion d'*identité* et, liée à elle, celle de *communauté*.

### 2. Identité et communauté

R. Gallissot, dans un important travail (1982) rappelle que l'*identité* est définie par les ethnologues comme fonction des différents cercles d'appartenance et ajoute que son aboutissement actuel serait la "*nation-cercle*" (c'est moi

qui souligne). Mais on ne peut séparer le concept d'identité de celui de "communauté", ce que ne fait d'ailleurs pas Gallissot. Cependant je pense qu'il faut, à l'approche de ce concept de communauté, plus de rigueur encore que celle, pourtant déjà assez poussée, qui ressort de ce texte de Gallissot et, à fortiori, d'un texte plus récent, mais plus ambigu, du même auteur sur ce thème (1983) (René Gallissot in *PLURIEL-DEBAT* n° 30 et *Dictionnaire critique du marxisme*. Article Communauté). Comme j'ai pu l'écrire : "la source vive de l'identité (j'ajoute et avec elle de la culture) reste fondamentalement spatio-agraire ; elle naît fondamentalement de la dialectique entre la communauté humaine comme producteur collectif et l'espace agraire, dialectique qui irrigue toute cette communauté. (Sur le fondement philosophique de cette conception, voir les pages que consacre Karel Kosik à la philosophie du travail).

Ce qui signifie que, seule, *la communauté plénière ou de base* ainsi nommée par Gallissot, est source d'une identité réelle, non mystique. Gallissot la définit ainsi (1982, p. 126) "les communautés plénières de base sont inscrites dans l'espace et reposent sur des relations de travail et d'échanges qui n'ont rien de symbolique ; les espaces d'habitat, mais aussi les terroirs, les parcours, les espaces matrimoniaux et les espaces d'échanges commerciaux sont imbriqués, pris aussi dans des rapports hiérarchiques et des réseaux d'autorité".

Ajoutons qu'à ce niveau fondamental la culture, au sens que font ressortir les anthropologues, fait partie intégrante de ces relations de travail et d'échanges. Elle ne paraît s'en détacher que dans les relations transversales inter-communautaires qui aboutissent au niveau supérieur de la nation.

Au niveau de la nation, constituée historiquement comme une intégration ou fusion des différentes communautés plénières, et en son sein, l'identité nationale intègre les identités des différentes communautés plénières de base qui l'ont historiquement constituée (sans nécessairement les diluer), et elle intègre aussi les "identités transversales" liées *aux opérateurs culturels trans-communautaires* agissant *au sein* de cet ensemble national (langues, religions et dans certains cas, comme celui des Noirs américains, ce facteur socio-culturel spécifique historiquement forgé par la discrimination dite "raciale", imposée par les clans dominants, facteur appelé à disparaître avec cette discrimination).

C'est sur la base de ces "identités transversales" que l'on peut parler, au sein de ces nations, de "*communautés culturelles*".

Mais au-delà de la nation, ces opérateurs culturels perdent leur base matérielle et ne peuvent donner lieu qu'à des "communautés mystiques" qui peuvent cependant, dans des contextes historiques déterminés, se concrétiser politiquement *pour un temps* (ex : Pakistan, Etat d'Israël), mais de telles formations politiques, du fait de leur fondement mystique, ont un devenir nécessairement réactionnaire, sinon fasciste et raciste, comme le démontrent les deux exemples cités... jusqu'à leur éclatement.

Sur cette base et donnant au terme "communauté" sans autre précision, le seul sens de "communauté plénière ou de base", je peux faire mienne, comme définition de "l'identité communautaire" cette définition donnée par les révolutionnaires guatémaltèques (1982) de l'identité appelée par eux ethnico-culturelle. "Nous entendons par sentiment de l'identité ethnico-culturelle, cette forme particulière d'être et de sentiment des collectivités qui se trouvent liées

par les contenus définitifs et caractéristiques de conscience que marquent en l'être humain des facteurs aussi dissemblables que complexes comme le sont l'idiome maternel, les milieux de l'enfance, les faits vécus, la relation avec la terre et avec les aliments fondamentaux, les habitudes, les coutumes et les traditions en un espace et un temps irremplaçable et unique".

J'ajoute que dans les communautés importées au sein des métropoles capitalistes pour leurs besoins en main d'oeuvre à bon marché, et malgré la coupure physique de leur terre d'origine, ce sentiment de l'identité communautaire d'origine persiste précisément parce que la surexploitation capitaliste exercée sur ces travailleurs tend à leur déshumanisation complète et que ceux-ci ne peuvent riposter à cette entreprise par la seule lutte économique de classe aux côtés de leurs frères du pays d'accueil, lutte bien sûr indispensable et vitale, mais doivent aussi le faire par leur lutte spécifique en tant que "*minorité coloniale*" (au sens défini par J.Blaut-1977). C'est pourquoi de telles minorités coloniales, à la différence des communautés culturelles indigènes, ont à rattacher leur lutte à celle du prolétariat et des masses opprimées de leur nation et communauté d'origine.

Nous verrons que cette dernière considération s'applique aussi en tant que minorité coloniale importée dans la formation coloniale israélienne, aux masses populaires juives-arabes exploitées et opprimées par la structure de caste dominante dans cette formation, la seule perspective stratégique de sauvegarde de leur identité se situant dans le raccordement de leur lutte comme ethnicité spécifique à la lutte générale de libération des masses arabes opprimées et, au premier chef, du peuple palestinien.

## II. LA FORMATION ISRAËLIENNE, FORMATION SOCIALE OU FORMATION COLONIALE ?

Personnellement, je pense que l'analyse scientifique de cette réalité matérielle -ô combien- qu'est l'Etat d'Israël doit dépasser les formulations idéologiques qu'elles soient, d'une part, celles dominantes en Occident, tendant à présenter cet Etat comme constituant une nation, un peuple, (nation et peuple dont on ne sait s'ils désignent une nation et un peuple "israélien" et lesquels ? Juifs israéliens ou, avec eux, ces Palestiniens baptisés "Arabes-israéliens" ou une nation et un peuple "juif" a-temporels et a-spaciaux) et, pour agrémente le tout, constituant aussi de surcroît un modèle de "démocratie" ou, d'autre part, celle à laquelle se sont tenus jusqu'ici les militants arabes, par refus légitime et justifié de ces formulations impérialistes, à savoir "l'entité sioniste", formulation qui a tout au moins le mérite de ne pas être mensongère, mais n'est pas assez opérationnelle.

C'est, à mon sens, le mérite des travaux de M. Elbaz (1) 1979, 1980, 1983) d'apporter des matériaux d'importance majeure à une approche scientifique du problème. Toutefois, ces travaux restent à mon sens bloqués dans leur développement potentiel principalement par la persistance en lui de l'application du concept de "formation sociale" à cette formation israélienne...

Les contradictions internes à la formation israélienne constituée comme puissance occupante -de façon inhérente à sa structure même- de toute la Palestine, peuvent-elles être considérées au premier chef comme ressortissant de

rapports de classe ? Voyons de plus près :

1. La contradiction *fondamentale* de la formation israélienne est celle qui l'oppose, de *l'intérieur même* de la structure, à la fois par les Arabes israéliens et par les Palestiniens de la rive occidentale de Gaza, à *la lutte de libération nationale du Peuple palestinien*.

2. La structure même de la formation israélienne est conditionnée par sa double fonction stratégique résultant de ses rattachements organiques, politiques, idéologiques et matériels tout à la fois, à l'Organisation Sioniste Mondiale et aux centres dominants du système impérialiste mondial, particulièrement l'impérialisme américain.

Cette double fonction est celle de "colonie de peuplement" et de "camp militaire retranché de l'impérialisme au Moyen-Orient" ; la première fonction liée davantage à son fondement sioniste, la seconde, liée en outre à sa logique immanente et à sa finalité même, répond à l'alliance organique entre sionisme et impérialisme nouée dès l'origine et dans sa conception même par Herzl, et scellée par la déclaration Balfour, alliance organique qui n'a cessé de se consolider et de s'approfondir depuis.

Une troisième fonction stratégique encore limitée, mais qui vise à généraliser le projet de "pax americana" au Proche-Orient est celui de "zone franche" de l'impérialisme au Moyen-Orient.

3. Dans ce cadre et comme conséquence même à la fois de cette contradiction fondamentale et des fonctions stratégiques de cette formation, les structures des rapports sociaux au sein des populations juives israéliennes correspondent davantage à une structure de castes qu'à une structure de clans. Cela est encore plus vrai lorsqu'on considère l'ensemble des populations (palestiniennes et juives-israéliennes) dominées par cette formation...

Lorsque je dis que la structure des rapports sociaux, au sein des populations juives israéliennes est *plus proche* d'une structure de castes que d'une structure de classes, cela indique que ces deux formes structurelles y sont présentes et je précise *s'interpénètrent* ce qui fait qu'aucune de ces deux formes n'y est présente à l'état pur (des juifs-arabes peuvent être intégrés à la structure politique dominante -mais en sous-ordre- ; réciproquement des juifs européens, mais probablement guère de juifs américains, peuvent relever principalement de l'exploitation de classe comme ouvriers). J'avance que, dans cette interprétation, c'est la première forme (les structures de castes) qui l'emporte sur la seconde (les structures de classes). Précisons aussi que, au sommet du complexe formé par ces deux structures, la caste dominante, hégémonique à l'échelle d'ensemble dans la formation israélienne, est constituée par le bloc de ceux qui tiennent dans cette formation, les leviers de commande des trois fonctions stratégiques ci-dessus rappelées (colonisation de peuplement, camp militaire retranché, zone franche du système capitaliste mondial). Cette caste dominante est ainsi constituée par le bloc de la grande bourgeoisie juive euro-américaine en Israël et par les dirigeants des appareils idéologiques d'État, comprenant notamment le grand rabbinat et "l'idéocratie" des partis et organisations sionistes, non comme pouvoir "pensé"

mais comme partie intégrante de cette caste dominante. Cette caste dominante -caste parce qu'elle est essentiellement et par fonction : "euro-américaine" et que les quelques éléments dits "sepharades" qui y figurent (comme figurants !) ont principalement pour fonction l'intégration idéologique au système, des juifs arabes et orientaux qui n'y exercent pas le pouvoir de décision - est directement articulée, en interpénétration étroite, avec les sphères dominantes de l'Organisation Sioniste mondiale et du grand capital anglo-saxon d'origine juive (des Etats-Unis à l'Afrique du Sud en passant par la City de Londres), eux-mêmes partie intégrante des centres dominants de l'impérialisme ; de plus, pour les "militaires en appareil" de cette caste, il y a une articulation directe avec les milieux dirigeants du Pentagone à Washington étant donné l'importance croissante de la fonction militaire de cette formation coloniale israélienne tant pour celle-ci que pour l'impérialisme américain. (c'est cette importance croissante qui amène M. Elbaz à envisager la transformation de l'Etat d'Israël en formation sous-impériale du système américain. (1983)...).

A l'autre extrême, la caste des "parias" de ces populations juives israéliennes est constituée par les *masses juives-arabes et orientales opprimées et exploitées* par la caste dominante, masses qui constituent la majeure partie du prolétariat juif israélien, sa partie opprimée et la plus exploitée et la quasi totalité du sous-prolétariat juif dans cette formation coloniale israélienne.

Ainsi donc, la contradiction entre ces deux pôles des populations juives israéliennes est à la fois de caste (relevant de la problématique de l'oppression et de l'ethnicité) et de classe (relevant de la problématique de l'exploitation et de la lutte des classes). Ainsi considérée isolément, l'analyse peut conduire à la primauté de la lutte des classes lorsqu'on procède du paradigme marxiste classique (notamment des travaux d'Elbaz) tout comme elle conduit à la priorité inverse lorsque le chercheur part de la démarche dite "pluraliste" de la sociologie bourgeoise. (Smoocha 1978). Mais encore une fois c'est bien la triple fonction, *prise en un tout*, dévolue à la formation israélienne par sa place dans le système impérialiste mondial qui fait que, de ce double aspect de la contradiction entre caste dominante et caste opprimée des populations juives israéliennes, c'est la première, *l'antagonisme de caste*, qui l'emporte objectivement. (Bien qu'il soit, pour le moment encore, dilué par les appareils idéologiques de la formation israélienne)...

Pour conclure sur cette pensée je propose, là encore, à titre de thème de recherche, la définition suivante de ce qui pourrait être le concept de "*formation coloniale*" valable tant pour la formation israélienne que pour l'Afrique du Sud :

"J'appelle formation coloniale une formation politico-militaire constituée en Etat, où le pouvoir est assumé par une caste dominante fondée sur la population coloniale originellement venue du centre impérialiste, les intérêts de cette caste étant organiquement imbriqués avec ceux du pôle dominant du système capitaliste mondial et cet état assumant dans la région une fonction coloniale stratégique, d'ordre militaire et aussi économique et politique, pour le compte de ce pôle dominant, en tant que formation sous impériale du système capitaliste mondial. Les rapports sociaux, dans une telle formation, tout en comportant des rapports de classe, reposent principalement sur des rapports politico-culturels, militaires et économiques, de hiérarchie de caste, fondée au premier chef sur l'oppression ethnocidaire du peuple autochtone, rapports sociaux et hiérarchie de castes qui sont surdéterminés par les fonctions coloniales stratégiques de cette formation".

### III. ETHNICITE ET LUTTES DE CLASSES DANS LA FORMATION COLONIALE ISRAËLIENNE.

Bien que ce thème soit, en définitive, l'objet même du présent travail, je ne pourrai ici le traiter que sous forme de notes préliminaires et ce, pour au moins trois raisons

. dans la situation où je suis, l'accès à la documentation, bien qu'ayant réussi à l'élargir sensiblement, ne peut prétendre être suffisant.

. Bien plus, je ne suis pas en mesure de procéder à un échange de vues avec ceux qui vivent le problème ni même, de façon vivante, avec ceux qui l'étudient et le suivent.

. Last but not least, je suis éloigné de la pratique révolutionnaire qui seule peut fournir la base indispensable pour élaborer des thèses et une ligne d'action en ce domaine...

Cela étant dit, voici, à mon sens, quelques jalons en vue de cette reconsidération, jalons centrés sur la question des "Juifs orientaux" dans la formation israélienne.

1. Si tous les Juifs orientaux, dans cette formation, ne sont pas arabes, l'ethnicité, au sens même de "rapport social en mouvement" qui représente le plus grand *potentiel objectif* de lutte au sein de la formation coloniale israélienne, -la lutte de libération nationale du peuple palestinien se situe évidemment à un autre niveau que celui de l'ethnicité- et l'*ethnicité juive-arabe* (avec l'éventualité de considérer en son sein certains sous-ensembles spécifiques et, en particulier, les Juifs marocains, yéménites, irakiens). Cette ethnicité représente d'ailleurs l'immense majorité des Juifs orientaux de la formation israélienne.

2. Les fondements historiques de cette ethnicité sont à considérer, non par rapport à l'avant-scène de l'histoire, celle des bourgeoisies "sépharades" de la Méditerranée mais dans l'arrière-pays rural où s'est forgé le fondement de l'identité juive-arabe ; comme *partie intégrante* des "communautés plénières" rurales du monde arabe, notamment au Maroc, et au Yémen, fondement qui a irrigué tout le judaïsme arabe (mais dont l'effet sur la crête apparente qu'étaient ces bourgeoisies "sépharades" et largement levantinisées, a été, lui, très dilué).

3. L'analyse de ces fondements historiques montre que le sionisme est la *négation des valeurs du judaïsme arabe*.

4. Mais la rupture de l'équilibre millénaire au sein duquel s'étaient forgés ces fondements, rupture due à la pénétration coloniale ou semi-coloniale et couronnée par la "dislocation" ("disruption") brutale de ces communautés juives-arabes au milieu de ce siècle par l'effet conjugué de la trahison des féodalités compradorees et de celle des bourgeoisies juives locales, effet renforcé

par la démagogie raciste des bourgeoisies musulmanes locales incapables d'assurer un véritable développement des pays arabes accédant à "l'indépendance politique", et aussi par le chauvinisme non moins raciste du panarabisme petit-bourgeois. Cette rupture et cette dislocation ont jeté, complètement désemparées et déracinées ces masses populaires juives-arabes à la merci de l'appareil sioniste (Serfati 1982 et 1969).

5. Celui-ci a mis à profit cette dislocation pour soumettre totalement ces Juifs-arabes, ainsi importés dans la formation coloniale israélienne, à ses objectifs conjugués et complémentaires de l'exploitation à outrance d'une main-d'oeuvre à bon marché et sous contrôle de l'organisation territoriale de cette formation (Elbaz, 1979 et 1980, Jamous, 1982).

6. Cette dislocation, et la soumission qui s'en est suivie aux impératifs de la formation israélienne, ont placé les masses populaires juives-arabes de cette formation dans une situation d'oppression d'autant plus difficile à surmonter qu'elle se situe dans un cadre de déracinement total, par rapport à la base matérielle qui avait assuré historiquement les fondements de l'identité juive-arabe.

7. L'effet pervers de l'oppression et la "prescription" (dessaisissement de l'être comme effet de cette oppression qui met la caste inférieure opprimée des masses populaires juives-arabes dans la formation israélienne à la merci et sous la coupe de la caste dominante euro-américaine), est d'autant plus poussé qu'il est facile d'amener ces masses populaires juives-arabes à cristalliser leur aliénation sur la haine des Arabes, perçus en définitive comme responsables de leur déracinement (ce qui est vrai pour les bourgeoisies et féodalités arabes mais aussi pour les bourgeoisies juives "sépharades" qui continuent de contribuer à leur oppression) ; cristallisation alimentée d'ailleurs par le verbe raciste des radios des Etats-arabes du Maghreb et de Méditerranée orientale...

8. Dans ces conditions de déracinement dramatique et d'oppression extrême (extrême, car soumis corps et âme à l'opresseur, à la différence des Palestiniens qui subissent une agression physique beaucoup plus dure, sauvant leur âme par leur résistance nationale) ces masses populaires juives-arabes n'ont d'autre fil conducteur immédiat à la sauvegarde de leur humanité même que la religion et les coutumes qui lui étaient liées. Mais là encore, dans leur situation d'oppression, l'opresseur est en mesure, par ses forces matérielles et par ses appareils idéologiques d'Etat -dont le rabbinat sépharade israélien intégré et domestiqué- de leur imposer sa conception de la religion, conception contraire, quant au fond à ce qui était le contenu et l'essence de la religion du judaïsme arabe.

9. Dans de telles conditions, les schémas de pensées de la gauche européenne ou euro-centriste dans la formation coloniale israélienne (qu'il s'agisse de l'ainsi nommée "gauche sioniste") schémas masqués par le rationalisme bourgeois, même sous une enveloppe marxiste, sont complètement *inopérants*. Bien plus, ils ne peuvent que rejeter davantage encore ces masses populaires juives-arabes sous la coupe de l'opresseur même lorsqu'ils parviennent à en détacher quelques marges (dont parfois des militants valeureux).

10. Seule une conception vivante du marxisme qui sache, on l'espère, remonter aux sources profondes populaires de l'identité juive-arabe, en dégager le noyau potentiellement progressiste et émancipateur et ce, contre le détournement réactionnaire par le sionisme sous toutes ses étiquettes politiques, seule une telle

conception qui opposera à l'oppression subie par ces masses populaires la démarche *libératrice*, seule une telle conception pourra alors poser dans le cadre de leur lutte pour la libération, les problèmes de ces masses populaires en tant que masses tout à la fois exploitées et opprimées, en tant que *masses laborieuses et opprimées* : c'est-à-dire en articulant alors concrètement lutte de libération en tant qu'ethnicité opprimée et lutte de classes.

11. Une telle conception, à condition de faire sa place dans la pratique révolutionnaire, permettra alors aux noyaux aujourd'hui étouffés qui s'efforcent cependant de maintenir une autre conception de la religion juive, une conception plus conforme, pour le judaïsme arabe, à son passé réel, de sortir de leur étouffement et de s'imposer contre les appareils idéologiques (et politiques) de l'Etat sioniste dans la lutte libératrice au sein de ces masses populaires juives-arabes côte à côte avec les militants marxistes.

12. Sur cette base, il pourra devenir possible à ces masses populaires juives-arabes, non seulement de se libérer de la "prescription" imposée par la caste dominante qui l'opprime, mais de se libérer, par là-même, de l'emprise des appareils politiques et théocratiques qui l'enferment dans cette oppression.

13. Sur cette base, il deviendra possible à ces masses populaires juives-arabes aujourd'hui opprimées dans la formation coloniale israélienne de retrouver les "chemins ascendants de leur propre culture", chemins qui sont inséparables de leur lutte politique d'ethnicité et de classe pour leur libération de l'emprise de l'appareil sioniste et pour briser l'oppression imposée par la caste dominante euro-américaine et ses associés idéocrates et bourgeois sépharades, oppression qui s'appuie sur le poids de l'appareil sioniste international (qui a pour centre les Etats-Unis et l'Europe occidentale) et celui de l'impérialisme dans la formation coloniale israélienne.

14. Dans l'étape historique actuelle, une telle lutte politique ne peut guère aller plus loin -et ce serait déjà décisif- que la lutte aux côtés de toutes les forces progressistes militantes pour un Etat d'Israël *non sioniste* dans le cadre du Plan de paix de FES (je dis non sioniste car il ne pourra jamais y avoir de paix juste et durable au Proche-Orient sur la base d'un Etat d'Israël sioniste c'est-à-dire continuant de fonctionner comme formation coloniale dans la région pour le compte du système capitaliste mondial, et parce que c'est la structure même de cette formation coloniale qui est le fondement de l'oppression des masses populaires juives-arabes dans cette formation).

15. De ce fait, la lutte de libération des masses populaires juives-arabes contre les structures de cette formation coloniale israélienne ne peut que rejoindre *objectivement* la lutte de libération nationale du peuple palestinien, même si cette jonction ne pourra se faire organiquement qu'à un stade avancé de la lutte.

16. C'est cette convergence objective puis organique qui jettera les bases essentielles de la convergence démocratique ultérieure des deux Etats issus de l'application du Plan de paix de FES sur la terre de Palestine, cet état d'Israël non sioniste et l'Etat palestinien, en un seul état démocratique palestinien, dans un processus où s'intégreront en une seule nation, le peuple palestinien originel, l'ethnicité juive-arabe en Israël fondée sur les masses populaires juives-arabes, et avec elles les autres masses populaires juives orientales, ainsi que les Juifs

euro-américains en Israël, qui auront rejeté le sionisme pour participer, eux aussi, à cette oeuvre grandiose de surgissement et d'épanouissement sur la Terre Sainte de Palestine, d'une nouvelle Andalousie du XXI<sup>e</sup> siècle.

---

#### NOTES

(1) Ces travaux sont :

. B. BERNIER, M. ELBAZ, G. LAVIGNE (1978) "Ethnicité et Lutte de Classe" dans *Anthropologie et Sociétés* vol. 2, n° 1, pp 15-60.

. M. ELBAZ (1979) "L'exil intérieur" in *Les temps modernes* n° 394 bis sur le "Second Israël", pp. 199-250.

. M. ELBAZ (1980a) "Contrôle territorial, Urbanisation périphérique et Ségrégation ethnique en Israël" dans *Anthropologie et Sociétés*, vol. 4, n° 1, pp. 65-95.

. M. ELBAZ (1980b) article in *Merip Reports* n° 92, nov. déc. 1980, pp. 15-27.

. M. ELBAZ (1983) "L'hégémonie des militaires sur la société civile" Le cas israélien. in *Anthropologie et Sociétés*, vol. 7, n° 1 pp. 115-133.

LES RESSORTS DE L'IDENTITE  
IDENTITE COLONIALE - RACISME - IDENTITE NATIONALE



## RACISME ET IDENTITE COLONIALE AU NORD DE SUMATRA

Ann STOLER

(Traduit de l'américain par Philippe SICARD)

Cette communication traite de la nature du racisme et de ses manifestations dans un contexte colonial, notamment à Sumatra sous domination néerlandaise. Comme le racisme sert des fins politiques et pratiques évidentes, on l'a considéré comme produit "naturel" de la domination coloniale et essentiel au développement social de l'accession privilégiée à la propriété et au pouvoir. Le racisme, considéré en tant qu'idéologie faisant partie intégrante de l'entreprise politique et économique coloniale, a été conçu tour à tour comme 1) une justification préalable de la colonisation (Césaire 1972:20), 2) une légitimation *post hoc* d'un système de contrôle de la main-d'oeuvre qui s'avéra coercitif et stratifié d'un point de vue racial (Takaki 1983:76 ; Harris 1964:65) et 3) une construction idéologique caractérisée par le pouvoir blanc et une violence constante (Cooper 1980:32 ; Sartre 1976:721).

Néanmoins, la qualité et l'intensité de la pratique raciste varient considérablement selon des époques historiques et des contextes coloniaux différents. Ainsi, les sanctions légales à l'encontre des mariages inter-raciaux ont profondément changé. Elles ont presque toujours été des inventions colonialistes plutôt tardives (voir Martinez-Alier 1974, Balhatchet 1980, Hall 1979, Nash 1980, Taylor 1983, Gutierrez 1985). Dans le même sens, les "mythes de l'indigène paresseux" qui dominèrent l'idéologie colonialiste de l'Asie du sud-est au XIX<sup>e</sup> siècle furent précédés par des estimations bien plus positives de la personnalité indigène et du caractère national d'une époque plus ancienne (Alatas, 1977).

Ici, je voudrais attirer l'attention sur une caractéristique de la culture coloniale qui, je crois, est particulièrement significative de l'impact variable de l'idéologie raciste. Le racisme consiste, au moins pour une part, en la manière dont les gens se classent les uns et les autres, notamment la façon dont ils élaborent et voient les différences naturelles entre "nous" et "eux". Il consiste aussi -quoique moins clairement- en la manière dont les gens identifient les affinités naturelles qu'ils partagent, et par là même se définissent (Lévi-Strauss 1983).

Alors que l'analyse du racisme associé au colonialisme se rapporte généralement à des notions de dissimilitude, dans le contexte qui nous occupe, elle peut aussi servir à établir un sens de ressemblance et d'affinité là où sa manifestation flagrante serait autrement absente. Autrement dit, cette analyse fournit un moyen de créer le sens de communauté et de contexte (coloniaux) qui tiennent compte de l'autorité coloniale et d'un ensemble particulier de relations de production et de pouvoir. Les colons qui représentent et appliquent cette autorité, ne sont pas unis "par nature" et ne partagent pas obligatoirement les mêmes intérêts et les mêmes craintes. Au contraire, les colons semblent vivre dans ce que Ben Anderson a appelé dans un autre contexte "des communautés imaginées", à savoir des communautés consciemment créées pour niveler les disparités sociales et économiques qui autrement diviseraient leurs membres (Anderson 1983).

L'un des moyens par lequel ce sens de "communitas" (pour employer la notion de Turner 1969) est réalisé consiste à faire ressortir les différences qui séparent les colonisateurs de leurs sujets. Bien souvent, ces différences sont culturellement codifiées selon une rhétorique coloniale, en fonction des modalités par lesquelles l'autorité est représentée et les dangers perçus (Stoler 1985b). J'ai constaté ailleurs que la rhétorique coloniale est bien plus que le simple reflet d'une idéologie colonialiste mais qu'elle en est une interprétation éventuellement contradictoire se rapportant tant au conflit élitiste qu'à la concentration du pouvoir (Stoler 1985b). Comme le racisme colonial est pour une part un produit de cette rhétorique, il est également marqué par les antagonismes qui existent parmi les colons. En même temps, ce racisme définit les limites de la communauté vis-à-vis des colonisés.

Je tâcherai dans ce qui suit d'esquisser quelques-uns des facteurs ayant joué un rôle dans 1) la formation d'une communauté coloniale dans la zone des plantations de Sumatra au début de ce siècle, 2) l'éthique sur laquelle cette communauté fut élaborée et 3) la pratique quotidienne qui maintenait une corporation profondément hiérarchisée tout en niant les divisions sociales qui lui étaient inhérentes. Certaines des conséquences de cette affirmation contradictoire de hiérarchie et d'égalité seront abordées.

## FABRICATION D'UNE COMMUNAUTE COLONIALE

La communauté étrangère qui peuplait le *culturgebied*, couramment connu sous le nom de Deli, était éloignée et largement autonome du noyau colonial néerlandais situé à Java. Au cours de son expansion à la fin du XIXe siècle, cette communauté acquit un caractère unique d'après certains observateurs : une population européenne multinationale, un système de concubinage extensif, un haut degré de violence subie par les travailleurs, et ce qui a été qualifié de niveau le "plus élevé" de discrimination sociale des Indes néerlandaises (Bagley 1973:44). Des romans à clefs d'avant-guerre concernant la région évoquent à la fois un sens aigu de communauté et un grand intérêt accordé au rang social, à la hiérarchie économique ainsi qu'à la tension sexuelle parmi ses membres (Voir Szekely 1979, Szekely-Lulofs 1932, 1946, Kleian 1936, Gorter 1941, Brandt 1948).

Cet accent mis sur des caractères sociaux et des différences de classe rigides fut en partie attribué à la proximité de Deli des colonies des Détroits britanniques socialement plus figées et au grand nombre de planteurs

britanniques installés dans la partie orientale de Sumatra (Bagley 1973:44) (1). Il s'agissait là d'une situation qui était supposée contraster avec la culture coloniale plus souple et moins discriminatoire des Néerlandais de Java qui semblaient entretenir davantage de relations avec les indigènes et leurs coutumes (Wallace in Woodcock 1969:163).

Outre l'influence britannique, d'autres traits de l'expansion des domaines à Sumatra rendent mieux compte de ce que de nombreux observateurs ont décrit comme qualité distinctive du "Deliaan" - terme qui désignait généralement tout planteur européen de la côte est de Sumatra, mais qui évoquait le plus souvent l'image d'un pionnier rude et courageux - peu conscient du bien-être des indigènes et très imbu de sa supériorité de Blanc. Il se peut que les traits ayant fait de Deli quelque chose d'unique soient ceux que soulignaient des représentations frappantes de privilège et de différence et qui apparaissaient sous une forme moins explicite dans nombre d'autres contextes coloniaux. Deli ne fut pas un cas exceptionnel de racisme colonial mais en a fourni un exemple remarquable.

Comprendre cela exige de comprendre ce qui a fait de Deli une région singulière, non seulement d'un point de vue idéologique, mais encore administratif et économique. D'abord, à la différence de Java qui fut colonisée au XVIIe siècle, la majeure partie de la zone des plantations échappait encore au contrôle politique et économique des Néerlandais jusqu'aux années 1870. Ainsi, les premiers planteurs de Deli réussirent-ils à instaurer et à maintenir une certaine autonomie vis-à-vis de l'état en ce qui concerne les conditions et les rapports de travail (Stoler 1985a).

Pour une part cela découlait du fait que l'"ouverture" de Deli ne représentait qu'une phase d'un processus de pacification à l'échelle de l'archipel tout entier. Ce processus visait à mettre sous l'autorité néerlandaise les îles excentriques qui avaient une grande importance stratégique à une époque où l'administration centrale n'avait ni les fonds suffisants ni la main-d'oeuvre pour mener cette tâche à son terme. Ainsi, la pacification de la partie orientale de Sumatra devint une affaire internationale d'actionnaires originaires de France, de Belgique, d'Allemagne, de Grande-Bretagne et des Etats-Unis qui constituèrent l'avant-garde de l'effort de plantation.

Avec l'autorisation d'obtenir des terres et de la main-d'oeuvre grâce à une politique de "porte ouverte", on leur accorda également le droit de protéger leurs biens comme bon leur semblait. Loin du siège de l'état colonial de Java, la zone des plantations était gérée comme un véritable "état dans l'état". Dépendant davantage de l'Europe et des Détroits que de l'administration des Indes Orientales à Java pour la main-d'oeuvre et le soutien financier, les premiers planteurs de Deli étaient relativement libres et indépendants des autorités néerlandaises (Martinus 1929:46). De même, à Deli, la formation et le contrôle du système de travail demeurèrent de fait entre les mains des planteurs et non de l'état colonial. Comme la population indigène malaise et batak était trop peu nombreuse et guère disposée à accepter les exigences des planteurs, les compagnies firent appel à d'anciennes maisons de recrutement de Penang et de Singapour. Des immigrants chinois y étaient embauchés par des "courtiers de coolies" qui, de leur côté, procuraient des "volontaires" par ruse ou par force.

Le coût de ce type d'embauche était élevé et les domaines réagirent en adoptant plusieurs tactiques coercitives afin de garder la main-d'oeuvre sur place. A Java, le contrôle de la main-d'oeuvre faisait partie intégrante du système d'imposition des plantations sur l'économie paysanne et était indirectement appliqué par l'élite villageoise. En revanche, à Sumatra où la main-d'oeuvre était importée, c'étaient les compagnies de plantations elles-mêmes qui décidaient de la discipline et des châtiments imposés aux coolies. Cette approche se maintint légalement par un système de contrats d'apprentissage qui accentuait encore la rigidité sociale, la tension politique, l'agitation ouvrière -et la réussite économique- de Deli.

Les planteurs en vinrent à voir ainsi leurs bénéfices dépendre de la mise en vigueur d'une contrainte bien plus sévère que partout ailleurs dans les Indes Orientales. Leur capacité à préserver ce système face aux critiques dépendait de leur aptitude 1) à interpréter leurs intérêts privés comme synonymes du bien public néerlandais, 2) à rendre la protection de leurs investissements personnels essentiels au développement économique colonial, 3) au maintien de la paix et de l'ordre -bref, à légitimer la contrainte qu'ils exerçaient en termes des priorités à l'échelle des Indes Orientales-.

L'un des moyens d'obtenir cette légitimité consistait à faire passer le travailleur comme dangereux et inconstant plutôt que de considérer le système comme tel. Si le travailleur asiatique était irrationnel, rapace et potentiellement violent, cela donnait un "sens" et une motivation à la brutalité du système. Ainsi, le racisme servait de chartre à la discipline sur laquelle le système s'articulait -discipline qui fut nécessaire pour vaincre l'inconstance inhérente à de telles stratégies de contrôle.

Ce qui apportait des profits aux planteurs -et ce qui entretenait leurs craintes- était un système de contrôle de la main-d'oeuvre caractérisé par son coût très bas et sa vulnérabilité : un système qui utilisait un nombre limité d'Européens et un grand nombre d'Asiatiques. A Deli, cela se traduisait habituellement en une plantation comprenant 1 administrateur en chef, 5 auxiliaires européens, 20 surveillants asiatiques et 800 ouvriers chinois et javanais qui vivaient dans un centre entouré de milliers d'hectares de caoutchouc ou de tabac, souvent à la limite d'une forêt dense. Les planteurs étaient très largement dépassés en nombre par les coolies et isolés les uns des autres. Bien que quelques-uns fussent armés, leurs armes ne suffisaient pas à contenir des ouvriers qui auraient la ferme intention de défier l'autorité des Blancs. Même comparés à d'autres colonisateurs, les planteurs de Deli exercèrent un contrôle disproportionné par rapport à leur force réelle (2). La brutalité n'était qu'un moyen de parer à cette vulnérabilité. Mais plus répandues étaient les expressions de déférence et de soumission qui filtraient les rapports sociaux dans la vie quotidienne. Celles-ci se manifestaient dans les innombrables comportements, formes linguistiques et divers espaces sociaux qui marquaient la stricte division entre surveillants européens et subalternes asiatiques.

Cette division était soulignée de multiples façons. L'une des plus frappantes était l'absence totale d'Eurasiens qui, à Java, occupaient un stade intermédiaire d'un point de vue racial et hiérarchique et y constituaient une grande part du personnel de surveillance. L'élite des planteurs de Deli

s'énorgueillissait du maintien de fortes distinctions raciales, de nombreuses compagnies allant même jusqu'à refuser d'embaucher des Eurasiens comme commis (Martinus 1927:47). C'était comme si le fait d'être Eurasien -fruit d'un mélange racial- s'avérait impossible.

Dans une large mesure, la culture coloniale de Java était modelée par l'influence précoce d'une forte communauté eurasienne et créole au sein de laquelle les femmes asiatiques jouaient un rôle crucial dans l'affermissement des alliances politiques (Taylor 1983 ; Sutherland 1982). En revanche, l'histoire du nord de Sumatra se distingue par leur absence. A Java, les mariages entre Indigènes et Européens étaient implicitement tolérés par l'Etat, jusqu'au début du XXe siècle. Mais, à Deli, il n'existait pratiquement pas de liens matrimoniaux légaux entre femmes asiatiques et hommes européens (et encore moins entre femmes européennes et hommes asiatiques). Non pas que les liaisons sexuelles et le concubinage entre femmes asiatiques et hommes européens fussent rares. Au contraire, l'industrie des plantations instaura virtuellement un système de concubinage en refusant d'employer des hommes mariés et en interdisant à ses employés européens célibataires de se marier durant leur service (Clerkx 1961, Nieuwenhuys 1978). Ce n'est qu'après une dizaine d'années de franche protestation contre ce règlement de la part des Européens qui occupaient des postes subordonnés que l'interdiction fut abrogée dans les années 1920, coïncidant ainsi avec l'arrivée d'un grand nombre de femmes blanches sur la côte est (voir De Planter 1910, 1911 ; Clerckx 1961).

La déférence et la distance étaient bel et bien liées au maintien de l'autorité des Blancs. Mais celles-ci ne se limitaient en aucune manière aux rapports entre Européens et Indigènes, elles étaient aussi frappantes dans les divisions internes propres à la communauté blanche en général : Le Néerlandais à Java, ou le Britannique en Inde, conçu comme unité politique et société homogène est une conception facilement récusable. Cela est encore plus évident à Deli où seule une partie de la communauté étrangère était d'origine néerlandaise. De plus, par bien des aspects, la société coloniale de Deli avait des intérêts distincts de ceux de l'état colonial néerlandais (voir Stoler 1985b). Il est intéressant de noter que l'hétérogénéité ethnique de Deli n'était pas niée par ses habitants. Au contraire, elle était mise en relief. Ce faisant, elle renforçait la crédibilité de l'image d'une communauté où chacun, en dépit d'origines diverses, était supposé être sur un pied d'égalité qu'il fut "planteur" ou "Deliaan".

Certains romans et mémoires de l'époque laissent entendre que, dans les premières années, les domaines furent administrés par un amalgame d'employés inexpérimentés provenant de familles de commerçants en faillite, d'individus fuyant un chagrin d'amour, d'aristocrates destitués et d'aventuriers cherchant à faire fortune. Sans doute cette description était-elle romanesque, s'attardant, davantage sur des marginaux et des fugitifs, relativement peu nombreux, que sur la grande majorité des chômeurs de la classe ouvrière pour lesquels les Indes Orientales représentaient l'espoir d'améliorer leur situation.

Les archives littéraires et gouvernementales concernant le début de l'histoire de Deli rapportent amplement les récits d'hommes rudes qui transformèrent la forêt vierge en plantations civilisées et rentables. Alors que certains planteurs ont pu "faire fortune" durant le boom des premières années de la culture du tabac, un nombre bien plus grand d'entre eux fit faillite lorsque le marché international s'écroula. Ceux dont la bonne réputation était établie

devinrent administrateurs lorsque les grandes compagnies les désintéressèrent (Bremner 1983:69-75). Toujours est-il que le rêve d'une retraite de luxe ne se réalisa que pour un très petit nombre d'Européens employés sur les domaines. De même que, durant les premières années, des assistants avaient pu se hisser au poste d'administrateur, cela devint de plus en plus rare dans la mesure où les postes les plus élevés exigeaient de plus grandes connaissances techniques et administratives. En réalité, le plus souvent, le *planteur de Deli* n'était pas un planteur mais un bureaucrate, un employé de bureau, un spécialiste ou un contremaître dans une entreprise en pleine expansion.

L'idée selon laquelle chaque Blanc participant à l'économie de la plantation faisait en quelque sorte partie de ce groupe d'entrepreneurs privilégié et indépendant constitue un aspect majeur du racisme colonial tel qu'il était incarné à Deli. Ce racisme créait un sentiment de lutte commune contre les forces indigènes et naturelles qui les entouraient. Ce qui impliquait un sens de communauté et une croyance en des chances égales en son sein. En mettant l'accent sur les différences entre "nous" les planteurs et "eux" les Asiatiques, ce racisme surmonta les véritables différences qu'entraînaient "nous les planteurs" et créa un sentiment d'unité dont ils étaient dépourvus.

La communauté hétérogène de la plantation n'était pas seulement unie par le rapport entre son racisme et ses buts communs mais aussi par son racisme et ses craintes communes. A l'instar des colonialistes de toutes parts, les planteurs relataient sans cesse les risques de perdre leur prestige aux yeux de leurs subordonnés (Asiatiques). Les rapports de prédominance allaient bien au-delà de la hiérarchie relative au processus du travail. De jeunes surveillants venus tout droit d'Europe étaient davantage entraînés aux techniques du commandement et à la conduite permettant de préserver et de recréer le prestige de l'oligarchie des planteurs -en dépit du poste subordonné qu'on y occupait- qu'à celles de l'agriculture (Stoler 1985a). Une équipe bien disciplinée et des "indigènes obéissants" constituaient les marques essentielles de la réussite et du prestige des planteurs.

Un sentiment commun de bravade fournit une technique de base pour le maintien de l'autorité. Il tendit à unifier davantage les membres des équipes de planteurs européens -par ailleurs si diverses- vis-à-vis de la main-d'oeuvre asiatique. Ce sentiment de bravade était aussi à double tranchant car il constituait une partie essentielle à la fois des moyens de contrôle de la main-d'oeuvre et du positionnement de la communauté européenne. Généralement, les planteurs voulaient faire croire que la "paix" régnait sur leurs domaines (Dixon 1913:59, Szekely 1979:102). Les démonstrations de bravade servaient alors de nombreux desseins, créant un sentiment de risque partagé et une éthique commune de "force dans l'union". Ce "front uni" qui caractérisait tant l'espace géographique que l'énergie politique, était considéré par les participants et par les observateurs comme l'une des clés de la réussite de Deli.

Pour une part, cette communauté imaginée de planteurs se développa grâce aux textes imprimés (3). Là où la superficie de la zone des plantations rendait impossibles d'autres formes de communication, la presse eut un grand impact sur ce que les gens identifiaient collectivement comme dangereux et sur la façon dont ils traitaient leurs craintes. Les employés des domaines, dispersés qu'ils étaient sur les grandes étendues de la côte est, avaient très peu d'opportunités de se rencontrer sauf lors d'occasions particulières, de permissions

ou en cas d'urgence. L'affirmation de la communauté était exprimée dans les circulaires de l'Association des Planteurs de Deli où la sécurité était assurée. Ce sens de communauté se manifestait également dans la chronique annuelle de l'Institut de l'Est de Sumatra où les représentants des compagnies rendaient compte de la création de clubs sociaux, de courts de tennis et donnaient des nouvelles de l'enclave blanche, saine et fortifiée.

L' "imaginé" dans cette communauté imaginée consistait en un sentiment de camaraderie fondé sur une perception d'intérêts, de potentialités et de buts communs -là où en fait il arrivait souvent que rien de cela n'était partagé. Il consistait aussi en une certaine harmonie reposant sur un sentiment de force, de prestige et de contrôle- là où en réalité il n'y en avait guère. C'est la raison pour laquelle il n'est pas étonnant que le discours imprimé de cette communauté imaginée ait mis l'accent sur certains sujets, passant d'autres sous silence, tels ceux concernant la violence liée au travail.

Cela ne veut pas dire que personne ne parlait d' "agitation" au début de ce siècle, mais qu'elle était décrite d'une façon particulière. Les "rixes des coolies" étaient banalisées comme des querelles explosives mais sans importance entre ouvriers, et comme des réactions "naturelles" d'hommes puérils peu familiers avec l'ordre moderne (Bremner 1984:148-9). Durant cette période (et jusqu'au début des années 1920), ni les actions collectives des ouvriers, ni les attaques individuelles n'étaient considérées comme des manifestations de protestation politique ou comme une résistance ouvrière. On arrivait toujours à résoudre les problèmes liés à la main-d'oeuvre en renforçant la discipline et en l'exerçant dans des zones de plus en plus étendues. Cette rhétorique, entre autres choses, montrait aux employés européens arrivés depuis peu la conduite à suivre censée leur assurer leur propre sécurité, pourvu qu'ils obéissent à leurs surveillants et qu'ils respectent les règlements de la compagnie dans les moindres détails. Une fois encore, une vue raciste du contexte social dans lequel les planteurs évoluaient était impliquée dans la position que prenait la plantation en tâchant d'étouffer toute agitation ou en l'ignorant lorsqu'elle se manifestait. Cette vue consistait à réduire la main-d'oeuvre et ses intérêts économiques et politiques à une caricature de l'indigène dangereusement puéril.

Pendant les deuxième et troisième décennies de ce siècle, alors que la zone des plantations s'étendait rapidement, les attaques contre des contre-maîtres européens et asiatiques augmentèrent de façon inquiétante. On en tenait responsables les critères de recrutement inadéquats ainsi que la négligence avec laquelle on formait les nouvelles équipes. Ces deux causes étaient considérées comme le produit malheureux mais naturel de la rapidité de l'expansion. On chercha à diminuer les "perturbations" par un meilleur encadrement, un meilleur contrôle et un recrutement plus rigoureux d'employés européens de "meilleure qualité". Les novices européens et les contremaîtres asiatiques étaient mis en garde contre les insultes, les menaces ou les sévices physiques envers les ouvriers. Ils étaient réprimandés pour de telles "inconduites" comme si ces incidents étaient incongrus dans le cours "normal" des rapports du travail.

Cependant, les subalternes européens voyaient les attaques dont ils étaient victimes sous une lumière quelque peu différente et demandèrent de meilleures conditions de travail pour eux-mêmes et leurs subordonnés asiatiques. L'Union des Auxiliaires de Deli qui émit ces demandes pour la première fois en 1909, fut considérée par les bureaux exécutifs des compagnies comme une menace directe contre le "front uni" de l'enclave européenne. Les fonctionnaires du gouvernement de Batavia considéraient l'union comme un signe de "dégénéres-

cence" dans les rapports du travail qui frisait le chantage (Ovsi 1917:39). Dans les chroniques de 1916 des domaines, certaines recommandations furent faites pour améliorer les conditions de travail et les salaires des employés blancs dans le but avoué d'attirer des candidats de "meilleure qualité". Mais ces recommandations visaient avant tout à s'assurer de quel côté se rangeaient les subordonnés européens. Les divisions qui existaient au sein même de la communauté blanche furent encore accentuées dans le discours politique franc du *De Planter* qui, malgré son nom, représentait et exprimait ouvertement les griefs et les intérêts des Blancs occupant des niveaux inférieurs de la hiérarchie des plantations.

Pendant cette période, on remarque une montée de la tension dans les rapports de travail, tant parmi les employés de l'administration qu'entre les coolies asiatiques et les blancs. La rhétorique relative aux attaques et à ce qui devait en être responsable, s'écarta sensiblement de la vieille stratégie qui visait le "manque de qualité" des recrues européennes. De plus en plus l'attention et la responsabilité se déplaça sur l'infiltration d'agitateurs indigènes, d'"extrémistes" et d'"éléments dangereux" accusés d'amener des coolies incultes et sans ambition à participer aux mouvements nationaliste ou communiste. Et même le *De Planter*, qui s'était jadis demandé si les attaques dues aux coolies n'étaient pas liées aux mauvaises conditions de travail, devint de plus en plus convaincu vers 1929 de l'existence d'"influences destructives extérieures" (Said 1977:160).

Comme on pouvait s'y attendre, au fur et à mesure que le fossé se creusait entre Asiatiques et Européens, les liens entre ces derniers se resserraient. Ce n'est pas un hasard si, après le meurtre de l'épouse d'un auxiliaire d'une plantation de Deli en 1929, la communauté blanche fut prise de panique et fit une pétition pour que la protection des femmes blanches et de l'autorité coloniale fût assurée par les armes et ce, avec plus de virulence que jamais. C'est dans cet esprit que, cette année-là, fut créée à Deli une organisation de droite liée au fascisme baptisée *Vaderlandsche Club*. Comme à Java, ses membres "occupaient la plupart des postes clés de l'appareil administratif colonial ainsi que dans l'industrie et le commerce" (Drooglever 1980:348).

L'aggravation du racisme colonial à Deli se manifesta par des protestations pour la protection des femmes blanches et de la communauté blanche tout entière -comme cela fut le cas dans nombre d'autres contextes coloniaux (Inglis 1974, Dowd Hall 1975). Cela arriva à un moment où l'ancien système de contrôle de la main-d'oeuvre (fondé sur des contrats d'apprentissage) fut contraint de toucher à son terme. Qui plus est, à une époque d'opposition de la part des indigènes tant à l'intérieur qu'à l'extérieur des limites des domaines, ce racisme réaffirmait les intérêts de la communauté coloniale. Et cela par une hégémonie non coercitive et par un système de contrôle de la main-d'oeuvre toujours plus stratifié. On peut considérer le changement d'intensité du racisme comme la création d'une communauté coloniale et comme le produit de sa vulnérabilité et de ses crises de contrôle.

## NOTES

- (1) Au sein de l'empire colonial britannique lui-même, les rapports raciaux n'étaient en aucun cas constants. D'après Woodcock, "à partir de 1900, les distinctions raciales ainsi que celles de classe à l'intérieur de la communauté britannique se définissaient de façon de plus en plus marquée" (1969:163).
- (2) Cette situation est bien mise en évidence dans les rapports de districts du milieu des années 1870 à une époque où la main-d'oeuvre était encore peu nombreuse. Mais elle l'est davantage quand cette main-d'oeuvre devient plus de soixante fois supérieure dans les cinquante années qui suivent.
- (3) Le rapport entre les "communautés imaginées" et la presse est étudié par Ben Anderson (1983), qui trace les origines du nationalisme jusqu'à ce qu'il devienne contemporain du "capitalisme imprimé" (print capitalism) qui, selon lui, permit la création de "communautés imaginées" (imagined communities) qui dépassaient les limites des loyautés primordiales que le savoir local autoriserait.

## BIBLIOGRAPHIE

- ALATAS, Syed Hussein  
1977 *The myth of the lazy Native*, London : Frank Cass.
- ASAD, Talal  
1975 *Anthropology and the Colonial Encounter*. London : Ithaca Press
- BAGLEY, Christopher  
1973  
*The Dutch Plural Society : A Comparative Study in Race Relations*. London : Oxford University Press.
- BALLHATCHET, Kenneth  
1980 *Race, Sex and Class under the Raj : Imperial attitudes and Policies and their critics, 1793-1905*. New York : St. Martin's
- CESAIRE, Aimé  
1972 *Discourse on Colonialism*. New York : Monthly Review Press.
- CoOPER, Frederic  
1980 *From Slaves to squatters : Plantation Labor and Agriculture in Zanzibar and Coastal Kenya, 1890-1923*. New Haven : Yale.
- DIXON, C. J.  
1913 *De Assistent in Deli*. Amsterdam : J. H. de Bussy.
- DOWD HALL, Jacquelyn  
1979 *Revolt Against Chivalry*. New York : Columbia.

- Etienne, Mona and E. LEACOCK  
1980 *Women and Colonization*. - New York : Praeger.
- FANON, Franz  
1963 *The Wretched of the Earth*. - New York : Grove
- FOUCAULT, Michel  
1980 *The History of Sexuality*. New York : Vintage
- GEERTZ, Clifford  
1968 *Agricultural Involution : the process of ecological change in Indonesia*  
Berkeley : University of California Press.
- GORTER H.  
1941 *Delianen : schetsen uit het plantersleven op Sumatra's Oostkust*.  
Amsterdam : L. J. Veen
- GUTTIERREZ, Ramon  
1985 "Honor Ideology, Marriage Negotiation, and Class-Gender Domination in  
New Mexico, 1690-1846" *Latin American Perspectives* 12 (1) : 81-104.
- HARRIS, Marvin  
1964 *Patterns of Race in the Americas*. . New York : Norton.
- KLEIAN, J.  
1936 *Deli-Planter*. The Hague : van Hoeve.
- LEVI-STRAUSS  
1983 *Le regard éloigné* - Paris : Plon.
- MARTINEZ-ALIER, Verena  
1974 *Marriage, Class and Colour in Nineteenth Century Cuba* - Cambridge :  
Cambridge University Press.
- MARTINUS, J. H.  
1929 *Veertig Jaren Ervaring in de Deli-Cultures* - Amsterdam : De Bussy.
- MEMMI, Albert  
1973 *Portrait du colonisé, précédé du portrait du colonisateur* - Paris : Payot
- MINTZ, Sidney  
1974 *Caribbean Transformations*. . Chicago : Aldine.
- NANDY, Ashis  
1983 *The intimate Enemy : loss and recovery of self under colonialism*. . Delhi  
: Oxford University Press.
- NASH, June  
1980 "Aztec Women : The Transition from Status to Class in Empire and  
Colony" in *Women and Colonization : Anthropological Perspectives*. . New York  
: Praeger : 134-148.
- NIEUWENHUIJS, Roger  
1978 *Oost-Indische Spiegel*. Amsterdam : Querido.

- SARTRE, Jean- Paul  
1976 (1960) *Critique of Dialectical Reason.* London : New Left Books.
- STOLER, Ann  
1985a *Capitalism and Confrontation in Sumatra's Plantation Belt 1870-1979*  
New Haven : Yale University Press.  
1985b "Perception of Protest : Defining the Dangerous in Colonial Sumatra"  
*American Ethnologist*, vol. 12, n° 4.  
1986 "Plantation Politics and Protest on Sumatra's East Coast"*Journal of Peasant Studies*, vol. 13 (2) : 642-658.
- SZEKELY, Ladislao  
1979 *Tropic Fever : the adventures of a planter in Sumatra* - Kuala Lumpur : Oxford in Asia.
- SKEZELY-LULOFS, Madelon  
1932 *Rubber* Amsterdam : Elsevier.  
1946 *De Andere Wereld* - Amsterdam : Elsevier.
- SUTHERLAND, H.  
1982 "Ethnicity and access in colonial Macassar". In *Papers of the Dutch-Indonesian Historical Conference. 6* Leiden : Bureau of Indonesian Studies.
- TAKAKI, Ronald  
1983 *Pau Hana : plantation life and labor in Hawaii.* - Honolulu : University of Hawai Press.
- TAYLOR, Jean Gelman  
1983 *The social World of Batavia : European and Eurasian in Dutch Asia.*  
Madison : University of Wisconsin Press.
- TURNER, Victor  
1969 *The Ritual Process.* Chicago : Aldine.
- WOODCOOK, George  
1969 *The british in the Far West.* - New York : Athenueum.

**LES "GENS DE COULEUR" AU PAYS  
DE LA DIFFERENCE OBLIGATOIRE  
(Afrique du Sud)**

**Richard BORENSTEIN**

L'une des caractéristique de l'apartheid, caricature ultime de la ségrégation coloniale, est la classification raciale systématique de l'ensemble de la population sud-africaine, classification assortie de droits et de devoirs spécifiques à chaque groupe racial officiel. Avant cette mise en place, de nombreuses mesures discriminatoires existaient à l'encontre des non-blancs de l'Union Sud-Africaine, mesures dont pouvait être partiellement exempté tel ou tel groupe selon des modalités reposant sur le degré de "civilisation" et de fortune, ou une clarté de peau permettant une assimilation aux blancs.

Pour la masse des non-européens, ces exemptions n'existaient pas, et sans doute cela n'est-il pas étranger à la constitution ancienne d'organisations de lutte, non-raciale, regroupant l'ensemble des non-européens. Pour mémoire, il est possible de rappeler l'Industrial and Commercial Workers Union (ICU), syndicat constitué en 1919 et qui regroupa plus de 100 000 membres, ou sur un terrain directement politique, la constitution du Non-European Unity Mouvement qui adopta une plate-forme en 10 points en 1943, le premier d'entre eux étant l'exigence du droit de vote pour tous, sans distinction de race.

## **LA CLASSIFICATION**

La classification obligatoire, instaurée en 1950, a permis la systématisation, l'affinement, la généralisation d'un système législatif colonial somme toute classique. Cette classification fut établie sur la base du rattachement à trois groupes raciaux possibles : "blancs", "noirs" ou "de couleur".

La loi définit ainsi le blanc : "Est blanc quelqu'un qui est évidemment blanc et n'est généralement pas considéré comme de couleur, ou qui est généralement considéré comme blanc sans en avoir l'apparence évidente".

Une telle définition laisse un certain flou quant à la définition du blanc ; en 1981, à Johannesburg, une femme fut d'ailleurs inculpée d'infraction à la législation car vivant en zone blanche sans être blanche... et fut relaxée par un autre magistrat "attendu que bien que n'ayant pas une apparence blanche évidente elle était généralement acceptée comme telle".

Les Africains, quant à eux, étaient divisés en fonction de leur appartenance ethnique et "rendus" à l'autorité traditionnelle de leur "chef coutumier"... Les "gens de couleur" (le terme "coloured" est trop souvent traduit à tort en français par métis) regroupent tous les autres non-blancs sud-africains. La catégorie des "gens de couleur" est constituée de diverses subdivisions suivant leurs origines : Malais du Cap, Métis du Cap, Chinois, divers, etc...

Seuls les Indiens échappent alors formellement à la classification, pour une raison simple : en 1950 ils n'avaient pas le droit d'accéder à la nationalité sud-africaine ; ils n'auront ce droit qu'en 1961, date à laquelle le gouvernement renoncera à tenter de les expulser en Inde, et formeront alors un 4e groupe racial à eux seuls.

## LE CLASSEMENT

Lors de la mise en place de ce système, quelques Africains christianisés et fervents pratiquants de longue date purent profiter de l'appui de curés les prenant sous leur protection et témoignant sur la présence d'un fictif ancêtre blanc dans leur ascendance afin de bénéficier d'un classement "de couleur". Ces Africains étaient généralement totalement dés-intégrés des sociétés africaines dont ils provenaient originellement, parfois depuis plusieurs générations.

Egalement utilisées par les "gens de couleur" trop foncés pour être classifiés sans problème fut la photo de famille faisant apparaître l'ancêtre blanc, photo encore conservée pieusement dans nombre de familles, souvent en un exemplaire unique dont tous ceux qui peuvent en avoir besoin savent qui en est dépositaire et contrôlent à l'occasion son bon état.

Parmi les tests utilisés pour la classification raciale, le test du "peigne" est sans doute l'un des plus usités ; un blanc soupçonné d'être "de couleur" peut se voir passer un peigne dans les cheveux. La résistance de ceux-ci permettra de déterminer si leur texture révèle des traces de "crépage" indiquant ainsi la présence de sang africain dans ses veines, et donc son (re)classement comme "de couleur". Inversement, le même test est utilisé pour déceler la présence de sang blanc chez un Africain candidat au reclassement comme "de couleur".

Les reclassements raciaux, volontaires lorsqu'ils permettent le passage dans une catégorie aux droits supérieurs, se pratiquent depuis la mise en place du système. De juin 1982 à juin 1983, ils ont concerné 690 personnes, dont 4 "blancs" reclassés "de couleur" et 462 "de couleur" reclassés "blancs" (1).

## LES DROITS DES "GENS DE COULEUR"

Les avantages d'une classification "de couleur" par rapport à une classification "africain" sont de plusieurs ordres. Certains sont fictifs, tels ceux liés à un droit de vote sans pouvoir. Les abstentions massives de la communauté "de couleur" aux dernières élections de l'été 84, comme d'ailleurs dans le passé, démontrent la claire conscience de cette communauté que là ne se trouve pas un avantage quelconque. D'autres aspects sont plus réels. Les salaires (2) des gens de couleur, les conditions d'éducation, d'accès à une qualification, à un emploi, les conditions sanitaires, etc... sont généralement meilleurs que les conditions réservées aux Africains.

L'absence de soumission à la loi sur les Pass est sans doute le principal "avantage" de la condition "de couleur" vis-à-vis de celle d'africain. L'absence de Pass permet en effet une mobilité géographique, notamment dans la recherche d'un emploi. De plus, cela permet une urbanisation effective, légale, familiale, etc... dont les droits de déplacement et d'urbanisation des africains les privent. Mais ces quelques "avantages" n'ouvrent pas pour autant le droit à une quelconque égalité ni à la résidence en zone blanche, à l'utilisation des services blancs en matière d'hôpitaux, d'écoles, de transports, de plages, etc... Ils permettent, néanmoins, d'expliquer les tentatives d'Africains d'obtenir une reclassification.

## LA "COMMUNAUTE DE COULEUR"

Cette "communauté" n'avait souvent aucune réalité (3) avant la mise en place du système, celui-ci se fixant pour objectif de la constituer comme couche intermédiaire.

La mise en place de la constitution raciale systématique de 1950 eut pour conséquence immédiate de réintégrer les "privilegiés" parmi ceux de leur couleur, réintégration qui s'accompagna notamment, pour ceux-ci, d'une perte de leurs avantages en terme d'emploi (certains ayant pu profiter d'une pigmentation assez claire de leur peau pour accéder à des emplois et des salaires "blancs") voire d'une dépossession (dont il est aisément possible d'imaginer l'indemnisation...) de leur maison et/ou commerce, voire petites industries ou ateliers artisanaux, situés en zone blanche, où il ne leur était plus possible d'avoir accès, ni par dérogation, ni par chance liée à leur "clairceur".

Cette réintégration s'effectua en parallèle avec l'expulsion des autres "de couleur", généralement métis, des zones africaines, des townships où ils avaient souvent vécu jusqu'alors avec leurs cousins, leurs voisins, leurs amis, sans s'inquiéter d'une "clairceur" plus ou moins accentuée qui ne les empêchait pas de vivre ensemble, de s'inter-mariage, etc... insérés dans une communauté africaine dont ils devenaient soudain exclus (4). L'apartheid comptait faire de ces deux nouveaux types d'expulsion la base de la constitution d'une nouvelle division instituant une seule couche intermédiaire, unifiée racialement.

## LE CAS DE LA BANLIEUE SUD DE DURBAN

Les "gens de couleur" de la région de Durban sont essentiellement des métis ou des Kholwa (nom donné au Natal aux Africains christiannisés "détrébuchés", à certaines familles dès le XIXe siècle). La communauté de couleur de Durban (et en général du Natal) est une petite communauté.

L'un des Townships qu'ils habitent est situé dans la banlieue immédiate de Durban, séparé de celui-ci par une zone industrielle et un quartier mixte indien-métis. Il s'agit là d'une première différence avec les townships africains qui, à quelques exceptions près (comme Alexandra près de Johannesburg) sont nettement éloignés de la ville blanche et disposent de contours nettement délimités, extérieurs au tissu urbain blanc. Là, il est possible de ne pas se rendre compte que l'on a quitté Durban, l'urbanisation étant ininterrompue (un quartier blanc se situe d'ailleurs à quelques centaines de mètres sans qu'il y ait de démarcation réellement visible sans un minimum d'attention). Autres différences avec un township africain, il n'existe pas d'hôtels pour travailleurs migrants (puisque l'absence de loi sur les Pass permet d'éviter d'avoir recours à ce système de travail). Les maisonnettes ne sont par contre guère différentes de celles d'un township africain traditionnel, mais un nombre important de logements en appartements existe (alors qu'il sont exceptionnels dans les townships).

Depuis qu'existent des villes spécifiques pour "gens de couleur", celles-ci ont un taux de criminalité supérieur à ceux des townships africains ou des villes blanches. Cette criminalité, bien évidemment liée également à la situation générale, est particulièrement violente et se traduit fréquemment en terme de meurtre. L'alcoolisme et une violence quotidienne à tous les niveaux de la vie quotidienne "intra-communautaire", faisant écho à la violence de la vie hors communauté (notamment en zone blanche, au travail) à laquelle il est généralement impossible de répondre, contribuent sans doute à expliquer la violence de cette criminalité qui limite considérablement la vie sociale ; les visites aux voisins ou à la famille ne se font qu'exceptionnellement passé 8 heures, sauf à disposer d'un véhicule limitant les risques d'une marche hors de la périphérie immédiate du domicile. En contre-partie, la vie sociale de visite commence de façon très matinale (dès 6 heures, voire plus tôt).

L'alcoolisme apparaît plus développé que dans les townships africains de la même région. Ce développement plus important se manifeste essentiellement à travers deux symptômes : une consommation plus répandue d'alcool fort (notamment le Mainstay, alcool de canne dont le titrage peut être estimé entre 55 et 60° suivant son coupage), et une permanence de la consommation accompagnant tous les actes de la vie quotidienne du lever au coucher, interrompue (?) seulement par le travail. Outre les conditions sociales évidentes expliquant cet alcoolisme quasi-général (misère, exploitation, oppression, racisme, etc...) il convient d'intégrer dans la perspective d'une analyse fine de la situation le poids que représente la perte d'identité engendrée par la classification et le système législatif qui l'accompagne, notamment en matière de résidence. Se surajoute à cela l'accès privilégié à l'alcool dont ont toujours bénéficié les "gens de couleur" en Afrique du Sud, amenant nombre d'entre eux (à un niveau artisanal et quelques-uns à grande échelle) à servir d'intermédiaires pour l'achat d'alcool par les Africains qui n'y avaient légalement pas accès avant ces dernières années. Facteurs jouant également leur rôle quant à la violence et à la criminalité

## L'AFFIRMATION IDENTITAIRE

Indépendamment de toute appartenance ou engagement politique précis, ou d'une pigmentation plus ou moins accentuée, l'affirmation identitaire renvoie à une appartenance à une communauté "noire" (5) dépassant les frontières tracées pour celle-ci par le système. Cette affirmation peut revêtir des formes "sans réplique" ("on est tous noirs, on est tous la même merde!") notamment dans les discussions avec des Africains soulignant une "différence" (6).

Il semble, néanmoins, que chez les Métis d'un rang social relativement plus élevé (notamment commerçants), cette affirmation d'appartenance à une communauté noire soit nettement moins fréquente et remplacée par la seule référence à la classification officielle comme définissant une identité réelle.

L'affirmation identitaire "noire" se manifeste également à d'autres niveaux et sous d'autres formes que celles du discours et de la représentation subjective.

. D'une part, les visites ou les correspondances, ou les références, à la famille africaine (qui, par le biais des mariages au sein de la communauté constituée par l'apartheid des gens de couleur concerne une importante partie de celle-ci aujourd'hui). Si l'on rate parfois une fête de famille dans la partie "de couleur" de sa famille, on ne la rate jamais dans la partie africaine, même très éloignée et par alliance, de celle-ci. Cette branche africaine familiale peut d'ailleurs aussi bien se situer dans des townships voisins à l'histoire particulière, tel Lamontville, que dans des townships plus éloignés ou au coeur même du Zululand. Il n'est pas rare que ces visites à la famille prennent pourtant, en l'absence de voiture particulière, un aspect d'expédition (aller de la banlieue nord à la banlieue sud de Durban prend couramment une grande demi-journée), mais quitte à perdre une journée de travail, ces fêtes ne se ratent pas.

. D'autre part, la pratique de la lobola (7) est formellement répandue. Néanmoins sa pratique est plus souple que dans les familles strictement africaines, pouvant être symbolique. Son coût est généralement moins élevé et l'absence d'un vague parent africain pouvant la justifier est souvent l'objet de plaisanteries amères. Il est d'autant plus intéressant de noter cet attachement à la lobola que souvent il est considéré que l'émancipation de la femme africaine, son statut de majeure à part entière (actuellement toute femme africaine en RSA est sous la dépendance juridique d'un tuteur, père, oncle ou mari) serait un moyen de supprimer la lobola... alors que la femme "de couleur" est juridiquement majeure (8). Par ailleurs, la langue zouloue est fréquemment pratiquée dans les relations familiales et amicales. De même les conceptions de la parenté (notamment les définitions des frères, soeurs, parents, etc...) sont directement celles pratiquées dans la société africaine.

En conclusion de cette brève description, il est possible de constater l'échec de la tentative de formation par l'apartheid d'une communauté "de couleur", en l'occurrence essentiellement métis en ce qui concerne la région de Durban. Cette communauté existe objectivement par ses aires légales de résidence et ses droits spécifiques, se vit essentiellement comme une fraction de la communauté africaine séparée artificiellement, mais tente de préserver cette identité sans pouvoir s'en construire une nouvelle autre que celle découlant de ce déracinement.

## NOTES

- (1) South African Institute of Race Relation. Rapport annuel sur 1984.
- (2) Salaire moyen africain 1983 : 310 Rands, Gens de couleur : 417 Rands, Indiens : 584 Rands, blancs : 1 210 Rands. (Source SAIRR-Rapport 1984).
- (3) A l'exception, peut-être, de la région du Cap où celle-ci était déjà constituée de longue date avec des droits particuliers, sans cesse remis en cause.
- (4) Cette insertion ancienne dans les townships africains est présente dans nombre de romans africains (cf. par exemple ceux de D. Boetie, M. Matshoba, P. Tom, etc...)
- (5) Cette partie étant rédigée sur la base d'un travail de terrain, il est évident qu'il ne s'agit pas, en l'état des choses, d'affirmer des généralités valables en tous temps et en tous lieux. Il ne s'agit que d'un constat effectué à un moment historique précis (1985) et chez un nombre relativement limité de sujets (par rapport à l'ensemble de la communauté "coloured" de Durban). Il semble d'ailleurs que chez les membres de cette communauté d'un statut social relativement élevé l'affirmation identitaire se limite à un renvoi à la classification légale.
- (6) La première affirmation face à un blanc, même anthropologue et français, reste référée à la classification légale. Elle est posée en termes de "je suis classé coloured" et non "je suis coloured". Les éléments exposés ici renvoient à ceux recueillis après une relative intégration à la communauté étudiée.
- (7) La lobola est le nom donné au système de dot pratiqué chez les populations africaines de l'actuel Natal.
- (8) Chez les jeunes générations (moins de 20 ans) la lobola est parfois rejetée, mais ce phénomène se rencontre également dans les townships africains.

L'IDENTITE JAPONAISE :  
CREATION IDEOLOGIQUE OU SPECIFICITE NATURELLE ?

Mary PICONE

Je voudrais examiner l'identité ethnique non pas comme un acquis biologique mais comme un produit social constamment renouvelé. Dans le cas du Japon nous avons beaucoup de matériel à disposition : une vaste littérature autochtone d'un genre dit *nihonjin-ron* (théories sur les japonais). En contraste avec les ouvrages ethnologiques classiques, descriptions d'une culture vue de l'extérieur, ces textes nous permettent d'entendre, presque en cachette, les membres d'un groupe se définissant entre eux. S'il faut toujours se définir par rapport à quelqu'un d'autre, au Japon, en contraste avec les pays colonisés, l'image des autres s'est développée en leur absence. Néanmoins l'étranger est à la fois l'incarnation de qualités contraires à la personnalité japonaise et le modèle à imiter.

Les intellectuels japonais d'après guerre se sont engagés (délibérément paraît-il) dans la création d'une identité nationale. A cette fin, ils se sont servis surtout de l'anthropologie, puisant des éléments traditionnels soigneusement choisis dans l'immense littérature ethnologique autochtone. Les résultats de ces recherches sont résumés dans les *nihonjin-ron*. Evidemment, le succès de ces ouvrages auprès des lecteurs n'est pas sans rapport avec un aspect du changement social contemporain, c'est-à-dire l'internationalisation ou l'"occidentalisation" des Japonais.

Au dire de la majorité des chercheurs japonais, les caractéristiques de base de la "personnalité japonaise" n'ont pas changé au cours des siècles. Elles peuvent donc, à leur dire, être repérées soit dans le passé, à savoir la période antérieure à l'adoption d'éléments culturels étrangers tels que l'écriture, soit dans le mode de vie, le langage et les composantes psychologiques de la société rurale, qui est censée ne pas avoir évolué dans le temps.

La plupart des livres de *nihonjin-ron* n'ont pas été écrits par des anthropologues. Les auteurs sont souvent des intellectuels ayant accès aux médias: des journalistes, des bureaucrates, des critiques littéraires, etc... Parmi les auteurs de *nihonjin-ron* il y a aussi beaucoup d'universitaires, mais souvent ceux-ci n'écrivent pas d'ouvrages dans leur discipline: des médecins expliquent l'histoire, des linguistes font de la psychologie, des philosophes enfin transcendent la philosophie pour s'aventurer dans les certitudes douteuses d'une biologie très particulière.

Des ouvrages sur l'identité de cette espèce posent, à mon avis, un problème méthodologique pour les ethnologues ; en fait, faut-il considérer comme matériel de même valeur :

1. textes écrits par les spécialistes étrangers,
2. livres ou articles publiés par des non-spécialistes qui appartiennent à la culture en question,
3. études faites par des anthropologues indigènes qui appliquent des méthodes universellement reconnues. Comme l'on verra par la suite, il y a encore une possibilité, l'emploi par les anthropologues locaux de théories "autochtones" qu'ils prétendent être valables pour l'interprétation de leur société.

Bien que la formation des auteurs soit très différente, le contenu des *nihonjin-ron* est plutôt uniforme. D'abord on postule une personnalité raciale immuable et qui plus est unique, dont les traits sont énumérés dans chaque texte. Ces livres comprennent avant tout des vertus. La plupart des chercheurs qui travaillent sur ce sujet affirment que les traits typiquement japonais existaient avant l'introduction des cultures étrangères et n'ont pas évolué par la suite. Mais, puisque l'un des premiers emprunts culturels étrangers a été l'écriture, il n'y a pas de documents à l'appui de cette thèse.

Les pages disponibles ne permettent pas d'inclure beaucoup de citations de *nihonjin-ron*. Il faut donc résumer leur contenu. Je voudrais néanmoins inclure une petite liste de "qualités japonaises" parue dans un texte de 1907 :

"Loyauté et patriotisme, vénération des ancêtres et respect pour le nom de la lignée, sécularisme et pragmatisme, amour des arbres et de la nature, optimisme et franchise, élégance, pureté et innocence, politesse et générosité".

(Haga Yaichi, *The Japanese National Character*, Tokyo).

Aujourd'hui, on nuance un peu mais on dit grosso modo la même chose. Dans la version moderne les Japonais sont avant tout pacifiques, victimes de la dernière guerre et maintenant cible du ressentiment du monde entier. Dans un ouvrage de 1974, *Les Japonais et les Juifs*, l'auteur (un éditeur japonais qui se cache derrière le pseudonyme de Ben-Dasan) déclare que, dans le futur, les Japonais seront persécutés comme les Juifs autrefois. Le pacifisme n'est pas la seule vertu citée. Au dire des auteurs, les Japonais travaillent tous, sans distinction de classe, pour le bien-être de la nation et ne sont heureux que lorsqu'ils sont immergés dans la vie de groupe. La liste des qualités se termine

souvent par une caractéristique à première vue négative : l'irrationalité. Mais les lecteurs des *nihonjin-ron* sont vite rassurés : cette irrationalité n'est qu'un signe d'une sensibilité supérieure, d'une capacité de communication qui dépasse le langage et d'une richesse émotive inconnue en Occident, lieu habité par les descendants impitoyables d'Aristote et de Descartes, épris de géométrie mais dépourvus de finesse.

Parfois la spécificité japonaise est expliquée avec plus de subtilité. Dans les années trente, par exemple, l'écrivain Tanizaki Jun'ichiro publia de poignantes réflexions sur l'esthétique japonaise. Au début de l'Eloge de l'Ombre, il affirma que des arts traditionnels avaient été dénaturés par la technologie occidentale, aussi étrangère dans son but que dans ses moyens. Le morceau vaut la peine d'être cité en entier :

"Je pense souvent que tout aurait été bien différent si nous, ici en Asie, avions développé notre science à nous. Il suffit de comparer les films américains, français et allemands pour voir dans quelle mesure les nuances d'ombre et de coloration peuvent varier dans la cinématographie. Même dans la photographie, pour ne pas parler de la récitation et du scénario, apparaissent en quelque sorte des différences dépendantes de la mentalité nationale. Si ce n'est pas moins vrai même quand l'on emploie des instruments, des produits chimiques, des films identiques, combien mieux une technique photographique à nous aurait mis en valeur notre peau, nos linéaments, notre climat, notre terre. Et si nous avions inventé le magnétophone et la radio, ils auraient reproduit avec bien plus de fidélité le caractère particulier de nos voix et de notre musique. La musique japonaise est d'abord une musique de réticence, d'atmosphère. Quand elle est enregistrée ou amplifiée par un haut-parleur, la plus grande partie de son charme se perd... Mais le magnétophone et la radio ôtent toute vie à ces moments de silence. Ces machines ont été inventées par les Occidentaux et sont, comme l'on pourrait s'imaginer, bien adaptées aux arts occidentaux, mais précisément à cause de cela elles abaissent nos arts à nous".

Il y a aussi des textes plus spécialisés qui prétendent trouver la clef de l'unique identité japonaise dans un seul facteur. Le déterminisme écologique est peut-être la théorie la plus répandue dans le genre. A la suite du célèbre Fudo (climat), essai du philosophe Watsuji Tetsuro paru en 1935, pour de nombreux chercheurs l'organisation sociale japonaise de nos jours est la conséquence de l'effort coopératif poursuivi dans les rizières au cours des siècles. L'alimentation est aussi considérée avoir une influence sur la mentalité nationale et, paraît-il, a favorisé le pacifisme naturel des Japonais. Par contre, les Occidentaux agressifs et égoïstes sont le produit d'un environnement ingrat et aride (les pâturages). Ils sont en outre des carnivores récemment convertis parce que, à ce que l'on nous apprend, les Européens se nourrissaient exclusivement de viande jusqu'à la Renaissance (Sabata Toyoyuki, *Nikushoku no shiso* (La pensée de l'alimentation carnivore), Tokyo, 1968).

La spécificité japonaise est aussi vue comme une caractéristique biologique. Contentons-nous de citer la remarque du médecin Hirata Atsutane de l'époque Meiji. Hirata, pour justifier le manque d'élaboration de la médecine dans son pays, déclara que les Japonais de jadis, avant l'arrivée des étrangers, n'avaient

pas de maladies et que le savoir était donc tout à fait inutile. Dans un texte paru en 1978, le médecin Tsunoda Tadanobu insiste de même sur la spécificité du cerveau japonais qui, à son avis, est très gravement perturbé par l'apprentissage des langues étrangères (*Nihonjin no no* "Le cerveau des Japonais", Tokyo).

Outre les textes déjà cités, pour résumer correctement les théories *nihonjin-ron*, il faudrait considérer des ouvrages dans plusieurs domaines : psychologie, linguistique, histoire de l'art, économie, histoire des religions, philosophie, etc...

Si l'auto-portrait tracé par les Japonais est souvent une caricature, la vraisemblance des descriptions faites par les observateurs étrangers est aussi douteuse. Il est évident, par exemple, que les chercheurs européens et américains ont projeté sur les Japonais leurs préjugés et leurs inquiétudes. Le Japon d'après guerre devient ainsi, dans les études sur la modernisation de l'école de Princeton, l'exemple le plus saisissant de la réussite internationale du capitalisme qui, là-bas, est justifié aussi par le consensus hyper-démocratique.

L'énorme quantité d'études occidentales sur l'économie japonaise a favorisé la naissance d'un nouveau stéréotype : le Japonais "animal économique". Mais, au contraire, les études sur les arts et sur la religion ont créé une autre image : dans cette optique, le Japon est le haut lieu où tout est imprégné par l'ineffable spiritualité zen.

Passons aux ouvrages *nihonjin-ron* des spécialistes : les anthropologues, les folkloristes et les historiens.

Le manque de documents appartenant à la période antérieure aux contacts avec les civilisations voisines ainsi que la pauvreté des données historiques sur la vie du peuple a favorisé l'observation de la vie rurale qui, nous l'avons vu, est supposée être immuable. Il y a maintenant une réviviscence du folklore, surtout des ouvrages d'avant-guerre. A cette époque, ainsi que de nos jours, les folkloristes et de nombreux ethnologues étaient des amateurs munis de plus d'enthousiasme que d'entraînement.

Les intellectuels (médecins, maîtres d'école, bureaucrates, etc...) isolés dans les villages éloignés devenaient, faute de mieux, experts de tous les aspects de leur petite région. Il va de soi que dans leurs études ils insistaient, et insistent toujours, sur la spécificité de leur village et de leur rite. Dans les *nihonjin-ron* la culture japonaise est unique et homogène mais, dans les monographies locales, chaque comparaison -à une échelle différente- répète et en même temps contredit les autres. Le village est donc comparé à la région, l'île à l'archipel japonais et, bien sûr, le Japon au monde entier. Pour les ethnologues du Japon profond, la vie au village est fondée sur le manque d'individualisme, sur l'émotivité et sur la coexistence harmonieuse, tandis que les villes comme Tokyo ou Osaka sont habitées par les travailleurs agressifs dont l'habileté technique a suffoqué le cœur et l'esprit.

Est-ce que le grand nombre de recherches anthropologiques, folkloriques et sociologiques menée sur le territoire japonais a laissé des traces ? En fait, aujourd'hui on peut observer une "boucle réursive anthropologique".

Une situation de départ idéale pour les recherches -c'est-à-dire une population lettrée, intéressée par ses traditions- petit à petit s'est transformée en un piège à ethnologues. Il y a plusieurs étapes dans ce processus : la diffusion du matériel ethnologique est un élément central dans la formation toujours en cours de l'identité japonaise. D'abord il y a les monographies, la première élaboration des données recueillies sur le terrain, ensuite une partie de ce matériel est repris et réélabore dans des ouvrages destinés à des lecteurs non -spécialistes. Ces textes, surtout s'ils correspondent à l'image déjà établie du village ou de la mentalité japonaise, sont souvent diffusés à l'étranger par des institutions culturelles affiliées à l'Etat. Les données en question sont aussi recyclées et utilisées dans l'instruction, partant du principe que le mode de vie traditionnel est forcément une expression de l'identité nationale. Cette identité doit être perpétuée par l'enseignement, y compris les cours universitaires des anthropologues de demain.

Evidemment, il y a des chercheurs qui restent à l'écart de ces schémas. En général ce sont des anthropologues qui ont des diplômes étrangers ou qui ont fait du terrain hors du Japon pendant longtemps.

Encore un point, les chercheurs qui essaient de définir l'identité japonaise affirment souvent qu'il est nécessaire d'employer des méthodes "autochtones" mais, à l'exception d'un folkloriste du XIXe siècle qui a mélangé le darwinisme avec les théories sur la causalité du bouddhisme ésotérique shingon (Minakata Kumagusu, plusieurs articles parus dans "*Nature*", 1907-12), les théories autochtones, à mon avis, ne sont que du comparativisme bricolé à la Fraser, ou parfois de l'évolutionisme spencérien réchauffé. Admettons toutefois qu'on arrive à trouver des méthodes réellement autochtones, comme le souhaite Nakane Chie, l'une des plus célèbres anthropologues japonaises. Elle a fait du terrain en Inde, chez les Khasi, et après au Japon. Ensuite elle a comparé les deux sociétés. Dans ce cas, quelles méthodes pouvait-elle employer ? S'il est impossible, par définition, d'étudier les Khasi avec des méthodes japonaises, devait-elle alors inventer des méthodes "khasiennes" ou utiliser, comme elle l'a fait d'ailleurs, des méthodes occidentales "neutres" par implication ?

En conclusion, par rapport à la thématique du colloque, on peut remarquer que les Japonais, paradoxalement en relation directe avec la montée de leur puissance économique et de la population de leurs îles, se présentent de plus en plus comme une minorité persécutée et méconnue. Ils ont aussi adopté l'une des tactiques utilisées par les minorités menacées par l'assimilation dans un contexte culturel majoritaire, voire l'insistance sur l'unicité ethnique dans tous les domaines.

Il est intéressant d'observer en outre que les éléments choisis comme base identitaire japonaise (irrationnalité, émotivité, vie de groupe, rapport privilégié avec la nature, etc...) sont souvent ceux que les ethnologues européens d'autrefois attribuaient aux "primitifs" ou aux sociétés rurales. Mais, inversant les conclusions de ces derniers, dans l'optique des chercheurs japonais d'aujourd'hui, les mêmes caractéristiques sont censées être à l'origine de l'extraordinaire réussite industrielle de leur pays.

Bien que cette ressemblance soit troublante, la tâche de l'anthropologue, à mon sens, est moins d'identifier les caractéristiques choisies tour à tour comme uniques par chaque ethnie que de repérer les facteurs idéologiques, sociaux et linguistiques déterminant ce choix.

REPRESENTATIONS ET IDENTITE  
CHEZ LES EXILES CHILIENS A PARIS

Manuela GUMUCIO

Les exilés chiliens présentent en tant que minorité culturelle, outre le caractère d'immigration involontaire propre à tout exil, l'intérêt d'un groupe qui a été accueilli de manière particulièrement favorable en France. La gauche et la droite françaises ainsi que les secteurs moins informés de la population se sont accordés à répudier le coup d'état et le seul nom de Pinochet symbolise consensuellement les pires extrêmes autoritaires. On peut dire que le Chili, jusqu'en 1970, était très peu connu en France. C'est l'avènement du socialisme par la voie démocratique qui a permis l'entrée en scène d'un Chili qui, jusqu'à cette date là, n'évoquait que le Cap Horn, la pêche au cachalot à Valparaiso et la question de savoir si les Indiens existaient toujours. La constitution de cette minorité culturelle est donc inséparable de leurs exploits sociaux et politiques.

De leur côté les Chiliens avaient, jusqu'au moment du coup d'Etat et de l'exode qui a touché directement et indirectement une grande partie de la population, une méconnaissance totale du regard que d'autres peuples portaient sur leur expérience. La manifestation massive qui a eu lieu à Paris le jour même du 11 septembre 1973 a été connue par la population chilienne comme un fait étonnant et inattendu.

L'exil qui dure déjà depuis 12 ans, introduit en France une nouvelle communauté d'étrangers dont l'importance numérique (population estimée à 10000 personnes) est moindre que la signification politique et affective qu'on a donnée à son accueil.

L'étude de cas, dont nous nous bornerons à présenter les grandes lignes, porte sur l'analyse des représentations des exilés au sujet de leur identité, à partir de la confrontation entre la culture française et chilienne à laquelle l'exil a donné lieu.

L'identité est abordée ici en tant que processus discursif et comme un ensemble de représentations qui sert aux exilés à interpréter et organiser leur réalité, ainsi qu'à légitimer leur action et à orienter les pratiques individuelles et les stratégies de groupe mais aussi en tant que dimension de façonnement de la réalité elle-même.

## IDENTITE, EXIL ET DOMINATION

L'image que les Chiliens se faisaient d'eux-mêmes tournait autour de deux pôles : d'une part on avait la vision des Chiliens comme étant les "Anglais de l'Amérique Latine" ; c'était sans doute la plus récurrente car la plus séduisante (les autres peuples latino-américains n'étaient pas considérés comme aussi développés du point de vue institutionnel, moins homogènes racialement et surtout moins solidement démocratiques). D'autre part une autre image, aussi diffusée, était celle des Chiliens comme étant des "hommes gris", sans couleurs, discrets, effacés, le stéréotype conduisant pratiquement à la non-existence d'une identité propre, à tout le moins à l'absence de particularités très définies.

La dictature transforme radicalement (et violemment) ces images. Elle désigne tout ce qu'il faut détruire dans la vie politique et parlementaire des cent dernières années et institue des formes inédites dans les rapports sociaux. Le processus d'exclusion à travers l'exil, la prison et la mort des détenteurs d'une idéologie contraire au régime, est sans doute la plus forte négation des certitudes au sujet des Chiliens. La base consensuelle sur laquelle reposait l'idée d'une identité implicite est brisée à partir du coup d'Etat.

Et c'est face à cette réalité nouvelle et étrange que tous les groupes sociaux se voient obligés de produire un discours organisateur de la réalité capable de les rassurer. La place de l'identité devient alors fondamentale. Pour ceux qui opèrent l'exclusion, il s'agit d'éliminer les "mauvais Chiliens" et, de leur côté, les victimes ont du mal à reconnaître une identité avec leurs bourreaux. L'identité nationale devient un sujet à penser. A Paris, les exilés confrontés à une autre culture, ont une conscience privilégiée et représentent un groupe extrêmement fécond dans la production de discours identitaires (1)

Un travail permanent de construction et de déconstruction des appartenances nous montre que l'identité nationale prend la forme d'un processus dynamique. Ce processus est caractérisé par un double mouvement entre deux pôles : celui de l'identification avec l'altérité et celui de la différenciation.

Les caractéristiques principales de ce processus, en ce qui concerne les exilés chiliens vivant à Paris, sont les suivantes :

### Le refus d'identification

Les exilés se définissent comme étant un "no man's land culturel". Ni Chiliens, ni Français, ils ne se reconnaissent dans aucun des groupes qui constituent leur univers social, pas même des autres Chiliens exilés. Ce refus généralisé d'appartenance ne s'affiche pas en tant que tel mais ressort de l'analyse des représentations sur le caractère chilien. L'image du Chilien qui s'en

dégage prend la forme d'un ensemble de traits qui constituent un portrait dans lequel prédominent les aspects négatifs et dévalorisants. On peut distinguer deux versants : l'un composé de traits spécifiquement chiliens, l'autre où les traits chiliens se définissent par rapport à ceux du caractère français. Cette tendance à privilégier les traits négatifs se double d'un autre élément qui s'affirme avec insistance : les défauts affirmés des Chiliens ne seraient pas nouveaux, la dictature n'aurait fait que leur donner un terrain pour se manifester librement. Les militaires seraient plus chiliens que les exilés : être de gauche était déjà être étranger.

La citation suivante montre bien le travail d'illustration qui tend à minimiser le rôle joué par la dictature : "Le Chili a toujours été un pays où règne la peur. Maintenant il s'agit de choses politiques mais avant il fallait dire cacu pour caca et "nous allons faire des petites choses" au lieu de "baiser".

Les traits négatifs pourraient s'ordonner dans un certain nombre de constellations. L'apparaître sans être est décrit sous des formes variées. Le manque de franchise chilienne, la lâcheté chilienne, y occupent une place privilégiée.

Par exemple, les représentations sur le langage des Français nous permettent de restituer, à travers les comparaisons implicites et explicites, quelques représentations sur le caractère chilien. On voit à ce sujet se manifester un jeu d'opposition dans lequel la façon de parler des Français est vue comme la verbalisation de l'écrit. Par opposition, les Chiliens "ne sont pas explicites" et "s'il est vrai que les Chiliens mentent, cela n'a pas d'importance parce qu'on sait qu'on dit n'importe quoi". La communication entre Chiliens s'effectuerait à travers des gestes, des sous-entendus, d'où la constatation réitérée : "Les Chiliens ne finissent pas leurs phrases". Cette dernière caractéristique considérée comme négative est expliquée comme une preuve de lâcheté chilienne. "On ne finit pas les phrases avec l'intention de changer le sens selon la tête de l'interlocuteur".

Plusieurs interviewés se sont référés à la "violence" langagière des Français : "ça me faisait tellement peur les vérités que les gens se lançaient lors de réunions de travail que j'ai secrété je ne sais quelle adrénaline mais personne ne m'a jamais fait la moindre critique".

On perçoit une grande distance dans l'énonciation du discours entre le locuteur et son objet : les Chiliens sont "les autres". De façon implicite, chacun se conçoit lui-même comme un cas d'espèce unique et inclassable.

### **La construction temporelle**

La construction temporelle montre une forte identification collective dans le passé et une tendance marquée à la différenciation pour le présent.

Dans leurs récits sur le passé, les exilés ignorent une large partie de leur biographie. De l'enfance, on saute à la période de l'Unité Populaire qui est à l'origine de la situation actuelle. La frontière du passé s'établit à partir des

premiers temps de l'exil. Les interviewés ne mentionnent pas l'existence d'un passé pour cette période-là qui pourtant dure déjà, au moment de l'enquête, depuis dix années. L'implication collective que les exilés ont vécu lors de l'expérience du socialisme est le point de repère fondamental qui sert à interpréter, organiser et légitimer leur rapport à la réalité présente.

Leur implication et le sentiment d'appartenance vécu dans le passé sont aujourd'hui désignés comme un "mythe". Les expressions au sujet de leurs actions sont souvent accompagnées de "tu vois, les conneries qu'on croyait à l'époque" ou bien "ce n'était pas une révolution mais une folie qui a germé dans la tête de quelques-uns qui s'étaient enivrés".

L'enfance apparaît associée aux représentations sur "le peuple". Le "peuple", les travailleurs, les habitants des bidonvilles, valorisés positivement, seraient exclus de la catégorie de Chilien, celui qui a fait l'objet du rejet de reconnaissance. Quand on pense aux Chiliens, on pense aux semblables, voire à ceux qui appartiennent à la même catégorie sociale.

Le discours au sujet du présent est chargé d'images tournant autour de notion de "délivrance d'une oppression", de "lucidité", de "démystification". La vie militante et notamment les dirigeants politiques jouent le rôle central. L'idée d'avoir été conduit par "quelqu'un d'autre" dans un "tourbillon irréfrenable qu'on croyait le point de non retour révolutionnaire atteint" est remarquable. On assiste ici à une certaine régression, comme dans l'enfance. Les adultes décident à votre place. La vie militante est représentée comme étant envahissante dans toutes les dimensions de la vie. A ce sujet, le discours prend la forme d'un plaidoyer face à une accusation implicite : celle d'avoir changé et d'avoir trahi l'engagement d'autrefois.

"Ma façon à moi de militer, c'est ma manière culturelle d'être. Je n'en ai pas d'autre et personne ne peut m'obliger à agir autrement". Le repli vers le privé manifesté dans ces paroles apparaît également à travers divers types de raisonnements. La notion d'appartenance collective est associée de manière univoque aux organisations politiques. Ainsi, "rescapés" des partis politiques, ils se voient voués à la solitude et à l'individualité. Les interviewés affirment ne pas fréquenter d'autres Chiliens, signifiant en même temps qu'ils protègent leur espace privé de "tout baratin des autres exilés". Ces derniers font l'objet de diverses représentations du type suivant : "Je déteste être confondu avec les exilés parce qu'ils sont un groupe de pleurnicheurs et de lâches... Tu vois, c'est une mollesse du caractère chilien qui m'est apparue dans l'exil... ils croient que la manière d'obtenir de la solidarité ce n'est pas de montrer que nous luttons mais qu'on nous frappe".

C'est justement à propos du discours sur la torture et la prison, pourtant subi par une grande majorité des interviewés, que s'exprime le plus souvent ce refus d'être vus comme des victimes, cette méfiance vis-à-vis des Français que l'on soupçonne d'avoir de soi une telle vision -vision d'eux-mêmes dont les exilés ne veulent surtout pas.

Croyant être vus par les Français uniquement comme "d'anciens combattants" ou comme des "victimes", et la répression étant à leurs yeux le fondement de ces images, les exilés réalisent un travail de "démystification" de la valeur de l'expérience vécue. A travers l'humour ils minimisent les tortures et les malheurs vécus. Ainsi on voit se dérouler une logique dans laquelle le châtement serait la conséquence d'une culpabilité réelle.

L'aspect réducteur de l'image qui leur est renvoyée par les Français les conduit donc, finalement, à reconnaître une identité avec les autres exilés, dans la mesure où ils ne peuvent pas briser les "croyances" des Français.

Les exilés se doivent de garder pour eux certains aspects de leur propre réalité car "il ne faut pas laver le linge sale dans la rue". Ils partagent avec les autres exilés cette identité imposée qui repose sur le silence complice au sujet de leur histoire. Les Français ne distinguent pas des groupes à l'intérieur de l'exil. Ils ne voient pas de différences. Ils sont tous à plaindre.

Ces observations présentées ici de manière fragmentaire laissent apparaître de nombreux conflits d'identité dans l'imaginaire des exilés. A l'heure actuelle, le problème du retour éventuel au Chili relance une production intense autour de ce thème. Les rapports de ces représentations avec les idéologies en présence dans la réalité chilienne nous semblent difficiles à développer dans ce bref compte-rendu. Néanmoins, nous pouvons signaler que le processus de désagrégation sociale observé chez les exilés se rapproche de l'un des objectifs principaux de la junte : exclure à jamais la gauche de la vie politique et sociale du pays. Ce phénomène nous amène à un champ de réflexions ouvert autour de l'idée des "représentations partagées" par dominants et dominés.

D'autre part, l'opération de démystification que les exilés réalisent par rapport à l'image d'eux-mêmes qu'ils croient provoquer chez les Français nous amène à réfléchir sur les demandes exprimées de façon implicite dans cette construction de l'identité. En effet, l'exil chilien est devenu très long et pourtant les exilés se montrent toujours comme étant, aux yeux de "l'autre" (les Français), figés à l'intérieur de la photographie d'un drame. On peut donc percevoir leur nécessité de bouger, de tirer les voiles de la différence pour faire face dans la vie quotidienne aux mêmes défis et exigences que sont ceux des Français.

Finalement, les exilés ne se plaignent pas de ségrégation à leur égard et, comme nous l'avons déjà signalé, ils se considèrent plutôt "gâtés" par les Français. Cependant ils nous révèlent que leur problème d'identité se rattache moins aux différences culturelles qu'aux images d'eux-mêmes qui servent à inspirer des actions solidaires mais aussi à les "ranger" socialement en pré-déterminant leurs rapports sociaux.

## NOTES

- (1) Nous résumons ici les principaux résultats auxquels nous sommes parvenus à l'issue d'une recherche menée auprès de cette population, entre 1981 et 1983. Cf. Manuela Gumuncio, "thèse de Troisième Cycle", *Représentations sur l'identité d'un groupe d'exilés chiliens à Paris et dans la région parisienne*. Université Paris VII, Jussieu.

## LES USAGES DE L'IDENTITE

Albert OGIEN

## I

Penser l'identité c'est, pour le sociologue ou l'anthropologue, concevoir le type de relation qui lie un individu au groupe social dans lequel il vit. Le recours à la notion d'identité engage donc une référence à une certaine théorie de la constitution des groupements humains et une représentation de la nature de l'appartenance sociale ou ethnique.

La définition commune d'un groupement humain s'apparente à celle que propose la formalisation théorique préconisée par l'approche culturaliste. Celle-ci se construit sur un double postulat (1) qu'existe une communauté de culture propre à un groupe social ou à une société et que l'individu qui appartient à ce groupe ou à cette société est pris dans un processus de socialisation qui le conduit à intérioriser les modèles culturels qui lui sont imposés. Dans cette perspective, l'appartenance détermine intégralement la perception que l'individu a de ce qu'il est et de ce que ses comportements devraient être. Ce qui mène à poser qu'il ne saurait échapper à une identité sociale qui lui préexiste et à laquelle, sauf à être aliéné ou à devenir déviant, il adhère pleinement. En ce sens, l'identité est pensée comme essence, comme statut ontologique qu'il peut arriver de perdre.

Cette vision ordinaire de l'identité est mise en question par F. Barth (2). Partant du principe que la culture ne peut être conçue que comme une manière particulière de décrire le comportement humain, il récuse la démarche culturaliste disposant qu'à chaque "culture" répertoriée par un chercheur doit être affectée une collectivité humaine aux contours fixes. On sait que, dans la définition anthropologique courante, un groupe ethnique désigne une population qui :

1. Se reproduit biologiquement ;
2. Partage des valeurs culturelles fondamentales, concrétisées en une unité ostensible de formes culturelles ;

3. Crée un champ de communication et d'interaction propre ;
4. Réunit des membres qui s'identifient et sont identifiés par autrui, comme constituant un groupe distinct parmi d'autres groupes de même ordre. F. Barth affirme que cette définition repose sur une pré-conception de ce que sont les facteurs pertinents dans l'analyse de l'émergence, de la structure et de la fonction des groupes ethniques. C'est que, à trop faire porter l'analyse sur la dimension "culturelle" de ces groupes, on risque de saisir les différences entre ceux-ci comme des différences d'inventoriation de traits distinctifs, en négligeant l'appréhension de ce qui est "socialement effectif" et garantit la permanence de ces groupes : l'organisation ethnique, c'est-à-dire l'ensemble des procédures mises en oeuvre par les acteurs afin de se distinguer en exposant leur appartenance.

C'est dans l'ordre des interactions qu'il conviendrait donc d'aller saisir le phénomène de l'ethnicité, en posant comme principe que l'appartenance est une catégorie de compréhension et d'interprétation utilisée par les acteurs afin d'organiser leurs échanges. Pour F. Barth, une catégorisation est une catégorisation ethnique lorsque, au cours d'une interaction, elle classe un individu d'après une "identité" déduite à partir d'une présomption au sujet de son origine. En sorte que la définition de l'identité ethnique ne devrait pas reposer sur les éléments fournis, dans l'analyse savante, par la somme des différences "objectives", mais plutôt sur ceux de ces éléments qui sont employés par les acteurs pour établir et maintenir une distinction ethnique dans et pour l'action. Les procédures de différenciation mises en oeuvre à cette occasion se déploient à partir de deux registres d'interprétation :

- . Signes extérieurs : habillement, langue, architecture, mode d'être ;
- . Code de conduite : normes de moralité et d'excellence selon lesquelles une performance est jugée.

Analyser l'ethnicité est, de ce point de vue, rendre compte de l'ensemble des pratiques de différenciation qui instaurent et maintiennent une "frontière" ethnique, et non restituer le substrat culturel couramment associé à un groupe ethnique en tant que contenu de nature éternelle et stable. Ici, la frontière ethnique est conçue comme démarcation sociale perpétuellement renouvelée dans les échanges : ce qui conduit à poser que l'identité se reconduit en permanence dans la gestion des relations sociales impliquant un rapport à l'ethnicité (3).

La différenciation ethnique ne se produit pas de façon mécanique sous l'effet d'invariants culturels : elle résulte plutôt des échanges entre acteurs et de la distinction que ceux-ci opèrent entre individus sur la base d'une certaine idée de leur identité ethnique et de celle des autres qu'ils sont amenés à côtoyer. Dès lors, il convient de reconnaître que le phénomène de la catégorisation ethnique ne possède pas une propriété de systématisme : certaines catégorisations peuvent prendre un caractère tautologique (self Fulfilling character), d'autres peuvent être réfutées dans l'expérience pratique quand d'autres ne parviennent à prendre aucune consistance dans le cours des interactions. A partir de cette analyse F. Barth affirme que les groupes ethniques -saisis en tant que groupes d'assignation fermés- ne peuvent s'établir et persister que pour autant que la

première de ces situations se perpétue : celle dans laquelle la rétro-action de l'expérience sur les catégories ethniques que les acteurs emploient pour signifier l'appartenance renforce les distinctions ethniques en leurs différences observables et soumises à la stéréotypification, tout en considérant que ces stéréotypes ethniques connaissent de considérables variations quant à leur contenu.

En situant, au coeur de l'analyse du phénomène de l'ethnicité, les procédures interprétatives de l'acteur, F. Barth propose un renversement de la problématique de l'identité : il ne s'agit plus de saisir quels sont les attributs culturels traditionnels qui définissent l'essence d'un individu, mais d'appréhender les pratiques de différenciation que les acteurs mettent en oeuvre dans certaines circonstances sociales.

On peut concevoir que l'identité n'est pas une condition immanente à l'individu, un donné le définissant de façon constante et invariable. Elle serait plutôt une posture adoptée le temps d'une interaction, une possibilité parmi d'autres d'organiser ses relations à autrui (4). En ce sens, l'identité peut être appréhendée comme une occurrence qui se produit dans une situation singulière, comme une notion à laquelle les acteurs font référence en lui attribuant un contenu pragmatique particulier et en lui donnant un sens spécifique. De ce point de vue, l'individu n'est plus saisi en tant qu'il est déterminé par son appartenance puisque c'est lui qui donne une signification à celle-ci. L'appartenance, ainsi conçue, se présente donc comme un accomplissement : elle réclame la mise en oeuvre de procédures de compréhension permettant aux acteurs d'apprécier, en les interprétant, les impératifs pratiques que leur confère la position qu'ils occupent dans une configuration de relations sociales organisée autour de l'idée d'identité. Et, sur la base de cette appréciation, d'orienter leur action, c'est-à-dire de se présenter, dans les échanges, comme membre d'un ensemble social spécifique : nation, minorité ethnique, classe sociale, sexe, etc...

Un individu possède une multiplicité d'identités sociales et la valorisation de l'une d'entre elles procède du contexte dans lequel une appartenance peut être revendiquée. L'un de ces contextes est celui qui définit la question de la nationalité : on essaiera, à présent, d'examiner à quelles conditions conceptuelles peut s'accomplir une attribution d'identité classant un individu en tant que national, colonisé ou minoritaire. Dans cette perspective, on partira d'une interrogation : la situation du minoritaire (Occitan ou Breton par exemple) est-elle identique à celle du colonisé ?

## II

Une hiérarchie implicite ordonne la perception ordinaire des groupements humains : une tribu est une entité moins importante qu'un groupe ethnique qui, lui-même, est une collectivité inférieure à la Nation. Pour dépasser ces distinctions de sens commun, l'analyse savante, sociologique ou anthropologique conçoit tout groupement humain en tant que "société" possédant une organisation sociale spécifique.

La notion de société est une notion à géographie variable. D'une part elle désigne un ensemble d'individus unis par des liens d'allégeance, de solidarité et de réciprocité dont l'agencement forme leur organisation politique. Mais, d'autre part, sitôt que l'on observe que cette organisation prend la conformation d'un Etat, la notion de société s'applique à un groupement humain défini originellement par la délimitation d'une frontière internationale. L'unité d'une "société" peut donc être appréhendée de deux manières : soit en suivant les fluctuations des frontières des Etats et en considérant, à chacun des moments de l'analyse, l'ensemble des populations prises dans ces limites comme membres d'une même communauté ; soit en tenant qu'un groupe social se perpétue par des pratiques de différenciation visant à maintenir la frontière symbolique qui le sépare des groupes voisins.

Ces deux modes d'établissement d'une frontière renvoient à deux manières de définir une société : soit en tant que fait politique, soit en tant que fait social. Dans le premier cas, le groupement humain considéré est le produit d'une expansion et de l'inclusion des populations conquises dans la Nation. Dans le second cas, l'ensemble humain est reconnu en sa spécificité sur la base de ce qui, pour ses membres comme pour autrui, le distingue d'autres ensembles du même ordre.

Dans ce qui précède, on peut poser que toute société d'Etat est, en tant que produit d'un procès d'inclusion, pluraliste -pluri-ethnique ou pluri-culturelle si l'on préfère- ; plus, que le propre d'une telle société est de l'être. Mais si l'on admet que la Nation est excroissance d'Etat, on peut avancer qu'elle ne connaît nulle limite autre que celles de l'Etat qui l'enclôt, et que ces limites n'en sont pas puisque l'achèvement de la réunion d'un groupe humain déterminé est perpétuellement à la merci d'un déplacement de frontière.

Si le propre de l'Etat est de s'étendre et celui de la Nation d'inclure en ses rangs, au titre de citoyen, toutes les populations que la conquête englobe, comment expliquer que, soudain, un territoire annexé soit déclaré extérieur à l'Etat et que de nouveaux conquis se trouvent rejetés de la communauté nationale par des pratiques discriminantes ? Ce "soudain" ce serait, du point de vue de l'Etat conquérant, le moment de la création d'une Colonie et, pour ces proscrits de la citoyenneté, celui de l'entrée en situation coloniale.

Dans ce phénomène d'exclusion, la frontière trace, à l'intérieur d'un espace politique unique, une zone en marge, une sorte d'étranger qui institue, par opposition à ces autres (les colonisés), la puissance conquérante en masse homogène produisant son support, le national. L'effet induit de ce tracé c'est, au sein de la zone marginalisée, la formation d'une théorie de l'exclusion favorisant l'organisation des exclus en entité sociale : le concept de "société colonisée" se façonnerait par et pour cette théorie. La frontière opère, là, une assignation à statut d'extériorité qui suscite le conflit.

### III

Une des manières d'entendre la notion de conflit est de la concevoir comme facteur d'unification sociale (6). De ce point de vue sociologique la permanence du conflit, qui n'est pas la pérennisation des conflits, est le garant d'interactions sans lesquelles il est supposé que tout corps social se désintègre.

Mais en suivant L. Coser (7), on peut admettre que le conflit réalise un équilibre menaçant toujours rupture : en effet, si les participants au conflit ne partagent pas les valeurs sur lesquelles repose la légitimité d'une organisation sociale, c'est cette légitimité qui risque d'être atteinte.

Si l'on considère l'exemple de la citoyenneté, on peut poser que la légitimité d'un Etat n'est pas remise en cause par ses nouveaux sujets pour autant que ces "conquis" puissent faire l'expérience pratique du "passage", de l'inclusion en tant que "national". Et c'est précisément dans cette situation que se trouve, le plus souvent, le minoritaire.

Si l'on s'en tient à l'idée selon laquelle les relations coloniales sont caractérisées par le heurt de deux mondes de valeurs dont la coexistence est uniquement réglée par la force (8), on peut affirmer que le conflit établi en ce cas est de nature disruptive. C'est que, s'il autorise l'assise d'une domination, l'usage de la force pour contraindre une population à soumission signale aussi l'absence d'une volonté politique de légitimation de la société d'Etat en ses marches. Ce qui qualifierait alors la situation coloniale serait l'impossibilité signifiée ouvertement de tout passage : une mise en position de marge éternelle, d'exclusion radicale. D'ailleurs, la circulation des individus entre les deux parties d'une société d'Etat délimitées par une frontière d'exclusion n'est pas de même nature selon qu'elle se fait de la métropole vers la Colonie ou en sens inverse. L'existence de cette différenciation, dont l'effet extrême serait la colonisation, est l'impensable de l'inclusion. De ce constat, on peut tirer un postulat : L'aire de prérogative de droit d'un "national" recouvre l'étendue du territoire d'Etat qui le fait citoyen, tandis que celui du "colonisé" n'en est que cette partie sur laquelle sa vie est traditionnellement organisée (9), non co-extensible à l'espace politique duquel il est exclu mais dont la frontière établit les contours.

On voit ici que les situations de minoritaire et de colonisé divergent sur un point essentiel : au premier est infligé un droit, celui d'être un national alors que tous sont, plus ou moins lentement, supprimés au second. De sorte que l'on peut poser que le sentiment d'être opprimé procède, pour le minoritaire, du phénomène de l'inclusion et pour le colonisé, de celui de l'exclusion.

#### IV

Le paradoxe de l'acteur social en situation coloniale est que, afin de bénéficier des possibilités de mobilité et d'ascension sociales que suscite la société d'Etat à laquelle il est dit appartenir (10), il est conduit à revendiquer en permanence le droit qui lui a été conféré par la conquête mais que sa position d'exclusion impose un frein, toujours plus serré, à cette revendication. Il est aujourd'hui admis de considérer que le décalage entre ce droit et son inaccessibilité se présente comme un inacceptable et que ce décalage trouve, généralement, sa fin dans la constitution d'une nouvelle entité sociale abolissant ce décalage : un Etat indépendant. En ce sens, le propre des situations coloniales serait de trouver leur aboutissement dans leur disparition. Mais si cette proposition est valide en ce qui concerne les "colonisés", l'est-elle pour les "minoritaires" auxquels aucun des avantages juridiques attachés au statut de national n'est nié ?

En essayant de cerner la situation coloniale, des facteurs ont été mis en évidence qui caractérisent son contraire : la situation nationale. Celle-ci serait fondée, à cet instant de l'analyse et si on en accepte le déroulement, par une frontière d'inclusion opérant, entre les ayants-droit et les autres, une démarcation qui insère tout conflit entre nationaux dans une logique unificatrice. Ce serait donc le Droit, en ce qu'il organise une citoyenneté, qui serait le support premier de l'identité du national.

Un élément de définition de la situation coloniale se dégage ici : est en situation coloniale un ensemble d'acteurs sociaux vivant dans la partie d'une société d'Etat désignée, par une frontière d'exclusion, comme zone de marge définitive et dont le statut, officialisé dans les rouages de l'institution étatique et les interactions administratives, est celui de l'assujettissement sans être celui de la citoyenneté.

Parce qu'il est citoyen, le minoritaire ne se trouve pas dans la même posture que le colonisé : sa situation est celle d'un ayant-droit qui se définit comme un laissé pour compte, d'un national qui se met à penser colonisé en se référant à une théorie posant que son "identité" est menacée. Cette menace, reprise dans le registre du discours politique, peut être rapportée à une série de phénomènes : soit la destruction d'une "culture" ou d'une langue locale par le centralisme d'Etat, soit les conditions économiques d'inégalité qui organisent la mise en dépendance de groupes de producteurs, soit le bouleversement de l'authenticité et de la tradition "nationales" du fait de la présence d'étrangers.

L'usage qui est fait de la notion d'identité ne prend pas les mêmes allures selon qu'il intervient dans une situation coloniale ou dans une situation nationale. Dans le premier cas, le colonisé présente l'oppression de sa singularité dans le but d'obtenir la reconnaissance de celle-ci en lui assurant une forme codifiée, un Droit, dans un cadre légitime, un Etat. Dans le second cas, la revendication minoritaire expose la domination de l'Etat central en vue d'imposer l'idée qu'une citoyenneté de seconde zone serait infligée à certains groupes de population. En somme, la notion d'identité, lorsqu'elle est envisagée sous l'angle du Droit, c'est-à-dire en relation avec la question de l'Etat et dans l'ordre du politique, peut être appréhendée en tant qu'elle sert à décrire le monde social, à le rendre intelligible d'une certaine manière, à une certaine audience et dans une certaine intention (11).

Si l'on admet cette proposition, il convient alors de reconnaître que n'existe pas d' "identité" hors de l'usage qui en est fait : que n'existe pas de substrat culturel invariant qui définirait, hors de l'action sociale, l'essence d'un membre d'un groupement humain particulier. C'est en ce sens que l'on peut poser que la "culture" -comme contenu de sens commun présomptivement attribué à une collectivité désignée- doit être saisie en tant qu' "argument d'identité" employé à l'appui d'une description -scientifique, politique ou ordinaire- d'un certain état des rapports qui lient, dans le cadre d'une entité politique unique (12), un ensemble de groupes sociaux.

## NOTES

- (1) F. MARX, "On the Anthropological Study of Nations", in : F. MARX (I d), *A Composite Portrait of Israël*, Londres, Academic Press, 1980.  
N. HERPIN, *Les sociologues américains et le siècle*, Paris, P.U.F., 1975.
- (2) F. BARTH, *Ethnic groups and Boundaries*, Bergen, Universitets Forlaget, 1969.
- (3) A. OGIEN, "La pratique du sens", *Revue européenne des sciences sociales*, Tome XXIII, n° 71, 1985.
- (4) P. CHAMPAGNE, "La restructuration de l'espace villageois", *Actes de la recherche en sciences sociales*, n°3, 1975.  
C. LEVI-STRAUSS (sous la direction de), *L'identité*, Paris, Grasset, 1977.  
E. GOFFMAN, *Frame Analysis*, Cambridge, Havard University Press, 1974.
- (5) G. DE VOS, "Ethnic Pluralism : Conflict and Accomodation", in G. DE VOS/ L. ROMANUCCI-ROSS (eds), *Ethnic Identity*, Palo Alto, Mayfield Publishing Company, 1975.  
A. COHEN (ed), *Urban Ethnicity*, Londres, Tavistock, 1974.  
F. LEACH, *Les systèmes politiques des Hautes Terres de Birmanie*, Paris, Maspéro, 1972.
- (6) M. GLUCKMAN, *Custom and Conflict in Africa*, Oxford, Blackwell, 1955.  
A. DE REUCK/J. KNIGHT (eds), *Conflict in Society*, Londres, Churchill, 1966.
- (7) L. COSER, *The functions of Social Conflict*, Londres, R.K.P., 1956.
- (8) J.S. FURNIVALL, *Colonial Policy and Practise*, Cambridge University Press, 1948.  
G. BALANDIER, *Sens et Puissance*, Paris, P.U.F., 1971.
- (9) L. POSPOSIL, *Anthropology of Law*, New York, Yale University Press, 1968.  
S. FALK MOORE, *Law as Process*, Londres, R.K.P., 1978.  
F. BARTH, *Process and Form in Social Life*, Vol. 1, Londres, R.K.P., 1981.
- (10) P. BOURDIEU/A. SAYAD, *Le déracinement*, Paris, Ed. de Minuit, 1964.  
P.P. REY, *Colonialisme, néo-colonialisme et transition au capitalisme*, Paris, Maspéro, 1971.  
J. BERQUE, *Dépossession du monde*, Paris, Le Seuil, 1964.
- (11) A. OGIEN, op. cit., pp. 212-214 : L'argumentaire.
- (12) G. SIMMEL, *Conflict and the Web of Group Affiliations*, New York, The Free Press, 1955.



## INTERROGATIONS SUR L'IDENTITE FRANCAISE



TRANSFORMATION DE L'ENNEMI HEREDITAIRE :  
LE CAS DU JUIF EN TANT QU'ETRANGER CHEZ DRUMONT

Nancy L. GREEN

Si le Juif n'est pas le seul "ennemi héréditaire" de la France, l'antisémitisme français est sinon une constante, du moins une apparition plus ou moins fréquente au cours de l'histoire française. On pourrait parler des transformations de l'imaginaire antisémite et examiner de plus près, comme le suggère Saul Friedlander, les moments de passage d'un antisémitisme à un autre : de majorité religieuse à majorité raciale, par exemple. Nous nous cantonnerons pour l'instant à un exemple révélateur des transformations de l'antisémitisme à la fin du dix-neuvième siècle : l'image du Juif en tant qu'étranger chez Drumont. Une double transformation s'opère avec l'arrivée de véritables Juifs étrangers et pauvres. D'une part nous pouvons voir comment la représentation du Juif étranger prend un nouveau sens, tandis que, d'autre part, l'antisémitisme "économique" prend également un nouveau visage. Ces changements nous interpellent non seulement sur la "production" des catégories antisémites, mais plus généralement sur les usages de l'archétype de l'ennemi héréditaire.

Un premier constat : l'image des Juifs en tant qu'étrangers précède l'arrivée en masse des Juifs véritablement étrangers -les immigrés de l'Europe de l'Est à la fin du dix-neuvième siècle-. Dès avant cette présence nous voyons comment les Juifs ont participé, comme revers de la médaille, au processus de l'identification nationale. La phrase de Sartre maintes fois répétée - "Si le Juif n'existait pas, l'antisémitisme l'inventerait" - retrouve ici toute sa signification : le rôle de la production de l'étranger dans la création d'une identité propre. Plus généralement, nous pouvons nous interroger sur l'utilisation d'une image négative pour construire une image positive.

Comment produit-on l'étranger ? Le cas des Juifs est particulièrement intéressant dans la mesure où, en ce qui concerne les Juifs français, il s'agit d'une communauté indigène à laquelle on applique l'étiquette "étranger". La procédure est simple. On cherche, en s'appuyant sur l'histoire, le moment d'apparition du groupe sur le sol natal pour en prouver le manque d'enracinement. Inutile d'insister sur le fait qu'il s'agit d'une appréciation relative. Pour les

descendants de Vercingétorix, c'est Clovis qui est l'intrus.

Ce procès d'intentions se révèle dans toute son ingénuité au moment de l'affaire Dreyfus. C'est une ironie du sort que Dreyfus, de famille juive alsacienne, immigrée de l'intérieur venue affirmer sa francité après la Guerre Franco-Prussienne, devienne le symbole, pour les antisémites, du Juif en tant qu'étranger. En fait il s'agit d'un tort envers les Juifs français en même temps qu'un tort envers l'Alsace, proclamée française à cette époque avec tant de vigueur.

Le revers d'une crise aiguë pour les tenants de l'Ancien Régime sera un des moments forts de la consolidation de la communauté politique républicaine. A cet égard l'oeuvre d'Edouard Drumont est transparente et exemplaire. Ce chantre de l'époque pré-révolutionnaire regrette "la vieille France" et tout ce qu'elle représente. Il se demande même si Napoléon n'était pas sémite (1).

Dans la mesure où elle devient un point clef de son argumentation c'est surtout la manipulation de l'image d'étranger, chez Drumont, qui nous intéresse. Pour lui les Juifs sont le "corps étranger" venu se greffer sur la nation restée saine jusque là (2). Il ne suffit pas de critiquer les Juifs sur leurs composantes religieuses, économiques, sociales... c'est *l'importation* de valeurs négatives qui prouve, pour Drumont, leur aspect rédhibitoire et renforce ainsi la nécessité de les récuser. L'évaluation que Drumont porte sur le dix-neuvième siècle comporte une critique économique, sociale et culturelle de l'évolution de la France depuis la Révolution. L'histoire des Rothschild devient la parabole de la mobilité économique et sociale dont Drumont se méfie.

Dans une transformation de la critique aristocratique face à l'enrichissement de la bourgeoisie, Drumont opère une distinction entre la richesse de la vieille France et la richesse des Juifs. Le seul fait que gagner de l'argent par des moyens autres que les rentes foncières n'est plus un argument aussi pertinent qu'avant la Révolution, oblige Drumont à chercher ailleurs. Il se méfie peut-être de la mobilité en général, mais celle des Français n'est jamais mise en question, à moins que ce soit pour leur reprocher de ne pas avoir été à la hauteur de leur siècle. Par contre, la réussite des étrangers est condamnable à tous les égards et surtout parce qu'elle s'est faite forcément aux dépens des autochtones. La totalité de la richesse étant une somme fixe, "Quand le Juif monte, la France baisse ; quand le Juif baisse, la France monte" (3). L'arrivée des parvenus bouscule l'échiquier. Le "grand mouvement financier" du dix-neuvième siècle, mené par les Juifs, consiste à introduire dans les poches de l'Israélite ce qui est dans les poches du Chrétien" (4).

Remarquer l'usage des Rotschild comme symbole économique est presque devenu une banalité même quand on ajoute la critique culturelle qui s'ensuit : "le coeur serré de retrouver/le clavecin de Marie-Antoinette/dans cette maison de Juifs" (5). Que le patrimoine de la France -propriété naturelle de la noblesse hélas en déclin et critiquée, à son tour, par Drumont- échoue aux Juifs, c'en est trop pour lui. Non pas à cause de la richesse des Rotschild (et les acquisitions qu'ils peuvent ainsi faire), mais à cause de leurs origines étrangères.

Les origines "allemandes" des Rotschild sont rappelées à maintes reprises à travers *La France juive*. Le fait que le grand-père "rognait des écus dans la Judengasse de Francfort" (6) symbolise la faute héréditaire. L'immigration du premier Rotschild, pauvre, vers la France en 1815 et la montée impressionnante vers la réussite économique qui s'ensuivit est, pour Drumont, exemplaire quant à l'immigration juive et la mobilité sociale des Juifs. Il esquisse leur histoire en France durant le XIXe siècle à travers cette optique. D'abord il y a eu les Juifs du Nord (Juifs allemands), venus après la Révolution et déplaçant les Juifs du Midi (Juifs portugais) que Drumont favorise légèrement (tout est relatif : à la limite, sa préférence pour les Juifs du Midi correspond à leur plus longue installation en France) (7). Ensuite sont venus les Juifs alsaciens après la Guerre Franco-Prussienne (8).

Ce qui est implicite sinon explicite est la présomption de mobilité, perceptible même avant le départ des émigrants. Drumont décrit, par exemple, les Juifs allemands dans leur milieu "naturel" (le pays d'origine) comme dans un état d'expectative, attendant "philosophiquement le coup de marée qui les portera à la ville, à la fortune, aux honneurs" (9). Ailleurs il décrit ceux "arrivés nu-pieds/qui s'enrichissent" (10).

La transformation des Juifs, d'après Drumont, s'opérait donc à deux niveaux : de l'étranger au "faux" français ; de la pauvreté vers la richesse. Drumont fait l'amalgame, mais il ne voit, au moment de *La France juive*, que le riche parvenu.

L'antisémitisme économique (prenant déjà le pas sur l'antisémitisme religieux, même si Drumont utilise tout dans son réquisitoire exhaustif contre les Juifs) est lié ainsi à l'image du Juif en tant qu'étranger. Cette conjugaison d'arguments économiques et nationalistes afin de conspuer le Juif, symbolisé par l'intrus Rotschild, vont à leur tour se transformer à la fin du siècle. L'image du Juif (français) en tant qu'étranger est confrontée, à l'époque de Drumont, avec celle d'un véritable Juif étranger. Celui-ci, venu de l'Europe de l'Est, est, de plus, véritablement pauvre dans l'immédiat. Jusqu'à présent, c'était seulement les origines pauvres des Juifs riches qui étaient mises en cause par la trajectoire de mobilité qui s'ensuivait. La haine des antisémites, abondamment documentée maintenant, se concentrait sur "les gros", (11) parvenus à la richesse et à la qualité de Français.

Voilà maintenant qu'entrent les Juifs officiellement étrangers et officieusement nécessaires.. A partir des émigrations de l'Europe de l'Est de la fin du dix-neuvième siècle, l'Ouest découvre le "prolétariat juif". Des dizaines de milliers de Juifs fuyant l'antisémitisme politique et économique de l'empire tsariste sont passés par la France ou sont venus s'y installer entre 1881 et 1914. On peut estimer environ à 35 000 leur nombre à Paris à la veille de la Première Guerre Mondiale (12). Ils étaient ouvriers-artisans, colporteurs ou sans profession avant leur départ ; ils sont devenus tailleurs, casquettiers, cordonniers, menuisiers, brocanteurs, etc... en fonction des opportunités de Paris.

Si Drumont a établi une hiérarchie des Juifs d'après ses propres critères, préférant les Juifs du Midi aux Juifs du Nord, les Juifs de l'Europe de l'Est sont placés tout en bas de l'échelle. L'image de ces Juifs, même avant leur

émigration, relève, pour lui, du "Juif sordide de la Galicie" venant du "grand réservoir du Sémitisme". "La Galicie et les provinces russes limitrophes déversent incessamment/en Roumanie/leurs hordes puantes" (13). Mais même les Juifs de l'Europe orientale, aussi irrémédiables qu'ils puissent paraître, sont destinés à la mobilité inévitable des Juifs, une fois installés à l'Ouest :

*"Prenez un Juif de Russie chez lui, sous sa touloupe crasseuse, avec ses tirebouchons et ses boucles d'oreille et, après un mois de bains, il s'installera dans une loge à l'Opéra avec l'aplomb d'un Stern ou d'un Gunzburg." (14)*

Pour Drumont donc, l'ouvrier juif ne peut exister (il reprend le stéréotype selon lequel les Juifs récusent le travail manuel (15)) ou ne représente forcément qu'un état éphémère. Qu'est-ce qui se passe alors avec l'arrivée des Juifs pauvres de l'Europe de l'Est ? Ils ne sont manifestement pas riches et l'on a du mal à les imaginer au Palais Garnier. Néanmoins ils fournissent de quoi nourrir la presse antisémite ravie, si l'on peut dire, de trouver l'incarnation d'une imagerie qui ne correspondait plus à la réalité. Voilà le Juif sale, "vêtu de loques", "jaune de crasse", à la Gare de Lyon où un groupe d'immigrés a campé pendant trois nuits en août 1892 (16). La réification des microbes (juifs) insinués dans le corps sain de la France est annoncée par "l'infection juive". Si la presse entière a d'abord manifesté la peur du choléra, celle-ci s'est estompée dès qu'on a vérifié que cette maladie ne sévissait pas sur la route empruntée par les migrants. Néanmoins, la presse antisémite ne cessera pas ses allusions : "les enfants se grattent sans relâche" ; même l'aumônier de Rotschild avait l'air anxieux quand il venait distribuer des secours...

Mais les immigrés se sont installés (sans répandre d'épidémie !) et l'image antisémite a dû se confronter à une réalité jusqu'alors ignorée - les Juifs pauvres : *La Libre Parole* de Drumont n'en revient pas de trouver des ouvriers juifs participant à la grève des tailleurs en 1901 (17). Il fallait donc intégrer cette nouvelle donnée à l'idéologie de l'antisémitisme économique jusqu'alors dirigée contre les financiers juifs.

Dans un premier temps la "découverte" des Juifs pauvres s'accompagne d'une déformation de leur image. Par exemple, après la lecture du *Figaro* du 4 août 1892, *La Libre Parole* du lendemain cite les informations concernant les casquettiers et cordonniers en les remodelant en "malins" qui "presque tous font du commerce". L'assimilation rapide à la bourgeoisie est considérée comme assurée pour ceux qui font "une camelote quelconque dont ils doivent tirer rapidement les éléments d'une fortune de jour en jour plus assurée". Un article du 23 août 1892 postule la montée des immigrés sous le titre "Les Futurs Barons" : "ces guenilleux qui, dans 10 ans, dans 20 ans, auront conquis Paris, seront gros banquiers, gros négociants, peut-être députés, peut-être barons".

Ce n'est pas l'objet de l'enquête mais l'analyse elle-même doit s'adapter. L'ouvrier juif en tant que tel est accepté dans la mesure où il correspond à une autre catégorie de la désapprobation : en tant que concurrent des Français. Le Juif devient un travailleur immigré. A la suite de l'installation de quelques centaines d'immigrés juifs à Montmartre, *La Libre Parole* prétend, dans son numéro du 5 août 1892, qu'environ deux cents commerçants français ont été ruinés sans parler d'autres chômeurs :

*"Une sourde colère me venait à penser que des centaines, et des milliers d'ouvriers français, chez eux, dans un pays qui leur appartient, où leurs pères ont vécu aisément avant eux, se trouvent sans travail". (18)*

L'image homogène de la communauté juive est brisée, mais l'image antisémite n'est pas pour autant en reste. Elle est reformulée sous les traits des ouvriers juifs prenant le pain des ouvriers français, s'incorporant à l'idée des Rotschild monopolisant la richesse de la France. Ce nouvel aspect de l'antisémitisme économique prend sa source dans l'idéologie anti-immigrés, facteur d'une concurrence dangereuse face à "la protection du travail national", thème qui malheureusement aura une carrière tenace.

Quelle signification donner à ces transformations de l'ennemi héréditaire ? Que dire d'un antisémitisme hétéroclite par rapport au débat sur la continuité de l'antisémitisme ? On pourrait dire que nous voyons la conjoncturalité dans la continuité. L'antisémitisme apparaît dans la conjoncture historique, ici des luttes propres à l'élaboration de la Troisième République. Mais c'est cette réapparition, sous quelque forme que ce soit, qui nous interroge. Ses formes changent, on pourrait dire, d'après les besoins de l'époque. Est-ce pour autant que l'ennemi reste héréditaire ?

Nous avons vu l'image du Juif en tant qu'étranger se concrétiser devant les yeux des antisémites. Même les Juifs français ne se trompaient pas à cet égard, d'où leurs réactions plus qu'hésitantes devant leurs coreligionnaires venus d'ailleurs (19). Mais l'image du Juif (en tant qu') étranger existait même avant l'arrivée des Juifs effectivement étrangers. Dans ce sens l'idée d'un groupement n'appartenant pas au corps national n'a pas véritablement besoin de "preuves" (20). La production de l'étranger peut exister en soi, afin de mieux définir les contours du corps national.

En ce qui concerne l'adaptation d'une critique économique, face à de nouvelles données, ce passage d'un antisémitisme économique anti-capitaliste à un antisémitisme anti-travail montre la triste flexibilité d'une idéologie ayant pour base une conception négative de l'autre. Opportunisme idéologique peut-être, selon Barzun (21), continuité hélas aussi, mais en même temps révélateur, d'après son contenu spécifique, de la fin du dix-neuvième siècle et du début de l'immigration en masse de travailleurs. La défense de la "France aux Français" comprendrait dorénavant un double protectionnisme dont la partie travail ferait de plus en plus de bruit.

## NOTES

- (1) A cause du nombre considérable de Marranes qui ont fui l'Espagne vers les Baléares et la Corse. Edouard Drumont, *La France juive*, (Paris, Librairie Blériot, s.d. 1888), p. 243. Sur Drumont et l'antisémitisme en France au moment de l'Affaire Dreyfus, voir notamment Léon Poliakov, *Histoire de l'antisémitisme : l'Europe suicidaire, 1870 - 1930*, (Paris : Calmann-Lévy, 1977) ; Robert F. Byrnes *Anti-Semitism in Modern France*, (New York : Howard Fertig, 1969) ; Stephen Wilson, *Ideology and Experience : Antisemitism in France at the time of Dreyfus Affair*, (Rutherford et Londres : Fairleigh Dickinson University Press et Associated University Presses, 1982) ; Michel Winock, *Edouard Drumont et Cie : Essai sur l'antisémitisme et le fascisme en France*, (Paris : Le Seuil, 1982).
- (2) Drumont p. 27.
- (3) Ibid., p. 410.
- (4) Ibid, p. 252 ; cf. pp. 284, 295.
- (5) Ibid., p. 547
- (6) Ibid., p. 344.
- (7) Ibid., p. 40.
- (8) Ibid. pp. 192-206 concernant la mobilité sociale des Juifs durant le dix-neuvième siècle ; pp. 188 et 548 concernant l'immigration des Juifs en France depuis la Révolution et pp. 178 et 336-39 sur l'immigration d'Alsace. Pour Drumont, la conquête antérieure de l'Alsace avait eu le résultat secondaire malheureux d'accroître le nombre de Juifs en France.
- (9) Ibid. p. 31.
- (10) Ibid., p. 96.
- (11) Voir, e.g., Pierre Birnbaum, *Le Peuple et les gros*, (Paris : Grasset, 1979), pp. 15-26 au sujet du mythe antisémite contre "les gros" ; et Wilson, op. cit.
- (12) Nancy L. Green, *Les Travailleurs immigrés juifs à la Belle Epoque*, (Paris : Fayard, 1985).

- (13) Drumont, pp. 30 et 362 ; cf. note, p. 16 : "Wilna est le grand réservoir qui verse les Juifs en Europe".
- (14) Ibid., p. 27. Avoir ou ne pas avoir une loge à l'Opéra semble symboliser pour Drumont le summum des prétentions culturelles. Ainsi les Rotschild sont particulièrement critiqués d'en avoir une, tandis que les Péreire sont qualifiés de plus modestes de ne pas en avoir.
- (15) Ibid., p. 680.
- (16) Green, pp. 62-69.
- (17) *La libre Parole*, les 5, 7 et 11 février 1901.
- (18) Voir également, par exemple, *Le jour*, 18 décembre 1892, ainsi que *L'Intransigeant*, 25 juillet 1893 où les immigrants juifs sont accusés d'avoir concurrencé sinon déplacé les ouvriers français des places dans les foyers ouvriers.
- (19) Voir Paula Hyman, *De Dreyfus à Vichy*, (Paris : Fayard, 1985) ; David Weinberg, *Les Juifs à Paris de 1933 à 1939* (Paris : Calmann-Lévy, 1974) ; et Jacques Adler, *Face à la persécution*, (Calmann-Lévy, 1985).
- (20) Voir Wilson, passim (par exemple, pp. XIV, 157, 379, 687) concernant le Juif mythique comme objet de l'hostilité antisémite.
- (21) Jacques Barzun, *Race : A Study in Moderne Superstition*, London : Mathuen, 1938).

L'IDENTITE FRANCAISE :  
LE CAS DU BASSIN HOUILLER LORRAIN

Madeleine REBAUDIÈRES-PATY

- Vous êtes d'où ?

- *De la Lorraine... " Ah bon ! vous êtes Allemands", qu'on nous demande tout de suite...*

- *Mon identité ? Je suis Française, Française lorraine. En bons Français, nous on est Français mais on habite la Lorraine... on a un peu voyagé pendant la guerre...*

- *Ah ! Français ! On est toujours Français ! On dit "de l'Est" parce que tous les Français ne savent pas où se trouve la Lorraine. Oh non ! Où est la Moselle, ça c'est un problème ! Ils savent pas notre histoire, pas du tout ! surtout pendant la guerre, les histoires de la guerre. Ceux qui savent où se trouve la Lorraine, qui savent ce que c'est un Lorrain... pour eux c'est... vague, ou plutôt c'est "des Boches", encore aujourd'hui. Alors, quand on raconte une fois notre histoire, comment on est situés sur la frontière, hein ? à cheval comme ça...*

ASPECTS HISTORIQUES, ECONOMIQUES ET LINGUISTIQUES

Par sa situation frontalière comme par son histoire ancienne et récente, le Bassin Houiller Lorrain (BHL désormais) se présente comme un lieu de rencontre et de mouvement des populations, un terrain particulièrement propice à la question des identités. Situé au nord-est de la France, à la frontière franco-allemande, le BHL appartient à la Lorraine "thioise" ou germanophone, région délimitée au nord-est et à l'est par les frontières politiques avec la Sarre et le Luxembourg, à l'ouest par la Lorraine de parlers romans, au sud par l'Alsace. Le département de la Moselle dont il fait partie a connu le même sort que les deux départements alsaciens au cours des cent dernières années : passés de l'appartenance française à l'appartenance allemande en 1871, regagnés par la France en 1918 et annexés à nouveau par l'Allemagne en 1940 jusqu'à la Libération en 1945. La Sarre, d'autre part, qui était française en partie sous

Napoléon, qui avait développé l'exploitation du charbon sarrois, est perdue par la France en 1815 (établissement de la frontière actuelle), puis rattachée économiquement à la France après 1918 jusqu'à son occupation par l'Allemagne nazie en 1936, à nouveau rattachée économiquement à la France en 1945 et devient allemande par referendum en 1957. L'enjeu de ces disputes étant le charbon.

Les effets sur la population de ce ballotement entre deux appartenances nationales sont perceptibles dans le discours sur la frontière et les guerres de la part des générations qui les ont vécues. La situation linguistique propre à cette région est, d'autre part, le reflet d'une histoire plus ancienne. La Lorraine germanophone se trouve, comme l'Alsace, à la limite et dans la zone d'interférence de deux cultures anciennes : l' "occidentale, chrétienne et gallo-romaine" à l'ouest du Rhin et au sud du Danube et la "danubienne, païenne, et germanique" à l'est et au nord. (Philipp, 1980). La limite des langues romanes et germaniques traverse au nord-ouest et au sud-est le département de la Moselle et ne coïncide avec aucune frontière politique (coupant également la Belgique en deux). Cette frontière linguistique a résisté aux vicissitudes de l'histoire et aux disputes territoriales dont cette région fut toujours l'objet : elle traversait déjà l'ancienne "Lotharingia" et semble fixée depuis le Ve ou le VIe siècle, témoignant d'une sédentarisation de la population à cette époque.

Le dialecte germanique, dit francique, avec ses deux variantes, rhénan et mosellan, se trouve dans l'aire de l' "allemand moyen", assez peu différencié des dialectes voisins de la Sarre, du Palatinat et du Luxembourg. Il n'a pas statut de langue régionale (malgré une reconnaissance officielle récente) ni de ville-capitale (Metz est francophone), ce qui implique sans doute le fait que dans le langage courant, surtout chez les personnes âgées, il ne soit pas distingué de l'allemand (sauf quand il s'agit de l'écrire, auquel cas il est opposé au "pur allemand", le "hochdeutsch"). "Parler allemand" ou "en allemand", c'est parler "notre patois allemand", le "platt" ou "platt-deutsch". Il était d'ailleurs autorisé par l'administration allemande à l'école, vers 1890, (Cadiot 1980). Il est, par contre, jugé très différent du "vrai allemand" par ceux qui ont connu l'école allemande sous l'occupation. Il "fait faire des fautes en allemand comme en français" au dire des instituteurs de la région. Combattu comme les autres langues régionales par le centralisme français à partir de la Révolution, il s'est cependant maintenu très vivant, sans doute en raison des périodes allemandes et de la circulation de part et d'autre de la frontière (mariage franco-allemand, travail frontalier, réception de la radio et de la télévision allemande et pôle d'attraction culturelle et économique constitué par la ville de Sarbrücken depuis l'après guerre).

La "perte de vitesse " enregistrée ces dernières années et qui suscite des mouvements de "défense de notre dialecte" ("c'est chic de parler plat") de la part de la jeune élite locale, est attribuée par les Lorrains à la "dévalorisation" et à la "honte" vécue par la génération d'avant-guerre à propos de ce parler allemand, langue de l'ennemi, qui les faisait traiter de "Boches" ou de "Prussiens" par les Français "de l'intérieur" chez qui ils se sont réfugiés en 39. Cette génération n'a pas été encouragée à transmettre sa langue à ses enfants qui, par ailleurs, ont eu une scolarité entièrement en français. Le platt était banni même de la cour de l'école et puni par le système de la "clé allemande". Il était "chic de parler français" alors. La ré-introduction des langues régionales dans l'enseignement est récente et limitée. Une autre raison invoquée de cet affaiblissement de

la vitalité du platt est le brassage de populations du fait de l'immigration étrangère ou francophone. Cependant, les plus anciens immigrés étrangers, en provenance des pays de l'Est (de Pologne notamment), avaient très rapidement adopté le dialecte, langue de la mine, du village et des premières cités minières. La mutation industrielle et la profonde transformation qu'elle entraîne, passage d'une vie rurale à une vie urbaine, pourrait bien être un facteur déterminant de la relative désaffection de la jeune génération pour le parler local.

L'exploitation du charbon lorrain, dans le prolongement du gisement sarrois, est entreprise dès la perte de la Sarre par la France en 1815 mais ne réussit qu'à partir de 1847. Progressivement, les petites industries locales (verreries, tuileries, papeteries, clouteries et forges) cèdent la place à la mine. Les paysans lorrains deviennent paysans-mineurs de père en fils. Les mineurs sarrois viennent travailler en Lorraine. D'autres viennent de plus loin en Allemagne dès la fin du XIXe siècle, de Hongrie, d'Autriche, d'Italie du Nord. Après 1918, avec l'essor de la sidérurgie, l'expansion se poursuit ainsi que l'appel à la main-d'oeuvre étrangère. Si les Sarrois repartent, ils sont relayés par des mineurs polonais (dans les années 20), italiens, tchèques ou russes jusqu'à la crise des années 30 où l'on enregistre des départs. Une nouvelle grande expansion après la seconde guerre (la relance du charbon) transforme la région, encore demeurée rurale, en région de mono-industrie avec mainmise des Houillères de Lorraine, société nationalisée en 1946, sur l'aménagement du territoire et la vie de ses habitants.

Les compagnies minières ont toujours pratiqué une politique de prise en charge de leurs ouvriers sur le plan du logement et des services, dans un souci évident de fixer et de reproduire leur main-d'oeuvre. Le tissu urbain du BHL est ainsi un enchevêtrement de constructions directement liées à l'exploitation du charbon et à tous les services annexes (voies de chemin de fer, entrepôts, magasins, bâtiments administratifs, hôpitaux, etc...) et de cités d'habitation reflétant différentes conceptions urbanistiques successives, depuis les premières "casernes" et "corons" du XIXe siècle, en passant par les "cités-jardins" inspirées des modèles anglais et les "chalets" individuels, jusqu'au logement vertical des cités de béton des années 60. La hiérarchisation typique entre cités et maisons d'ingénieurs, de porions (contremaîtres), d'employés et d'ouvriers, se perpétue jusqu'à aujourd'hui dans le contraste entre les "super-villas" des riches et les "cités mal famées" des "loubards" (aux dires de ces derniers, interrogés sur leur région). Les premières cités étaient construites à proximité des puits, les dernières le sont à la périphérie de certains villages, en rase campagne. Ce sont des cités-dortoirs, analogues aux grands ensembles des banlieues de nos villes, rythmées par le passage régulier des cars des mineurs. Les jardins-ouvriers, à l'écart des cités, étant les seuls lieux de convivialité. Certains anciens villages sont devenus "la ville" par l'effet de l'adjonction des divers bâtiments de la mine, des commerces et des cités à l'ancienne rue du village (ainsi de Freyming-Merlebach, deux villages accolés, siège des Houillères). Un véritable cordon urbain conduit à la frontière en direction de Saarbrücken.

## ASPECTS DEMOGRAPHIQUES ET COMPOSITION DE LA POPULATION.

Le charbon, qui a permis le développement de la région et donné du travail à ses enfants (familles catholiques nombreuses dont beaucoup émigrèrent en Amérique au XIXe siècle) soit directement à la mine, soit dans quelques

industries annexes, le tertiaire et les commerces, a aussi profondément modifié la composition de la population par l'appel à la main d'oeuvre étrangère. Le premier afflux d'étrangers (Polonais, Italiens, Tchèques, Hongrois...) des années 26-30 avait pu faire doubler la population du canton de St-Avold, par rapport à ce qu'elle était au début du siècle. Le second afflux, bien plus considérable, des années d'après-guerre, de 46 à 66, la fait septupler. Ils venaient de Lithuanie, de Pologne, de Hongrie, d'Allemagne, de Roumanie, d'Italie, d'Espagne, du Portugal, de Yougoslavie et d'Algérie. Certains des réfugiés qui n'étaient pas préparés au travail dans la mine sont partis pour l'Amérique. Les immigrés qui sont restés se sont progressivement intégrés dans la région, par le mariage des enfants avec les autochtones, par la naturalisation et par l'accès à d'autres professions que la mine. On peut dire, par exemple, des Polonais qu'ils sont "recyclés", leur assimilation étant accomplie, sauf cas exceptionnels. Ce fort accroissement de la population (30 % pour toute la Lorraine) est ensuite beaucoup plus faible et la population étrangère décroît légèrement depuis les années 75, les derniers arrivant encore sont des Turcs et des Marocains, pour travailler au fond de la mine, et les familles rejoignantes de ces derniers.

Deux sondages effectués, l'un en 1982, l'autre en 1983, auprès de la population scolaire de deux communes différentes du BHL permettent de se faire une idée de la mosaïque ethnique résultant aujourd'hui de l'histoire du peuplement de cette région. La première commune est Hombourg-Haut, située à 3 km de Freyming-Merlebach, composée d'un ancien village médiéval fortifié, de deux anciens villages moins prestigieux et de plusieurs cités minières récentes (après guerre) où loge la majeure partie de la population, ainsi que de plusieurs lotissements de maisons individuelles neuves. La commune est passée de 2 000 habitants en 1946 à 10 000 habitants en 1962, quintuplement brutal après une relative stabilité de plus d'un siècle (1 500 habitants en 1800). Le sondage est effectué au collège proche des cités et du lotissement résidentiel du Langenberg : l'échantillon est constitué de 29 élèves de cinquième (12-13 ans), choisis au hasard parmi les 141 élèves de cinquième du collège, et de 7 adolescents de 17 ans, chômeurs en stage de formation (soudure-tuyauterie) au collège. Ils sont interrogés individuellement (une demi-heure environ). Le questionnaire porte sur l'origine des parents, l'intégration régionale (habitat, profession des parents, fratrie), les réseaux familiaux, les appartenances et l'expression des identités (langues pratiquées, préférées, etc...).

La proportion d'étrangers (du point de vue de la nationalité) dans la commune est de 14,5 %. La plupart des 36 élèves interrogés sont nés dans la région (ou arrivés très jeunes). Ils ont la nationalité française pour 25 d'entre eux, 6 sont Algériens (en réalité de double nationalité pour être nés en France après 1963, sauf un cas) et 5 sont Italiens. La proportion d'étrangers est donc de 30 % chez les enfantsscolarisés, ce qui est dû à la structure démographique beaucoup plus jeune des communautés étrangères en France, en particulier maghrébine. Si 30 % de ces enfants ont une nationalité étrangère, 52 % de leurs parents ne sont pas nés eux-mêmes dans la région et 70 % au moins des grands-parents sont d'origine extérieure à la région (22 % d'Italiens, 18 % d'Algériens, 9 % d'Allemands, 7,5 % de Français "de l'intérieur", 5 % de Polonais, 3,5 % de Yougoslaves, 2 % de Tchèques, 0,6 % de Russes). L'intégration de l'immigration ancienne, entre la génération des grands-parents (50-70 ans) et celle des parents (30-50 ans) se traduit par la diminution ou la disparition de certaines catégories : plus de Russes ni de Tchèques, ni de Polonais, moins de Yougoslaves (1,5 %), moins de Français "de l'intérieur" (4 %), moins d'Allemands (5,5 %), alors que le taux d'Algériens et d'Italiens (immigration plus récente) demeure constant. Il ne s'agit

pas là des nationalités au sens strict mais des déclarations des élèves concernant le lieu de naissance de leurs parents et le pays d'origine de leurs grands-parents.

Une analyse plus fine, à partir des réponses des élèves, permet de déterminer cinq groupes, à peu près équivalents en nombre, présentant une certaine homogénéité : il s'agit :

1. des "régionaux", dont les parents sont nés dans la région ou en Allemagne, ainsi que les grands-parents. On notera qu'en fonction de la relative fréquence des mariages franco-allemands dans cette région frontalière, l'appartenance régionale a été attribuée aux couples mixtes franco-allemands.
2. des "assimilés", dont les parents sont nés dans la région, mais dont au moins un des grands-parents est extérieur.
3. des "mixtes", dont un des parents est extérieur à la région et au moins deux des grands-parents.
4. des "Italiens", certains naturalisés, dont les parents et les grands-parents sont nés en Italie.
5. des Algériens, dont les parents et les grands-parents sont nés en Algérie.

L'appartenance régionale se caractérise par les composantes suivantes : un réseau familial localement dense (plus de deux familles apparentées dans la région), la profession du père liée à la mine (dans plus de 50 % des cas), l'habitat dans une maison du village, mais aussi à la Cité des Chênes (la plus ancienne, avec un quartier de chalets rachetés par des retraités de la mine), ou en lotissement (si les deux parents travaillent), une fratrie de trois enfants en moyenne. La pratique du dialecte est maintenue avec les grands-parents et en famille, la capacité à le parler chez les enfants interrogés est bonne dans 85 % des cas (selon leurs déclarations) et ils affirment une préférence pour ce parler dans 57 % des cas. Le choix de l'allemand en première langue au collège est majoritaire à 71 %.

Les "assimilés" ont des réseaux familiaux un peu moins denses, le travail du père directement à la mine est moins fréquent (moins de 50 % des cas), la mère est encore au foyer dans plus de 50 % des cas, l'habitat est plus souvent en cités. La pratique du dialecte est maintenue autant et même davantage préférée (à 85 %), et le choix de l'allemand comme première langue est plus fréquent (85 % des cas) comme si l'assimilation passait par un renforcement de l'attachement à la langue régionale, dans ces cas d'intégration à la génération des grands-parents. La fratrie est également de trois enfants en moyenne.

Les "mixtes" ont des réseaux familiaux moins denses, le travail du père est plus souvent "promotionnel", la mère est encore au foyer (plus de 50 % des cas), l'habitat est plus souvent la maison individuelle neuve. La dimension des fratries est importante (4 en moyenne), surtout chez les Franco-Italiens. La pratique du dialecte est beaucoup moins forte (50 % des cas à la maison contre 100 %, sous la forme du mélange avec le français, pour les "régionaux" et les

"assimilés"). La capacité des enfants à le parler et leur préférence pour le dialecte n'est plus que de 28 % et le choix de l'allemand comme première langue est supplanté par l'anglais (71 % pour l'anglais), ce qui indique un lien très net entre le choix de l'anglais et la promotion dans l'échelle sociale. Alors que les "assimilés" n'ont plus de contacts avec les langues d'origine (du ou des grands-parents étrangers), les "mixtes" ont encore un contact avec la langue étrangère ou régionale des grands-parents (polonais, italien, serbo-croate, arabe ou chtimi dans le cas du Nord-Pas de Calais).

Les deux communautés d'immigration plus récente, les "Italiens" et les "Algériens" ont des réseaux familiaux "distendus" entre le pays d'origine et l'isolement relatif au pays d'accueil. Les relations avec le pays d'origine sont d'autant moins fréquentes que la distance est plus grande : les retours en vacances chaque année sont fréquents chez les Italiens (même Siciliens), beaucoup moins chez les Algériens. La profession du père est majoritairement la mine et les mères sont au foyer à 100 %. Les fratries sont plus nombreuses (5 en moyenne chez les Italiens, 5, 6 chez les Algériens) et l'habitat est le plus souvent en cités (celle "des Chênes" pour les Algériens, la cité "Chapelle" pour les Italiens), avec deux cas de vieilles maisons du village rachetées et rénovées par des Italiens, un cas de location au village par des Algériens (père non mineur). L'allemand est choisi majoritairement en première langue étudiée par les Algériens (66 %), l'anglais par les Italiens (57 %, un cas d'étude de l'italien au collège, enseignement disparu depuis, faute de demande). La pratique des langues d'origine en famille est maintenue (sous la forme du mélange : "moitié-moitié" avec le français, plus pratiquée par les enfants italiens que par les enfants algériens (85 % et 50 % respectivement), la préférence étant par contre légèrement plus affirmée chez les Algériens (57 % et 66 %). Il s'agit de langues régionales : sicilien, sarde, etc... et kabyle, aussi bien.

L'intégration régionale d'une partie des familles italiennes prend un aspect pratique typique caractérisé par : une forte densité familiale locale (les parents et collatéraux viennent rejoindre les premiers immigrants), le changement de métier du père (autre que la mine et généralement dans le bâtiment), le rachat et la rénovation d'une vieille maison du village. C'est ainsi qu'un quartier de Hombourg est devenu la "petite Italie" et que "le métier d'Italien" désigne "maçon" dans la région. Cette intégration est le fait d'Italiens venus très jeunes dans le Bassin houiller lorrain (dans les années 50), aujourd'hui parents. Les retours au pays sont alors plus espacés (tous les quatre ans), la pratique de l'italien laisse de plus en plus la place au français en famille et les naturalisations sont fréquentes. Les modalités d'intégration régionale des familles maghrébines sont moins évidentes (il existe au moins un cas de construction d'une maison neuve à Hombourg), l'immigration étant moins ancienne. On note cependant une diminution du nombre d'enfants chez ces familles de Hombourg-Haut (5,6 en moyenne) par rapport à celles de l'autre commune, Behren-Cité (7,3 en moyenne), nombre d'enfants semblable à celui des familles restées en Algérie.

Alors que la commune de Hombourg-Haut du fait d'un certain mélange opéré avec la population locale (sur les lieux d'habitat et de vie, comme de travail), permet, en effet, une intégration des immigrés assez rapide (cas des familles italiennes), la commune de Behren-les-Forbach ne comporte pas ce substrat ancien et ce développement autour d'un village. C'est une gigantesque cité uniforme de blocs de béton de plus de 11 000 habitants construite entre 1957 et 1960, grand ensemble typique de ces années-là édifié par les Houillères pour

loger ses ouvriers. Le village de Behren ne compte que 500 habitants et reste à l'écart de "Behren-Cité" qualifié dans les années d'expansion de "Texas lorrain". Le sondage effectué en 1983 dans une école primaire de Behren-Cité, auprès de 44 enfants de CM1 et CM2 (9-12 ans) donne les proportions suivantes : 11 seulement sont "régionaux" (25 %), (parmi lesquels 4 sont issus de mariages mixtes franco-allemands, luxembourgeois ou polonais) et ont des grands-parents dans la région, 13 sont "Italiens" (30 %) (dont 4 issus de mariages mixtes franco-italiens) et ont des grands-parents dans la région ou en Italie, 20 sont "Algériens" (45 %) (dont 2 issus de mariages mixtes franco-algérien ou allemand-algérien) et ont leurs grands-parents au pays d'origine (3 viennent du Maroc, 1 de Turquie, ce dernier est regroupé avec "Algériens" pour les cours d'arabe).

Ces enfants sont tous nés dans le BHL, sauf les derniers arrivants (25 % des "Algériens", essentiellement des Marocains), les pères sont mineurs à 90 % pour ces derniers, un peu moins déjà pour les "Italiens"(70 %) et à 60 % chez les "régionaux". Les mères sont au foyer à 100 % chez les "Algériens", à 90 % chez les "Italiens", à 50 % chez les "régionaux" et les fratries sont respectivement de (7.3), (4.2) et (2.2) en moyenne. Les langues pratiquées en famille semblent être, selon les déclarations des enfants, majoritairement le français (seulement 30 % de dialecte chez les "régionaux" et 30 % de mélange ou d'italien chez les "Italiens"), sauf pour les "Algériens" qui déclarent parler le marocain, le kabyle, l'algérien, le turc ou le mélange à 80 %, ce qui dénote une intégration bien moins effective chez ces derniers, arrivés plus tardivement et regroupés en très grand nombre dans cette cité, les dimensions des fratries, très nombreuses, confirment cette hypothèse.

Ce deuxième sondage visait à tenter de repérer des marques linguistiques (les entretiens individuels étaient enregistrés au magnétophone), renvoyant à leur origine ethnique, chez ces enfants que tout semble, a priori, différencier. Or, ce qui ressort massivement de l'enquête, c'est une uniformisation dans le même moule régional, un même "accent lorrain" à cet âge scolaire de grande malléabilité. Il reste certes des traces d'une origine autre, mais imperceptibles à une oreille non exercée, elles ne font pas l'objet de correction dans la situation normative de l'école. Les institutrices de la région sont d'ailleurs plus sensibles aux "fautes" induites par le dialecte allemand et ne signalent aucune marque particulière chez les enfants des immigrés. Sans doute, à l'adolescence, ces enfants feront-ils retour à leur origine et chercheront-ils à marquer une certaine différence avec les "régionaux", ainsi que certains entretiens avec des jeunes le montrent, phénomène qui relève de la complexité de la construction des identités.

## EXPRESSION DES IDENTITES

La situation particulière du BHL, région d'immigration et région frontalière, région de contacts de cultures, met en évidence plusieurs types de dissociation des éléments constitutifs des identités : langue et territoire (on peut être Français et avoir comme langue maternelle un dialecte germanique), culture et nationalité (on peut être Français sur les papiers et de culture "immigrée") etc... Cette hétérogénéité des éléments constitutifs des identités n'est que relative à une homogénéité prise comme référence. Toute culture, étant par définition "non naturelle" et le fruit d'une histoire et de circonstances particulières, n'acquiert sa cohérence que par la vie des sujets qui assument cette

histoire et des réalités sociales, linguistiques, économiques, etc... qui leur succèdent. Ainsi, cette construction qu'est toute culture n'est jamais statique, toujours en dynamisme.

De la même façon que les Lorrains de la frontière ont toujours assumé leur identité française (et ne se plaignent que de l'incompréhension dont ils ont été l'objet de la part des autres Français, ceux de l'intérieur), les immigrés intègrent, non sans problème sans doute, la pluralité des références identificatoires, fruit de leur histoire (on est des "Français qui viennent d'Italie" par exemple) et la transmettent à leurs enfants dans leurs discours où ces éléments hétérogènes trouvent une cohérence pour l'enfant. L'école française et la langue et la culture dans laquelle ces enfants baignent depuis leur naissance (tout autant que les petits Lorrains et avec, comme ces derniers, une autre langue dans le milieu familial) en font des "français". Leur "meilleure langue", c'est toujours le Français, dans tous les entretiens que j'ai eu avec eux. C'est en français que certains écrivent des poèmes ou veulent inscrire l'histoire de leurs parents, de cette migration qui ne figure pas dans les livres d'histoire.

Les discours des jeunes issus de l'immigration montrent leur enracinement dans leur "coin de cité" qui est tout leur univers des années de formation, dans un mixte "lorrain-immigrés" avec leurs camarades autochtones. Le pays de leurs parents, c'est "bien pour les vacances", mais ce n'est pas leur pays. La question du "retour" n'en est pas une pour eux. Ce serait une émigration finalement en contradiction avec le projet de leurs parents dont les discours disent les espoirs de promotion sociale qu'ils ont formés pour leurs enfants : "qu'ils aient un métier". La situation de crise de l'emploi actuelle rend cruciale la situation de ces jeunes, "chômeurs" et rejetés par la société (voir les difficultés d'embauche pour eux au vu de leurs papiers et même de leurs têtes). Ils n'ont, d'autre part, aucune envie de perpétuer ce qu'était la situation de leurs parents migrants dans la société française, au plus bas de l'échelle sociale, dans les emplois les plus difficiles et les plus mal payés. Ils veulent un métier "propre". Si certains acceptent encore le métier de mineur de fond, ce n'est pas dans un esprit de résignation mais de réalisme et cela ne les aveugle pas sur les difficultés de leur avenir : "On se demande ce qu'on va devenir".

## CONCLUSION

L'hétérogénéité des éléments constitutifs des identités et le fait que ces dernières sont toujours des constructions individuelles et collectives ressortent particulièrement de l'examen de la situation du BHL. Cet aspect dynamique de la construction des identités est constitutif des discours (qui en même temps en sont le tissu) que l'on peut recueillir auprès des personnes concernées. La part d'idéal et les valeurs de référence, les miroirs sociaux que constituent les autres, tout cela est en jeu dans cette construction qui fait de l'identité un foyer virtuel et avec lequel chacun se débat sans doute, sa vie durant, comme il se débat avec les mots. Ce sont précisément autour des mots qui sont des repères significatifs que les discours identitaires se tiennent, mais également les discours racistes. Une dimension idéale mythique projetée sur l'homogénéité, la "pureté" de l'identité ou de la "race" apparaît comme un obstacle majeur à la résolution des problèmes de coexistence qui se posent aujourd'hui en France. Comme le montre l'exemple du Bassin houiller lorrain, au contraire, et comme le rappelait Fernand Braudel, lorrain lui-même, lors d'un colloque sur l'identité française (à Paris en mars 1985), la France est "le carrefour d'un nombre considérable d'étrangers. Il n'y a pas de civilisation française sans l'accession des étrangers...".

## JUIFS FRANCAIS OU FRANCAIS JUIFS ?

Nicole BENOIT-LAPIERRE

Mon propos concerne des émigrés juifs polonais et leurs enfants. Il s'agit d'une génération d'émigrés naturalisés français, pour certains dans les années qui précèdent la seconde guerre mondiale, pour d'autres dans l'immédiat après-guerre et d'une deuxième génération juive née française, dans les mêmes périodes. La question posée est celle du rapport de cette population à la société et à la nation française, celle du couple intégration/identité, ses contradictions et ses résolutions, selon une triple perspective :

1. Les aspirations migratoires et l'image de la France.
2. Le "pari sur la France" induit par ces aspirations.
3. L'héritage paradoxal de la deuxième génération.

L'immigration juive polonaise comprenait trois composantes d'inégale importance numérique : une immigration estudiantine, issue de la petite et moyenne bourgeoisie juive de Pologne, suscitée par le numerus clausus à l'égard des Juifs dans les universités de ce pays. Une émigration politique, conséquence de la répression à l'égard des militants communistes notamment. Enfin, et c'est de loin la plus nombreuse, une émigration économique, en raison de la paupérisation croissante des masses juives liée à leur situation de minorité opprimée. Les trois se recrutant essentiellement dans une tranche d'âge de 17 à 25 ans, au sein d'une jeunesse, à des degrés divers, en rupture avec les structures et l'univers juifs traditionnels.

Si les projets, les ambitions comme ensuite les conditions concrètes d'existence différaient partiellement selon le type d'immigration, un certain nombre d'aspirations communes, liées à la représentation et par là-même au choix de la France, les ont traversés. Dans le processus diasporique qui a affecté une partie de la jeunesse juive polonaise, l'option en faveur d'un pays plutôt que d'un autre, était certes tributaire de facteurs économiques et relationnels (proximité et coût du voyage, opportunités administratives, liens familiaux et amicaux sur place, etc...). Mais la dimension idéologique, au sens le plus large du terme (comme ensemble de représentations, de savoirs, de croyances, d'imaginaire, d'idéalité...), apparaît décisive. C'est à partir de l'étude de celle-ci que l'on peut

comprendre la dynamique d'évolution de cette immigration. Je me bornerai ici à recenser quelques pistes heuristiques à emprunter éventuellement dans un débat et une réflexion comparative.

## 1. En ce qui concerne les aspirations migratoires et l'image de la France :

. La France comme incarnation de l'idéal républicain, des Droits de l'Homme, des valeurs émancipatrices de la Révolution qui, en 1791 a donné la citoyenneté aux Juifs (valeurs exportées en Pologne par les conquêtes napoléoniennes) et comme point de référence du mouvement de la "Haskala" (le mouvement juif des Lumières qui a émergé dans l'avant-garde juive allemande au milieu du XVIIIe siècle et a gagné, sous des formes plus spécifiques, l'Europe centrale au XIXe siècle).

. La France comme pôle du progrès, de la modernité et de l'ouverture. Au regard du sentiment d'étroitesse sinon d'étouffement au sein des communautés juives d'Europe centrale, la France, et particulièrement sa capitale, présentent une image antithétique et l'on peut parler (en modifiant la formule de Walter Benjamin) de "Paris, capitale du XXe siècle".

. Enfin, la France comme terre d'adoption. Cette dernière dimension est à mettre en relation/opposition avec la représentation de la terre natale (la Pologne) comme terre marâtre (1) d'une part et la perspective traditionnelle de la Terre Promise, sécularisée par le sionisme, d'autre part (une terre non pas matricielle mais "désirée comme une épouse") ainsi que l'a écrit Henri Atlan (2).

IL faudrait évidemment pouvoir montrer la prégnance de ces modèles, la façon dont ils s'inscrivent dans les manières d'être et de penser, dont ils se traduisent par exemple dans la perception du mouvement ouvrier et de la vie politique française en général, dans le rapport à la culture mais aussi à l'environnement, au paysage, ou bien encore dans des processus d'identification et aussi d'oblitération de ce qui, dans la réalité, dément ce véritable idéal migratoire. Etre "comme Dieu en France" disait-on dans les communautés juives d'Europe centrale et cette surprenante formule, traduite du Yiddish, exprime dans son ironie même la force de cet idéal, dont le "pari sur la France" est la conséquence.

## 2. En ce qui concerne ce "pari sur la France", là encore, quelques pistes :

. Le désir de naturalisation : il n'est certes pas spécifique à l'immigration en France, ailleurs aussi les Juifs souhaitaient acquérir la nationalité du pays d'accueil et ceci se comprend donc en fonction de divers paramètres propres à l'ensemble de cette émigration juive (situation minoritaire, rejet de la Pologne, rapport culturel à la question de la nationalité, etc.). Mais il est intéressant de comprendre dans quelle vision de soi et du monde s'inscrit cette démarche. Il me semble qu'elle traduit moins le passage d'une identité communautaire à une identité nationale que celui d'un état de sujet à un état de citoyen. C'est cet enjeu de citoyenneté, avec ce qu'il implique de légalité, de légitimité et aussi de légitimisme qui est décisif. Il transpose dans la pratique sociale, la dimension psycho-culturelle de l'adoption. Et c'est peut-être dans cette

perspective qu'il faudrait interpréter ces dualités juif-français-communiste-pro-soviétique ou juif-français-sioniste.

. La promotion des enfants par l'école et l'université. Là encore, la valorisation de l'étude dans la tradition juive joue un rôle évident, mais il est intéressant de comprendre les représentations spécifiques qui sous-tendent les stratégies concrètes de cette promotion. Par exemple, la valorisation particulière de l'école républicaine ou l'identification des intellectuels juifs à l'université, symbolisée, sous la troisième République, par quelques figures notoires (Durkeim, Bergson ou Lucien Herr).

. L'absence de transmission, non seulement des traditions, mais aussi de toute mémoire consciemment explicitée quant à ce qui a précédé la vie en France, et les incidences de ce "silence de la mémoire" (3) sur le cercle de famille.

. IL est important de noter que les deux éléments majeurs qui surplombent aujourd'hui toute réflexion sur l'identité juive : le génocide et la création de l'Etat d'Israël, n'ont pas radicalement modifié les enjeux du "Pari". La collaboration sous l'occupation et ses conséquences directes quant au sort des Juifs n'ont pas suscité chez ces derniers de désaffection profonde à l'égard de la France et de départs numériquement importants vers Israël, après guerre (quelles que soient par ailleurs les formes de solidarité et d'intérêt pour Israël). Le génocide a suscité une double exigence contradictoire : accentuer le processus d'intégration afin d'épargner un destin juif à la descendance (d'où, par exemple, le phénomène des changements de noms à la fin des années 50 ) et simultanément refuser un processus d'assimilation qui signifierait l'abandon-trahison des victimes du génocide.

3. Ni mémoire, ni oubli ! Tel est le "double bind", l'injonction paradoxale qui a pesé sur la seconde génération et qui conduit aujourd'hui celle-ci sur les voies diverses de la recherche identitaire. En ce qui concerne aujourd'hui le rapport de cette génération à la France, là encore quelques thèmes significatifs :

. La position critique à l'égard de l'idéal migratoire de la génération précédente, fondée sur une relecture de l'histoire contemporaine. (Débats sur la collaboration, les étrangers dans la résistance, l'attitude passive de l'establishment juif, etc...).

. Les formes de vigilance qui découlent de cette "démithologisation" et qui conduit certains à l'idée d'une mission communautaire, face non seulement à l'antisémitisme, mais à toute forme de racisme et de xénophobie. (D'où, par exemple, les interpellations en direction des institutions communautaires et la militance de jeunes Juifs dans SOS racisme).

. Et plus généralement, les attitudes de "démarcation de l'intérieur", visant à conjuguer judéité et francité sur deux thématiques éventuellement combinées : celle de l'identité plurielle des individus et celle d'une collectivité nationale enrichie de ces différences.

## NOTES

- (1) Nicole BENOIT-LAPIERRE, "Itinerrances", *Communications* n° 41, juin 85, Le Seuil, p. 201 à 218.
- (2) Henri ATLAN, *Entre le cristal et la fumée*, Paris, Le Seuil, 1979, p. 238.
- (3) Nicole BENOIT-LAPIERRE, "Le silence de la mémoire", *Critique*, n° 462, novembre 1985, Ed. de Minuit, p. 1112 à 1124.

## HETEROPHOBIE, HETEROPHILIE

## NOTE SUR LA DIFFICULTE DE DEFINIR LE RACISME

Pierre-André TAGUIEFF

*"Quand on commence par la confusion, on continue par la contradiction, pour retomber dans la confusion".*

*Dr Charles GILLOUIN  
(cité par R. GILLOUIN, Problèmes français, problèmes humains, Genève, 1944, p. 12).*

*"Personnellement, je suis d'avis qu'aucun moyen au monde n'est trop "pédant" pour ne pas être à sa place lorsqu'il s'agit d'éviter des confusions".*

*Max Weber*

## L'ANTINOMIE FONDAMENTALE

Allons à l'essentiel. Notre objet, c'est le "racisme" tel qu'on le définit, ou plutôt tel qu'on ne peut que le définir à partir des postulats incorporés à l'esprit du temps, qui enveloppe quelque chose comme un "basic antiracism". L'antinomie fondamentale du racisme tel que l'antiracisme le pense surgit du choc de deux positions, également tenues et défendues par les porte-parole autorisés, les militants et les sympathisants. Ces positions contraires également attribuées au "racisme" caractérisent indistinctement (ou successivement) les attitudes ou dispositions, les représentations et les évaluations non moins que les comportements. C'est suffisamment suggérer que l'alternance courante et indéfinie entre hétérophobie et hétérophilie se dresse comme un obstacle devant toute tentative d'analyse froide et fine. De telles caractéristiques holistes du "racisme" ne sont ni vraies ni fausses : le couple "rejet de la différence/éloge de la différence", s'il n'a guère de valeur de connaissance, a un visage idéologique déterminant. Il engendre l'indétermination conceptuelle nécessitée par la poursuite indéfinie des débats et controverses : conflits de légitimité, combats pour la légitimation.

(1) Le racisme est négation absolue de la différence, il se définit fondamentalement en tant qu'hétérophobie (1), laquelle présuppose une évaluation négative de toute différence, impliquant un idéal (explicite ou non) d'homogénéité. L'élément inquiétant est représenté par ce qui diffère, le fait de la différence-relation (entre Soi et l'Autre) ou celui de la différence-attribut (de l'Autre). Car l'hétérophobie est une idée confuse, la phobie portant aussi bien sur la relation différentielle entre groupes que sur la différence (ou telle différence) attribuée en propre à l'Autre. Dans le premier cas, l'hétérophobie signifie le désir d'abolir la différence entre Nous et Eux, soit par un dialogue régi par la finalité du consensus (communiquer rend commun, engendre une communauté des esprits ou des cœurs), soit par assimilation des représentants du collectif "Eux", préalablement réduits à des individus sans marques d'appartenance, aux modèles du Nous, soit par extermination de tous les représentants du collectif "Eux".

Dans le second cas, l'hétérophobie vise soit à effacer le trait différentiel dont on suppose que le collectif racisé est porteur (solution eugénique ou éducationnelle) soit à effacer l'existence de l'Autre, par séparation rigoureuse (le rendre invisible ou se faire aveugle de son existence) du type Apartheid. Le concept d'hétérophobie amalgame ainsi divers modes de traitement "racisant" des groupes autres : racisation douce de l'englobement d'autrui dans et par le dialogue persuasif (l'anthropophagie dialogique), racisation répressive de l'assimilation des autres à soi (l'anthropologie digestive), racisation propre du développement séparé (anthropoémie génocidaire), racisation propre du développement séparé (anthropoémie tolérantielle) - pour user systématiquement de la distinction métaphorique entre anthropophagie et anthropoémie, introduite naguère par Claude LEVI-STRAUSS (2).

A considérer du dehors les coutumes judiciaires et pénitentiaires, avance LEVI-STRAUSS, deux types de sociétés peuvent être distingués : "celles qui pratiquent l'anthropophagie, c'est-à-dire qui voient dans l'absorption de certains individus détenteurs de forces redoutables, le seul moyen de neutraliser celles-ci et même de les mettre à profit ; et celles qui, comme la nôtre, adoptent ce qu'on pourrait appeler l'anthropoémie (du grec émein, vomir) ; placées devant le problème, elles ont choisi la solution inverse, consistant à expulser ces êtres redoutables hors du corps social en les tenant temporairement ou définitivement isolés, sans contact avec l'humanité, dans des établissements destinés à cet usage. A la plupart des sociétés que nous appelons primitives, cette coutume inspirerait une horreur profonde ; elle nous marquerait à leurs yeux de la même barbarie que nous serions tentés de leur imputer en raison de leurs coutumes symétriques" (3). Appliquée au racisme, la schématisation permet de distinguer entre le racisme impérialiste/colonialiste ou d'assimilation ("anthropophagie"), et le racisme différentialiste/mixophobe ou d'exclusion ("anthropoémie"). Le premier vise à rendre semblable à soi, le second à préserver le fait de la différence par le rejet de ce qui diffère. Deux stratégies distinctes de résolution des conflits dits ethniques ou raciaux. Distinction dont la base physiologique est susceptible de variations infinies dans les imaginaires collectifs : absorber/éliminer, ingérer-digérer/rejeter. Distinction formelle entre inclure et exclure.

Il faut relever la double corrélation entre l'opération d'assimilation/inclusion et le culte de la puissance universelle, la mythologie impériale, d'une part, entre l'opération d'élimination/exclusion et la sacralisation des racines, la mythologie rhizophile, d'autre part.

Une modélisation philosophique de la distinction pourrait être trouvée dans l'opposition classique entre logique dialectique (au sens hégélien de la réconciliation des contraires) et logique formelle, celle-ci fondée sur le principe du tiers exclu, celle-là fondée sur le principe du tiers incluant par l'opération synthétique du "dépassement" (selon le double sens de l'*Aufhebung* : le "tollere" et le conservare). De ces deux logiques inconciliables, l'on peut déduire les deux modes de racisation que nous avons schématisés : racisme d'exclusion, analytique et formaliste (disjonction exclusive : "ou bien l'un ou bien l'autre"), et racisme d'inclusion, synthétique et dialectique (conjonction positive, voire fusion des opposés : "et l'un et l'autre").

(2) Le racisme est affirmation absolue de la différence, il se définit par l'absolutisation de la différence (4), la naturalisation ou l'essentialisation des différences (5), soit perceptibles soit imaginées. Ces tentatives de conceptualisation philosophiques n'étant pas, à quelques exceptions près (Raymond ARON en figurant la plus notable), dues à des philosophes, elles recourent à des termes employés sans rigueur, termes définitoires rarement eux-mêmes définis. Les caractérisations oscillent entre le grief proudhonien d'érection en absolu, la critique des conceptions substantialistes, notamment celle de la pensée typologique, la mise en cause des tendances modernes à la "biologisation" des systèmes de perception ou de catégorisation. Toutes reviennent néanmoins à poser que le racisme érige un ensemble de traits censés caractériser une population définie en une essence qui serait partagée par chacun des individus composant la dite population. Il s'ensuit que l'individu disparaît comme tel, réduit à n'être qu'un exemplaire du type général, un représentant quelconque de sa "race". La pensée essentialiste apparaît comme un mode de perception et de catégorisation à la fois sommaire et éternitaire des groupes humains : elle condense et durcit les caractères attribués, elle éternise ces derniers en les figeant en stéréotypes ("caractères de race").

Le racisme, en tant qu'essentialisme, surgirait dès lors qu'interviendrait le vocabulaire de la race emprunté à la zoologie par la médiation de l'anthropologie physique : les "races" sont autant d'"essences" distinctes permettant de classer les groupes humains, en consonnance avec les classifications pratiques, et redoublant les évidences orientatrices de la perception sociale spontanée. Cet essentialisme implique une disposition "naturaliste", en ce que l'idée de nature synthétise les attributs de la "race" : ceux-ci relèvent du donné, de l'involontaire, du fixe, de l'éternel, de l'insurmontable.

Dans le champ des sciences sociales, l'"essentialisme" est donc la caractérisation savante du racisme qui, depuis deux décennies, semble aller de soi, il en définit l'évidence définitionnelle première, comme le trait conceptuel commun, et peut être le seul de toutes les approches particulières. Ainsi l'ethnologue Michel ADAM croit-il pouvoir saisir l'"unité proprement ontologique du racisme", contrastant avec sa diversité phénoménale (6). Mais, reconnaît l'auteur, "si le racisme (...) peut être globalement compris comme un "essentialisme", s'il témoigne partout d'un comportement d'exclusion et d'objectivation d'un "autrui" collectif, ses manifestations sont si diverses qu'elles semblent relever chacune d'un ordre particulier" (7). Telle est en effet la difficulté de base : il n'y a guère de médiations conceptuelles satisfaisantes entre l'habit trop large de la définition globale par l'"essentialisme" et les multiples pratiques sociales (attitudes, comportements) qualifiables de "racistes". Pour faire bref, il se

pourrait que la détermination du racisme par le trait d'"essentialisme" relevât elle-même dudit "essentialisme" : "le racisme" risquerait d'être conçu comme une essence idéologique et comportementale éternelle, attribuée à un type humain invariable, incarnant une nature spécifique immuable. On ne saurait dès lors s'étonner de ce qu'un tel type substantiel ne rejoigne jamais le domaine de l'observable, et semble planer à jamais au-dessus de la diversité empirique.

Afin d'approfondir la théorie "essentialiste" du racisme, procédons à un détour par quelques textes récents dûs à des sociologues. Dans son "Essai sur la controverse entre Max WEBER et Werner SOMBART" : *Judaïsme et capitalisme* (8), Freddy RAPHAEL applique le modèle critique de l'"essentialisme" à la théorie sociologique de SOMBART : "l'approche de W. SOMBART est strictement "essentialiste", puisqu'elle enferme les groupements humains dans une spécificité, dont aucun membre ne saurait s'évader, qui légitime leur aliénation" (9). Or l'essentialisme conçu comme méthode première de racisation, en tant qu'appel exclusif (ou dominant) à l'essence du groupe d'appartenance à des fins pseudo-explicatives, absolutise l'altérité : "elle n'est désormais plus éliminable, car constituée en noyau irréductible" (10). Si le racisme est le système idéologique qui fait de la race, selon C. GUILLAUMIN, "une catégorie intellectuelle et perceptive prioritaire", il présente cette particularité fonctionnelle de permettre la fondation en nature de l'inclusion totale des individus dans des classes biologiques fermées et irréductibles à la fois, non moins que de la domination et l'exploitation des races supposées inférieures. L'essentialisme, lorsqu'il fait appel à une légitimation de type scientifique, devient un naturalisme ou un biologie intégral : les groupes humains sont statués en tant que *groupes naturels* (11).

Il faut cependant noter que, dans l'argumentation racisante, la "naturalisation" ne vaut elle-même qu'en tant que moyen pour une fin, qui est la "fatalisation", pour ainsi dire, des caractères psychosomatiques de race : tout se passe comme si le raciste posait (ou présupposait) plusieurs *natures humaines* distinctes, abolissant ainsi la *coupure* nature/culture (il n'y a que du naturel) en même temps qu'il supprimerait la nature humaine *commune* (qu'elle soit interprétée comme substance anthropologique universelle, comme exigence éthique ou comme idée régulatrice). Le lien entre l'opération de naturalisation-fatalisation des groupes sociaux de fait et la légitimation de la division sociale telle qu'elle est a été souvent aperçu. Jean-Claude PASSERON note ainsi : "c'est bien la notion de nature humaine, avec tous ses effets idéologiques, qu'ils [les concepts psychologiques et biologiques introduits sans examen dans l'analyse sociologique] réintroduisent dans l'argumentation, puisque, en rattachant, fût-ce au travers de médiations multiples, les différences sociales à un fondement autre que social, ils réactivent le pouvoir de légitimation de l'ordre établi que recèle toujours l'oubli de l'arbitraire social au profit de la "nature des choses" et, corrélativement, la transmutation de la nécessité historique en destin échappant à l'histoire des hommes" (12). Ce bref retour par le discours sociologique confirme notre hypothèse sur l'actuelle structuration de ce qu'il conviendrait d'appeler la vulgate antiraciste savante par l'idée directrice d'"essentialisme", catégorie critico-démystificatrice centrale. Ce qui est donc couramment reproché aux théories racistes (aux "sociologies biologiques" en général : anthropologie de LAPOUGE et d'AMMON, par excellence) par la tradition sociologique dominante (en tant que tradition savante, qu'elle soit d'obédience durkheimienne ou individualiste-méthodologique), c'est d'opérer à la fois une *naturalisation* du culturel et/ou du social, traités comme des réalités biologiques, et une *fatalisation*

du cours de l'histoire humaine, la contingence étant travestie/convertie en nécessité, et la nécessité transformée en destin.

On retrouve le concept critique d'essentialisme dans l'analyse sociologique que fait Pierre BOURDIEU du racisme en général. L'essentialisme y apparaît comme caractéristique fondamentale du racisme, celui-ci étant abordé à partir des positions de classe et des stratégies de légitimation. L'essentialisme joue dans la théorie le rôle d'un modèle à la fois descriptif et fonctionnel. "Tout racisme est un essentialisme", postule P. BOURDIEU (13). L'essentialisme définit dès lors le noyau idéologique commun à tous les racismes, s'il est vrai qu'il y a "autant de racismes qu'il y a de groupes qui ont besoin de se justifier d'exister comme ils existent" (14). Mais l'essentialisme ne caractérise qu'un mode invariant de légitimation d'une position dominante, il est inséparable de la fonction légitimatoire qu'il remplit : l'essentialisme, en toute forme de racisme, est le fondement "métaphysique" de la sociodicée dont ne saurait se passer une domination de classe, quelle qu'elle soit. L'essentialisme peut ainsi apparaître au fondement d'une rhétorique centrée sur l'auto-racisation positive des diverses fractions de la classe dominante ("nous sommes les meilleurs"), traduite éventuellement dans la langue savante des tests psychométriques (l'élite formée par les Q.I. de plus de 120) : "le racisme de l'intelligence (...) est ce qui fait que les dominants se sentent justifiés d'exister comme dominants ; qu'ils se sentent d'une essence supérieure" (15).

On peut aller plus loin et, plutôt que de s'en tenir à la catégorie statique d'essentialisme, faire l'hypothèse d'une essentialisation éternitaire comme acte accompagnant toute désignation d'une victime émissaire. Un ensemble désignable d'humains incarne la victime essentialisée, traitée par inversion auto-légitimatoire comme le sujet agresseur (16), sur lequel peut se concentrer toute la haine du groupe au nom duquel on parle, et qu'on prétend défendre. Dans certains cas, apparaît la haine pure, sans raison pratique et sans intérêts pragmatiques, haine visant l'essence du racisé, portant sur ce qu'il est censé être. L'invention d'une entité collective absolument mauvaise définit l'objet sur lequel peut s'appliquer une haine pure ou ontologique, non pragmatique. C'est un tel modèle que Vladimir JANKELEVITCH présentait dans un texte publié en 1942 (17) traitant de l'antisémitisme dont il montrait bien la spécificité :

"Entre toutes les impostures fascistes, l'antisémitisme n'est pas celle qui atteint le plus grand nombre de victimes [écrit en 1942 !], mais elle est la plus monstrueuse. Pour la première fois peut-être des hommes sont traqués officiellement non pas pour ce qu'ils font, mais pour ce qu'ils sont ; ils expient leur "être" et non leur "avoir" : non pas des actes, une opinion politique ou une profession de foi comme les cathares, les francs-maçons et les nihilistes, mais la fatalité d'une naissance. Ceci donne tout son sens au mythe immémorial du peuple maudit, du peuple émissaire, condamné à errer parmi les nations et à endosser leurs péchés" (18). La haine antijuive des nazis ("fascistes") vise l'être même des juifs, quoi qu'ils puissent faire, soit en tant que peuple, soit en tant qu'individus. Ce que le sujet antijuif pur met ici en lumière, c'est son absolu rejet d'une possible similitude de son être propre avec l'être du juif. La haine pure se déploie le mieux dans la relation de rivalité, c'est-à-dire dans un espace représentable comme égalitaire et concurrentiel : le sujet antijuif se donne pour tâche impérative de détruire cet être rival, mais intrinsèquement mauvais, ce double inversé qui menace son identité propre. Il s'agit de rendre impossible la ressemblance, que l'égalitarisme concurrentiel fait toujours ressurgir comme une possibilité, menace suprême d'indifférenciation avec l'élément corrompu et corrupteur.

L'ambivalence affective n'est pas ici à négliger : la rivalité mimétique qui suit la schismogénèse égalitaire ne peut être abolie que par la suppression de l'adversaire, précisément parce que celui-ci tend à être reconnu comme partenaire dans l'interaction. Seule l'extermination de l'Autre-rival peut mettre fin à la lutte, car il n'y a pas, dans ce cas, de stabilisation possible à des places définies sur une échelle de valeurs. La destruction du Même rival est le prix général à payer dans l'espace polémique de type égalitaire, interdisant par principe toute hiérarchisation considérée comme légitime, relançant ainsi, indéfiniment, la rivalité et la haine mimétiques. JANKELEVITCH notait : "Les rapports du "juif" et de l'"aryen" sont des rapports passionnels et ambivalents qui exigeraient une description très minutieuse : nous croyons que sans cette description le sadisme extraordinaire de la persécution anti-juive, ses raffinements inouïs, son inventivité diabolique, ne peuvent se comprendre" (19).

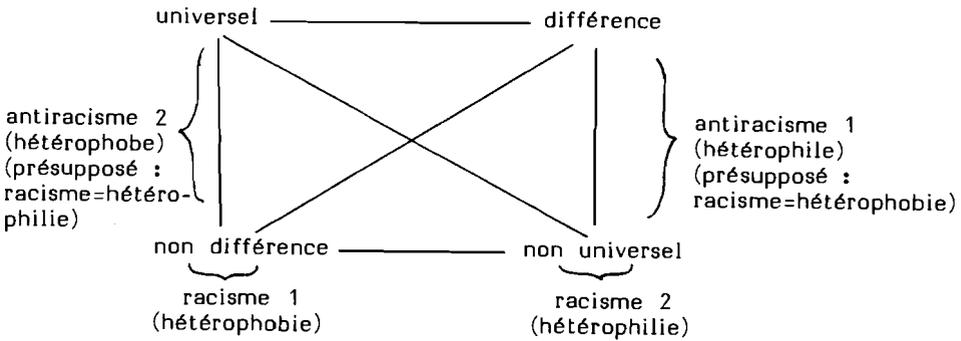
La racisation pure vise l'individu racisé en tant que représentant quelconque d'un groupe censé lui conférer son être substantiel, son "identité" essentielle. Cette déréalisation de l'individu comme tel suppose l'existence d'un espace sociopolitique dans lequel ont émergé et l'individu moderne comme sujet doté de droits et de devoirs dans un Etat de droit, et l'idéologie individualiste. Car la déréalisation raciste s'applique au sujet de droit (la personne, le citoyen) et à sa fondation idéologique. Les personnes singulières (ce juif, cet arabe, etc.) sont racisées en tant qu'incarnant leurs types collectifs respectifs : ce juif en tant que le juif, cet arabe en tant que l'arabe, etc. L'opération se constate sur d'autres types d'entités collectives : "Tuez les juifs !", cet impératif explicite est susceptible de variations et d'implications, par exemple dans les crimes dits "sexistes". Dans un texte développant l'analogie, "Sexisme et racisme", Emmanuel de LESSEPS commentait l'assassinat d'une femme, après viol et torture : "cette femme avait été tuée *parce que femme*, était morte d'appartenir à un groupe humain spécifique (...). Des hommes ne sont pas moins souvent assassinés que des femmes mais ils ne sont pas assassinés "sans raison" (comme on dit pour une femme), c'est-à-dire en tant que mâles ! Leur mâlitude ne leur fait courir aucun danger" (20). Il reste que le meurtre ontologique, dans ce cas, est mêlé à un meurtre pragmatique, lié à l'intérêt érotique du viol. Telle femme est certes tuée en tant que femme, mais le meurtre suit et accompli, "signe" le viol, portant sur un objet de désir. L'analogie ne vaut qu'entre la femme féminisée (selon la norme d'un intérêt érotique) qui est "sexisée" et le groupe racialisé (selon la norme d'un intérêt économique) qui est "racisé". Dans le cadre défini par une telle clause restrictive, tout représentant d'une catégorie de victimisables : nègres, juifs, arabes, femmes, peut être dit destructible en tant que tel.

Mais revenons à l'éloge inconditionnel et hyperbolique de la différence, en tant que pivot rhétorique commun à un certain antiracisme et à un certain racisme. Nous ne ferons ici que noter au passage combien une telle centration sur le différentiel et le qualitatif (engendré et conservé par les différences mêmes) marque la persistance de l'héritage romantique, et singulièrement des composantes "nostalgiques" ou "passéistes" du romantisme - car les bonnes différences sont toujours attribuées à un état d'origine qui est présumé disparaître (ou porté disparu), pour laisser la place au règne de la quantité, de l'uniformité, de l'indifférence généralisée.

L'*hétérophilie* (21) présuppose que les différences sont, en tant que telles, positives. Le racisme se fonde dès lors sur la sacralisation de la différence : il implique une religiosité de la différence. L'élément inquiétant, ici, c'est l'absence de différence, la menace d'indifférenciation. Le racisme hétérophile est fondamentalement anti-universaliste : l'universel est réduit à n'être qu'une machine à homogénéiser, unifier, standardiser. Et dénoncé comme imposture consistant à ériger un particularisme en norme universelle (22) : ethnocentrisme travesti, impérialisme à visage humaniste. L'exigence d'universalité est dénoncée comme instrument privilégié (car masqué par sa sublimité) d'une entreprise d'éradication des bonnes différences, lesquelles symbolisent la vie même. L'antiracisme niveleur est dès lors stigmatisé comme un meurtre culturel de masse, ethnocide auquel conduirait un ethnocentrisme d'autant plus dangereux que paré d'universel. L'antiracisme universaliste serait le vrai racisme, le seul racisme. La dénonciation de l'ethnocide et de l'imposture de l'universalisme en général se greffe spontanément sur une vision catastrophiste de l'évolution vers l'homogène. Empruntons une description d'un tel tableau du monde gris, conçu en tant qu'effet pervers de l'idéal d'assimilation, à l'éthologiste Irenaüs EIBL-EIBESFELDT, concluant une "étude de 5 tribus dites primitives" : "Dans la plupart des cas, on assiste à une assimilation d'où n'émerge rien de plus que la caricature du modèle. A la perte de la civilisation extérieure succède rapidement celle de la civilisation spirituelle et tous ceux qui favorisent sans scrupules cette évolution se rendent coupables d'ethnocide, même s'ils agissent avec de bonnes intentions. On avance souvent l'argument que seule une civilisation mondiale unitaire, avec le mélange total de toutes les races, résoudrait les tensions et les conflits entre les groupes. Cela ne me paraît ni nécessaire, ni souhaitable. Si l'on apprend à l'homme à être tolérant, c'est-à-dire à être prêt à comprendre et à accepter d'autres styles de vie aussi bien à l'intérieur des civilisations qu'entre les peuples, alors l'ethnocentrisme se trouvera désamorcé sans qu'il soit nécessaire que les groupes abandonnent leurs particularités culturelles et la fierté de leur civilisation. La pacification de l'humanité de devrait pas passer sur les cadavres des civilisations et des races" (23). La formule différentialiste de l'antiracisme est simple : droit à la différence communautaire et tolérance active entre les cultures (inter-connaissance, intérêt réciproque, dialogue). On reconnaît là les deux principes de base de l'éthique professionnelle "spontanée" des ethnologues.

L'antiracisme qui suit la trace du racisme hétérophobe se définit donc par ce qu'il croit devoir dénoncer et combattre essentiellement, à savoir l'universalisme impérial qui vise l'assimilation de tous les autres à soi. Quant à l'antiracisme qui pose le racisme hétérophile comme son ennemi, il ne peut que réaffirmer la valeur de l'exigence d'universalité, en dénonçant ce substitut trompeur de transcendance qu'est la différence érigée en absolu. D'une part, un antiracisme anti-universaliste et différentialiste ; d'autre part, un antiracisme universaliste et anti-différentialiste. Chassé-croisé des antiracismes qui fait écho au chiasme de leurs racismes respectifs. Il s'agit bien là d'une antinomie, contradiction insurmontable qui se reproduit nécessairement, à partir des mêmes présupposés, sur deux niveaux : celui du racisme tel qu'on le définit, celui de l'antiracisme tel qu'il se définit, tel qu'il s'esquisse à l'horizon des évidences premières sur "le racisme", qui sont les siennes.

Diagramme 1



## PRINCIPES ET HYPOTHESES

- . Chaque racisme a son racisme propre :  $AR1 \longrightarrow R1$  ;  
 $AR2 \longrightarrow R2$
- . Les positions sont déterminées par le double jeu d'opposition des anti- et des philies/phobies.
- . Le discours antiraciste dominant est une formation de compromis (instable, voire "explosive") entre l'antiracisme 1 et l'antiracisme 2, qu'on peut considérer comme des types idéaux (qu'illustrent néanmoins des positions perçues comme "extrémistes").

## AXIOMES ET DEFINITIONS

1. Si le racisme est défini par l'hétérophobie, alors l'antiracisme se définit par l'hétérophilie (24). Le thème fondateur des slogans est que différence signifie richesse : la diversité ethnique et culturelle de l'humanité est présentée comme le capital naturel de l'espèce entière, un trésor inaliénable qu'il faut défendre à tout prix. La différence, c'est l'homme, et son capital le plus précieux. L'éloge de la différence est le premier élément du discours antiraciste dominant et majoritaire, depuis les années soixante. L'antiracisme de type 1 est fondé sur la conviction que les différences sont bonnes, don de la nature ou de Dieu. Telle est l'option différentialiste en général.

2. Si le racisme est défini par l'hétérophilie, alors l'antiracisme se définit par l'hétérophobie, laquelle se présente ordinairement à travers l'affirmation de l'exigence universaliste. Cette hétérophobie, méfiance de principe vis-à-vis des différences, présuppose deux amalgames par dérivation supposée, qu'on retrouve à

la base des slogans antiracistes de type 2 : les différences engendrent des inégalités, qui instaurent des injustices ; les différences engendrent de l'hostilité, qui alimente la pulsion d'agression, laquelle se manifeste par des guerres. Les deux thèmes tendent à apparaître ensemble dans les lieux communs militants : lutte contre les inégalités ou les injustices : thème égalitariste ; lutte contre la guerre et la "course aux armements" : thème pacifiste. Certains auteurs, souvent des scientifiques dotés de mauvaise conscience, laissent entendre que différencier conduit à discriminer (25). D'autres auteurs, radicalisant l'inspiration anti-scientifique qu'ils ont retenue de la vulgate chrétienne, conseillent de ne point juger, car juger c'est différencier, donc évaluer, donc hiérarchiser en valeur. L'égalitarisme radical et le pacifisme intégral sont l'apanage de groupes minoritaires, soit de sectes d'idéologie millénariste, soit d'organisations-façades manipulées à des fins politiques (elles constituent des armées idéologiques de réserve et des instruments de provocation).

L'égalitarisme pacifiste constitue le second élément du discours antiraciste dominant, en dépit du fait qu'il relève, pris à l'état isolé et "pur", du discours antiraciste dominé et minoritaire (26).

3. La vulgate antiraciste est produite par la synthèse de la thématique différentialiste et de la thématique égalitariste/pacifiste : son slogan idéal-typique est "l'égalité dans la différence". Le pacifisme y apparaît comme un présupposé : pour qu'il y ait égalité entre groupes différents, on (l'antiraciste) dit qu'il suffit que la différence soit seulement constatée, avant même d'être objet d'éloge, occasion d'enrichissement mutuel, source de dialogue apaisant, fondement d'amitiés solides, provocation aux échanges bénéfiques. Se contenter de constater les différences, est-ce possible ? La question revient à se demander si l'on peut ne pas juger, s'abstenir d'évaluer en différenciant, se retenir absolument de se référer à une quelconque échelle de valeurs (27). L'idéal qui s'esquisse dans de telles prescriptions est bien celui qu'indique l'impossible synthèse de l'égalité et de la différence (28), qui demande à la fois qu'on reconnaisse ou salue les différences et qu'on les mette soigneusement à plat, qu'on les célèbre mais toutes en même temps et indifféremment, en bref qu'on distingue sans juger les distinctions. Cet enchaînement de phobies : du vertical, du degré, du conflit et de l'indifférencié, définit le noyau de la vulgate antiraciste. Le slogan-type doit donc se réécrire, à l'état développé : "égalité dans la différence, pour réaliser la paix universelle : amitié entre les peuples, dialogue entre les cultures, échanges entre les nations". On reconnaît les formules de base de la rhétorique des fonctionnaires internationaux : la forme idéologique dominante est aussi un jargon de métier. Mais celui-ci n'est pas moins jargon de bois et instrument de propagande, et de propagandes adverses. Sa valeur instrumentale dans la guerre idéologique explique partiellement l'étonnant aveuglement de l'intelligentsia antiraciste devant une telle exigence paradoxale, impossible à satisfaire : apprécier sans préférer. On comprend qu'elle doive engendrer une mauvaise conscience spécifique, celle de l'antiraciste fatalement malheureux.

## LE SLOGAN NUCLEAIRE OU LA SYNTHÈSE ILLUSOIRE

Pour servir de transition entre la formulation de l'antinomie fondamentale (des deux types de racismes/antiracismes) et l'analyse du slogan antiraciste instable, produit par conjonctions diverses des valeurs-normes d'égalité et de

différence, schématisons le système de valeurs et de normes impliqué par un texte antiraciste exemplaire, caractérisé par une condensation maximale des thématiques figées en cours (29). La plupart des stéréotypes en usage de l'ennemi démoniaque ou bestial y sont présents - autour des deux figures insaisissables du "racisme" et du "fascisme" - ; la vision manichéenne et catastrophiste qui s'y déploie, structurant l'argumentation, n'a rien à envier à celle qu'on stigmatise habituellement chez l'adversaire "raciste" ou "fasciste" ; le verbiage humanitariste y fonctionne comme supplément d'âme, ersatz d'une réflexion éthique qu'écrase à l'évidence la masse des clichés et slogans commémoratifs (motifs surannés hérités de la propagande anti-hitlérienne) ; la norme-valeur centre laisse apparaître l'impossible synthèse sloganisée de l'égalité et de la différence, le tout baignant dans la bonne conscience absolue de celui qui sait être installé à demeure dans le parti du Bien, lequel se confond avec la défense immodérée et indistincte de "la démocratie". Bel exemple des discours politiques édifiants tenus aujourd'hui, dans le ressassement et l'inefficacité totale.

Tableau 1

	Auto-représentation : valeurs et normes positives ("Nous")	Hétéro-représentation : valeurs et normes négatives ("Eux")
subjects	Nos démocraties Les démoncraties L'Europe unie, la Communauté	Le fascisme et le racisme L'extrémisme politique Les dictatures
attributs	Ceux pour qui les hommes sont tous égaux en droit et constituent une même communauté universelle dans laquelle la diversité des races et des cultures doit être reconnue comme une richesse et non comme une source de discrimination (égalitarisme, universalisme, différentialisme).	Violence Terrorisme (international) Nationalisme (sentiment exacerbé) Régimes autoritaires Préjugés raciaux Xénophobie latente Discrimination raciale Souvenirs proches et terribles qu'il (le racisme) évoque Fascisme et racisme rampants.
objectifs	Prévenir le racisme (30) Combattre le racisme (répression) Appel à la vigilance	Déstabiliser nos démocraties

Le couplage de l'égalitarisme (qui suppose un choix en faveur de l'individualisme et de l'universalisme) et du différentialisme (qui suppose un choix en faveur du particularisme) est l'opération qui engendre la forme-type du slogan antiraciste dominant. Celui-ci apparaît comme le fruit de la réconciliation illusoire, portée par le bon sentiment d'une paix finale entre les hommes, des

deux axiologies hétérogènes qui se partagent le champ idéologico-politique : individuo-universalisme et traditio-communautarisme (differentialisme, particularisme) (31). Rêve de fusion des incompatibles, désir d'abolition des conflits entre les valeurs et les normes, que matérialise le slogan antiraciste nucléaire. Nous postulons qu'en toute tentative, nécessairement infructueuse, de fusion des axiologies hétérogènes, une axiologie fonctionne comme fondatrice et rectrice : dans le texte ici analysé, c'est l'individuo-universalisme - avec ses corrélats idéologiques : égalité des droits individuels et défense de la démocratie comme régime garantissant les droits de l'individu -, qui joue ce rôle, face à toute interprétation particulariste ou communautariste des droits (les droits des peuples n'ont de légitimité que sur fond universaliste, sinon ils s'effondrent dans le nationalisme et la xénophobie). Avant d'entrer dans l'analyse, donnons-nous une illustration supplémentaire de cette impossible synthèse : "Pour le Parti Communiste, le droit à l'égalité dans tous les domaines pour les immigrés, c'est aussi le droit à la différence" (32).

"L'égalité dans la différence" : voilà le slogan antiraciste nucléaire. Ce slogan comporte la présupposition que la différence est première, que la relation différentielle est la matière première sur laquelle va s'appliquer le principe d'égalité. En réclamant l'"égalité dans la différence", on demande que soient d'abord reconnues les différences de fait, puis que l'on s'abstienne de les classer selon une échelle de valeur. Reconnaître donc les différences, apprécier les différences comme telles sans les juger par comparaison les unes avec les autres, respecter la règle de l'égalité formelle entre les différences. Il convient ici de rappeler la double origine de la suspension du jugement de valeur, posée comme idéal. L'idéal de neutralité axiologique trouve sa première origine dans la prescription chrétienne "ne pas juger", suivie de ses laïcisations modernes. Si l'on part en effet du principe de l'unité fraternelle du genre humain, tous les hommes (morts, vivants, à naître) étant conçus comme des enfants d'un même Père, principe ensuite légitimé par le fait de l'interfécondité universelle, voire par celui des universaux de culture (langage articulé, prohibition de l'inceste, rites funéraires, etc.), alors la conclusion risque de s'imposer que tous les hommes étant également des hommes, ils sont tous identiques derrière leurs apparents traits distinctifs. Plus simplement : de ce que tous les hommes participent de l'essence "homme", l'on infère que tous les hommes sont identiques. L'unitarisme identitaire est l'illusion produite par une mauvaise compréhension de l'enseignement biblique que tous les hommes ont un même Père.

La seconde origine du principe de neutralité axiologique absolue se repère dans cette caractéristique propre de la modernité, liée à l'apparition d'un savoir ethnologique : le relativisme ou le pluralisme culturel absolu. Sa première expression hégémonique, dans le monde savant européen, fut l'historicisme, destructeur du droit naturel. Le pluralisme ethno-culturel, idéologie professionnelle des ethnologues, se formule volontiers depuis plusieurs décennies (correspondant grosso modo à l'établissement du structuralisme comme paradigme dominant dans les sciences de l'homme et de la société) dans le cadre du differentialisme égalitaire. Le présupposé de base en est que toutes les cultures sont d'égale valeur : cette pétition de principe, qui est une absurdité axiologique (il n'est en effet de valeur que par différence de valeur, qui s'exprime comme hiérarchie entre valeurs), joue le rôle d'un véritable dogme (dogme 1). Un second présupposé se dévoile à l'analyse : si tous les hommes, appartenant à des cultures différentes, sont différents, se constituent en groupes incommensurables à bien des égards, le sujet scientifique doit se garder de classer les groupes identifiés, car classer c'est juger, et il n'y a pas d'échelle d'excellence universelle, de

paradigme hiérarchisant à la fois trans-culturel et supra-historique, qui permette de classer hiérarchisant les cultures (33). On doit dès lors s'interdire de classer parce que classer est censé être un acte impossible (dogme 2). Le sujet qui énonce le différentialisme égalitaire demeure cependant aveugle à un fait : c'est qu'il est lui-même situé et daté, et appartient nécessairement à l'un des ultimes avatars de la haute culture occidentale, incarnant un point de vue à la fois cosmopolite et respectueux des diversités culturelles, point de vue post-impérial dans l'histoire de l'universalisme propre à l'esprit européen (on n'oubliera pas que l'idée d'universalité a une genèse historique inséparable du fait de la formation des empires : un universalisme post-impérial peut apparaître dès lors comme une conséquence séparée de ses prémisses, un fragment culturel détaché du tout qui lui donnait son premier sens, et peut-être son seul véritable sens). En bref, le sujet énonçant le différentialisme égalitaire se contredit lui-même pour autant qu'il suppose, pour énoncer ce qu'il énonce, une hiérarchie des perspectives culturelles, le sommet s'identifiant avec son lieu d'énonciation. On ne peut affirmer l'égalité axiologique sans postuler que celle-ci est meilleure que l'inégalité, donc sans présupposer une classification comportant une relation hiérarchique entre la classe des énonciateurs de la thèse égalitaire (dont le sujet fait partie), identifiés comme les meilleurs d'entre les hommes, et la classe des énonciateurs de la thèse inégalitaire, stigmatisés comme des êtres de qualité humaine inférieure. Dans un texte récent, Alain de BENOIST reprend à son compte l'argument relativiste classique, auquel le savoir ethnologique a conféré ses lettres de noblesse : la hiérarchisation des races suppose un paradigme socio-culturel universel, indépendant de toute culture particulière. Or un tel paradigme n'est qu'une vue de l'esprit (34). L'égalitarisme différentialiste s'est substitué, on le sait, à l'évolutionnisme dans le rôle de la métaphysique spontanée des professionnels de l'ethnologie. TALCOTT PARSONS, ironisant sur les illusions égalitaristes d'un certain relativisme culturel (hégémonique dans les milieux d'obédience culturaliste ou structuraliste), caractérise bien la conception évolutionniste courante par un jugement du type "X est *plus avancé* que Y", le critère de l'"avancement" emprunté à la biologie, étant la capacité d'adaptation plus grande (35). Le néo-évolutionnisme parsonien a au moins le mérite de la clarté et de la franchise lorsqu'il assume les implications hiérarchisantes de son rejet du relativisme culturel absolu : "Pour se dire évolutionniste, on doit avoir une vue générale de l'évolution - il n'est pas possible d'être un relativiste si absolu en matière de culture que l'on arrive à considérer les Arunta australiens et une société moderne, celle de l'Union Soviétique par exemple, comme étant l'une et l'autre des "cultures" également authentiques qui doivent être tenues pour égales dans tous les aspects essentiels" (36). On a vu par contre qu'un certain évolutionnisme inégalitaire, non conscient de soi et parfois honteux, était impliqué par l'affirmation-type de l'égalitarisme différentialiste. Le savoir anthropologique se projette un idéal égalitarien que ses propres énoncés ne laissent de réfuter.

Mais l'objection revient toujours : peut-on, sauf à être des Dieux, ne point juger ? peut-on reconnaître l'altérité comme telle sans l'évaluer ? L'évaluation zéro est-elle possible, pour des êtres existants dans un monde où connaître et reconnaître sont des formes de vie ? On remarque en outre que l'égalité mise en oeuvre ne peut être que l'égalité en droits. La différence est "matérielle" et factuelle, alors que l'égalité est formelle et idéale : la dissymétrie est frappante. Le slogan risque de ne réaliser, en résumé, que l'idéologie différentialiste, centrée sur le respect, voire le culte, des différences inter-individuelles et inter-ethniques de fait sans apercevoir l'antinomie entre les normes individualistes et ethnistes, marquée par l'appel à la miraculeuse synthèse (conciliation/

réconciliation, etc.). L'exigence égalitaire, dès lors, n'interviendrait qu'en tant qu'alibi et décor. Enfin, le point aveugle de l'axiologie impliquée par le slogan concerne la relation entre l'inter-individuel et l'inter-ethnique. Le principe normatif de l'"égalité dans la différence" est un élément de l'idéologie individualiste qui a été généralisé par transfert : traiter les groupes (peuples, races, ethnies, cultures) comme le droit, dans les modernes Etats de droit, traite les individus, citoyens ou étrangers. L'idéal de l'individualisme démocratique intransigeant, tel qu'il s'accomplit dans les systèmes libéraux-pluralistes, est érigé en absolu. Mais précisément, il exclut toute possibilité soit d'un équilibre, soit d'une réconciliation entre principe d'égalité et principe de différence, du fait qu'il dévalorise par principe les différences autres qu'inter-individuelles. Le transfert analogique n'est jamais entièrement crédible : le poids des valeurs premières de l'individualisme radical fait pencher la balance au détriment des valeurs dérivées de l'ethnisme. C'est que l'égalitarisme, l'universalisme et l'individualisme font système, constituent ensemble le système idéologique hégémonique dans la modernité culturelle. Le différentialisme supra-individualiste est voué à n'être que le parent pauvre du différentialisme individualiste intransigeant - dans toutes ses variantes : bio-épistémologique (affirmation de l'unicité de chaque individu), rationaliste (éloge de l'usage universel-singulier de la raison) (37), personnaliste, etc.

De l'abaissement de la différence supra-individuelle dérive la fuite en avant caractéristique de la rhétorique illuministe au XXe siècle (néo-illuministe, devrait-on dire), qui prescrit d'impossibles synthèses axiologiques : "concilier la fidélité à soi et l'ouverture aux autres", favoriser simultanément "l'affirmation créatrice de chaque identité et le rapprochement entre toutes les cultures" (38). L'hétérogénéité des systèmes de valeur mis en jeu engendre inévitablement l'équivocité de telles exigences, et leur caractère désespérant : car nul ne peut vouloir y satisfaire sans irrémédiablement échouer. L'équivoque de l'exigence se schématise par une contradiction interne que souvent dévoilent et déclinent les débats politiques : les droits de l'individu, en effet, peuvent entrer en conflit avec les droits de la communauté. Tant il est avéré que le droit de désappartenir n'est pas reconnu (et ne saurait l'être) au même titre que le droit d'appartenir. Conflit irréductible, différend insurmontable, contradiction indialectisable : toute reprise des normes hétérologiques en vue d'une maîtrise est ici vouée à l'échec, ou à la production d'illusions nuisibles. En prétendant défendre indistinctement, ou de concert, les droits de l'individu comme tel et ceux du groupe, on masque l'antinomie qui travaille l'individualisme moderne. La bonne volonté concordataire n'est ici qu'illusion pieuse. De deux choses l'une : ou bien l'on respecte inconditionnellement l'individu dans son "droit" de détachement, son désir de désappartenance, sa volonté de rompre les liens communautaires - toutes formes subjectives de l'absolue déréalisation du passé et des "héritages" par laquelle s'accomplit la modernité comme processus critique/destructeur - : la différence individuelle (ou la puissance individuelle de différenciation) est alors une valeur absolue autant que la maîtrise accordée à l'individualité souveraine ; ou bien l'on respecte inconditionnellement la communauté, les valeurs d'appartenance et la précellence de l'identité communautaire, donc l'emprise de celle-ci sur l'identité individuelle. On ne peut sans contradiction prescrire en même temps la défense absolue de l'individu détaché et celle de la communauté d'attachement, réclamer à la fois le respect de la différence individuelle (respecter également toutes les variations individuelles) et le respect de la différence communautaire (respecter, sans les hiérarchiser, toutes les entités collectives : ethnies, cultures, etc.). Ceux qui prescrivent la maîtrise par l'Ego souverain de son monde tout en célébrant l'emprise de celui-ci sur celui-là se comportent soit en aveugles, soit en imposteurs (39).

"La différence dans l'égalité" : la réciproque du slogan antiraciste nucléaire revient-elle à poser les mêmes exigences ? Dans ce cas, l'égalité est présumée première, encadrante ou englobante, et le principe de différence est un opérateur social de différenciation venant s'appliquer sur des individus ou des groupes présumés égaux en droits. Mais, bien que la différence soit ici seconde, venant comme modérer et nuancer l'affirmation d'égalité, elle relève non moins du domaine des faits, s'opposant ainsi à l'exigence d'égalité. Il y a hétérogénéité des registres de discours : on affirme l'égalité dans un autre monde discursif que celui où l'on affirme la différence. De cette hétérologie, un paradoxe commun à la structure des deux slogans surgit, qui peut être ainsi formulé : si l'égalité est formelle (juridico-éthique) et si la différence est factuelle (biologique, politico-sociale), se définissant comme non égalité entre individus aussi bien qu'entre communautés, alors l'on affirme en même temps l'égalité (formelle) et la non égalité (factuelle) entre les individus aussi bien qu'entre les communautés.

L'antiraciste est un sujet qui célèbre l'égalité dans un monde idéal et reconnaît la non égalité dans le monde réel. Mais qui va plus loin : l'antiraciste croit pouvoir surmonter l'hétérogénéité des mondes impliqués par les systèmes de valeurs incompatibles, et s'applique à instaurer un troisième monde où les synthèses semblent aller de soi. Celles-ci ont pour caractère commun de supposer commensurables des univers incommensurables. Ce monde de synthèses est le monde illusoire construit par les slogans en chaîne : égalité dans la différence, droit à la différence, égalité des droits, différence dans l'égalité. Motifs qui peuplent les cieux polythéistes que se donnent les convictions démocratiques modernes. L'utopie antiraciste se concentre ainsi dans la projection d'un monde de réconciliation (40), de dépassement des contraires, de résolution fraternelle des conflits, monde fictif à l'horizon de deux ensembles de prescriptions : d'une part, la disparition des disparités, l'effacement des différences hiérarchisantes et des inégalités, en bref l'égalité (monde égalitaire idéal-formel) ; d'autre part, l'affirmation et la défense des différences, l'érection en norme absolue de la différence, c'est-à-dire de non égalité (monde identitaire ou différentiel réel) - car toute relation différentielle, dans un univers idéologico-social donné, est immédiatement interprétée comme relation d'inégalité. Le sommeil agité de la raison antiraciste semble avoir enfanté un tel monstre. La monstruosité cachée du thème égalitaire sloganisé par l'antiracisme se révèle, apparent paradoxe, à travers certaines formulations du racisme, dont le slogan nord-américain donne le type : "égaux mais séparés" (41). Que le "racisme" et l'"antiracisme" échangent leurs mots, leurs valeurs et normes, voire leurs arguments, cela indique leur commun statut d'indéfinissables, voire d'inconceptibles, dans les cadres idéologiques qui, pour l'intellectuel occidental contemporain, vont désormais de soi (42). Le triple éloge de l'individualité (transposable à l'ethnie, la nation ou la race), de l'égalité et de la différence constitue le noyau qui ne cesse de développer, dans une seule et même langue commune, ceux qui se déclarent "antiracistes" et ceux qui sont déclarés "racistes" par les précédents. Le détour infini de l'anthropologie permettra-t-il un jour de résoudre les paradoxes dans lesquels s'enlise le débat racisme/antiracisme, donnera-t-il les moyens de sortir du cercle vicieux auquel nous renvoient les antinomies et les ambiguïtés incessamment rencontrées ? Mais l'histoire de l'ethnologie ne montre-t-elle pas elle-même une oscillation permanente entre relativisme intégral et universalisme dogmatique, entre un particularisme positiviste plus ou moins heureux et un "catholicisme" toujours en quelque façon rationaliste. Cette oscillation signe l'incertitude fondamentale de l'esprit humain entre pluralisme empiriste, caractérisant la tendance du sujet à se résigner au relevé et à l'analyse d'innombrables variations - métaphysiques spontanées du travail sur le terrain -, et monisme universaliste, lequel caractérise la tendance à attribuer à l'unicité et à l'unité d'une nature humaine, comme dotée d'une

faculté d'auto-différenciation, les différences (individuelles et supra-individuelles) rencontrées "sur le terrain" - métaphysique spontanée du cabinet de travail -. L'antinomie de l'universalisme et du différentialisme traverse et travaille également l'expérience et le savoir des anthropologues.

## NOTES

- (1) - Albert MEMMI, *Le racisme* Paris, Gallimard, coll. Idées, 1982, pp. 115-118 : l'hétérophobie, désignant une catégorie générale dont le racisme est une "variante" (caractérisée par une idéologie biologisante), se définit par "le refus d'autrui au nom de n'importe quelle différence" (p.118). Le modèle proposé du racisme ne se distingue guère de la notion de sens commun. Cf. Christian DELACAMPAGNE : "... cet étrange refus de la différence sur lequel le racisme vient un jour se greffer". (Figures de l'oppression, Paris, PUF, 1977, P. 145). Joseph GABEL répond également à l'appel de l'évidence définitionnelle : "le racisme est essentiellement hétérophobie..." ("Racisme et aliénation", Praxis International, janvier 1983, p. 432).
- (2) - Sur la distinction métaphorique entre anthropophagie et anthropoémie, qu'ici nous généralisons et déplaçons dans un champ plus large (celui des idéologies racistes), cf. Claude LEVI-STRAUSS, *Tristes Tropiques* Paris, Plon, 1955, rééd. UGE, 1966, pp. 348-349.
- (3) - LEVI-STRAUSS, *ibid.*
- (4) - Cf. Colette GUILLAUMIN, *L'idéologie raciste. Genèse et Langage actuel*, Paris-La Haye, Mouton, 1972, p. 4 : la particularité du racisme peut être définie "comme une biologisation de la pensée sociale, qui tente par ce biais de poser en absolu toute différence constatée ou supposée" ; A. MEMMI, *op. cit.*, pp. 163-164 : "la valorisation de la différence est, assurément, l'un des noeuds de la démarche raciste. (...) Le raciste va tendre de toutes ses forces à augmenter la distance entre les signes, à maximaliser la différence. (...) Il faut donc que cette différence (...) devienne absolue (...), devienne radicale". Bernard DUPUY retient le critère de focalisation de la différence : le racisme est "l'attitude qui consiste à souligner la différence de l'autre, au lieu de reconnaître que l'autre est mon semblable, mon prochain, celui qui participe d'une commune destinée avec moi" (Communication au colloque "*Le monothéisme contre le racisme*" 29 mars 1981, B'nai B'rith, in Actes (publiés sous le même titre), Paris, 1984, p. 10).
- (5) - Cf. Colette GUILLAUMIN, *L'idéologie raciste* p. 13 : "... le système perceptif essentialiste - c'est-à-dire l'idéologie raciste .." ; Raymond ARON, *Les désillusions du progrès. Essai sur la dialectique de la modernité*. Paris, Calmann-Levy, 1969, pp. 86-87 : "Les hommes, en tant qu'être sociaux, inclinent à la pensée essentialiste. Chaque "ethnie", chaque groupe social se fait une représentation globale, un stéréotype, des autres ethnies ou groupes. Inévitablement ce "stéréotype" contient un ensemble de traits flatteurs ou odieux (...). La pensée raciste me semble le dernier avatar de la pensée essentialiste, mais tout stéréotype national va dans le sens de la pensée essentialiste. (...) [Celle-ci] se définit par deux caractères : elle attribue à tous les membres d'un groupe social, ethnique, historique ou racial des traits qui peuvent, en effet, se rencontrer plus ou moins fréquemment chez les membres de ce groupe ; elle explique ces traits par la nature du groupe et non par la situation sociale ou les conditions de vie". Madeleine REBERIOUX note, à propos de l'affaire DREYFUS : "Sans doute l'analyse raciale est-elle souvent secondaire. Il arrive même que les antisémites nient officiellement la composante essentialiste de leur racisme" (La République radicale ? 1898-1914, Paris, Le Seuil, 1975, p. 33).

- (6) - M. ADAM, "Racisme et catégories du genre humain", *L'homme* avril-juin 1984, XXIV (2), p. 77.
- (7) - Ibid.
- (8) - F. RAPHAEL, *Judaïsme et capitalisme* . Paris, PUF, 1982.
- (9) - Op. cit., p. 326.
- (10) -C. GUILLAUMIN, op. cit., p. 44.
- (11) -C. GUILLAUMIN, "The idea of race and its elevation to autonomous, scientific and legal status", *Sociological theories : Race and Colonialism*, UNESCO Press, 1980, p. 44 sq.
- (12) -J.- CI. PASSERON. "Présentation" de : Joseph SCHUMPETER, *Impérialisme et classes sociales*, tr. fr. S. de SEGONZAC et P. BRESSON, Paris, Flammarion, 1984, p. 19 (1ère éd., Ed de Minuit, 1972).
- (13) -Pierre BOURDIEU, *Le racisme et l'intelligence*, (1978), in Questions de sociologie, Paris, Ed. de Minuit, 1980, p. 264.
- (14) -Ibid.
- (15) -Ibid.
- (16) -Cf. P.-A. TAGUIEFF, "Sur une argumentation antijuive de base : l'autovictimisation du narrateur", *Sens* n° 7, juillet 1983, pp. 133-156.
- (17) -V. JANKELEVITCH, "Psycho-analyse de l'antisémitisme" (sans nom d'auteur), in *Le mensonge raciste*, brochure éditée par le Mouvement National contre le Racisme, Toulouse, 1942, pp. 16-20.
- (18) -V. JANKELEVITCH, art. cit, pp. 18-19 (je souligne).
- (19) -Ibid., p. 19.
- (20) -E. DE LESSEPS, "Sexisme et racisme", *Questions féminines*, n° 7, février 1980, p. 97.
- (21) -J'introduis ici le terme d'hétérophilie, pour désigner le symétrique inverse de l'hétérophobie. Cf. P.-A. TAGUIEFF, "Le néo-racisme différentialiste" (Communication au 3e Colloque international du lexicologie politique, *Nationalisme/racisme/sexisme dans les mots du discours contemporain* , E.N.S. de St Cloud, 10-13 sept. 1984), *Langage et Société*, n° 34, décembre 1985, pp. 69-98.
- (22) -Cf. par exemple O. SPENGLER, *Le déclin de l'Occident* (1917), tr. fr. M. TAZEROUT, Paris, Gallimard, nouvelle éd. 1978, t.I, Introduction, pp. 34-37 (la fin de l'universel comme illusion, laissant la place à un pluralisme et un relativisme radical des valeurs) ; sur ce point, cf. P.-A. TAGUIEFF, "L'idée de décadence et le déclin de l'Europe" *Politique aujourd'hui* n° hors-série (L'Europe), automne 1985, p. 26 sq. Dans une problématique tout autre, cf. I. WALLERSTEIN, *Le capitalisme historique* (1983), tr. fr. Ph. STEINER et Ch. TUTIN, Paris, La Découverte, p. 19 sq (l'universalisme comme instrument de la rationalisation du monde à

laquelle s'est livré le capitalisme historique, et opium planétaire des classes moyennes) : "l'universalisme a servi à orienter les activités des bourgeoisies des Etats dominés et des diverses couches moyennes au niveau mondial dans les directions telles que l'intégration des procès de production et le fonctionnement sans heurts du système interéthique s'en trouvaient optimisés, l'accumulation du capital étant ainsi facilitée". (op. cit., pp. 81-82). L'universalisme est ainsi réduit à une idéologie légitimatrice de l'extension mondiale du capitalisme : un "piège" (p. 84), un cadeau empoisonné des puissants aux faibles, un présent empreint de racisme latent. La critique "démystificatrice" des droits de l'homme, au nom de la révolution prolétarienne, va dans le même sens : cf. Régis Debray, "Il faut des esclaves aux hommes libres", *Le Monde diplomatique* octobre 1978 (l'ingrédient supplémentaire : la remystification tiers-mondiste d'époque des questions abordées). Le G.R.E.C.E. n'a pas manqué de dénoncer les droits de l'homme comme étant "au service du capitalisme marchand", et l'instrument idéologique d'une croisade occidentale d'origine "monothéiste", destructrice des identités collectives : cf. *Éléments* n° 37, janvier-mars 1981, dossier : "Les droits de l'homme", pp. 5-35 (titre du dossier, en p. 1 de couverture : "Droits de l'homme : le piège").

- (23) -I. EIBL-EIBESFELDT, *Par-delà nos différences* (1976), tr. fr. Trudi STRUB, Paris, Flammarion, 1979, p. 246. Nous aurions pu indifféremment, ici, citer GOBINEAU, Cl. LEVI-STRAUSS, K. LORENZ, R. JAULIN ou A. DE BENOIST. C'est dire combien le thème traverse les frontières entre genres discursifs ou disciplines, ainsi que les clivages philosophiques et politiques.
- (24) -Cf. A. MEMMI, op. cit., p. 207 : "C'est une position exactement inverse à celle du raciste. Le racisme fait de la différence quelque chose de mauvais, moi j'en fais l'occasion possible d'une richesse". L'éloge de la différence comme richesse est commun à des positions antiracistes aussi différentes que celles du MRAP ("Vivre ensemble avec nos différences") ou de la LICRA, du féminisme différentialiste, de la plupart des régionalismes, de Cl. LEVI-STRAUSS (cf. "Race et Histoire" 1952), in *Anthropologie Structurale II*, Paris, Plon, 1973, p. 421 ; "Race et culture" (1971), in *Le regard éloigné* Paris, Plon, 1983, pp. 47-48), d'une certaine droite libérale et centriste ou modérée (cf. B. STASI, *L'immigration : une chance pour la France*. Paris, R. Laffont, 1984) ; de l'ethno-pluraliste R. JAULIN, d'une partie de l'idéologie des organisations "Beurs" (qui procèdent en général à un jumelage de l'égalité et de la différence : "Egalité avec nos différences").
- (25) -Cf. par exemple Rémy DROZ, "Différencier et discriminer. Les problématiques pouvoirs des tests psychologiques et des psychologues", in *Racisme, science et pseudo-science* (Colloque UNESCO, Athènes, 30 mars - 3 avril 1981), Paris, UNESCO, 1982, pp. 121 : "toute tentative de différenciation d'individus ou de groupes d'individus, jugés homogènes par ailleurs, à l'aide de méthodes psychologiques (tests, méthodes comparatives, etc.) peut déboucher à terme sur une discrimination...".
- (26) -La recatégorisation du discours des militants "Beurs" sur la revendication égalitaire est exemplaire. Cf. La ruée vers l'Egalité *Mélanges*, Paris 1985, p. 17 : "Convergence" veut dire carrefour. Carrefour des hommes et des femmes qui se battent pour l'idéal qui est l'Egalité (...). Egalité avec nos ressemblances. Egalité avec nos différences".

- (27) -Cf. la définition du racisme adoptée en 1978 par l'UNESCO, *Racisme, Science et pseudo-science*, op. cit., introduction, p. 13 (citation de la Déclaration sur la race et les préjugés sociaux de 1978) : "toute théorie faisant état de la supériorité ou de l'infériorité intrinsèque de groupes raciaux ou ethniques qui donnerait aux uns le droit de dominer ou d'éliminer les autres, inférieurs présumés, ou fondant des jugements de valeur sur une différence raciale". Le dernier trait de la définition implique la prescription qu'il ne faut pas juger dès lors qu'il s'agit de différences raciales, présumées contestables.
- (28) -Cf. L. DUMONT, *Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*. Paris, Le Seuil, 1983, pp. 259-260.
- (29) -Nicole FONTAINE, "Un appel des Européens à la vigilance. Contre le fascisme et le racisme rampant", *Le Monde* 28 Janvier 1986, p. 2 (Débats : "Extrémismes"). N. FONTAINE y est présentée en tant que "député au Parlement européen, membre de la commission d'enquête sur la montée du fascisme et du racisme en Europe". Son texte se présente comme le compte-rendu et la leçon théorico-pratique d'un débat qui s'est déroulé le 15 janvier à Strasbourg, en assemblée plénière du Parlement européen, en vue "d'envisager les suites opérationnelles qui pouvaient être données au rapport que M. Dimitri EVRIGENIS (député grec démocrate chrétien) avait présenté sur la montée du fascisme et du racisme en Europe" (ibid.).
- (30) -Cinq types de mesures sont retenus par N. FONTAINE :  
 - l'intégration sociale des immigrés dans leur pays d'accueil ;  
 - la ratification des conventions internationales contre le racisme et la mise en place de mesures réellement contraignantes qui obligeraient les pays signataires ;  
 - la révision et l'adaptation des législations nationales relatives à la lutte contre l'extrémisme politique, le racisme et la discrimination raciale ;  
 - la généralisation de l'éducation contre les préjugés raciaux ;  
 - la déontologie de l'information face aux problèmes de la violence et du racisme" (ibid.).
- (31) -Nous justifierons plus loin cette distinction fondamentale, ainsi que la terminologie employée.
- (32) -André VIEUGET, *Français et immigrés*. Paris, Ed. Sociales, 1975, p. 144.
- (33) -Cf. Jean BAECHLER, "L'étranger dans la cité", *Commentaire*, n° 33, printemps 1986, pp. 77-78 (l'auteur s'applique à réfuter le différentialisme égalitaire).
- (34) -Cf. A. DE BENOIST, "Racisme : remarques autour d'une définition", 1986, à paraître dans un ouvrage collectif : *Racismes* (sous la direction d'A. BEJIN et de J. FREUND, Paris, KLINCKSIECK, fin 1986), p. 23 sq. Nous avons rappelé la radicalité insurmontable de la critique spengliérienne de l'universalisme dans notre article, "Notes sur le retour de la décadence" *Les Temps Modernes* mars 1986, p. 195 ; cf. O. SPENGLER, *Le déclin de l'Occident*. tr. fr. M. TAZEROUT, Paris, Gallimard, 1978 (1ère éd. 1931), t. I., Introduction, pp.34-37.

- (35) -T. PARSONS, *Sociétés : essai sur leur évolution comparée* (1966), tr. fr. G. PRUNIER, Paris, Dunod, 1973 : "Parmi les processus de changement, le type le plus important dans une perspective évolutive est l'accroissement de la capacité d'adaptation" ; p. 142 : "j'ai essayé d'utiliser comme critère de base un critère applicable en biologie, en appelant plus "avancés" les systèmes qui possèdent une capacité d'adaptation plus développée". Dans son Introduction à *Sociétés* François CHAZEL montre à la fois les limites et les illusions du néo-évolutionnisme sociologique dont PARSONS a cru pouvoir habiller sa "théorie systématique" (op. cit., pp. XVII-XIX, notamment). A bien des égards, PARSONS refait les chemins de la conception universaliste et "nécessitariste" du progrès : "nous avons considéré que le facteur directionnel consistait en un progrès de la capacité adaptative généralisée, par une adaptation consciente de la théorie de l'évolution organique" (op. cit., p. 33).
- (36) -Ibid. (je souligne).
- (37) -Dans son beau livre sur Condorcet, Catherine KINTZLER met en lumière la radicalité toute cartésienne de l'usage de la raison, jusqu'à l'héroïsme, chez l'un des rares philosophes qui ait payé ses convictions de sa vie *Condorcet. L'instruction publique et la naissance du citoyen*, Paris, Le Sycomore, 1984) : "Il est seul et distinct, le citoyen. Nulle piété ne le rassure, nulle communauté ne le berce, nul mouvement de foule ne peut asseoir la légitimité qu'il puise dans son individuelle raison" (op. cit., p. 261).
- (38) -Conférence mondiale sur les politiques culturelles, UNESCO, Mexico, 1982 ; cité par Cl. LEVI-STRAUSS, *Le regard éloigné* Paris, Plon, 1983, p. 16.
- (39) -Sur la distinction entre "maîtrise" et "emprise", cf. Roger DOREY, "La relation d'emprise", *Nouvelle revue de Psychanalyse* n° 24, automne 1981, pp. 117-139 ; et l'application qu'en propose Pierre-Jean LABARRIERE, "La parole anti-totalitaire", *Projet* n° 173, mars 1983, p. 164 sq.
- (40) -Cl. LEVI-STRAUSS, *Le regard éloigné* p. 47 : "Sans doute nous berçons-nous du rêve que l'égalité et la fraternité régneront un jour entre les hommes, sans que soit compromise leur diversité". Mais "on ne peut, à la fois, se fondre dans la jouissance de l'autre, s'identifier à lui, et se maintenir différent" (ibid. ; cf. également p. 16).
- (41) -Cf. Jean-Pierre DUPUY, *Rôle de la différenciation dans les structures sociales* in Différences et inégalités, Paris, Ed. Différences (MRAP), 1984, pp. 63-64 (repris, légèrement modifié, in *Le Débat*, n° 37, novembre 1985, pp. 42-43, sous le titre : "Libres propos sur l'égalité, la science et le racisme").
- (42) -P.-A. TAGUIEFF, "Les présuppositions définitionnelles d'un indéfinissable : "le racisme" , *Mots* 8, mars 1984, pp. 71-107.







## ENSEIGNEMENTS ET INTERROGATIONS

Michel GIRAUD - Claude-Valentin MARIE

Le thème de cette table ronde, "Mécanismes de discrimination et processus de mobilisation identitaire", a été l'occasion pour des participants venus de pays différents de confronter leurs analyses des modalités d'insertion des populations migrantes ou issues de l'immigration (principalement celles d'origine caraïbienne) dans leur métropole de résidence.

Cette confrontation a d'abord confirmé la vanité de toute approche visant à réduire sous un modèle unique la diversité des expériences évoquées. Il est néanmoins apparu que pour en rendre compte et en proposer une analyse rationnelle c'est, d'abord, aux conditions de vie offertes à ces populations dans leur société de résidence qu'il fut accorder toute l'attention.

La seconde exigence d'analyse, qui s'impose, alors, est de montrer comment les modalités d'insertion de ces populations sont aussi subordonnées aux processus d'assignation qu'exercent sur elles le groupe dominant de leur société de résidence.

Le premier enseignement -mais aussi le premier paradoxe- tiré des analyses présentées est que la nationalité ne constitue pas un paramètre déterminant pour rendre compte des processus d'exclusion dont certaines populations sont l'objet. Il est apparu, en effet, clairement que les lignes de partage tracées par les mécanismes d'assignation des groupes dominés par un groupe dominant ne recouvrent pas une distinction simple entre les migrants qui sont des nationaux de leur pays d'immigration et ceux qui ne le sont pas. Exemplaire de ce paradoxe, la situation américaine où la réussite sociale des Cubains réfugiés politiques aux U.S.A. peut être opposée à la marginalisation sociale accrue des Portoricains pourtant citoyens américains.

La deuxième leçon tirée de ces analyses et des débats qui ont suivi leur présentation a trait à l'importance qu'il convient d'accorder aux stratégies propres aux groupes discriminés.

En effet, sauf à verser dans le misérabilisme largement répandu par nombre d'études des dynamiques sociales des migrations, il serait erroné de croire que les populations concernées restent passives face aux contraintes que leur impose la société dominante.

Elles apparaissent, au contraire, toujours capables de nouvelles initiatives contournant, réinterprétant, réutilisant les mécanismes d'assignation dont elles peuvent faire l'objet. Encore faut-il être attentif au caractère non univoque de ces stratégies pour, au contraire, souligner leur multiplicité et, bien souvent, leur caractère paradoxal.

Une des formes de ce paradoxe est qu'au lieu de récuser radicalement le schème organisateur de l'assignation, ces stratégies peuvent opérer en une simple inversion de celui-ci.

Le cas le plus manifeste de ce processus est la réutilisation polémique du critère servant à la dépréciation (par exemple le phénotype noir) comme élément central de la constitution d'une identité et comme moteur d'une lutte contre la discrimination.

Une telle démarche souligne avec force -troisième leçon de cette table ronde- combien l'identité doit être considérée comme une construction socialement définie et historiquement déterminée et non comme une entité naturelle, donc immuable, à quoi on tente, trop souvent, de la réduire.

Deux interrogations majeures sont, cependant, demeurées :

. La première sur les limites de cette simple inversion des termes de la stigmatisation, qui laisse inchangée la logique de celle-ci, même si cette inversion se fait au profit du dominé.

N'y a-t-il pas un risque pour les populations concernées à troquer une assignation exogène contre une auto-définition tout autant ghettoïsante et tout aussi peu respectueuse du libre-choix, par les individus, de leur appartenance?

Au-delà de ce problème des libertés individuelles, une seconde interrogation persiste : comment concilier les stratégies qui visent à une préservation des identités communautaires et les exigences qu'imposent les luttes contre les inégalités politiques et sociales qui, elles, supposent d'autres types d'alliances ?

Une de nos responsabilités sociales, en tant que chercheurs, ne réside-t-elle pas dans la nécessité de contribuer à éclairer ces points et à faciliter une telle conciliation ?

CONTINUED EXCLUSION :  
 PUERTO-RICAN WOMEN IN THE GARMENT INDUSTRY

Rina BENMAYOR

Résumé

*A l'encontre des pronostics de ceux qui avaient généralisé à l'ensemble des communautés immigrées des Etats-Unis les modèles établis par les analyses des immigrations européennes dans ce pays, on constate que plusieurs décennies de présence sur le sol américain n'empêchent pas les Portoricains d'y être, toujours, économiquement et socialement marginalisés et discriminés. Cela tient à la nature de la relation que ces derniers entretiennent avec les Etats-Unis qui -malgré leur statut de citoyens américains- reste de type colonial.*

*Ainsi, les Portoricaines travaillant dans l'industrie du vêtement aux Etats Unis, y ont été -depuis les années 1920- et y sont encore confinées dans les emplois les plus mal payés. De même elles sont exclues, comme leurs collègues noires américaines, des postes à responsabilité au sein des syndicats auxquels elles appartiennent et se voient ainsi privées de moyens d'influer sur les décisions les concernant. Enfin, elles sont aujourd'hui les plus durement frappées par le mouvement de délocalisation qui conduit les entreprises de confection américaines à fermer leurs usines du nord-est des Etats-Unis pour s'installer dans le sud du pays ou à l'étranger, là où existent des réservoirs de main-d'oeuvre féminine à bon marché et très faiblement syndicalisée.*

*Dans ce contexte, les ouvrières portoricaines de l'industrie du vêtement ont acquis une forte conscience de classe transcendant les barrières ethniques et qui, surtout, s'accompagne d'un très vif sentiment de leur indépendance en tant que femmes (ce qui les inscrit en porte-à-faux avec le machisme traditionnel de la société portoricaine).*

*La non-assimilation des migrants portoricains à la société américaine tient donc d'abord à leur mise à la marge ou à leur exclusion du marché du travail. Cette situation est, par ailleurs, renforcée par la résistance culturelle qu'ils opposent -à travers une mobilisation identitaire- à la domination coloniale qu'ils subissent. Ce faisant, ils se placent au coeur d'une dynamique qui pousse à un changement social fondé sur l'émergence d'une vaste communauté pluri-ethnique des minorités opprimées.*

As part of a long-term oral history project on the Puerto Rican migration to New York City, an interdisciplinary group of researchers at the Center for Puerto Rican Studies, Hunter College (City University of New York), conducted a year-long study of Puerto Rican women in the garment industry. Its purpose was to examine the particular effects of the migration on women's lives, understanding their representativeness of the class experience of Puerto Rican workers.

Recognising the power and appeal of testimonial voices, we have sought to use life history accounts to bring back the history of the community in popularly accessible forms. Our garment workers study has been the basis for an educational slide show, a documentary radio program, a conference and life history workshop, and an environmental exhibit. Our purpose in producing public programs of this sort has been to uncover the connections between present and past, and so provide bases for the political empowerment of the community.

This oral history research is part of an ongoing effort at the Center to produce a coherent history of the Puerto Rican migration to the United States. Life history interviews play a complementary role to our previous political, economic, historical and cultural analyses. The Center's goal over the past twelve years, as a university-based research center with close community ties, has been to promote an integral analysis of Puerto Rican history, seeing the island and its extensions in the barrios of New York interconnectedly, as a manifestation of a single colonial experience. We understand the migration to be a complex social process rather than simply a physical displacement; not a one-time crossing over to become Puerto Rican-Americans, but a process of conserving and transforming identity.

The garment workers' research was conducted by members of the oral history research team, and the following remarks reflect our collective analysis. Basing themselves on traditional models of European immigration, mainstream ethnicity scholars in the United States have sought to apply similar parameters for assimilation and social integration to newer immigrant groups with histories of colonial exploitation. Such is the case with Puerto Ricans, who have been migrating to the United States throughout this century, and since 1917 as U.S. citizens. By the 1930s, there were over 50 000 Puerto Ricans in this country. However, not until the late 1940s and 50s, when industrialization plans for Puerto Rico (commonly known as "Operation Bootstrap") unleashed an avalanche of close to one million workers, predominantly to New York City, did Puerto Ricans begin to be noticed as a growing minority group and social "problem".

During the 1960s, predictions were that it would only be a matter of time and generational succession before Puerto Ricans, like Italians, Irish, or Jews, would join the ranks of the middle class, achieving social and economic parity with other ethnic groups (Handlin, Glazer and Moynihan). While some analysts recognized that Puerto Ricans experienced a reality closer to that of Black Americans, and imputed some responsibility for disadvantage to socio-economic factors, they made more fundamental claims for social flaws internal to the group, such as the instability of the family (Moynihan) or to a supposed lack of cultural resources necessary to escape poverty (Sowell, Lewis). That is, to the inability of the group itself to shed its colonial legacy.

In fact, we can argue that despite decades of presence and hard work in this country, Puerto Ricans continue to suffer colonial exploitation here as in Puerto Rico ; not because of some innate deficiency but through inaccessibility to decent jobs, housing, quality education, health care and other social supports. 1980 census statistics cite Puerto Ricans still among the poorest in the country and especially in New York City where more than half of the "mainland" population (close to 2 1/2 million) reside.

Current employment levels for Puerto Rican women are even significantly below those for black women. In addition to their deteriorating economic status, brought on by the decline of industry and manufacture in the Northeast, Puerto Rican workers face even fewer prospects on the island, where official unemployment is cited at around 25 %. While legal status of citizenship enables free movement back and forth between the homeland and the U.S., and in theory gives access to institutional services and participation, in reality workers in both places are suffering a similar fate. Today, migration no longer holds such promise of an improved life as it may have thirty or fifty years ago.

Puerto Rican women in the garment industry provide a representative case of how structural forces operating through the labor market have impinged upon advancement and social participation. The garment industry has commonly been thought to be typical immigrant industry, providing entry jobs for newly arrived workers and serving them and especially their children as a stepping stone to upward mobility. While this was true for Jewish and Italian women immigrants, who comprised the bulk of female garment workers until the 1950s, Puerto Ricans do not find themselves today in managerial or ownership positions within this or any other industry. What is more, the overwhelming majority of young Puerto Rican men and women, the children and grandchildren of those garment workers, are still located in low paying jobs, as bank tellers, typist, salesclerks, office workers, secretaries, janitors, restaurant, hotel and hospital workers. Only a small minority are professionals, partly as a consequence of the Civil Rights and student movements of the 1960s and 70s.

Hence, for younger generations of Puerto Ricans, the experience of their mothers and grandmothers in the garment industry is telling. Their work provided some economic stability for the family during the '50s and '60s. But it has not provided eventual mobility as scholars promised. Their experience also foreshadows long-term prospects for thousands of newer immigrant women -Dominicans, Haitians, West Indians, South and Central Americans, Mexicans, and Asians- who now populate garment and other factories, many of which are non-unionized and exploit the labor and fears of a great many undocumented workers.

Puerto Rican women's involvement with garment production dates back to the early decades of the century, when thousands of women and young girls were brought into wage labor as hand needleworkers, sewing and embroidering lingerie, children's clothing and handkerchiefs for North American clothing manufacturers. Organized first as a cottage industry, and only much later on as factory work, U.S. entrepreneurs found in Puerto Rican women a new source of very cheap labor close to home.

Many women migrated to the U.S. as economic crises on the island impelled a general movement of workers to the "metropolis", during the 1920s and 30s and then in massive proportions after World War II. New-York's garment factories offered them the possibility of immediate work in a trade in which they were already highly skilled. However, here they became sewing machine operators, one of the lowest paying jobs in the trade, doing section work rather than tailoring full garments. By the 1960s, over 25 % of New York's sewing machine operators were Puerto Rican women. During this period, operators' wages enabled many families to survive as a supplemental income. Some women were even able to raise their children as single parents. However, by the 1970s, things took a turn with garment manufacturers stepping up their moves to the non-unionized South or overseas, to poor countries in Asia, Latin America and the Caribbean, which offered cheap pools of female labor. Since the '70s, over 200,000 garment jobs have disappeared from New York leaving Puerto Rican women out of work and often unable to claim pensions and medical benefits at late stages in their working lives.

Contributing significantly to their vulnerability in the work force is the fact that Puerto Rican women entered the industry en masse at a time of large scale deskilling of production. Many women tell of chronic shifts from shop to shop during the '50s and '60s, when jobs were still plentiful. Their ability to do so did not reflect a demand for their skills as experienced artisan needleworkers, rather the industry's increasing organization of production by section, in assembly line fashion. Structurally positioned in this way, women became more vulnerable to layoffs and to being easily replaced by other unskilled labor here or elsewhere in the world.

However important unions have been for Puerto Rican women, insuring them minimum wages and benefits, they have also failed to serve them as an institutional support and avenue for change. Many women became involved with the unions as chairladies on the shop floor. However, those who tended to become active in union affairs moved only so far as organizers, business agents or executive board members, all middle level positions in Locals. They tended to be women from the early migration, raised in the United States, fluent in English who entered the industry in the late '30s and '40s. They had experienced the period of strong union activism, of radical politics and the Roosevelt New Deal. Few women coming in the '50s as new arrivals, part of the massive migration, had the advantage of language, cultural experience and political education to make such a commitment.

In spite of their limited activism and their majority in the rank and file of the '50s and '60s, Puerto Rican and Black women have been completely excluded from top echelons of garment union leadership, and thus from direct input in policy decisions. Moreover, by this point garment unions, particularly the International Ladies Garment Workers Union, had already adopted a decisively conservative cast. Their historical support of free trade policies and accommodationist gestures toward employers have worked to keep Puerto Rican and Black women locked into dead end, low wage jobs. Unions were weak in preventing the flight of manufacturers from the high paying, unionized garment center of Manhattan, forcing drops in wages and loss of jobs. They also failed to act strongly to protect their workers from the effects of imports, manufacturers fled overseas to produce their garments. Leadership of these unions has tended to be

white males of Jewish and Italian descent, whose power was consolidated back in the post-Depression period. In this respect, unions have become microcosms of unequal status and conflictive race relations among ethnic groups that prevail in U.S. society at large.

In their condition as an expendable sector of the workforce, older Puerto Rican women have seen their objective circumstances deteriorate. The daily reality for the majority of New York's Latino populations, furthermore, is comprised of lack of jobs, racism, discrimination based on language, physical segregation in poor tenements and government low-income housing, in dilapidated neighborhoods prey to drug traders, overall lack of incentives and poor education. Consequently, the advantages of citizenship for Puerto Ricans have been little more than an illusion.

Failure to assimilate along the lines of European ethnic groups has much to do with the exclusionary positioning of Puerto Ricans in the workforce and in the society at large, as a reserve of labor. It also has to do with cultural resistance as a response to colonial domination. This has been nurtured by the constant relationship people maintain with their island homeland through family ties and continual movement back and forth. For Puerto Rican garment workers, the factory provided an additional arena, beyond family and community, for strengthening and retaining identity, language, and cultural practises. They established on-the-job networks and informal support systems, helping each other get jobs, deal with bosses and seek the protection of the union. The job provided an informal market for trading services or generating extra income through the sale of small consumer items. It also provided a context in which women could share dimensions of their private lives and seek support for commonly encountered social problems.

Life in the new context has produced important changes as well. Garment factories brought women into contact with workers of other nationalities, with whom they established varying rapport. Despite the cultural rifts between members of different ethnic groups, the workplace generated a clearer sense of class exploitation across national lines. Black women immigrants from the South became Puerto Rican women's closest cohorts during the decades of the '50s and '60s.

But perhaps the most prominent transformation in many women's lives has been their growing sense of self-sufficiency and strength as female providers for their families, modest as this was. Fighting to cope, dealing with exploitation on the job, and ultimately making choices for themselves as working women has contributed to a sense of independence from traditional gender power relations. For many, this has translated into a reluctance to turn back, to retire in Puerto Rico, sensing that life styles and traditional role expectations might signify profound readjustments.

If a common class position has served to link Puerto Ricans with other working class minorities, it also binds one generation to another as disadvantage and exclusion continues to repeat itself in the present. The daughters and granddaughters of Puerto Rican garment workers are not in the factories today, but their location within the lower echelons of the service sector of the economy provides them no significant long-term advantage. In younger

generations, either born or raised here, the tension between cultural retention and integration plays itself out in modified but essentially similar ways. Younger generations are more removed from the indigenous cultural base. English dominance, popular youth culture, and daily contact in neighborhoods and schools has intertwined their lives not with the pluralist mainstream but with other working class youth. There is virtual symbiosis among Puerto Ricans, Dominicans, U.S. Blacks, Haitians, Colombians and other Latino Youth in New York City. This has been most evident in music, dance and popular art forms, and is particularly striking today amongst teenagers.

While for these generations, Puerto Ricanness may not serve as a self-identifier in the same way that it does for the immigrant generation, neither is Puerto Rican-American a commonly accepted concept. Most young people today identify as Puerto Rican, regardless of their command of Spanish or their contact with the island. In the generation that experienced the Civil Rights and student movements, some took up this question in a consciously political way, reaffirming and reclaiming Puerto Rican identity through a return to Spanish, cultural practises and traditions, political struggles, intensified participation in their communities, and reestablishing ties with the island reality.

However, clarity on identity and class issues is not automatically achieved. Hence, the need to provide historical perspective for successive generations. To understand the sources of discrimination and disadvantage in previous generations leads to a sharpened sense of political and cultural identity defined from within and not by externally imposed categories of nationality or ethnicity.

The garment workers study illustrates the perpetuation of disadvantage rather than mobility and assimilation into mainstream pluralism. Whether in the '20s and '30s or later on in the '50s, Puerto Ricans have come to the U.S. as citizens. As with most immigrant groups, the first generation has had to deal with discrimination at all levels -in jobs, housing, education, health care, etc. Ultimately, changes in the economy of the Northeast have dramatically displaced Puerto Rican Workers from their sources of livelihood, destroying whatever modest gains and stability they may have achieved at the outset. Not only that, their children are still positioned at the bottom of the economic ladder, waging the very same battles against racism and exclusion. The newest generation facing widespread disadvantage in the years to come is now in its teens, with a high school drop out rate of over 60 %. Consequently, they have even fewer prospects for "making it" than their parents and grandparents had. Current policies of the "new Right", with massive cuts in social programs and reinterpretations of Civil Rights legislation bode ill for this upcoming group of Puerto Ricans.

The Puerto Rican case in general, and the garment workers example in particular, forecast the future of thousands of new immigrants to New York City who are similarly placed in unskilled, low paying and unstable jobs and who may suffer additional marginalization and vulnerability due to illegal status. Nevertheless, this case study also helps us discern patterns of resistance and transformations that place Puerto Ricans outside the pluralist mainstream but at the center of alternative formulations for social change based on a broader, multi-racial community of working class, oppressed peoples.

---

 SELECT BIBLIOGRAPHY

- Glazer, Nathan and Moynihan Daniel P., *Beyond the Melting Pot*, Cambridge, Mass., 1963.
- Gordon, Milton, *Assimilation in American Life*, New York, 1963.
- Gonzales, Lydia M., "Tras el mundillo de la aguja", *Claridad*, 2-8 March.
- Handlin, Oscar, *The Newcomers : Negroes and Puerto Ricans in a Changing Metropolis*, Cambridge, Mass, 1959.
- Helfgott, Roy B., "Women and Children's Apparel", in Max Hall (ed), *Made in New York : Case Studies in Metropolitan Manufacturing*, - Cambridge, Mass, 1959.
- Herberg, Will, "The Old-Timers and the Newcomers : Ethnic Group Relations in Needle Trades Union", *Journal of Social Issues*, , 9:1 (summer, 1953).
- Hill , Herbert, "Guardians of the Sweatshops : The Trade Unions, Racism, and the Garment Industry", in Adalberto Lopez and James Petras (eds), *Puerto Rico and Puerto Ricans : Studies in History and Society*, - N - Y , 1974.
- Laurentz, Robert, *Racial-Ethnic Conflict in New-York City's Garment Industry, 1933-1980*, Ph.D. thesis, SUNY Binghampton, 1980.
- Lewis, Oscar, *La Vida : A Puerto Rican Family in the Culture of Poverty. San Juan and New-York*, N.Y., 1965.
- Lewis, Oscar, *A study of Slum Culture : Backgrounds for La Vida*, N.Y., 1968.
- Mullings, Leith, "Ethnicity and Stratification in the Urban United States" , *Annals, N.Y. Academy of Sciences* - (Dec., 1978).
- North American Congress on Latin America, "Capital's Flight : The Apparel Industry Moves South", 11:3 (March, 1977).
- Quintero, Marcia, *Capitalist development and the Incorporation of Women to the labor force* , San Juan, 1979.

Rios, Palmira, "Puerto Rican Women in the U.S. Labor Market", *Line of March*. (forthcoming).

Safa, Helen I., "Runaway Shops and Female Employment. The Search for Cheap Labor", *Signs* 4 : 1-2 (Winter-Spring, 1977).

Sanchez Korrol, Virginia, *From colonia to Community : The History of Puerto-Ricans in New York City, 1917-1948* Westport, Ct., 1983.

Sowell, Thomas, *Ethnic America* N.Y., 1981.

Zentella, Ana Celia, "Language Variety among Puerto Ricans", in C. Ferguson and S. Heath (eds), *Languages in the U.S.A.*, Cambridge, 1981.

PHENOMENES DE RACIALISATION  
DANS L'AFFIRMATION IDENTITAIRE ANTILLAISE

Jean-Luc BONNIOL

L'affirmation identitaire antillaise, telle qu'on peut la saisir dans les communautés installées en France, est d'abord le reflet de celle qui se produit aux Antilles. Avant d'être un élément dans la différenciation de la formation sociale française, elle se présente, au contraire, comme une volonté d'homogénéisation de la formation sociale antillaise, en expurgeant de cette formation tout ce qui porte par trop la marque de l'étranger. C'est dire combien l'affirmation identitaire antillaise hérite de l'histoire propre des îles : elle hérite, en particulier, de l'obsession de la race. Elle se fonde ainsi, en sus des traits culturels, sur la valorisation de certaines caractéristiques phénotypiques liées à la couleur de la peau. Le "noir" désormais se porte bien, suite à un retournement idéologique qui ne fait que reproduire, en l'inversant, l'ordre racial traditionnel. Ce n'est qu'après avoir saisi ce qui se passe aux Antilles que l'on peut se demander comment s'opère la rencontre entre un schéma de pensée raciologique issu de la société coloniale et les processus de rejet racialisant de l'étranger que l'on observe dans la formation sociale française actuelle. Ne sont-ils pas conduits à cumuler leurs effets ? Ces effets ne sont-ils pas porteurs d'un amalgame de communautés de diverses origines derrière le fédérateur d'un type physique ?

**L'HERITAGE : LA RACE EN TANT QUE REALITE IDEELLE**

L'intrusion de la "race" dans l'ordre social paraît fondamentale dans la genèse des sociétés antillaises. Caractéristique essentielle, au centre du processus historique qui les a façonnées, qu'elles partagent avec les autres terres de plantation des Nouveaux Mondes, nourries de la Traite africaine. Rappelons brièvement les principaux points auxquels l'analyse de ce phénomène est parvenue.

1. L'émergence du "préjugé de couleur" coïncide historiquement avec l'institution de l'esclavage : l'intervention du critère racial a donc permis de renforcer les barrières sociales qui, en sus des rapports de production, s'appuyaient sur une contrainte juridique : de là le caractère particulièrement "verrouillé" du système...

2. La race se situe principalement dans la sphère des représentations. D'abord catégorie cognitive populaire, désignant "la façon dont les membres d'une société se classent réciproquement d'après leurs caractéristiques physiques" (C. Wagley), elle est également une "instance" idéologique dont la nécessité s'impose, dans la mesure où elle permet certaines formes de légitimation de l'inégalité : grâce à elle peuvent être élaborés des schémas de rationalisation faisant passer le fait historique de l'exploitation sous la catégorie du naturel, donc de l'immuable et du définitif...

3. Dans la pratique, la catégorisation raciale peut s'objectiver dans la confrontation de groupes sociaux réels, dont l'élément fédérateur est un type physique héréditaire ; jouant à partir d'un certain nombre de caractères discriminants auxquels est attaché tout système de valeurs, la race apparaît avant tout comme un *signe* dans lequel se superposent un signifié social et un signifiant biologique, un signe qui permet de reconnaître clairement la position sociale des individus ; elle peut ainsi devenir ensuite un outil objectif de stabilisation des rapports sociaux (Jean Benoist) : les caractères physiques, transmissibles de génération en génération, ne peuvent que fixer cet ordre pour une longue durée, ce qui explique qu'il ait pu se maintenir après l'abolition officielle de la contrainte juridique fondatrice de la différenciation... La nouvelle macule servile, contrairement à celle de l'esclavage antique, ne peut s'effacer, comme le constatait déjà Tocqueville.

4. Malgré l'appui de la race à la reproduction sociale et la persistance d'un ordre socio-racial, l'histoire, par ses jeux, n'a cessé de gauchir le système : par suite de la mobilité, difficile mais cependant possible, des individus et des groupes, par suite du brouillage dû à l'apparition de catégories intermédiaires et imprévues au départ, les deux échelles, sociale et raciale, ont fini par ne plus coïncider parfaitement (des Blancs s'appauvrissant, des Noirs, et surtout des gens de "sang mêlé" s'enrichissant : situation représentée classiquement par l'image de la pyramide hiérarchique qui bascule sur le côté) : il existe d'ailleurs traditionnellement tout un jeu de compensations de la race à la classe...

La discrimination que l'on va rechercher par les valeurs positives ou négatives que l'on accorde aux types physiques est évidemment de nature *idéologique* : l'intervention de l'idéologie apparaît nécessaire pour que puissent se constituer ces catégories sociales -voire ces groupes sociaux- dont la différenciation est fondée sur la race. La reproduction des différences phénotypiques originelles va ainsi être conditionnée socialement, grâce à un certain nombre de pratiques de rencontre et d'évitement qui touchent au système d'alliances et de procréation en vigueur dans la population, à partir duquel se mettent en place des barrières canalisant la transmission du patrimoine génétique collectif. Ainsi perdure le donné biologique antérieur, dans des limites telles que l'idée de race peut continuer à y trouver un fondement : ces sociétés gèrent donc en permanence un phénomène biologique qui est celui de la transmission d'un certain nombre de caractères discriminants, un peu comme d'autres gèrent au sein des lignées la transmission des patrimoines...

La plupart des auteurs s'accordent de manière générale pour considérer la race comme une idéologie qui permet de légitimer, *a posteriori*, des rapports d'exploitation nés en dehors d'elle (Marvin Harris)... Une variante de cette thèse est de considérer la race comme une "valeur" qui permet de restaurer,

sous le couvert d'un phénomène "naturel", un principe hiérarchique mis à mal par l'égalitarisme contemporain (L. Dumont). Dans chaque cas, la race paraît construite après coup : ainsi, dans l'hypothèse de Louis Dumont, le racisme américain n'émerge que lorsque l'esclavage est aboli ; à ce moment la race, jusque là tout juste attribut d'une distinction juridique, se transforme en *substance* : les caractères somatiques, de simples signes de la distinction, en deviennent l'essence... Ces interprétations sont en congruence avec l'idée couramment admise selon laquelle le racisme est un phénomène récent, strictement lié à un discours biologique, et donc à la constitution d'un savoir naturaliste autonome, chronologiquement liée au mouvement de colonisation.

Et pourtant il n'est pas nécessaire d'attendre la distinction conceptuelle nature/culture pour constater l'existence de formes de rejet de l'Autre qui utilisent, certes mêlés de manière indifférenciée à des attributs culturels, des critères de différenciation que nous qualifierions aujourd'hui de biologiques... L'existence d'une image dévalorisée du Noir en Occident avant le XVI<sup>e</sup> siècle, remontant à la plus haute antiquité, ne semble plus faire de doutes. Il est vrai qu'elle ne débouche jamais sur une véritable théorisation de la hiérarchie en un lieu donné : le propre de la colonisation est d'introduire l'Autre au coeur des rapports sociaux, et celui de l'entreprise plantationnaire de l'enfoncer au bas de l'échelle sociale, dans une situation amoindrie. Ne peut-on alors avancer l'idée d'une sorte de "préadaptation" idéologique qui a permis à des rapports de domination de se couler dans le moule installé par des structures mentales préexistantes ? En allant plus loin, on peut faire l'hypothèse que la race s'insère, selon les termes de Maurice Godelier, dans la part idéelle existant dans tout rapport social, une part qui n'entretient avec ce rapport aucune relation d'antériorité ni de postériorité. Bien au-delà de sa fonction de légitimation (même si elle peut apparaître ainsi dans la conscience des acteurs), la race serait donc l'une des conditions de la naissance des sociétés coloniales qui mettent en présence des groupes physiquement divers ; elle contribuerait ensuite à leur schéma d'organisation interne. Pour exister, ces sociétés ont nécessairement besoin d'un schème de pensée "racologique".

## LE RETOURNEMENT

L'appréhension de la race en tant que réalité idéale, et non en tant que simple idéologie justificatrice, permet en outre de comprendre le "retournement" récent marqué par l'exaltation du caractère "noir". Comment la race peut-elle être revendiquée par ceux-là même qui en ont été historiquement victimes ? Pour venir à bout de ce paradoxe, il ne faut pas perdre de vue que l'idée de race, et le schème de pensée qu'elle impliquait, s'est imposée du haut en bas des sociétés qu'elle concernait. Par là peut s'expliquer, dans une certaine mesure, le consentement des dominés à leur domination : comme le souligne Maurice Godelier pour toute situation d'oppression, la violence ne suffit pas à maintenir la domination ; il faut que, d'une manière ou d'une autre, les dominés y trouvent leur compte... Ainsi l'idée de race que nous pouvons, de l'extérieur, trouver illusoire et imaginaire, a-t-elle été intériorisée même chez ceux qui en subissaient les effets négatifs. Le terrain est alors prêt pour que le schème de pensée racial puisse se retourner comme un gant : ainsi va la chronique des révoltes serviles ou populaires (comme en témoignent la guerre de libération haïtienne ou l'insurrection du Sud à la Martinique) ; ainsi se positionnent les intellectuels issus de ces groupes lorsqu'ils entreprennent leur quête d'identité, dans un jeu racial qui a commencé avant eux et dans lequel ils se situent

d'emblée, retournant le service avec une certaine violence compensatoire... Retour du pendule (Albert Memmi), moment dialectique nécessaire, comme se plaisait à l'affirmer Jean Paul Sartre, rejoignant par là ses affirmations de Frantz Fanon pour qui la dignité devait d'abord reconquise sur le lieu même où elle avait été bafouée...

Jean Bernabé constate ainsi que *"le discours de la négritude n'est pas autre chose qu'un renversement du discours raciologique blanc... Après s'être longtemps cru blanc, le Mulâtre se veut nègre... On n'a pas avancé d'un pas hors du type de discours dans les langes desquels sont nés les pays créolophones d'Amérique"*. Le phénomène s'est accentué aux Antilles françaises dans le contexte de la départementalisation (tandis qu'un même retournement affectait de manière générale le domaine culturel, avec la revalorisation de l'apport africain). Des métropolitains sont arrivés aux Antilles en beaucoup plus grand nombre qu'autrefois et la couleur noire, de macule qu'elle était, est devenue marque d'autochtonie. Ce qui explique que les antagonismes sociaux, en particulier ceux entre originaires et allochtones, aient pu être vécus sous la forme d'affrontements raciaux. Michel Giraud note, à juste titre, *"la difficulté qu'ont les acteurs sociaux, même les mieux intentionnés, d'échapper au poids de la situation..."* On aboutit ainsi à la contradiction suivante : au moment même où l'on constate une atténuation, voire une disparition du préjugé de couleur traditionnel, sous les effets conjugués de la loi, de l'idéologie égalitariste républicaine et des mutations sociales, les tensions raciales ont tendances à s'accroître dans la mesure où le thème racial peut surgir dans toute situation conflictuelle. Avec la montée des mouvements politiques qui remettent en cause le statut départemental, qu'ils se proclament ou non nationalistes, on assiste à une exploitation politique de ces tensions : comme le remarque Michel Giraud, certains responsables de ces mouvements sont amenés à utiliser *"comme moyen pédagogique... des références raciales dans leurs discours politiques"*.

La couleur devient alors symbole de revendication tandis qu'au-delà du strict champ politique la race est fatalement utilisée dans les phénomènes d'affirmation identitaire. Certes elle y rejoint des marqueurs culturels, mais le thème de pensée dans lequel elle s'inscrit est toujours en place, et ces traits culturels d'appartenance sont parfois, véritable contamination du discours biologique, considérés comme plus ou moins innés. Et tout le débat culturel et politique, en particulier lorsqu'il s'oriente vers la recherche des racines et de l'authentique s'en trouve pénétré...

## UN EXEMPLE : LECTURE D'UN JOURNAL NATIONALISTE

L'analyse d'extraits de presse -une séquence de numéros du journal l'Indépendant, organe de l'U.P.L.G. (Union Populaire pour la Libération de la Guadeloupe), paru du 1er juin au 6 juillet 1985, peut servir à illustrer ce phénomène. Il est évident qu'il ne saurait être question de suspecter la doctrine officielle de cette organisation qui se veut dégagée de toute préoccupation raciale et se range volontiers sous la bannière de l'anti-racisme. Il n'empêche que la lecture des articles, voire des lettres de lecteurs sympathisants lorsqu'ils écrivent au journal, peut être fort révélatrice d'une tendance permanente à la racialisation.

## 1. L'obsession généalogique

Au mois de mai 1985 ont eu lieu des commémorations pour célébrer les journées de mai 1802 (épisode de Delgrès) et de mai 1967 (dernière répression sanglante d'envergure à la Guadeloupe). Dans la relation de ces manifestations, il est fait mention de "*l'origine des blessures qui nous brûlent encore*" (numéro du 1er juin). Cette expression est particulièrement signifiante d'un état d'esprit qui caractérise la relation au passé telle qu'elle se manifeste dans la sensibilité politique antillaise, relation qui ne peut que surprendre un observateur extérieur.

Si l'on prend comme élément de comparaison ce qui se passe en France métropolitaine, il est évident que la Révolution tient une place essentielle dans la symbolique politique, mais les acteurs sociaux peuvent se positionner librement par rapport à ce symbole ; ils n'installent pas de liens ascendants qui les relieraient aux divers protagonistes des situations d'oppression telles qu'elles pouvaient exister à l'époque féodale ou sous l'Ancien Régime. Rien de tel dans le débat antillais : la référence à l'esclavage est constante, un esclavage qui n'en finit pas de segmenter la société : les individus apparaissent surdéterminés par une ascendance qui fixe aujourd'hui leur place dans un combat. L'inscription dans une lignée est donc essentielle, une lignée qui est définie implicitement par les liens du sang et qui donc s'appréhende dans les caractéristiques physiques des individus... Ainsi sont abondamment cités dans les tracts les "ancêtres esclaves", tandis que se manifestent des tendances à des exclusions fondées sur l'origine : la nation guadeloupéenne n'a-t-elle pas été définie à certaines occasions comme réservée aux seuls descendants d'esclaves ? Dans un autre article consacré à l'affaire Chateauneuf (un dentiste métropolitain accusé de viol), il est possible de relever les linéaments de la même obsession : l'affaire prend une tournure particulière parce que l'intéressé est français et s'inscrit donc dans une lignée qui avait l'habitude de considérer les femmes guadeloupéennes comme un simple objet de plaisir... (numéro du 15 juin).

## 2. L'expression de la race

Le terme de race est explicitement employé dans certains textes, ou bien ce sont des qualificatifs qui renvoient à la couleur de la peau, considérée comme critère d'appartenance ou d'exclusion. Dans un article sur des crimes en série ayant eu lieu à la Guadeloupe (dont la mise en épingle incombe, selon l'auteur, aux médias colonialistes), l'expression "frères de race" est employée pour bien marquer le scandale que représentent de tels actes entre des personnes qui sont en quelque sorte apparentées par le sang (numéro du 1er juin). Une lettre d'une lectrice (numéro du 8 juin) stigmatise une émission de télévision qui, en présentant le spectacle d'enfants de différents types physiques dansant ensemble sur des rythmes traditionnels guadeloupéens, aurait contribué à la banalisation de la présence française en accoutumant à la vision de l'occupant jusque dans nos danses et nos chants" : "une chose pernicieuse s'était glissée dans des milliers de foyers guadeloupéens, une chose avec laquelle on essaie de démanteler notre conscience d'être un... Des enfants blonds, bruns, rouges, noirs dansant ensemble c'est sans doute charmant, mais faisons mentir la parole qui veut que "sé aq n mizik yo pwan nèg". Retrouvons-nous d'abord, affirmons-nous d'abord, ensuite nous nous ouvrirons aux autres..." Dans un article intitulé "Nou pa vié mètrès fwansé" est relatée l'action d'occupation d'une école maternelle à Gosier dirigée

par une française de *race blanche* : dans les propos que l'on prête aux parents, on peut relever une constante des situations inter-raciales, à savoir la croyance dans le racisme de l'Autre.... "Les parents ne veulent pas que leurs enfants découvrent si tôt le racisme" mais, dans le même temps : "nou pas vlé pou blan fwans fè lékol ba pititannou..."

### 3. Le rejet de l'étranger

Nous avons déjà pu déceler la nostalgie de l'unité dans la lettre d'une lectrice, une unité du peuple guadeloupéen que l'on doit sauvegarder des effets délétères émanant de l'Etranger... Ainsi un article (n° du 1er juin) regrette l'habitude des "portes fermées" qui s'est répandue dans la Guadeloupe d'aujourd'hui et qui contraste tant avec l'attitude confiante qui pouvait exister autrefois, ajoutant aussitôt qu'il s'agit là d'une habitude étrangère "acquise au fil des dernières années", une habitude qui n'affecte donc pas l'essence profonde du peuple guadeloupéen. Cette nostalgie de l'unité se retrouve dans cette définition de la nation que l'on relève à la lecture d'un autre article du même numéro : "il n'est pas de nation sans vie collective d'hommes de même langue, de même culture, de vie économique commune et de même destin sur un même territoire". Cette unité est mise en péril dans certaines zones de l'île particulièrement pénétrées par les influences émanant de l'extérieur.

Un autre article stigmatise le choix, pour la construction du futur lycée de Basse-Terre d'un architecte étranger (en l'occurrence un métropolitain imposé par le maire communiste de la ville, Jérôme Cléry), considérant que "l'appel inconsidéré et absolu à l'étranger ne peut que détruire les quelques germes d'architecture guadeloupéenne qui commencent à pousser" et affirmant de toute façon sans ambages que l'universalisme culturel que certains pourraient alléguer pour défendre la position du maire ne peut être que le reflet du point de vue des Guadeloupéens aliénés...

### 4. Pureté/pollution

De l'extérieur, en effet, ne peut provenir que la pollution des expressions indigènes, dont la pureté doit être sauvegardée. On retrouve là une vision morale et manichéenne de la réalité. D'un côté, des mercenaires de l'école, de la radio, de la télévision, des historiographes "à gages", tout un beau monde à la solde d'un occupant qui corrompt l'expression de la race jusque dans les danses et les chants et impose à la population la "frénésie des vacances" trop marquée par les Zouks et les sauteries ; un dentiste français/violeur qui s'en prend à la vertu des femmes guadeloupéennes ; de l'autre les visages graves et déterminés" des manifestants, des militants studieux qui appellent les jeunes à l'apprentissage de leur pays, une Guadeloupéenne en "foyers" dont on ne saurait suspecter la moralité... comme ailleurs, il semble donc bien que l'affirmation de soi chez soi passe par la production de la catégorie d'étranger sur des bases où le discours biologique est toujours latent. On aura reconnu dans ces fragments de textes, certes isolés de leur contexte, au-delà d'une idéologie où le nationalisme n'échappe pas à ses tropismes réactionnaires, les contours d'un refus de la différence analogue à celui qui anime ailleurs les courants xénophobes et racistes.

## DANS LA MIGRATION, RACE ET IDENTITE

Le migrant antillais, lorsqu'il débarque en France, est confronté à une expérience radicalement nouvelle. C'est maintenant lui qui se trouve en position d'étranger et cette expérience a pu être vécue de manière fort diverse, les deux variables essentielles paraissant être le moment de la migration et l'origine sociale du migrant. Durant les décennies qui ont précédé la grande vague migratoire, l'Antillais qui arrivait en France appartenait souvent à l'élite sociale ou intellectuelle : il s'installait souvent par choix en métropole et suivait la plupart du temps la pente naturelle de l'assimilation. Gageons qu'aujourd'hui l'Antillais appartenant aux mêmes couches sociales a un parcours similaire.... Dans les dernières années au contraire, la migration a été plus massive et souvent imposée par la recherche d'un emploi ; elle a concerné des individus aux origines plus modestes qui ont pu ressentir beaucoup plus durement un certain ostracisme et qui, dans le même temps, ont pu, vu leur nombre, se regrouper plus facilement ce qui a permis le maintien, voire l'affirmation, de l'identité. Le contexte métropolitain lui-même a changé et, par suite de la crise, les nouveaux arrivants ont pu être en butte à l'hostilité actuelle envers les immigrés et en subir les contre-coups racistes. Ce racisme, fort différent de l'idéologie raciale antillaise traditionnelle (par son aspect de refus d'un corps étranger que l'on désire expulser, il s'apparente plus à ce que devient cette idéologie au moment de son retournement), n'en est pas moins fondé sur des critères phénotypiques : la tendance latente à la racialisation des rapports sociaux que l'Antillais porte en lui se trouve ainsi confirmée sous le regard de l'Autre, thème miroir déjà longuement abordé par Frantz Fanon.

L'importance de l'aspect physique dans la construction de l'identité devient donc essentielle dans la migration antillaise, à la fois imposée et revendiquée. Mais les Antillais ne sont pas les seuls "noirs" que l'on trouve en France... L'insistance sur la couleur explique alors l'émergence (comme dans les autres métropoles occidentales) d'une identité collective partagée avec tous ceux qui ont en commun la couleur noire, quel que soit le continent dont ils sont originaires -identité qui répond d'ailleurs à la catégorisation grossière ambiante... Déjà la Négritude, dans les années trente, illustra la rencontre entre étudiants antillais et africains autour d'une symbolique de couleur, même si les initiateurs du mouvement mettaient avant tout l'accent sur la communauté de certaines racines culturelles et sur le joug partagé de certaines contraintes historiques.

Alors s'installait une confusion théorique, qui ne devait que se développer par la suite, confusion entretenue par le dérapage permanent, dans le discours, de la biologie à la culture. Le terme même de *négritude* illustre le phénomène : même si son contenu est culturel, le marqueur utilisé renvoie à une catégorie de couleur, donc à un fondement biologique. Les expressions utilisant le terme noir se sont par la suite multipliées, à la fois chez les Antillais eux-mêmes et dans toutes les communautés "noires", mais aussi chez les observateurs extérieurs, associant référent culturel et signifiant phénotype : culture noire, théâtre noir, musique noire... Une récente livraison de la revue "Autrement" est même intitulée -peut-être le terme anglais a-t-il été choisi par pudeur- "black", livraison consacrée aux expressions culturelles actuelles des communautés antillaises et africaines en France, considérées donc comme apparentées. On pourra objecter, à juste titre le plus souvent, que ces expressions sont employées par métaphore... Et pourtant, lorsque l'on pense ou que l'on dit, que l'on soit ou non concerné, que ceux qui ont une certaine couleur de peau sont plus doués pour

telle ou telle activité, qu'ils ont, par exemple, le "rythme dans le sang", n'est-on pas sur la pente qui fait dépendre la culture d'un fait inné ?

Le problème est central pour la promotion, en France, d'une société multiculturelle. A partir du moment où l'on fait dépendre les expressions culturelles de l'apparence physique des individus ou, ce qui revient au même, de leur inscription dans des lignées closes, la formation sociale peut se retrouver partagée pour longtemps entre divers segments qui peuvent se révéler antagonistes (effet obligé, nous l'avons vu, de la cristallisation des rapports sociaux par la race). Dans une telle situation, les individus n'ont plus le choix : leur place leur est assignée d'avance. Une pratique sociale, marquée par les échanges incessants de personnes entre les différents secteurs culturels (en particulier par la multiplication des couples mixtes), est nécessaire pour s'opposer à une telle évolution ; elle doit être accompagnée d'une clarification conceptuelle qui permette d'asseoir la multi-culturalité sur des bases assurant la liberté pour les individus de choisir leurs appartenances.

THE BLACK EXPERIENCE IN COSTA RICA :  
 RACISM AND UPWARD MOBILITY

Philippe BOURGOIS

Résumé

*La population noire du Costa-Rica, issue de l'immigration de travail antillaise arrivée sur les plantations de la "United Fruit Company" au début du siècle, a connu une importante promotion économique et sociale. Le contexte de racisme anti-noir prononcé dans lequel s'est réalisée cette ascension sociale permet une analyse historique de la relation entre discrimination sociale et affrontement de classes.*

*L'originalité de la situation costaricienne tient surtout au rapport de double discrimination qui caractérise les relations entre les deux communautés, noire et blanche, et au type de productions idéologiques que ce rapport rend possible. D'un côté un ensemble de pratiques et de stéréotypes racistes développés par les Noirs, établis aujourd'hui comme petits paysans, à l'encontre de la main-d'oeuvre immigrée hispanisante (dite "blanche") qu'ils emploient. De l'autre, l'hostilité de la société blanche costaricienne à l'égard de ces paysans noirs qui encourage, chez ces derniers, le développement d'une orientation politique et idéologique conservatrice qui constitue un aspect central de leur définition ethnique.*

Blacks of West Indian descent constitute Costa Rica's largest ethnic minority ; they reside, for the most part on the Atlantic Coast in Limon(1) province where they comprise less than 25 percent of the total population. In contrast to the Black diaspora in most other parts of the world, Costa Rican Blacks have been upwardly mobile economically. They arrived in the late nineteenth century as landless laborers fleeing poverty and economic crisis on their natal islands in the West Indies. Almost all of them were employed by the United Fruit Company in railroad construction and banana cultivation. By the

1930s most had obtained small plots of land and/or had risen in the banana company's labor hierarchy, replaced by Hispanic and Amerindian immigrants. Today Blacks are better off economically than the bulk of the Hispanic and Amerindian population of Limon province ; nevertheless ethnic discrimination against them persists. An analysis of the history of their upward mobility can provide an insight into how political values and ideology are formed in the context of changing class relations. It also affords a privileged perspective on the crucial importance of ethnic discrimination in shaping a people's political and economic development.

## WEST INDIAN IMMIGRATION AND RESISTANCE

The economic depression of the Antilles combined with constant booms and busts of the local subsidiaries of the Northern American corporation active in the region, sent West Indian migrants scrambling throughout the Caribbean and coastal Central America in search of stable employment. The first group reached Costa Rica in 1872 contracted to build the trans-Atlantic railroad which provided the infrastructure for the nation's banana industry (Duncan and Melendez 1981 : 70-73). Dozens of different population groups had been unsuccessfully imported as laborers but only the West Indian Blacks were willing to tolerate the rigid labor discipline and to suffer exposure to the yellow fever, malaria and poisonous snakes which abounded in the swampy lowlands of Limon. Most historians report that the West Indian immigrants at the turn of the century were fiercely loyal to their employers and that they refrained from union organizing or labor disturbances (see Bourgois 1985 : chapter 5). Even the publications of the Costa Rican communist party and the militant tendency within the labor union movement fail to note the participation of West Indian immigrants in the early years of the labor movement. Today, the historical myth of Black passivity has emerged as a racist stereotype among Hispanics in Limon.

Nevertheless, a closer scrutiny of the available primary source material, as well as interviews with elderly West Indian laborers from the period, refute this myth that Blacks laborers in Costa Rica were passive. Newspaper reports and historical archives from the turn of the century abound with references to violent strikes, labor disturbances, and attempts at union organizing (see Bourgois 1985 : 116-123).

Resistance by West Indian immigrants to economic exploitation and ethnic discrimination on the United Fruit Company plantations climaxed in the 1910s and 1920s. Their strikes were violently repressed and usually resulted in numerous casualties. Much of this resistance was channelled through Marcus Garvey's Universal Negro Improvement Association hereafter UNIA, a world wide organisation which stressed the dignity of the Black ethnic identity. The UNIA provided an inspiration for Black laborers to organize against the racist labor hierarchy of the United Fruit Company (2). Garvey's message was invoked in several major strikes (Kepner 1936 : 180).

## UPWARD MOBILITY

During the 1910s and the 1920s increasing numbers left day labor employment and established themselves as small banana and cacao farmers on the unoccupied lands surrounding the plantation. This increased the bargaining power of those who remained as wage laborers on the plantation ; they were no longer prepared to submit to the same levels of exploitation since a viable alternative source of income was available to them in the peasant sector.

Emigration out of Costa Rica also played a key role in accentuating the upwardly mobile class composition of Blacks in Limon. Historically during periods of economic crisis the poorest, working class cohort of the West Indian labor force was forced to leave the region in search of employment elsewhere. From 1927 to 1950 according to national census tabulations the Black population fell from 18,003 to 13,749 (Casey 1979 : 239). A series of racist immigration and employment laws systematically propelled the working class sectors of the Black population out of the country during periods of economic crisis and prevented their re-entry during economic booms. For example, in 1934 a law was passed forbidding the employment of Blacks outside of the Atlantic lowlands. With the dramatic reduction in employment offered by the United Fruit Company in Limon, thousands of Blacks who depended upon wage work for their survival were forced to leave the country ; they were not allowed to migrate to the Pacific coast of the country where new farms were being opened up and where experienced banana workers were in high demand. The Blacks who remained behind on the Atlantic coast of Costa Rica were forced to convert themselves into full-time farmers. At first they squatted on uncultivated lands and eked out a subsistence survival in abject poverty. During subsequent economic booms, however, they were able to convert their subsistence plots into cash earning enterprises (cacao or banana farms). At the same time, during these booms working class blacks seeking employment were prevented from entering the country by the Costa Rican immigration authorities.

In this manner, the bulk of the Black population remaining in Costa Rica left plantation employment to become small farmers. Ironically, therefore, the laws restricting Blacks to the Atlantic Coast of Costa Rica ultimately provided those who withstood the economic crises of the 1930s and early 1940s with a first choice selection of the most fertile lands closest to the transport infrastructure. With the rise in cacao prices on the world market in the mid-1950s the formerly struggling small Black farmer/squatters became comfortable landowners. By the 1960s, they constituted what anthropologist, Charles Koch (1975 : 378, 385) described as a "... rump of well-to-do peasants and old people concentrated in the best cacao district." An increasingly large population of landless Hispanic immigrants -some of whom had originally migrated out of the Atlantic region in 1934 to work on the new farms being planted on the Pacific coast- provided the Black farmers with a plentiful supply of inexpensive agricultural day labor. An ethnic occupational hierarchy emerged contrasting markedly with the pattern prevalent in the rest of the world-"... the Atlantic Zone (is) one of the few places in the world where bourgeois Blacks exploit an underprivileged white minority" (Koch 1975 : 378).

Anthropologists who performed fieldwork in Limon from the 1950s through the 1980s (cf. Duncan and Melendez 1981, Koch 1975, Moock 1972, Purcell 1982), all report that Blacks shun agricultural wage labor and usually own the superior, flat alluvial lands devoted to cacao. In fact, one fieldworker in a small village in Limon in 1968 reported "The only three negroes who did work as peons were considered mentally defective and were treated as isolates by the entire community" (Moock 1972 : 9).

Nevertheless, the upper crust of the rural elite has always been composed of absentee landlords, often North Americans or San Jose based Hispanics. Even at the height of their involvement in the cacao industry in the 1960s, Black farmers represented only a middle level rural bourgeoisie operating less efficient small or medium-sized farms.

Ironically, upward class mobility has contributed ultimately to the demise of Black farms as the new generation of high school and college educated Blacks (the children of the successful cacao farmers of the 1960s) have for the most part shunned the agricultural way of life. Since the mid-1970s young Blacks have been leaving their parents' farms and going to Port Limon, San Jose, Panama City, or even New York City in search of better opportunities for economic advancement and more exciting urban lifestyles.

Significantly the elderly cacao farmers themselves encourage their children to leave the agricultural sector. Black parents, even those of the humblest class backgrounds, infuse their children with upwardly mobile aspirations. Farming is associated with low status. "It is considered ungentlemanly to chop bush" even on one's own farm. Younger Blacks who still reside in the countryside usually hire Hispanics to work in their cacao groves while they attend to more profitable commercial alternatives such as lobster fishing, administering bars, selling marihuana to tourists, working for the government, or living off remittances from kin in the United States. In the urban centers on the Atlantic coast Blacks also occupy a higher socio-economic niche than the average Hispanic; they shun the low prestige jobs.

Those Blacks who have remained on the banana plantations -especially on the farms in southern Limon spanning the border with Panama- represent a miniature labor aristocracy. They generally work in semi-skilled jobs, as low level supervisors, or in the "softer" unskilled tasks. On the United Fruit Company farms, Hispanics have nicknamed Blacks "*la rosca*" (the groove of the screw) because they are so "tight with management". This is clearly visible in the overrepresentation of Blacks as mechanics, clerks, watchmen, playmasters. They are most heavily concentrated in the departments which do not require heavy manual labor such as Electricity, Transport, Engineering, or Materials and Supplies.

Access to alternative sources of income is at the root of Black underrepresentation in the menial tasks in the banana industry today. Blacks do not shun agricultural wage work any more than do their Hispanic or Amerindian equivalents who are also born in the plantation vicinity and who own land and/or have access to better jobs through seniority and contacts. The bulk of the banana worker labor force is composed of immigrants from other provinces or countries

(see Bourgois 1985 : Figure 9). Native born Limonenses avoid plantation wage work since they often have access to land. The only difference between Blacks and Limon-born Hispanics or Amerindians is that Blacks express their distaste for plantation wage work more vocally. They justify their rejection of agricultural day labor in specifically ethnic terms : "I'm nobody's slave anymore. Let the Spaniards do that class of work. It's their turn now". Blacks also explain that they avoid unskilled plantation work because of the racism they are subjected to by Hispanic foremen.

## IDEOLOGICAL IMPLICATIONS OF UPWARD MOBILITY

Land acquisition, upward mobility and the emigration of most of the poorer, wage earning Blacks (in the 1930s and early 1940s) have contributed to the development of a conservative political ideology among Blacks. There is an emphasis on "proper behaviour" and a "respect for authority" in Costa Rican Black culture. The pro-North American, pro-management orientation of second and third generation West Indian immigrants contrasts dramatically with the labor militancy of their grandparents and great grandparents. Indeed, a political generation gap is distinguishable in Limon today. While elderly Black immigrants who arrived at the turn of the century enjoy reminiscing about strikes and labor union struggles, younger Blacks insist that "First time (in the old days) our people never know nothing about no *sindicatos* (union), no no no". They prefer to forget that their ancestors were severely exploited landless laborers who had to fight for their rights.

Even the poorest Black families aspire to middle class respectability. The small minority of Blacks who are still at the lower end of the local occupational hierarchy (performing machete work in the fields), identify with the conservative political attitudes and values of the more privileged members of their ethnic group -the cacao farmers and skilled workers. Participation in unions and antagonism towards management, is viewed as alien to Black ethnic identity. Strikes and -worse yet- "communist ideas" are abhorred as satanic values introduced by immigrant "Spaniard" day laborers of a "lower cultural level" : "Strikes come when two people can't reason and Spaniards can't reason".

This conservative political/ideological orientation has been further encouraged by the racism of Costa Rica society. Until 1949, even the second and third generation West Indian descendants were denied Costa Rican citizenship. During the 1930s, the threat of deportation made Costa Rican born Blacks increasingly reluctant during the Great Depression to participate in the labor movement. Their ambiguous nationality status became a "damocles sword" that the United Fruit Company invoked during labor disturbances (cf. The Atlantic Voice, Costa Rica, Sept. 1 1934 : 7) (3). This structural vulnerability, combined with age old ethnic antagonisms prevented Black workers from joining the Hispanic dominated national labor union organizations. In fact, over the years, the United Fruit Company systematized an ethnically based "divide and conquer" strategy pitting Blacks against Hispanics against Amerindians (see Bourgois 1985). Frequently the strikes and union organizing drives of the original West Indian immigrants at the turn of the century were broken by the importation of Hispanic laborers.

The discrimination of the local population and the national authorities reduced the ability of the Black workers to maintain antagonistic attitudes towards their employers. Costa Rican hostility towards Blacks increased dramatically, for example, during periods of economic crisis such as the Great Depression and World War II. On numerous occasions Blacks were forced to appeal to the United Fruit Company for protection from racist national authorities. This constant dependence on the "goodwill" of their North American employers and supervisors spawned a transformation in Black attitudes toward management. This was exacerbated by the legal prohibition against employing Blacks outside of the Atlantic zone in the 1930s and 1940s which augmented their dependence on the North American plantation enclave. Even those who successfully established themselves as small farmers remained largely dependant upon the United Fruit Company for their economic well-being since the Company purchased their produce. They generally did not even have legal title to their land ; it was usually formally owned by the banana company.

The upward mobility of the Black population within the United Fruit Company dominated economy, consequently, has always been relatively precarious. Blacks had to remain on good terms with the transnational in order to stay in business. Those who remained directly in the employ of the Company in the "soft" privileged positions lived with the constant fear that they might be demoted at any moment should their loyalty to management be suspect. In order to maintain their position within the hierarchy of the plantation, therefore, Blacks had to emphasize their "reliability and obedience". They heightened the contrast in "culture" between them and the unruly, political volatile "communist" Hispanic immigrants. Today, the reputation of Blacks for apolitical passivity is their best recommendation for continued access to preferential employment. Another important ideological influence of Blacks in Limon has been the emigration of so many of their relatives to the United States. Most Costa Rican Blacks regularly receive letters and/or visits from kin now living in New York, California, or Miami. The dramatic wage differentials between Central America and the United States make life in the North appear almost utopian from a dollars and cents perspective. Photographs and descriptions of North American technology and of large urban centers, accentuate the impression of United States omnipotence. The United States is looked upon as the land of golden opportunity, as a potential saviour, a *deus ex machina*. It is not uncommon to hear middle-aged Blacks wish that "the marines would invade Costa Rica".

## RACISM

There are contradictory matrices of ethnic discrimination in Limon. On the one hand Blacks consider themselves more cultured than Hispanics. On the other hand Hispanics are convinced of their racial superiority over Blacks. Black landowners employing Hispanic migrant laborers ascribe to the same racist constructs typical of landowners anywhere in the world who employ landless day laborers of a different ethnic group. (4) Blacks often claim that "Whites are treacherous, lazy, shiftless drunkards" with "nomadic tendencies". Whites are even reputed to "smell bad" and have "cooties (piojos)" in their hair.

Even Blacks who work side by side with Hispanics as day laborers, "... in very explicit terms, regarded themselves as superior to Hispanics..." (Purcell 1982 : 76). Black day laborers on banana plantations refer to their fellow Hispanic workers as "less civilized". They criticize them for being loud, violent, alcoholic, and abusive to their women.

Nevertheless, the hegemony of white supremacist thought is so powerful that the superior economic position of Blacks in the local class hierarchy has not overshadowed the racism lighter skinned peoples direct against them. Even impoverished landless Hispanics who have worked all their lives for Black landlords, continue to maintain the conviction that Blacks are inferior racially. For example, the flip side to the assertion by Blacks that Hispanics are "dangerous, violent, alcoholic savages" is that Blacks are "cowards who run at the sight of blood". The fact that Blacks do not perform menial agricultural wage labor, has resulted in the racist Costa Rican adage, "Where there is work there are no Blacks."

Ironically, one of the effects of the persistence of ethnic discrimination against Blacks despite their upward class mobility, is the preservation of Black culture. The obvious phenotypical differentiation of the West Indian immigrants from the rest of the Costa Rican population has prevented the second and third generations of Blacks from blending into Costa Rican society as they have risen in the local class structure. Under similar circumstances of dramatic upward class mobility, other immigrant ethnic groups would have assimilated. Although professional Blacks in Costa Rica tend to marry Hispanics and often forbid their children from speaking Creole English, the racism of the host society limits the rapidity of their acculturation. Were it not for this phenotypically - based discrimination, Blacks would probably no longer exist as a distinct ethnic group in Costa Rica.

## NOTES

- (1) The final section of this article on ideology is adapted from a more detailed discussion of this subject by the author forthcoming in *International Migration Review*. The fieldwork for this article was funded by a Dissertation Research Grant from the Inter-American Foundation and a preliminary fieldwork grant from the Wenner-Gren Foundation for Anthropological Research.
- (2) Nevertheless United Fruit Company historical archives reveal that Marcus Garvey and his associates subsequently compromised the interests of the banana laborers, striking deals with management :
- ... Garvey was the most conservative man of any attending the meetings. He told them they should not fight the United Fruit Company... they must have money and that in order to get money they had to work (United Fruit Company Historical Archives, Almirante : Chittenden to Cutter, April 22, 1921).
- Garvey policy seems to be to keep his people industriously at work and I have told a representative here that we would aid them in any way that we could as long as this policy is maintained (*Ibid.* : Chittenden to Blair, February 27, 1922).
- (3) United Fruit Company management took full advantage of the ambiguous nationality status of Blacks as is documented by the following report by an official sent to evaluate a plantation on the Panama/Costa Rica border during World War II documents :
- ... the Division has not been living up to the laws as regards accident pay, severance pay and other social privileges to which laborers are entitled by law. Apparently these payments were not made... mostly on the assumption that the Company wished to save money and was safe in **not making these payments, as most of the negroes around (here) do not have cedula (nationality identity cards) and cannot bring action against us in the courts** (United Fruit Company Archives, Almirante : Hamer to Pollan, Feb. 1, 1943, emphasis added).
- (4) In Costa Rica, Hispanics are referred to as "whites". This deeply ingrained national myth that Costa Ricans are White is referred to in the scholarly literature as the "white legend".

## BIBLIOGRAPHY

BOURGOIS Philippe

1985, *Ethnic Diversity on a Corporate Plantation : the United Fruit Company in Bocas del Toro, Panama and Talamanca, Costa Rica,*  
Unpublished PhD dissertation, Department of Anthropology, Stanford University.

CASEY Jeffrey

1979, Limon : 1880-1940. *Un estudio de la Industria Bananera en Costa Rica, San Jose ,* Editorial Costa Rica.

DUNCAN, Quince and MELENDEZ Carlos

*El Negro en Costa Rica, San Jose ,* Editorial Costa Rica.

KEPNER Charles

1936, *Social aspects of the Banana Industry,* New York, Columbia University Press.

KOCH Charles

1975, *Etnicity and Livelihoods, a Social Geography of Costa-Rica's Atlantic Coast* Unpublished PhD dissertation, Kansas University, Department of Anthropology.

MOOCK, Joyce Lewinger

1972, "The School as an Arena for Community Factionalism," *Fieldwork report* Columbia University, Department of Anthropology. Unpublished paper.

PURCEL, Trevor

1982, "Blacks in Limon," Unpublished PhD dissertation, Department of Anthropology, Johns Hopkins University.

## ETHNICITE ET SOCIETES : L'EXEMPLE ANTILLAIS

Jean GALAP

*Si nous sommes francs avec nous-mêmes nous devons constater (même si cela n'est guère agréable) que nous, les Français, sommes un peuple chez lequel se développe assez facilement un sentiment de supériorité".*

Philippe FARINE

La société française qui se fonde sur un sentiment de supériorité -bien qu'assimilationniste-est productrice d'ethnicités car cette idéologie est, par nature, discriminatoire. L'exemple des ressortissants français d'Outre-Mer qui, par leur histoire, sont les mieux placés des "minorités allogènes" séjournant dans l'hexagone, pour "fusionner au fond français par lente imprégnation" (1), sera retenu ici pour étayer ce propos.

Avant d'aborder cette capacité ou ce déterminisme, arrêtons-nous quelques instants sur des réflexions à leur endroit dont le locuteur s'imagine qu'elles sont généreuses.

La formule : "toi tu es comme nous" qui peut se dire avec ou sans "tu n'es pas comme ceux auxquels de par ton origine tu es proche", est profondément dévalorisante pour celui à qui cela s'adresse et pour le moins discriminante pour son groupe d'appartenance :

- Cette formule dévalorise l'intéressé car il lui est signifié par là, d'une part la noblesse du statut proposé et, d'autre part, l'indignité de sa condition de "sujet ethnique". Ce dernier est amené, s'il veut se montrer digne de l'honneur qui lui est fait, à se considérer comme sans valeur, à renoncer à

lui-même et, plus ou moins compulsivement, à chercher à s'identifier à l'image qu'on lui impose. Par le fait même, il doit se désolidariser de ceux qui sont pointés comme mauvais parce que différents dans leurs conduites, alors même qu'il en est. Cette démarche, pour pathologique qu'elle soit, trouve des adeptes. Si, du point de vue des bénéficiaires secondaires, une telle option eut donné satisfaction, son coût psychique est néanmoins lourd (2).

Cette formule discrimine la minorité à laquelle il est fait allusion car une telle proposition hiérarchise, à partir de jugements de valeurs, les groupes en présence. Dans ces circonstances les caractéristiques attribuées par les censeurs opposent une société supérieure, développée, efficiente, la leur, à une autre qui est décrite, au mieux, à partir de stéréotypes.

Prenons un autre exemple : "Toi, tu es clair de peau". Ici encore ce compliment (!) véhicule une opinion à connotation raciste. Elle révèle chez celui qui l'emploie l'adhésion, peut-être non-consciente, à un système de préjugés dont le moindre n'est pas la croyance à la suprématie de la peau blanche. Le sujet métissé concerné est mis en demeure de prendre position contre une moitié de lui-même ce qui, au niveau de l'imaginaire, signifie la nécessité de refouler, de renier tout ou partie du système culturel inhérent à cette part de filiation. S'il accepte, il est convié à une re-socialisation qui passe inéluctablement par le rejet de tout ce qui évoque la partie de lui-même et de sa culture non-acceptable. Il s'agit bien là d'une véritable mutilation.

Et que penser du trop courant et fameux : "Je ne suis pas raciste mais...". Je n'insisterai pas davantage car ces quelques analyses sont suffisamment éclairantes pour permettre une lecture des propos apparemment innocents, si ce n'est faussement louangeurs, qui constituent la trame des relations sociales journalières. L' "Hexagonal", le plus souvent, ne prend pas la mesure de ces propos dont les conséquences sont d'autant plus dramatiques qu'il est "de bonne volonté". L'immigré, lui, est piégé. S'il ne parle pas, il n'en réagit pas moins pour autant. Cette réaction est intérieure et, par le fait même, malsaine pour son équilibre bio-psychologique. Il peut aussi s'organiser dans son monde qui peut être celui du repli dépressif ou verbaliser, souvent avec violence, son désaccord. La réaction sera sans appel "Dieu, qu'ils sont susceptibles !". Enfin, dans un certain nombre de cas, la réponse sera l'affirmation des différences qui peuvent générer des revendications ethniques.

Ces exemples pris dans le vécu quotidien d'une population antillaise migrante rendus plus exemplaires par le renforcement négatif qu'ils opèrent chez des sujets qui ont un statut administratif de Français peuvent être multipliés à plaisir. Selon les circonstances peuvent être dénoncés l'accent, le langage du corps, le patronyme et même des éléments du patrimoine culturel, y compris les manières de table, la cuisine, l'art, la littérature, etc... Tout est objet de comparaison et mesuré à l'aune d'une prétendue supériorité, d'un prétendu savoir-faire.

Dans ces conditions, l'intégration qui est souhaitée par les "allogènes" ne peut être conçue que comme une dépersonnalisation. De même, l'enrichissement supposé d'une "identité française" par des apports exogènes ne découle pas d'une capacité d'accueil et d'ouverture mais de la confrontation des groupes en présence qui induisent, en dépit des résistances, des évolutions, fruits des rapports de forces édifiés. Philippe Ariès (3) a su démontrer que ce que

d'aucuns considèrent comme le "fond français" est le résultat de leurres et de dénonciations violentes des groupes en présence réalisant un certain équilibre. C'est cet équilibre qui semble, aujourd'hui, menacé par l'arrivée après les années 45-50 des nouveaux venus, émigrants d'aires culturelles extra-européennes.

Parmi ceux-là, les originaires de la Guadeloupe et de la Martinique, plus communément appelés les Antillais bien que les Antilles ne soient pas réductibles à ces deux îles.

Issus d'une société esclavagiste et coloniale sous l'égide quasi-constante depuis 1635 de la France, ces sociétés, qui ont pour originalité d'être le pur produit de ce système, ont été érigées en mars 1946 en départements français. Ce sont deux des trois Départements d'Outre-Mer d'Amérique.

La prégnance de la société de plantation et l'hégémonie de la puissance dominante française ont généré un modèle organisateur dont la logique a conduit au décret d'assimilation de 1946. Politique du blanchiment, négrophobie, sentiment d'infériorité, corrélations classes/races (4), qui sont autant de conséquences fâcheuses de la domination coloniale, ont contribué à alimenter chez un grand nombre le désir d'une totale assimilation. Des auteurs comme Roger Bastide ont alors avancé l'idée d'une colonisation réussie car elle a été, selon l'expression de Robert Jaulin (5), un rouleau compresseur donnant à de nombreux observateurs le sentiment que dans ces contrées éloignées les nuances observées relevaient du régionalisme. A l'époque, tout mouvement vers l'Hexagone était considéré comme un pèlerinage dans la "mère patrie" tant le sentiment français de ces populations était fort. Cependant, aucune étude systématique sur leur vécu en France n'a été menée mais, si l'on en croit le témoignage de certains (6), le choc fut rude, entraînant de nombreuses désillusions. La France mythique de liberté, d'égalité et de fraternité s'incarnait mal dans ses membres.

Une classe d'intellectuels, issue de la bourgeoisie, pétrie d'éducation, de littérature, de principes français, se heurtait à l'incompréhension, au rejet, au racisme de leurs "pairs de France", souvent moins cultivés.

Si certains, notamment les fonctionnaires en vacances, revenaient au pays avec l'idée qu'il fallait accélérer l'assimilation, notamment par le rejet des apports non européens, d'autres, ce furent surtout les étudiants, commencèrent à se distancer du modèle français. Ils furent les chantres de la Négritude et les précurseurs de l'Antillanité. Mais il a fallu attendre les années 60 et l'arrivée massive d'une main-d'oeuvre antillaise, encadrée dans des structures officielles qui organisaient l'immigration, pour rendre petit-à-petit accessible au plus grand nombre l'idée que la différence pouvait être autre chose qu'un régionalisme et que la discrimination larvée mais quotidienne, évoquée précédemment, résultait d'un conflit de culture.

L'ethnicité antillaise, sa définition, sa recherche, son approfondissement, sa revendication, devenaient une impérieuse nécessité. Nous nous trouvons là très précisément dans le cas de figure inverse de celui auquel se réfèrent tous ceux qui dénoncent "la crispation sur une identité unidimensionnelle" qui, il faut le rappeler, n'avait pas cours en milieu antillais, il y a seulement trois décennies.

En l'occurrence, cette crispation, si tant est qu'on puisse définir un tel comportement, découle d'une réaction de légitime défense. Un certain déterminisme historique jouait, au contraire, en faveur d'une insertion des Antillais dans la société française sous le mode de l'assimilation. Si cette option est encore voulue par certains, si parmi eux il en est qui se disent bien intégrés, confondant une réussite socio-professionnelle et/ou affective avec une assimilation réussie, la démarche n'est plus celle d'un assimilationnisme triomphant, mais bien sans doute l'inverse. Cette attitude inverse c'est l'affirmation d'une existence et la recherche du droit d'exprimer une identité originale.

Dans le cadre de nos recherches et de notre enseignement, nous avons pu rencontrer beaucoup d'Antillais qui expriment des problématiques qui couvrent absolument le champ des options possibles. Ils sont immigrants ou nés de l'immigration, ils sont représentatifs des classes sociales et même des clivages politiques : ils sont jeunes et, beaucoup moins, ils ont des phénotypes aussi variés que ceux rencontrés dans le kaléidoscope antillais.

Tous, avec plus ou moins d'intensité, sont en recherche d'identité y compris des professionnels de haut niveau qui ont parfaitement réussi socialement.

Ils s'étonnent de leur démarche, ils ne comprennent pas ce qui leur arrive. Pourquoi ce questionnement à leur âge et malgré leur fonction ?

Les réflexions quotidiennes, sus évoquées, finissent par entamer les défenses et rationalisations les plus solides érigées en vue de l'objectif inéluctablement voulu par tous : être bien insérés.

Quel Antillais, haut fonctionnaire, médecin, avocat, etc... ne s'est-il pas entendu un jour dire, par d'autres, lorsqu'il devait faire un remplacement ou une tout autre forme de démarche officielle : "J'ai annoncé que vous êtes très qualifié et (mais) que vous étiez Antillais (e). Ce type d'association, dans le contexte actuel, est-il neutre ? Toujours est-il qu'il devient questionnement.

Il n'est pas possible, par ailleurs, d'ignorer que l'immigration antillaise, trop souvent ramenée aux seuls migrants prolétaires, fait l'objet aujourd'hui de stéréotypes précis, malheureusement négatifs. L'époque de l'image "exotico-doudouiste", guère meilleure d'ailleurs, quoique plus valorisée, est quasi-révolue. Des quotas (7) très stricts, comme autant de remparts, sont établis dans le secteur public comme privé, qu'il s'agisse de logement ou d'emploi, voire même de l'éducation des enfants.

L'étude sur le degré d'ouverture de la société française au "Français d'Amérique" est, de ce point de vue, significative (8). Même dans le cas du choix d'un conjoint par petites annonces, la qualité d'Antillais fait passer au second rang son statut de médecin et suscite des réponses qui, par comparaison avec celles reçues par des médecins blonds ou bruns, permet de mesurer très précisément des attitudes discriminatoires.

Pour être tant soi peu à l'abri des vexations, il faut être de profession libérale, c'est ce que récemment me disait un dentiste martiniquais par le propos suivant : "Quand le patient est sur mon fauteuil, la bouche ouverte, le colon c'est moi".

Des actions que mèneraient alors les Guadeloupéens et Martiniquais pour se constituer en communautés, voire même une tendance pour les plus démunis au repli sur soi qui peut évoluer sur des formes de ghettos, sont-elles des formes de "résistance à une intégration progressive" ou alors l'expression parfaite de leur impossibilité à se réaliser, due aux formes multiples d'inacceptation ou de rejet de la société de résidence.

Quelque puisse être la force de l'enculturation et la prégnance des patterns culturels, toute migration non temporaire engendre nécessairement des formes plus ou moins profondes d'acculturation et donc une insertion progressive. Abdel-malek Sayad (9), dans les trois âges de l'émigration algérienne, l'a brillamment démontré à partir d'un groupe dont on connaît la force organisatrice de la culture puissamment structurée par la religion. Il y a donc un malentendu fondamental.

Il tient, pour une part, aux réactivités des migrants dues aux conditions sociales, économiques et professionnelles particulières de leurs statuts. L'affirmation souvent excessive et caricaturale de traits culturels autrement plus souples dans les sociétés de départ devient la garantie du maintien d'un équilibre bio-psychologique. Mais ces conditions ne sont-elles pas, à l'évidence, proposées par la société de résidence ? Elles sont, de surcroît, renforcées par le "respect dévalorisant" (10) que leur portent les membres de la société dominante et aggravées par le cadre qui leur est concédé. Dans le regard que nous portons sur eux, qu'il soit bienveillant ou hostile, ils lisent à la fois la place qui leur est assignée et la norme implicite de ce que serait un "vrai Français". Régler ce malentendu pour que la société de résidence devienne une société d'accueil relève du changement de mentalité. Dans la conjoncture, cela apparaît comme une gageure.

Tel apparaît le difficile dialogue société dominante/immigrants avec, pour conséquence pour les seconds, le recours à une affirmation et/ou, c'est précisément le cas des Antillais, à une revalorisation de leur ethnicité.

En est-il de même pour les enfants de migrants ? Peut-on émettre l'hypothèse qu'il s'amorce une possible solution, par leur biais? Elevés à distance de la culture d'origine des parents, immergés dans un modèle hégémonique et tout puissant (11) dans lequel ils puisent les références nécessaires à leur développement, puissamment motivés, pour ne pas être marginalisés du groupe des pairs, à s'intégrer le plus totalement possible, les enfants issus de l'immigration ne seraient-ils pas le fer de lance d'un mouvement d'assimilation des minorités par imprégnation progressive ? Une recherche menée auprès de 212 adolescents issus

de l'immigration antillaise et scolarisés en région parisienne ne permet pas d'envisager cette perspective. Si, parmi eux, il existe un petit groupe qui affirme possible cette voie, si un autre petit groupe envisage son avenir dans le cadre d'un retour aux sources, l'immense majorité présente un profil qui ne peut pas évoquer une dissolution dans la société globale.

Si, questionnés par des indicateurs d'antillanité, ils s'en écartent notablement, s'il est clair qu'ils ne reproduisent pas la problématique des parents, notamment en ce que la couleur de peau réactive de négrophobie sert de rationalisation aux relations inter-ethniques, ils ne se définissent pas pour autant comme des petits français.

Mais, paradoxe apparent, le retour aux Antilles n'est pas souhaité. L'avenir social et affectif n'est envisagé que dans l'Hexagone. S'il n'a pas été possible d'évaluer le degré de similitude avec le groupe des pairs de référence, leur volonté d'être totalement intégrés a été objectivée. On peut en conclure que, du point de vue des normes, des valeurs, des référents symboliques, ils se situent dans la norme française. Et pourtant, des choix, certaines conduites, la représentation de soi font que, de fait, ils sont en marge de cette norme.

Ce qui est premier à leur conscience c'est leur statut de noir qui n'est pas, mais pas du tout, objet de dévalorisation. Pragmatiques, ils se disent différents et à la fois plus proches des camarades de France, qu'ils ne semblent l'être de leurs parents. De surcroît, en cas d'indépendance de la Guadeloupe et de la Martinique, ils garderont la nationalité française.

Ce rapide profil (12), qui définit du point de vue de l'enculturation un groupe de véritables Français noirs, apporte un démenti à la thèse de l'intégration par imprégnation : semblables, ils se veulent différents. Ils font aussi obstacle à toute tentative d'un règlement radical du problème par une politique forcenée de retour au pays des parents : ils sont d'ici et veulent y rester.

Qu'il s'agisse donc des immigrants ou de leurs enfants, la réactivité à leur égard de la société hôte, interprétée et gérée différemment selon les uns et les autres, ne conduit pas, loin s'en faut, à une homogénéisation progressive. Tout au contraire, il semble, c'est évident pour les adultes, fort probable pour les enfants comme l'attestent le phénomène Beur et quelques mémoires d'étudiants réalisés auprès de jeunes adultes antillais issus de l'immigration, que la tendance soit à l'ethnisation.

## NOTES

- (1) Voir notamment MINCES J., "le piège de la Société pluri-culturelle", *Esprit*, n° spécial : Français/immigrés, 1985, juin.
- (2) RAVEAU F., GALAP J., LIRUS J., LECOUTRE J.P., "Phénotype et adaptation", *Revue d'Ethnologie française*; Paris, 1977, n° 3 et "Adaptations Antillaises", *Cahiers d'Anthropologie*, 1976, n° 4.
- (3) ARIES P., *Histoires des populations françaises* - Paris, Seuil, 1971.
- (4) BASTIDE R., *Les Amériques noires* (Paris, Payot, 1967) ; FANON F., *Peau noire et masques blancs* - (Paris, le Seuil, 1952) ; MEMMI A., *Portrait du colonisé* (Paris, J.J. Buvet, 1966) ; GIRAUD M., *Races et classes à la Martinique* (Paris, Editions Anthropos, 1979) ; LIRUS J., *Identité antillaise* (Paris, Editions Caraïbéennes, 1980)
- (5) JAULIN R., *La paix blanche, introduction à l'ethnocide*, Paris, Le Seuil, 1970.
- (6) Notamment celui de l'écrivain Marie-Madeleine CARBET lors de la soirée culturelle organisée par le CEDAGR à la Sorbonne à la mémoire de Gilbert GRATIANT.
- (7) Quand il ne s'agit pas de quasi réserves : ces tours ou ces zones où sont ne sont parqués que des allogènes.
- (8) RAVEAU F., KILBORNE et coll., "Perception sociale de la couleur et discrimination", *Cahiers d'Anthropologie*, 1976, n° 4.
- (9) SAYAD A. : "Les trois âges de l'émigration algérienne", *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, 1977, n° 15.
- (10) PIERROT A., "L'école française et ses étrangers", n° spécial : Français/Immigrés, *Esprit* juin, 1985.
- (11) GALAP J., "Choix identitaire et ethnicité des enfants de migrants antillais", *Cahiers d'Anthropologie et Biométrie Humaine*, - Paris, 1984, II, n°1.

- (12) Pour plus de détails, se reporter au numéro spécial des *Cahiers d'Anthropologie et Biométrie Humaine*, "Les enfants de migrants antillais" à paraître en mars-avril 1986.

## LES HAITIENS EN GUYANE :

### UNE COHABITATION PROBLEMATIQUE

Catherine GORGEON

La question de l'immigration haïtienne en Guyane, relativement méconnue parce que récente, constitue pourtant dans ce département, non seulement un sujet, mais un enjeu politique majeur.

C'est en 1974 que commencent à se diriger vers la Guyane des flux importants d'immigrés haïtiens. La courbe s'accroît nettement dans les années 79-81, suite à la fermeture des frontières nord-américaines et canadiennes. Depuis cette date, les entrées se poursuivent graduellement et les Haïtiens sont près de représenter 20 % de la population totale de la Guyane.

L'émigration vers la Guyane compterait pour un tiers des migrations haïtiennes vers les D.O.M., émigration qui touche environ 18 % de la population (1) d'Haïti (Chalifoux, 1983). La place de la Guyane dans ces circuits migratoires peut sembler paradoxale. En effet, d'une part elle apparaît comme un pays développé (extension latino-américaine et caraïbéenne de la France) et l'enclave de consommation que constitue ce département fonctionne comme un pôle d'attraction privilégié. D'autre part, parce que sous peuplée, elle se présente comme une zone marginalisée, économiquement dépendante de la métropole, lieu aussi d'enjeu politique nationalitaire. Cette ambiguïté fait de la Guyane une zone d'appel préférentielle par rapport aux autres pays de la Caraïbe et, en particulier, des autres D.O.M. antillais surpeuplés et dont les habitants eux-mêmes sont obligés de s'expatrier vers la France. Il faut tenir compte également des pressions au départ (une économie dépendante et perpétuellement en crise, une situation politique répressive) et de la relative facilité à pénétrer en Guyane par le Surinam voisin.

En Guyane, chacun se trouve aujourd'hui engagé, à un titre ou à un autre, dans le débat passionnel sur la place qu'occupent ou que devraient occuper les immigrés.

La thèse dominante dans l'opinion guyanaise est celle d'une charge et d'un surcoût insupportables pour l'économie. Les immigrés, et principalement les Haïtiens, sont alors représentés globalement comme une masse d'indésirables. Et, parce que l'immigration va se poser comme le révélateur d'un développement dopé et d'une situation réelle de sous-développement, les immigrés sont rapidement devenus des boucs-émissaires de choix.

Mais la question migratoire en Guyane est stigmatisée par l'enjeu identitaire qu'elle représente et certains n'hésitent pas à présenter les étrangers comme un réel danger pour l'intégrité sociale, culturelle et morale du peuple guyanais.

A l'opposé, se sont développées, à l'initiative d'associations ou de responsables administratifs sensibilisés aux difficultés des populations immigrées, diverses actions visant à améliorer les conditions de vie et de séjour des étrangers et à faciliter leur insertion dans la société guyanaise.

Les nouvelles arrivées d'immigrés (Brésiliens et Haïtiens essentiellement), par leur nombre autant que par la forme nouvelle de l'immigration, ont engendré des situations de contact inhabituelles où la proximité linguistique et culturelle ou géographique, loin de faciliter la cohabitation poly-ethnique, apparaît comme un puissant facteur de rejet.

La situation migratoire haïtienne en Guyane, au-delà des différents processus de discrimination que l'on peut relever à l'encontre des Haïtiens, met au jour l'ambiguïté idéologique dans laquelle tente de se construire l'identité guyanaise, qui n'échappe pas à un rejet racialisant -et cela pourrait paraître paradoxal- de l'étranger.

L'analyse des mécanismes de discrimination raciale dont sont victimes les Haïtiens en Guyane nous amène à faire quatre observations :

L'ethnicité et la création de minorités ethniques est un *phénomène social en contexte de hiérarchisation* (et dont l'aboutissement est la construction d'une échelle ethnique). L'identité ethnique (ou l'émergence de processus de différenciation identitaire) ne peut éclore que dans un *champ de relations antagoniques*.

Société poly-ethnique, la Guyane contemporaine comprend des Amérindiens, des populations marrons, des Chinois, des Javanais, des Hmongs, des Libanais, des Syriens, des Brésiliens, des Surinamiens, des ressortissants de la Guyana, des Antillais, des Haïtiens, des Français métropolitains et, bien sûr, la communauté encore majoritaire des Créoles guyanais.

Cette société multiraciale ne consiste pas en une simple juxtaposition de groupes mais s'est constituée (et se constitue encore) à l'intérieur d'un processus dynamique de relations inter-ethniques.

À l'heure actuelle, le problème est celui d'une modification du rapport de force numérique entre les communautés, modification qui se double d'une transformation des habitudes de cohabitation. Ce nouveau rapport perturbe la communauté créole guyanaise qui se sent menacée dans sa suprématie, voire son intégrité, à la fois sur le plan culturel et politique. D'où la multiplication des cris d'alarme mettant en garde contre la soi-disant organisation d'un véritable "génocide par substitution" et des attitudes et des comportements xénophobes à l'encontre des "étrangers" -or on sait qu'en Guyane étranger = Haïtien.

Globalement l'Haïtien représente l'Afrique, c'est donc un sous-civilisé (Chalifoux, 1983). Les Haïtiens sont l'objet de discriminations raciales constantes et l'on tente de trouver à leur situation d'exploitation des justifications à l'intérieur d'un ensemble de stéréotypes dont le plus fréquent concerne la productivité du travailleur haïtien. La condition d'Haïtien en Guyane est celle d'un être taillable et corvéable à merci. Ce sont les discours sur l'alimentation et le fameux "baguette-limonade" pour désigner le repas que prend l'ouvrier haïtien ; sur la borlète qui, aux yeux de certains, est devenu un véritable fléau économique et social et est responsable du développement de l'immigration en Guyane.

C'est essentiellement au niveau des institutions et des responsabilités politiques que le discours sur les Haïtiens est le plus cristallisé.

Un élu municipal déclare :

"(...) au plan social c'est une catastrophe, au plan économique c'est un leurre (...). En dehors de balayer la cour et de ramasser les ordures, c'est difficile de faire quelque chose de sérieux dans le domaine agricole, parce que ça demande quand même certaines capacités" (2).

D'autres écrivent :

"Recensés à 15 000, on peut affirmer que les Haïtiens sont les principaux responsables des problèmes nés de l'immigration dans les dix dernières années" (3).

ou encore :

"A la différence des Brésiliens et des Haïtiens, les Chinois ont toujours observé une certaine discrétion". (4)

Le discours à l'encontre des Haïtiens se fait de plus en plus violent. Mais il n'est qu'un aspect de l'exclusion qui les frappe, au même titre que la ségrégation résidentielle et la marginalisation économique.

Ces réactions masquent la fragilité structurelle de la culture créole guyanaise dominante et les difficultés qu'a ce groupe à s'affirmer. La difficulté principale résidant dans l'affirmation de sa suprématie culturelle face à des minorités ethniques inférieures en nombre mais qui semblent mieux structurées sur le plan culturel (peut-être du fait justement qu'elle sont elles-mêmes contraintes à redéfinir leur identité dans le contexte guyanais).

Jusqu'à présent, les groupes ethniques minoritaires qui forment la société guyanaise ne revendiquent pas (encore) la domination (ou la pénétration) du système politique local, bien que les Amérindiens, pour ne citer qu'eux, soient prêts à affronter "les blancs et les créoles avec des armes qu'on a appris à fourbir : le discours politique" (5) et que, plus discrètement, les Boni aient réussi à faire élire un des leurs au Conseil Général.

Les autres minorités n'enregistrent pas de modifications au niveau de leur place sur la scène ethnique guyanaise :

- . les Chinois poursuivent leur discrète mais efficace implantation économique,
- . les Libanais sont tenus pour assimilés,
- . les Surinamiens ou les ressortissants de la Guyana endossent la responsabilité de la grande criminalité et de l'insécurité urbaine.

La seule modification sensible est celle de la communauté hmong qui accuse une nette montée progressive sur l'échiquier économique, principalement dans les domaines de l'agriculture, de l'exploitation du bois et bientôt de l'aquaculture.

La faiblesse effective de la culture créole est donc masquée à l'heure actuelle par le contrôle quasi-total de l'appareil politique. Mais certains indices -les pressions des revendications des populations tribales, l'immigration massive de Haïtiens et de Brésiliens, la place de plus en plus importante des Hmongs sur le marché local- risquent de contraindre le groupe créole majoritaire à affirmer son identité au-delà du domaine politique.

Ces transformations de la société guyanaise mettent en évidence la dynamique de la notion d'ethnicité. L'identité est sans cesse à négocier ou à transiger en face d'autres groupes sociaux ou selon des changements dans la situation économique, politique ou sociale de la société étudiée.

L'émergence de revendications identitaires est le résultat du contact et de l'interaction des groupes culturels entre eux. Il est important d'insister sur la bilatéralité des processus de différenciation identitaire, c'est-à-dire qu'il faut cesser de ne considérer que le seul réveil des minorités nationales ou ethniques. La société d'accueil ne peut assimiler-intégrer ou rejeter les communautés sans se redéfinir elle-même et sans repositionner les éléments anciens et nouveaux de sa formation sociale. De la même façon, les minorités immigrées sont amenées à réfléchir sur les conditions de leur participation à la société résidente.

*Les mécanismes de discrimination sont, pour l'essentiel, l'expression d'un rapport social inégalitaire entre les communautés.*

Une des caractéristiques de l'immigration haïtienne en Guyane est son assignation dans un ghetto économique et social parfaitement comparable à ce que subissent, ailleurs, d'autres groupes. Même si certains secteurs de l'économie étaient aujourd'hui inexistantes sans l'apport des étrangers, la place réservée aux immigrés dans l'économie guyanaise est marginale, à la fois dans le traitement des travailleurs immigrés (pratiques d'embauche et conditions de travail et de rémunération discriminatoires) et dans le fonctionnement même de l'économie guyanaise (pratique du travail au noir, montée du secteur informel de l'économie dans les quartiers d'immigration).

La seconde exclusion qui frappe la communauté des Haïtiens est son gommage de la scène sociale et culturelle (ou autrement que sous forme de folklore quand elle y prend place). Même si du côté des Haïtiens les efforts se multiplient qui tendent à faire le lien entre la communauté d'immigrés et la société de résidence -montée et diversification du mouvement associatif, élargissement des domaines de revendication (travail, habitat, statut juridique)- tout est mis en oeuvre pour réduire la contribution de cette communauté à la production continue de la société guyanaise et à l'édification des conditions de sa poly-ethnicité. Cette attitude est un obstacle à l'insertion sociale des immigrés haïtiens et favorise des stratégies et des comportements divers et opposés.

*La marginalisation des minorités ethniques est loin d'être un phénomène figé. Il y a sans cesse un déplacement périodique des frontières ethniques : ainsi certaines minorités ethniques peuvent céder leur place à d'autres groupes d'immigrés moins bien cotés dans l'échelle ethnique.*

Pendant longtemps, deux catégories de populations ont pris une place et une signification particulières dans la construction sociale de l'identité ethnique guyanaise. Ce sont, en haut de l'échelle, les métropolitains représentant le pôle supérieur blanc et, à l'opposé, les populations tribales représentant le pôle primitif, le pôle inférieur noir. Longtemps, ces deux groupes sont restés les marqueurs de la frontière ethnique guyanaise sans pour autant lever l'ambiguïté liée à un double mouvement d'intériorisation de la culture française et d'une remise en question de la domination coloniale d'un côté et de l'autre, d'une revalorisation des savoirs des populations tribales et leur rejet lorsque celles-ci dépassent les limites qui leur sont imparties.

Suivant la conjoncture, les groupes d'immigrés minoritaires qui sont appelés à occuper des places marginales peuvent changer. Certains groupes qui cessent d'être vus comme minorités ethniques peuvent s'incorporer dans le groupe majoritaire. Plus simplement, sans cesser d'être considérés comme minorités, ils peuvent changer de place dans l'échelle de la hiérarchisation ethnique à la faveur de l'introduction de nouvelles communautés (apport migratoire) ou avec d'autres groupes existants qui deviennent à ce moment-là, pour des raisons conjoncturelles, moins bien cotés.

Ainsi, au fur et à mesure de l'ampleur du flux migratoire, les frontières se sont déplacées et ce sont les immigrés haïtiens qui remplacent les populations tribales dans la hiérarchisation ethnique guyanaise.

L'opinion guyanaise se situe donc à présent par rapport à deux catégories fort différentes d'immigrés : les métropolitains porteurs d'une assimilation qui noie l'identité guyanaise en crise (du fait de la situation de dépendance et du pluralisme ethnique) et les étrangers qui représentent à long terme le danger de rendre démographiquement minoritaire la population créole guyanaise.

Enfin, il faut s'interroger sur

#### LA NATURE DU RAPPORT ENTRE LA DEPENDANCE ETHNIQUE, LES REVENDICATIONS IDENTITAIRES ET LA DEMANDE D'INTEGRATION.

Revendiquer la particularité (à travers l'expression de processus de différenciation identitaire), se réclamer d'une appartenance ethnique, n'est-ce pas qu'une stratégie particulière face à l'expérience de la non-intégration ?

L'immigration haïtienne en Guyane est marquée par une double assignation :

- . la réduction de l'espace migratoire
- . une relégation économique et sociale aux marges de la société guyanaise.

L'histoire de chaque communauté d'immigrés est importante dans le processus d'insertion dans la société d'accueil. Le choix du pays d'immigration pour les Haïtiens est la résultante d'un espace migratoire qui se rétrécit (fermeture des frontières, facilité relative à pénétrer en Guyane), mais c'est aussi, pour certains, l'attrait pour la France avec l'espoir de voyager vers la métropole depuis la Guyane, le mythe du sous-peuplement et de l'abondance du travail largement entretenu en Haïti. Bien souvent, l'immigration en Guyane n'est que le résultat d'une contrainte migratoire que l'immigré ne peut réellement maîtriser. Compte tenu de ce sentiment et face au rejet qu'ils subissent, les mécanismes de fixation de la population haïtienne et de sa construction identitaire seront divers.

On peut déjà envisager trois attitudes :

- . La négation de son identité et, corollairement, la perte de la "créolité" dans l'espoir de se fondre dans la société guyanaise avec, paradoxalement, comme référence, la valorisation de la part française de l'univers guyanais.

C'est ce que l'on peut appeler une stratégie d'invisibilisation facilitée dans ce cas par le phénotype "noir" et qui se traduit, entre autre, par la naturalisation française, l'emploi privilégié du français comme langue de

communication et l'abandon progressif du créole, la multiplication des relations inter-ethniques.

- Le repli sur soi et sur une identité culturelle venue du passé que l'on préserve et que l'on espère retrouver un jour : importance du mythe du retour, cloisonnement de la communauté. On peut qualifier ce comportement de stratégie négativiste.
- La revendication, en quelque sorte revencharde, d'une appartenance ethnique et la construction d'une communauté des Haïtiens de Guyane avec valorisation d'une certaine "créolisation" face à la déshérence de l'identité créole de la société guyanaise.

Les discriminations dont sont victimes les Haïtiens (et qui ne touchent pas les Brésiliens par exemple) invitent à réfléchir aux relations entre deux sociétés créoles aux caractéristiques certes assez différentes mais qui ont un pan de leur histoire en commun. La notion de "distance culturelle" appliquée à l'explication des phénomènes d'exclusion de certains groupes est donc encore une fois remise en cause.

L'examen de la situation des Haïtiens en Guyane souligne que la mobilisation identitaire (ou son absence) dépend, avant tout, des modalités d'insertion économique et sociale des différentes catégories d'immigrés.

L'irritation de la communauté créole guyanaise face à la présence haïtienne pourrait s'expliquer alors par une trop grande différence d'adaptation sociale malgré une proximité historique, culturelle et linguistique plus grande qu'avec les autres groupes d'étrangers.

## NOTES ET REFERENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- (1) Le nombre d'Haïtiens à l'étranger varie selon les auteurs. J. Allman recense environ 180 000 émigrés, soit 13 % de la population de l'île en 1981 (Allman, 1981). G. Anglade avance le chiffre d'un million (Anglade, 1977). Les mêmes incertitudes se retrouvent quant à la répartition des Haïtiens dans les différents pays d'accueil pour lesquels les chiffres exacts restent méconnus.
- (2) Extrait d'entretien
- (3) In Castor et Othily, 1984, p. 62
- (4) Ibidem, p. 66
- (5) In Cherubini, 1985

ALLMAN J., "Haïtian International Migration. Some Policy Considerations", (paper prepared for presentation at the *Population Association of America Meetings*, 26-28 march 1981, Washington, D.C.) 21 p., tabl., 24 réf. bibliogr.

ANGLADE G., *L'espace haïtiens*. Montréal, Les Presses de l'Université du Québec, 1977, 221 p. tabl., fig., cartes, photos.

CASTOR E., OTHILY G., *La Guyane, les grands problèmes, les solutions possibles*. Editions Caribéennes, 1984, 340 p.

CHALIFOUX J.J., "Entre les "m'ap et les mo" : l'immigration haïtienne en Guyane française," Communication présentée au *IVe Colloque International des Etudes Créoles*, 1983, 23 p.

CHERUBINI B., "L'évolution des relations inter-ethniques et la fermentation de la société guyanaise," in les *Dossiers de l'Outre-Mer*, spécial *Guyane* Paris, 4e trimestre 1985, n° 81, pp. 93-103.

GODARD H., "L'influence des transferts de capitaux des Haïtiens expatriés sur les mutations du paysage urbain de Port-au-Prince," in *Collectif Paroles* n° 27, janvier/février 1984, pp. 5-11.

## RACISM, THE BRITISH STATE, AND BLACK RESISTANCE

Gus JOHN

Résumé

*Depuis 1981 l'Etat britannique affronte une crise majeure avec la radicalisation des luttes de la classe ouvrière noire contre le racisme et l'exploitation. Les principaux protagonistes de cette radicalisation sont les jeunes Noirs, insatisfaits de l'humanitarisme qui sous-tendait nombre des anciennes formes de résistance de leur communauté. Prenant en main leurs propres affaires, ils débordent les élites noires et heurtent de front l'appareil répressif de l'Etat britannique.*

*Dans les décennies précédentes, cet Etat avait forgé une image rassurante des enfants de migrants venus de la Caraïbe. Nés et élevés en Angleterre, éduqués à l'anglaise, ils ne devaient pas poser de problèmes majeurs et devaient être facilement intégrés dans leur société de résidence, à l'inverse de leurs parents, considérés comme des "étrangers" menaçants et définitivement inassimilables.*

*Les jeunes Noirs crurent, eux aussi, un temps, que l'Etat et la Société britanniques leur réserveraient un meilleur traitement que celui subi par leurs parents. Cependant, socialisés dans un pays où le racisme, depuis l'époque coloniale, est une donnée structurelle du système social, ces jeunes se rendent rapidement compte qu'ils ne peuvent échapper à cette réalité.*

*Entrés, dès lors, en guerre ouverte contre les appareils étatiques d'intégration et de régulation sociales (écoles, services sociaux, police, justice) ils sont, en retour, considérés comme la plus grande menace à "l'ordre" et à "la loi". Cela aboutit à une inversion des représentations dominantes, concernant les Noirs, aujourd'hui, en Grande-Bretagne : les migrants de la première génération, hier "étrangers inassimilables", deviennent des "citoyens britanniques comme les autres", tandis que leurs enfants sont, chaque jour davantage, catalogués comme "déviant".*

*Ainsi, face à l'intégration d'un grand nombre de Noirs des classes moyennes dans les appareils d'Etat, à leur adhésion à une politique de statu quo et à l'incapacité du mouvement travailliste à répondre aux aspirations de la classe*

ouvrière noire, celle-ci tend de plus en plus à assurer sa défense au sein d'organisations qui lui sont propres. Ces organisations parviennent désormais à susciter des mobilisations de masse, à l'exemple de celle du 2 mars 1981 où 20.000 personnes défilèrent dans les rues de Londres pour protester contre le massacre, par des fascistes, de 13 jeunes Noirs, à New Cross.

*Pour désamorcer cette mobilisation, l'Etat tente de la récupérer par le biais d'un dispositif institutionnel de "prévention sociale" qui vise -par l'entremise d'aides financières- au contrôle de nombreux projets communautaires. Cette politique constitue une sérieuse menace pour l'autonomie que la classe ouvrière noire a récemment conquise par ses luttes et qui doit être préservée à tout prix pour permettre une défense efficace de ses intérêts.*

*Les progressistes blancs ont un rôle important à jouer dans la préservation et la consolidation de l'espace où cette autonomie peut se déployer.*

*"It was alleged by some of those who made representations to me that Britain is an institutionally racist society. If by that is meant that it is a society which knowingly, as a matter of policy, discriminates against black people, I reject the allegation".*

Lord Scarman, *The Scarman Report*, 1981

For many years now, the British State has been gripped in a crisis as far as the relationship between itself and Britain's black population is concerned. It is a crisis that won't go away, for it is as pervasive and permanent as the racism in the society and in every fragment of the State apparatus that underpins the crisis in the first place. For all its brevity, the period of widespread insurrection in British cities and towns concentrated the minds of those in government and of the population at large, and marked the turning point in the relationship between the black working class and the British State.

Until then, the black working class, in many aspects, threw up forms of active and retro-active resistance to racial and class oppression as evidenced by, for example: Struggles waged inside communities by concerned black parents, and inside schools by black school students, on the question of education and what the education system does to black students; struggles waged by black women in the community and in the work-place against racist, sexist and class oppression; struggles waged inside of and against the Labour movement by black workers, men and women, whose class interests were generally compromised by the racism within the Labour movement and by that movement's concurrence with the many-sided systems of racial oppression which affected the lives of black people; and struggles waged within communities and inside the law courts against the treatment of black people by the criminal justice system, and particularly by the police and the courts. Finally, there has been a growing number of organised campaigns around the question of deportations, enforced repatriation, and the general application of Britain's Immigration and Nationality legislation.

By 1981, young black Britishers who had shaped an identity and a sense of their place in Britain through active participation in or by growing up in the shadow of these struggles, had reached a point where the organised resistance, such as it was, was felt to be too ponderous, incremental and piece-meal, and, in a way, too dependent on an appeal to a sense of morality, justice and fair play in the oppressive system itself.

They took matters into their own hands, effected their own organisation and confronted the State head on, with devastating consequences. In so doing, they gave expression to, and created the space for white young working-class people to express in their own right, their refusal to sit down and be battered by a system which systematically seeks to deny them everything in the first place.

It was a rebellion which defied the most militaristic tendencies of the British police, and the intervention of those within black communities in Britain who set themselves up as "respectable" mediators between the community and the institutions of the State.

As far as Britain is concerned, its reactions to the post-war black presence was characterised by historical forgetfulness, both in terms of their use of racist ideology in the exploitation of black people in the colonies, and in terms of their treatment of black people within Britain itself in the 17th, 18th, and 19th centuries (cf. Walvin 1973).

The form of resistance, therefore, which present-day blacks have had to forge, have some precedents in the experience black people had of British society between 1555 and 1945 (cf. Walvin 1973).

### THE SOCIAL CONSTRUCTION OF "BLACK YOUTH"

British social policy is currently pre-occupied with young blacks and their stance towards the society. They have been identified by policy-makers, members of Government and institutions such as the British police, as posing, potentially, the greatest threat to "law and order" this side of the Irish Sea.

What are we to understand by the State's preoccupation with "second generation immigrants" ? Underlying the pronouncements of the pundits in what has come to be known as Britain's "liberal hour", hallmarked by Roy Jenkins' integration speech (1966), were a number of assumptions.

The label "immigrant" was stamped indelibly on the foreheads of all blacks. The people who constituted Britain's black presence until then were suddenly to have everything they had to put up with as blacks in Britain accentuated. Where they had been tolerated before, they now had reasons to fear.

However, for the so-called first generation, it was implied that their immigrant status made the racist treatment they received totally justifiable. They were, after all, "dark strangers", with "dark" connoting not only the colour of their skin but more particularly a sinister, menacing and foreign mob. This was not said by the politicians, as the language of their anti-immigration legislation was couched in a manner which decent folk were expected to find reasonable. They argued instead about stretches and strains, on housing, social services, hospitals, etc. Myths were manufactured and then officials, landlords, employers and employees acted to provide justifications for those myths.

The "stranger" hypothesis, however, was to enjoy currency for many more decades, bedfellow of immigration that it is. What was happening to the society at the hands of the first generation of migrants and vice versa was attributed to their strangeness. The problem was with "them". Their children, however, would, hopefully, not be so strange. They would have benefitted from being born in England, receiving an English education, learning the English way of life and getting hooked on "sausage and mash". They, so the logic went, would therefore be acceptable and worthy of all the opportunities and privileges that

their first generation parents did not have and had no right to expect ; the society would also look to them to assume the responsibilities which accrue with such privileges.

The State was itself writing the recipe for what it was later to call "intergenerational conflict". Black kids were coned into believing that they could expect better treatment from the State than they knew their parents to be getting until they discovered that the white man walking down the street didn't shout "bloody wogs" at their fathers and "good old English mates" at them. The school system was not what they and their parents had been led to expect. Teachers did not cease to recoil in horror because it was an English black hand and not an immigrant one touching them. The police certainly did not treat them as if they were part of the indigenous population.

They were encouraged to challenge their parents' authority, to see their parents as unconcerned about their progress in school, to look on social workers as parent substitutes, and generally to dismiss their parents as immigrant dumb-heads who were too set in their ways to understand the British way of life, and allow them the freedom and license to enjoy it.

All of this is by now very familiar. What we must draw out of it is the fact that this particular construction of the situation presented and still presents black youth as being in some a-historical relationship to their parents, and to the dynamic factors in the structuring of their parents' relationship to Britain ; those factors being class and race.

The distinction between blacks born in Britain and those immigrating here is a tenuous one for the purposes of this argument. For those born in Britain, racism was already a function of the social structure into which they were socialised, and could be expected to constitute a huge part of their subjective experience.

The immigration/accomodation continuum which is represented by the stranger/Black British model, in eschewing structural analysis, conveniently excludes English racism from the debate. But equally importantly, it excludes class.

The conflation of race and class was to lead to ever increasing conflict between white workers and black workers ; a situation which the Trade Union movement was to handle with some bemusement and not a little complacency, and which governments, Tory and Labour, still exploit adroitly up to the present day.

The historical dimension of the black youth experience is not circumscribed by the operation of class structures in British society. It encompasses the class struggles of the Caribbean and Asia, and the incidence of race as a dynamic factor in the international struggles of black people. It is inevitably bound up with the experience of black people as a whole in British society.

Having been the "strangers" of the early period of immigration, black parents are now generally assumed to be a non-problematic part of mainstream culture. Despite reports on discrimination against blacks from practically every quarter, black people are still assumed to be part of an open society with opportunity structures available to all. The inequalities of black and white people within the working-class is still considered to be purely relative, and the inequality between them and other classes is thought to be on the decline. The argument that black parents on the whole have made a success of their chances in Britain, and it is their youth who are a deviation from this norm, gains currency more and more. This view also presents black parents, the immigrants generation, as totally passive in their relations with English society between 1945 and the present. Sadly, it is a view which many young blacks have come to share. Precisely because people have been so preoccupied with integration and good community relations, their myopic appraisal of the history of black people in Britain, until the eyes of the nation were focussed on black youth, has denied the many historical struggles of significant sections of the black working class.

These struggles, against class oppression, against racism, against white supremacist domination and cultural deracination, gave the impetus, in however disjointed a fashion, to much of what is described as the "alienated" stance of black youth today.

The socialising institutions to which young blacks have been exposed, the so-called "integrating services" (Boxer 1979) are apparatuses of white hegemony. They determine what is legitimate. They "regulate the poor" structure and reproduce relations between the classes, and thus "reproduce class subordination" (Clarke et al. 1976). But the struggle against class hegemony takes place within these very institutions as well as outside them (e.g. the black revolt in schools). They become the "site" of class struggle.

Operating within this perspective, the failure of those institutions to "integrate" black young people at this particular stage of our history as black people, must be viewed as a determination on the part of one section of the class not to capitulate to the designs of the State. This is what differentiates the young people from those youth leaders, black social workers, and others who would be "surrogate parents", "advocates", or whatever, to them. It is precisely this stance which encourages certain State institutions to view them as suitable cases for special treatment, and for ruthless oppression.

Similarly, the growing number of defence campaigns across England mounted by black people in order to influence the outcome of court proceedings in relation to black defendants, demonstrate a belief in independent organisations, and in the organised power of the people in the face of attacks by institutions of the State.

Nowhere has this been more evident than in the numerous anti-deportation campaigns that community groups have mounted to prevent the forcible removal and repatriation of black citizens by the Home Office.

Some of those struggles are initiated by groups who come together around a particular issue, and then disperse again once the particular issue has been decided, favourably or otherwise.

Others are initiated and given political direction by independent black political organisations such as the Alliance of the Race Today Collective, the Black Parents Movement, and the Black Youth Movement, to which this writer belongs. The Alliance has been responsible over the last ten years for the development in England of independent political formations among the black working class, with the working class in control of their own affairs. When, in 1981, thirteen young blacks were massacred in a fire started by British fascists in South London, that organisation, building on the work it had done in numerous cities in England, and on the political direction it gives to various struggles through its journal "Race Today", was able to respond promptly in the aftermath of the massacre, and effect the mobilisation of 20,000 blacks and progressive whites who took to the streets in London on March 2nd 1981, to demonstrate to the British State and the British people that we will not sit idly by while our people are attacked, murdered and maimed in their homes or on the streets.

That event was only possible because black people had been organising and resisting, in however uncoordinated a manner, for two decades.

The State had turned a blind eye to the murderous attacks on black people by white racists for many years. Moreover, it was clear to every black citizen and to those whites who had eyes to see, that the police and the courts dealt savagely with blacks (and young blacks in particular) and did little to apprehend and bring to justice those who were responsible for desecrating the places of worship of blacks, attacking the homes of blacks, and brutalising blacks in the streets.

The Black People's Day of Action on March 2nd 1981 was as much a direct expression of outrage at the New Cross Massacre, as a protest against all the forms of racist and class oppression that blacks had been experiencing in Britain.

The majority of the people of that march were young blacks. They were angry, defiant, and eager to declare their position to the British State. Having once taken to the streets in such numbers in a just cause that stirred the emotion of the whole nation, those young people were not prepared to revert to a situation where they passively accepted that they had little power against the mighty arm of the State as embodied in the British police. Nor were they prepared to be pushed around by the same police whom they saw as giving fascists "carte blanche" to indulge in murderous attacks upon black people. By June 1981, the message of March 2nd was being taken up in full force by thousands of young blacks and young whites up and down the country. The incoherent resistance had turned to open rebellion.

The process of recolonisation on the British mainland was being actively resisted, in one case a couple of miles from the British Parliament, and lessons which the State learnt on another colonial battleground in Northern Ireland just across from Liverpool, were being applied on the mainland.

The State, inevitably, set about trying to establish social causes. White, middle-class, males reminded the world that in the depression of yester-year, young adults did not riot but did the socially responsible thing of "getting on their bikes" and riding out in search of work ; and the nature of the crisis was reconstructed. What is to be done ?

It is important at this stage to remember that the way in which a problem is defined is indicative of the prescriptions arrived at for its solution. On the basis of the post-riot reconstruction of the crisis in British capitalism, couched more popularly in term of the crisis in British race relations, a number of initiatives have been taken by the State which have enormous appeal to certain community activists. These range from a re-padding of the soft-centred arm of social control, e.g. community consultative committees, race-awareness training for the police and local government workers to a full-scale attempt on the part of Government to colonise all forms of post-15 educational provisional and community projects through the operation of the Manpower Services Commission (MSC), an arm of the Department of Employment. The new "Menace" which has it in its power to compromise the autonomy of everything which is remotely associated with it is the MSC's Youth Training Scheme.

A growing number of community activist organisations look to the MSC for funding, and are prepared to accept that funding on terms dictated by the MSC, not least of all, that there should be, no political content to their work. At a time of deepening recession, it is very tempting for community groups to be dictated to by economic circumstances and by the availability of funds from Government. However, everything in our experience convinces us that the only way to harness the energies of the black working class and exert power over the situations that confront us, is by organising independently of the apparatuses of the State, and ensuring that at all times the working class are in control of its own struggles.

It is crucial that progressive whites do not seek to devalue or minimise the experiences of blacks, or to determine the particular direction of black struggles. There is an important task to be done by whites in creating the space in which blacks could forge struggles, and in confronting the systems of their own oppression by waging struggles along similar lines.

The white labour movement has a need to re-establish its priorities to address the issue of mass unemployment across Europe, to tackle its own racism and take a stand on the very real threats facing the black working class in metropolitan countries in the wake of a growing state authoritarianism, the rise in post-war fascism, and wide-spread cries for repatriation of black workers.

Numerous recent examples in history demonstrate that any national majority who preside over the persecution and the denial of human rights and civil entitlements of racial and other minorities by the nation State, or by organisations whose activities the State accommodates and condones, inevitably put at risk their own rights and entitlements, and those of all freedom-loving peoples.

## BIBLIOGRAPHY

- BOXER C. (1979) "Young Black Citizens,"  
*Report to the Commission for Racial  
Equality Commissioners* (unpublished).
- BRITISH COUNCIL OF CHURCHES WORKING PARTY on Britain as Multiracial  
Society (April 1976) *"The New Black Presence in Britain"  
Community & Race Relation Unit of the  
British Council of Churches, London.*
- CLARKE J., HALL S., JEFFERSON T. & ROBERTS B.,  
(1976) "Subcultures, Cultures and Class : A  
theoretical overview", In S. Hall & T.  
Jefferson (eds). *Resistance through Rituals*,  
Hutchinson, Britain.
- DEMUTH C (April 1978) *'Sus' - a report on the Vagrancy Act 1824*,  
Runnymede Trust Publications, London.
- GORDON P (1983) *White Law Racism in the Police, Courts and  
Prisons*, Pluto Press, London.
- HALL S., CRITCHER C., JEFFERSON T., CLARKE J. & ROBERTS B.,  
(1978) *Policing the Crisis, Mugging, the State, and  
Law and Order*,  
The Macmillan Press, London & Basingstoke
- HALL S (1970) *"Drifting into a law & Order Society",  
The Cobden Trust Human Rights Day  
Lecture, Cobden Trust, London.*
- HUMPHRY D. and JOHN G. (1972) *Police Power and Black People*,  
Panther, Granada Publishing, London
- JAMES C. L. R. (1977) *The future in the Present. Selected Writings.*  
Allison & Busby, London
- JENKINS R. (April 1966) *Speech given at the Commonwealth  
Institute, London.*

- JOHN G. (1981) In the Service of Black Youth : a study of th Political Culture of Youth and Community Work with Black People in English Cities.  
National Association of Youth Clubs, Leicester, UK.
- MULLARD C. (1980) "Racism in Society and Schools : History, Policy & Practise", Occasional Paper n° 1, Centre for Multi-cultural Education, University of London Institute of Education.
- RACE TODAY COLLECTIVE Race Today Recent Issues, and Back Copies, 165 Railton Road, Herne Hill, London SE24 OLU.
- RACE TODAY PUBLICATIONS  
(1983) Asian Workers in Struggle,  
(1982) The black Explosion in British Schools, Race Today Publications, 165 Railton Road, Herne Hill, London SE24 OLU.
- SCARMAN, LORD (1981) The Brixton Disorders : 10-12 April 1981, Cmnd 8427, Her Majesty's Stationery Office. London.
- SIVANANDAN A (March 1974) "The Institute Story : The Unacceptable Face...", Race Today Vol. 6, n° 3.
- SIVANANDAN A (1982) A Different Hunger. Pluto Press, London.
- STONE M. (1981) The Education of the Black Child in Britain, Fontana, London.
- TROYNA B. & SMITH D. (eds)  
(1983) Racism, School and the Labour Market, National Youth Bureau, Leicester.
- WALVIN HJ. (1973) Black & White, the Negro in English Society. 1555-1945, George Alben & Unvin, London.

## HISTOIRE D'UNE RENCONTRE ET D'UNE RUPTURE

Sylvie MARCHAND

Cette histoire est celle d'un territoire qui se trouve au sud de la Louisiane, dans les provinces Lafourche et Terrebonne situées le long du golfe du Mexique et de deux groupes ethniques : les Cajuns et les Houmas.

Les Cajuns, d'origine française, rurale, catholique, sont les descendants des paysans français émigrés dès 1632 en Acadie où ils se constituèrent en un groupe très autonome. Chassés par les Anglais en 1755 après de multiples persécutions (c'est le "grand dérangement"), le groupe se démantèle. Une diaspora de 30 années disperse les "Acadiens" à travers les continents américain et européen (1). Entre 1763 et 1785, une part d'entre eux se regroupent en Louisiane. Ce pays, de tradition francophone, vient de passer aux mains des Espagnols qui, pourtant, vont favoriser l'implantation, en 1810, de 80 familles acadiennes dans la zone qui nous intéresse.

Les Indiens Houmas constituent une petite tribu de chasseurs-cueilleurs, proche des Choctaws, qui parlaient le "muskogean" avant leur acculturation par les Français dès 1700. Leur territoire d'origine se trouvait au nord de la Nouvelle Orléans. Ils ont dû l'abandonner en 1750 à cause tant des épidémies dont ils étaient les victimes que des conflits qui opposaient Français et Anglais en cette zone frontalière. En 1810, on recensait une vingtaine de familles houmas à Terrebonne, soit une centaine d'individus.

### LA "GRANDE FAMILLE"

Le XIXe siècle marque la période de rencontre et d'union entre ces deux groupes.

Les deux communautés, qui ont perdu une bonne part de leurs membres et subi de graves traumatismes psychologiques et sociaux, tentent de se reconstituer chacune de leur côté. Les Acadiens, en arrivant en Louisiane, vivent essentiellement d'agriculture ; quant aux Indiens, ils vivent de façon semi-nomade sur des maisons flottantes. C'est à l'occasion d'échanges commerciaux que les premiers contacts s'ébauchent entre les deux groupes. Pendant plus d'un siècle Acadiens et Houmas vont vivre en bonne harmonie, fondant ensemble ce qu'ils appellent encore aujourd'hui "une grande famille".

Certains observateurs affirment que la culture indienne n'existe plus, absorbée par la culture acadienne. Plusieurs signes, en effet, semblent leur donner raison. D'abord (et pour commencer par des critères "raciaux" qui ne peuvent expliquer les phénomènes culturels), les métissages sont tels qu'il est difficile de regrouper les individus selon leur apparence physique. Ensuite, avec l'oubli de leur langue ancestrale au profit du français "cajun" parlé par leurs voisins, les Houmas ont aussi perdu toutes leurs traditions linguistiques (contes, littérature orale). Enfin, pour ce qui est des pratiques religieuses officielles des Indiens, le christianisme est de règle.

*Les Indiens ont-ils été totalement acculturés par les "Cajuns" ? Peut-on retrouver quelque trace de leur culture d'origine ?*

## LE "GOMBO"

En réalité, l'analyse cherchant à démontrer l'acculturation totale de l'Indien par le "Cajun" sous-estime le processus d'échange qui a pu s'établir entre les deux groupes. Cette analyse cantonne l'Indien à un rôle passif et présente comme monolithique et rigide la culture des paysans acadiens. Le terme "Cajun", lui-même avec la notion de "mélange" qui y est contenue, souligne la complexité de cette réalité. Ce terme reflète l'histoire louisianaise des paysans francophones chassés d'Acadie. A cet égard, il importe de souligner que le passage de la culture "acadienne" à la culture "cajun", notamment en ce qui concerne le problème de l'altérité, est à l'origine d'une profonde transformation des mentalités.

En Acadie, en effet, la communauté rurale française vivait repliée sur elle-même et pratiquait une endogamie stricte. Les historiens nous apprennent que les métis issus d'une alliance illicite entre un Acadien et une Indienne étaient envoyés dans un camp à l'écart (2) ; cette pratique montre combien cette communauté avait conscience de sa différence et de sa particularité raciale et culturelle qu'elle cherchait à tout prix à conserver.

En Louisiane, l'exogamie n'est plus prohibée. On y voit très tôt les Acadiens se marier avec des Espagnols, Allemands, Italiens, Irlandais et des Indiens Houmas. A l'exclusion des Noirs avec lesquels le contact reste tabou, tout "autre" est accueilli au sein de la famille paysanne devenue "cajun". La notion de mélange culturel et racial contenue dans ce vocable est revendiquée par les Cajuns et ils en sont fiers. Ils aiment se comparer à leur plat "national" : le "gombo", un mélange d'aliments et d'ingrédients très différents. En effet, la culture cajun est avant tout un amalgame d'éléments hétéroclites, rassemblés par l'institution du mariage : être Cajun, c'est donc être pour une bonne moitié

Acadien et avoir des ancêtres issus d'autres espaces culturels et ethniques, à l'exception stricte des Noirs.

Pourquoi un groupe si fermé, en Acadie, est devenu si ouvert à "l'autre" (l'Indien en particulier) à un moment donné de son histoire, en Louisiane ?

Quelques éléments peuvent nous aider à clarifier ce point : d'abord notons que les Indiens, bien moins nombreux que les Cajuns, constituaient des partenaires plus facilement assimilables. Ensuite, l'adaptation des Houmas à l'environnement louisianais facilita celle des Acadiens à leur nouveau milieu. La tradition orale et les historiens soulignent la contribution considérable des Indiens en matière de techniques de pêche, de chasse, de médecine, etc..., toutes techniques indispensables à la survie. D'autres éléments relevant de l'ordre des croyances et de l'imaginaire, du sensoriel, du poétique, qui se retrouvent dans les histoires orales et dans les réflexions des Cajuns sur leur environnement, nous confirment les apports indéniables des Indiens à la culture "cajun" (3).

## LA RUPTURE

Les Acadiens et les Houmas qui, pendant tout le XIXe siècle, ont vécu en parfaite harmonie vont pourtant, à partir de 1920 environ, se séparer et former deux communautés bien distinctes qui évolueront, dès lors différemment.

Comment s'opère alors le partage ?

Interviennent d'abord des éléments d'ordre économique, politique ou institutionnel qui sont imposés par la pénétration de plus en plus marquée de la société dominante "américaine" dans les affaires du bayou. En premier lieu, la découverte du pétrole va introduire un type de vie bien différent de celui que l'on connaissait jusqu'à présent. S'y ajoutent les effets d'un décret d'Etat qui donne aux habitants du bayou un droit d'accession à la propriété des terres qu'ils occupaient jusque là gracieusement. Vient, enfin, un recensement national (donc élaboré selon les critères idéologiques du gouvernement "Anglo") qui offre à la population le choix entre diverses identités.

C'est peut-être ce dernier point qui sera le plus lourd de conséquences. En imposant aux individus un classement selon leur couleur, ce recensement aura d'importantes implications sur leur vie économique et sociale. Ainsi, seuls les blancs pourront accéder aux emplois salariés les plus stables et mieux rémunérés tandis que ceux qui choisissent l'identité "colored" plutôt que "white" dans les années 30 se voient interdire de nombreux secteurs économiques tel que celui de l'industrie du pétrole. D'autre part, les "colored people" se voient refuser l'accession à la propriété des terres sur lesquelles ils résident : ils sont contraints de "descendre" le bayou pour s'installer sur des terrains humides et peu sûrs (risques d'inondations), laissant ainsi les meilleurs emplacements aux Blancs qui, eux, poursuivent une double mobilité à la fois sociale et géographique. A cette séparation géographique et sociale s'ajoute très vite une séparation culturelle : les Indiens "en bas" des bayous, loin des villes, n'accèdent que difficilement à

l'éducation dispensée par les écoles "blanches" et anglophones surtout après 1954, date de l'institutionnalisation de la ségrégation raciale.

Il paraît donc évident, en première analyse, que les institutions imposées par le gouvernement Anglo sont les principales responsables de ce redécoupage racial et ethnique : le groupe majoritaire produit ainsi une minorité par la limite des choix qu'il impose. Toutefois, cette constatation ne répond pas à une question fondamentale :

*Pourquoi, parmi ces métis, certains individus ont-ils choisi l'identité du Blanc, profitant des avantages que ce choix autorisait, et pourquoi d'autres ont-ils préféré s'affirmer "de couleur" ?* En cas de métissage, quels sont les critères de ce choix d'identité ?

## LA DIFFERENCIATION IDENTITAIRE.

On pourrait évoquer, avec beaucoup de prudence, le déterminisme culturel en suggérant que les individus les plus proches des valeurs acadiennes comprennent les concepts de propriété, d'argent, de richesse... qui n'ont pas d'écho chez les Indiens restés plus proches de leurs valeurs traditionnelles... Mais comment évaluer ce "proche de" et à l'aide de quels outils d'analyse : historique ? psychanalytique ?... Y aurait-il des éléments issus de la mémoire collective ou individuelle qui surgissent au moment du choix décisif ?

Il semble que tous ces éléments entrent en jeu dans la façon dont les groupes ethniques louisianais revendiquent aujourd'hui leur identité. Aux choix "white" et "colored" correspondent deux manières de réagir à la culture américaine dominante :

Les Cajuns, autrefois méprisés pour leurs origines rurales, catholiques et françaises, réagissent à la discrimination culturelle en faisant concurrence aux "Anglos" sur leur propre terrain : l'économique. Ils éprouvent un furieux désir de s'enrichir, d'accumuler des biens. Ils préservent cependant des secteurs culturels particuliers : la musique, la cuisine, la religion, l'institution familiale restent stables sur leurs bases traditionnelles.

Les Houmas, au contraire, cherchent à se différencier de tout ce qui est américain. Membres de la "Coalition of Eastern Native Americans" (C.E.N.A.), au sein de laquelle ils militent activement, ils ont créé une association, la "Houma Tribe Inc." et puisent dans leur passé les éléments de leur différence. Ils réapprennent leur langue et cherchent à reconquérir leur territoire ancestral. Soutenus par les églises méthodistes locales, ils luttent pour obtenir une meilleure éducation et négocient leurs productions artisanales. Enfin ils se regroupent et multiplient les contacts avec les autres Indiens d'Amérique du Nord pour mieux faire valoir leurs droits et le plus précieux d'entre tous : le droit à la différence !

NOTES

- (1) Voir *L'histoire des Acadiens*, Carl Brasseaux, thèse de 3e cycle, 1982, Institut Charles V.
- (2) C. Brasseaux, op. cit.
- (3) Ce point de vue est développé dans notre thèse de doctorat consacrée aux relations inter-ethniques dans le champ magico-religieux en Louisiane (à soutenir prochainement, C.I.R.N.A.).

HISTORICAL AMNESIA & COLLECTIVE RECLAMATION :  
 BUILDING IDENTITY WITH CHINESE LAUNDRY WORKERS  
 IN THE UNITED STATES

John KUO WEI TCHEN

"All reification is a forgetting"  
 Horkheimer & Adorno  
 Dialectic of Enlightenment

Résumé

*Le New York Chinatown History Project se fixe comme objectif de lutter contre l'amnésie historique qui frappe encore les Chinois des Etats-Unis, afin de renforcer et promouvoir leur identité culturelle. C'est dire que le travail intellectuel accompli à l'occasion de ce projet s'inscrit d'emblée dans la perspective d'une pratique militante.*

*Coupée de ses racines historiques, la communauté sino-américaine est victime d'une réification au sens marxiste du terme : elle est aliénée de son passé, que le plus souvent elle ne comprend pas ou ignore du fait de l'interprétation qu'en donnent les groupes dominants.*

*Les Chinois ont été en fait, dès le milieu du XIXe siècle, les premiers prolétaires de l'Ouest américain (comme poseurs de rails, constructeurs de routes, pêcheurs, ouvriers agricoles et industriels,...) Evincés ensuite de leurs emplois par des migrants d'origine européenne, nouveaux venus en Californie, ils sont l'objet de nombreuses violences racistes, sont refoulés dans les quartiers réservés et confinés dans des métiers dits féminins (cuisiniers, serveurs et, surtout, employés de blanchisserie). En 1882, une loi suspend l'immigration chinoise aux Etats-Unis pour plusieurs décennies. Durant cette période, les immigrants chinois sont vus comme d'éternels étrangers, à travers des stéréotypes les représentant comme criminels ou ridicules. La décision de la Chine de se ranger dans le camp des Alliés, au cours de la Deuxième Guerre Mondiale, marque -sur ce point- un tournant ; l'image des Sino-Américains devient alors "positive" : le travailleur anonyme de la blanchisserie est désormais présenté comme un petit commerçant entreprenant, en voie d'ascension sociale. Mais dans ce cas, comme dans le précédent, les stéréotypes cachent la réalité. Dans une société où les mass média jouent un rôle si important, ils contribuent fortement à empêcher les Chinois des Etats-Unis d'avoir une appréhension cohérente de leur histoire et d'en être fiers.*

*Dans l'entreprise de conscientisation que représente le New York Chinatown History Project, les chercheurs -qui tous appartiennent à la communauté chinoise mais sont étrangers à l'expérience des travailleurs de la blanchisserie, leurs principaux informateurs- ont adopté la démarche d'une "recherche native", c'est-à-dire une recherche dans laquelle les observateurs et les observés sont d'authentiques partenaires qui travaillent sur un pied d'égalité, en s'enrichissant mutuellement, et dont les informations et les résultats sont, à travers des expositions, des programmes de radio-télévision, des livres... intégralement restitués aux membres de la communauté étudiée qui peuvent les commenter, les critiquer, les compléter et, ainsi, contribuer à leur enrichissement et à leur formation.*

*Ce n'est qu'ainsi que peut être atteint l'objectif recherché : substituer à la honte de soi, née du regard de l'autre, la fierté et l'affirmation de l'identité stigmatisée, en revalorisant celle-ci par un ressourcement dans l'histoire.*

The focus of this essay is to examine the specific forms historical amnesia has taken with Chinese laundry workers in the United States and the efforts of the New York Chinatown History Project to counter their amnesia by reclaiming laundry worker history. Since we began the New York Chinatown history Project in 1980, promoting a strong, resilient and progressive Chinese American identity has been a central, driving concern of our work. How to do this in the face of dominant American mass culture has been our constant tribulation. As both historians and activists, we have tried to resist the pervasive fragmentation between intellectual work and the implementation of ideas -theory and practice. This essay reflects upon our efforts and how we've come to understand our work. Unfortunately, due to the practical limits upon the length of this essay, I will necessarily quickly sketch over matters which demand much more careful and detailed scrutiny.

"Social amnesia", the term has been stubbornly stuck in my mind ever since I first read Russell Jacoby's book by the same name. Jacoby criticized the American cult of "progress" and its relentless "celebration of present" at the expense of being cut off from a connection to and an understanding of the past. Indeed, social amnesia, he argued, is the psychological manifestation of the process of reification first described by Marx. In the Marxist schema, the understanding that people make things is severed. Things become misunderstood as things in-and-of-themselves. Commodity fetishism reigns supreme.

Reification, in this sense, can be described as the forgetting of human agency or the alienation of the maker from what is made. In interpretation of the past, the participant's point-of-view is necessarily obscured and forgotten in deference to that of the rulers. Once the social power to interpret one's own past is alienated, a people becomes cut off from their own history. They then suffer from what can be called historical amnesia. This insight is certainly not new. To the victors go the spoils... Ruling classes, West and East, write and rewrite

their own histories. However, in advanced post-industrial bourgeois societies the relationships between a given people, the ruler, and those who broker the interpretation of the past are quite complex and contradictory. It isn't Marcuse's one-dimensional totalitarianism. There is room to manoeuvre. And reclamation is possible.

## HISTORICAL AMNESIA

Chinese have been in the United States as long as, if not longer than, most Euro-American immigrant groups. Entering California in large numbers even before the territory became a state, Chinese played a fundamentally critical role in building the infrastructure of the American West's economy. During the 1850's, for example, Chinese comprised one of four wage workers in San Francisco. Besides the well known case of 19th century Chinese laborers building the railroads, they reclaimed the swampland that is now Los Angeles, they built the roads and the levees, and they taught their agri-bosses how to grow fruits and vegetables. For a time, Chinese fisherman supplied much of the fresh seafood for the major cities and even exported thousands of tons back to China. Others built the wineries in the Napa-Sonoma Valley. They worked in the first factories making woolens, shoes, garments, and other light industrial goods. Chinese, it turns out, were the first proletarians of the western frontier. Slowly, year-by-year, the story of the early Chinese contribution is being pieced together.

This breadth of occupations didn't last long, however. All these jobs were first rejected by white laborers. They wanted to strike it rich with gold. So burgeoning entrepreneurs, like railroad moguls Leland Stanford (later Governor and founder of Stanford University) and Charles Crocker (later Crocker National Bank), had little choice but to hire this "heathen" labor. But once the transcontinental railroad link was completed and Anglo-Americans and European immigrants began to flood the western economy, Chinese were systematically evicted from these occupations. Lynchings, random and mob violence, anti-Chinese ordinances, and general racist antagonism earned Chinese the dubious distinction of being the "niggers" of the American frontier. Increasingly, Chinese were pushed into segregated sections of urban areas that became known as China Quarters or China Towns. Occupations then became restricted to what has been traditionally considered "women's work" in the United States : cooking, serving, washing clothes... servicing white gentile culture. Chinese laundries emerge and spread eastward through the Middlewest and eventually to the great cities of the Eastern seaboard.

In 1882, a compromise immigration law was reached. The Chinese Exclusion Act forbade any more laborers from entering. Merchants, students, and diplomats were exempt. Those laborers who were already here could stay. And that was the compromise. The most virulently anti-Chinese forces wanted complete eviction. Subsequent acts tightened loopholes and effectively forbade Chinese women from balancing out the largely male population. At times the ratio was a lopsided 20:1 males to females. Laborers, unlike the exempt merchants, were unable to have families in the United States. The letter of the Acts was finally repealed in 1943, but the effect was not changed until 1965-1968. The ruling interests in the United States simply did not want Chinese becoming Americans. America was to remain as white as it could.

Laundry works became the major single occupation during the exclusion period. With a few hundred dollars, a washboard, a bucket, and an iron a wash house could be opened virtually anywhere and make a few tens of dollars-a-week. It was a low-status occupation, marginal to the neighborhood in which was located, and socially anonymous. Often several rounds of owners would operate the same laundry with the same store name, such as "Sam Wah" or "Wong's". All laundry men were referred to as "Charlie". Their real name simply wasn't important. Chinese were seen as perennial foreigners. As generations of Euro-Americans entered the upward movement of the social structure, Chinese basically remained laundry workers until WWII.

Chinese were structurally pushed out of mainstream work and life, marginalized in the service sector, and then stereotyped in the mass culture. The national memory, to the degree that it existed in standard accounts of any ethnic or racial group, repeated a partial truth. Americans have grown up with textbooks that stated, "Chinese helped to build the railroads". And we looked around and saw that these Chinese worked in laundries. These two "historical facts" became part of a constellation of stereotypic images of opium dens, dark Chinatown alleyways, tong hatchetmen, gang wars, etc... Michael Cimino's "Year of the Dragon" (1985) is but the latest expression of this traditional "yellow peril" genre. Usually the images were combined. Laundry men were actually secret tong hitmen running opium dens in the rear and seducing innocent white virgin women. They were also often the target of comic relief. Such were the images in the American stage, pulp novels, animated cartoons, films, etc...

Suddenly, right before and during World War Two, the United States became an ally of China in a mutual fight against Japan. The image of Chinese Americans shifted in a positive direction. As the United States economy prospered from the spoils of war, Chinese Americans began gaining entrance into the rapidly expanding scientific and technical sectors of the economy. The so-called "positive" stereotype gained ascendance over the viciously negative portrayals. Charlie Chan, the inscrutable yet likeable Chinese Hawaiian detective embodied this new image. He was clever but used his intelligence to aid mainstream cultural authority. He was a company player. In the 1950s, laundries were reinterpreted as the key to Chinese immigrant advancement. The formerly interchangeable, anonymous laundry man, now became portrayed as the enterprising small business man on his way up the American success ladder.

The stereotype plays an especially critical role in our advanced, media-sophisticated universe. A person may not have enough nutrition, but they have a television set to keep them company. The power of such images in portraying the actual experience or, as usually the case in the States, the stereotyped false experience, is unprecedented. In the amnesic state, we spend little time cultivating our remembrance of the past. Instead we watch a commercially refined media universe of meta-life. Via such powerful media, all time is so filtered ; the past, present and future become meta-history, meta-present, and meta-future.

Clearly, the larger society did not recognize the Chinese contribution to America. The Statue of Liberty faced Europe, not Asia. And our primary social experience has increasingly been mediated by meta-reality. The fruits of

Chinese labor were enjoyed, but it was all claimed and owned by the prevailing white elite. Did, however, the Chinese laundry man have a sense of the history of early Chinese contributions and/or the history of their own occupation ? A rhetorical question deserves a rhetorical yes and no. What can be described as a folk history was carried on from generation to generation. Its transmission was primarily through stories told from one laundry worker to another. Its staying power, its memory, was strong and limited as the continuity and discontinuity of laundry life. Ghost stories, traditional tales retold, anecdotes, what is remembered and what is not have helped us probe these memory-bound dimensions. However, the memory of a coherent history has been ethereal and uneven. Handicapped by few means of refining and more permanently transmitting their, folk-sense, an account of the history doesn't really exist. Instead, there is even a sentiment that there is no history. In our early field work, we randomly visited operating laundries. One visit was especially memorable. When we stated, in Cantonese-dialect, who we were and our desire to learn about the history a gaunt, tired-looking laundry man screamed out, at us in broken English "laundries have no history ! Laundries have no history !" Such a terse, bitter feeling and self-perception, we soon discovered, was not unique. A great deal of "eating bitterness" embodies the laundry experience. Many were ashamed of their life-long livelihood, and this shame was often passed on to their children, if they were lucky enough to have them. For some, the understanding that they were washing people's dirty clothes was not communicated to their families back in their home villages. The Chinese name simply referred to "clothing store", a very high-status achievement back in the village.

Different life choices put them in different positions to interpret their experience in America. Therefore, while the experience of work and leisure time was essentially the same, the individual variations of how those limits were lived out and remembered have been great. The morphology of the historical amnesia within the community is, therefore, of different types and are uneven in their resolution of the oppressive condition forced upon them from the larger society. Which folk stories each individual drew upon, what lessons were to be learned, all varied. Some were utterly defeated. Suicide or an anonymous death was a common occurrence. Others stubbornly resisted, such as the Chinese Hand Laundry Alliance which organized strikes and clothes-washing cooperatives.

The first commercially published historical account written by a Chinese American was Betty Lee Syng's *Mountain of Gold* in 1967. The section on laundry work perpetuated the post-WWII "model minority" stereotype. Chinese were hard-working, did not complain, and were budding capitalists ready to move up the ladder once racial restrictions were "deregulated" (to use a fashionable neo-conservative term). The reification of the actual lived experience was now complete. Not only were the actual voices marginalized, but now some descendants of laundry workers authenticated the stereotype ; the meta-history was real. Illusion, false consciousness, amnesia was the victor of the day. An "authentic" spokesperson, in classic neo-colonial fashion, verified that the words of the oppressor were fair and true. Albert Memmi, your observations are confirmed once more !

## COLLECTIVE RECLAMATION

If the past has been privatized and limited to obscure folk remembrances and metamorphized into a stereotyped reality, how can a strong, resistant, ethnic culture be murdered? And what role can the reclamation of this history play in promoting this cultural identity? What can a strong sub-cultural identity play in the overwhelmingly powerful mass culture and political economy? I wish I knew. But, till these matters can be figured out, we've taken some steps that can help us better think through the problems.

Reclamation cannot be a top-down process. It is simply not possible for an isolated scholar to produce a dazzling piece of laundry history that will be embraced by laundry workers as the definitive expression of their experience. As Maurice Halbwachs has so elegantly explored, individual memory of a social experience is necessarily part of a collective memory. Therefore, reclamation is necessarily collective and the brokers of that effort have to seriously consider the methods by which they will gather the historical resources. In the case of Chinese laundry workers history, the written and artifactual record has been scanty at best. We're pulling together what available scraps of evidence we can find, but the greatest resource has clearly been laundry workers themselves. Our major obstacle has been developing bonds of trust to gain the most frank and deepest levels of their reflection. As Chinese, we are insiders to the community, however we are all outsiders to the laundry experience. As outsider-insiders, we've developed what can be called a native-defined research-production process. Who are we to interpret their experience? And given their expert status, what role can we play in developing a critical history? The relationship between ourselves, as the self-appointed historian/researchers and laundry workers is a key, no, fundamental question.

John Langston Gwaltney's important book *Drylongso* defines a "native anthropology" which rejects the rather imperialistic, and mechanistic, traditional field work notion of outsiders being objective and insiders subjective. In native based work, observers and observed are trusted collaborators in reconstructing, recounting, and "setting the record straight" to the outside world which has usually woefully misunderstood and misconstrued their experience. In the heart of Gwaltney's approach is a basic trust in the native intelligence and insight of everyday folk. Without this basic trust an external and often superficial understanding results. Even worse, ethical problems result in a potentially parasitic relationship in the scholar/fieldworker developing some level of trust, talking informational resources from a community, and then disappearing into academia to publish, gain tenure, and never be heard from again. Given the history of racism and xenophobia in the United States, the ethical bottom-line this fieldwork approach takes on is of paramount importance. It is a method of asserting a group's identity in the face of traditional antagonism and imposed social amnesia.

Our five years of work with laundry workers has been a process of exploring deeper and deeper layers of insight and reflection. This native-based orientation has worked itself out in a methodology which does not look upon any given historical "product", such as an exhibit or book or radio program, as the definitive, expert "last word" from the "ivory tower". Instead, we have used our

productions as a means to bring our collaborators and potential collaborators together and gather more information and insight. We first produced the draft of a modest exhibit and hung it up in our office gallery for solicited comment. Journalists, laundry workers, and many others added, criticized, pointed out omissions. The exhibit was named the "Eight Pound Livelihood" which payed homage to the same term used by laundry workers themselves to describe their hourly, daily, yearly ordeal of ironing. "Eight Pound" was then turned into a presentable format and displayed for several months at the senior center in which we did most of our fieldwork. We sat with the exhibit and received a wide range of additional comments and oral history. In fact, we could not handle all the information which started to flood forth. All of this new information was then used in a revised and expanded version of the exhibit which has since traveled throughout New York City and State.

As our work has gained some national attention, we have received more and more offers of help, ranging from individuals offering to write their own remembrances to photographs being sent in. Last year, we produced a half-hour video-documentary exploring the lives of our closest and most insightful collaborators which will be telecast on national educational television this spring. The next chapter of our work is the assemblage of a highly illustrated, popularly-oriented resource book on the eight pound livelihood. This will be written in a way to encourage more local documentation efforts across the nation.

This native-defined research-production process follows a certain Freirean dialogic. Paulo Freire's pathbreaking Pedagogy of the Oppressed is well worth examining. Traditionally hierarchical relationships between the teacher and the taught are transformed into a mutual sharing process in which each party benefits from the other. A symbiotic and anti-parasitic process emerges. Knowledge and self-knowledge is not abstracted and drained out of the community, in typical colonial and imperialist fashion. Instead, resources are protected and augmented within. The typical brain-drain process is reversed in this case. More and more resources for self-education are brought in. But this is only the beginning. To avoid a nostalgic or solipsistic journey-down-memory-lane-type, history, we have found that even more rigorous standards than those found in academe need be applied. Laundry workers are all expert, life-long interpreters of their experience. They should, therefore, actively participate in the documentation and interpretation process. Final control, in our case, is not measured so much by a board of laundry workers making production decisions, but in their passing judgment on how resonant our collaborative work has been.

This work is far from completion. We have spent five years of work so far and have many more to go. It might be helpful to break down the dialogic research-production into at least three aspects. First, the historic shame needs to be countered, the internalized anonymity broken, the majority cultural-judgement rejected. Pride, dignity, and perspective need to be asserted and established. Using the folk term "eight pound livelihood" rejects the amnesic stereotype and asserts the native-experience in the public sphere. Our having the exhibition travel to major state museums, the video-tape broadcast on national educational television, the publication of a large book... are all ways of lending legitimacy to a socially defined low-legitimacy experience. These productions are normatively associated with famous people and prestigious events, not everyday social struggles. They serve as the ornate frame around the painting. Suddenly the painting has gained apparent importance value to the not-quite-confident artist and spectators. Mass public legitimacy alone, however, is too meaningless. And

Warhol's statement that everyone can be famous in mass culture for 15 seconds is not enough.

The second aspect of our reclamation effort has been to refine a deeply resonant, native-defined description of the experience. Because the experience has been varied, the documentation of it must reflect this diversity. Yet, at the same time, the essence of the experience must be captured. The test? Many laundry workers must collaborate over a period of time, commenting, rejecting, elaborating. Then others must examine the production of the moment as if they were connoisseurs considering the purchase of a work of art. Meaning is then invested in the history. Once we are confident of this native-defined collective reclamation, the productions can be distributed anywhere at anytime with our full confidence that we have been ethical and responsible. But a mere mirroring of a historical experience is not possible. Interpretation necessarily enters in.

Therefore, the third aspect of our reclamation effort is the provision of contemplative, reflective space. The paintings are done with resonant likenesses rendered. The frames look great. The exhibition is coherent. Now is the time for us to step back, separate from our position as artists, technicians and curators, to evaluate the experience. From such advantage, we can begin to see trends, choices (good and bad), and what is still missing. As critics, historians, critical thinkers, the first round of a reclamation process can be wound down. The job is done, for now. We can rest satisfied that this was the best effort possible. And we can look to the future. We have not quite yet arrived at this stage. We look forward to it with anticipation. The active public discussion of themes in laundry worker history will bring the best of humanities educational process into the community.

## LAST THOUGHTS

If historical amnesia can be likened to a primitive high-tech work that only had reified television images of reality, with no mirrors to provide self-images, then collective reclamation would be analogous to a mirror patched into an infinitely retrievable video-disc. In the first situation, no sense of self in relation to past, present, or future is possible. All time is mediated through an alienated meta-experience. Real, lived experience and one's interpretation of it is regarded as trivial in the shadow of such bright, colorful, magical images. The medium is the message. And the message is to forget, and buy. In the latter scenario, self-knowledge is possible by looking in the mirror at any given time. The video-disc records the temporal image and stores it. As future becomes present, and present becomes past, a playback of the accumulating images allows the viewer to evaluate, reflect and plan for the future. The person becomes both the subject of the documentation, the documentor, and the interpreter-critic of the experience.

Just to step back from these abstractions, I should conclude by stating that the modest success of our work to date has been, in part, made possible by the countervailing forces in American society which are more open to a multi-cultural interpretation of American history. Initial financial support from the National Endowment for the Humanities, the Federal Government supported agency, was instrumental in renting a space, hiring a staff, and doing our work.

However, with the Reagan Administration's neo-conservative bent support for such pluralistic projects has been banished. That, combined with the devastation of education and domestic program support, has made survival most difficult. It is impossible for new history groups to emerge in quite the same fashion as we began. Governmental support, no matter whether they are local, provincial or national, for such endeavors is critical. However, this support must be mediated by sympathetic and knowledgeable humanities advocates for groups such as ours to have the opportunity to counter social amnesia. Our experience has been a fairly modest and obscure effort, but the issues raised are fundamental to the future shaping of the identity of a pluralistic and more democratic American society. Our work is only beginning.

#### SELECTED BIBLIOGRAPHIC REFERENCES :

Freire, Paulo, *Pedagogy of the oppressed* New York, New York : Herden & Herden, 1970

Gwaltney, John Langston, Drylongso : *A self-Portrait of Black America* New York, New York : Random House, 1980.

Halbwachs, Maurice, *The collective memory* , translated by Francis J. Ditter, Jr. and Vida Yazdi Ditter, New York, New York : Harper & Row, 1980. Originally published in French under title *La mémoire collective* Presses Universitaires de France 1950

Jacoby, Russell, *Social Amnesia : A critique of Conformist Psychology from Adler to Laina* Boston, Mass. : Beacon Press, 1975.

Memmi, Albert, *The Colonizer and the Colonized*, Boston, Mass. : Beacon Press, 1965.

## CUBANS IN MIAMI : A RELUCTANT MAJORITY GROUP

Anthony P. MAINGOT

## Résumé

*En moins de 25 ans, les immigrants cubains aux Etats-Unis, principalement concentrés dans le Comté de Miami-Dade, sont parvenus à une réussite sociale exceptionnelle.*

*Comment, dès lors, peuvent-ils être encore définis comme une "minorité", c'est-à-dire comme un groupe devant bénéficier d'aides particulières, d'une "discrimination positive" ?*

*La présente communication se propose d'analyser l'exception que constitue cette réussite pour éclairer ce qui est -en matière de migration- la règle. Elle prend pour hypothèse de travail que, dans une société qui distingue nettement les statuts d'immigrant, de réfugié et de minoritaire, un groupe ethnique qui est capable de définir ses propres frontières, plutôt que de se les voir assigner par le groupe majoritaire, se place dans une position favorable de négociation à l'intérieur du système social considéré.*

*Les immigrants cubains, à la différence des autres immigrants latino-américains aux U.S.A., ont une tendance particulièrement forte à acquérir la citoyenneté américaine. Cette tendance à la naturalisation est davantage une conséquence que la cause de leur réussite sociale. Elle n'a pas, pour autant, affaibli leurs attachements et leurs solidarités communautaires.*

*Bien au contraire, leur participation croissante au système politique américain et les activités proliférantes de leurs associations socio-culturelles, qui s'appuient (comme pour d'autres) sur une mobilisation identitaire, renforcent chez eux le sentiment d'appartenir à un groupe particulier.*

*C'est cette mobilisation qui leur permet de se mettre en position favorable pour négocier la meilleure place possible dans leur société de résidence.*

*Les Cubains, qui sont parmi les derniers venus aux U.S.A., ont bénéficié pour cela, d'une part, des acquis des luttes des autres minorités et, d'autre part, en tant que réfugiés en provenance d'un pays communiste, du contexte de la guerre froide qui leur a garanti un accueil chaleureux aux Etats-Unis. D'autant qu'une grande majorité d'entre eux, de race blanche, appartenait aux classes moyennes et supérieures qui, avant d'émigrer, avaient déjà des contacts étroits avec l'économie et la culture nord-américaines.*

*En combinant les avantages des statuts de réfugié et d'immigrant pour garder le contrôle des mécanismes qui les identifient comme minorité, les Cubains ont ainsi tiré le meilleur profit de leur identité pour se constituer en un puissant groupe de pression tant au plan local que national. Cependant, l'arrivée croissante d'autres immigrants latino-américains qui se considèrent comme discriminés par les Cubains ne risque-t-elle pas de contraindre ces derniers à assumer, bon gré, mal gré, le statut d'appartenance au groupe majoritaire ?*

The Advertising Supplement to The "New York Times" of February 9, 1986 might have been somewhat ostentatious but there was no mistaking the truth of its title : "The Cuban Success". Fully 18 pages of success stories made the case that Cuban migrants to the USA had in less than 25 years "established themselves as a positive and dynamic force in the United States". Concentrated largely in Miami-Dade County, Florida, they had brought about "one of the fastest and most far reaching transformations of any urban area in the United States history".

With 20,000 businesses, 4,500 medical doctors, 500 attorneys, 17 of the highest-level banking executives and between 500 and 700 millionaires, Cubans had proven the ongoing vitality of the "American dream" of "rags to riches" ; the supplement claims that 40 of those worth over 10 million dollars started "from scratch".

But this very success raises the question : how can a group like this get itself defined as a "minority", as a group which requires, not just equal rights but indeed affirmative action, i.e. special compensatory attention and benefits ?

What follows is a brief analysis of that question, an analysis best couched as a "deviant case analysis" : an exceptional case the study of which throws light on "regular" cases.

Because of the brevity required and because this author has analyzed this issue in greater depth elsewhere (1), we do well to state a given : the Cuban story unfolds in a society with a history and a "collective myth" of being an immigrant country as well as a legal system which accomodates that generalized perception. This social system has fully taken into account three distinct sociological and legal statuses : the status of immigrant, of refugee and of

minority group. The working hypothesis is that any ethnic group which is capable of defining its own boundaries (rather than having these assigned by the majority group), places itself in a favorable bargaining position within the system.

The purpose here is to illustrate how the Cubans have managed to do just that.

With 17 % of Florida's population, Miami-Dade County is also the most ethnically heterogeneous part of the State. Table 1 shows the dramatic shift in Dade's population size and ethnic composition. The overall statistics, however, tend to hide some very pertinent facts. The net natural increase of Dade's population in 1978 was less than 1 % ; the overall growth was due to a 3,3 % increase in net immigration (immigration vs. outmigration).

TABLE 1

## DADE COUNTRY : POPULATION AND ETHNICITY, 1950-1985

Year	Blacks	%	Latinos	%	Non-Latin Whites	%	Total
1950	64,9	13,1	20,0	4,0	410,2	82,9	495,1
1960	137,3	14,7	50,0	5,4	747,7	79,9	935,0
1970	189,7	15,0	299,2	23,6	778,9	61,4	1267,8
1975	208,0	14,4	267,0	32,2	770,0	53,3	1445,0
1980	233,0	14,5	617,0	38,3	760,0	47,2	1610,0
1985	260,4	15,0	746,5	43,0	729,1	42,0	1736,0

Part of the growth was resettlement from other parts of the USA. In 1972, 27,4 % of the Hispanics in Dade had lived elsewhere before moving there ; by 1977 the figure had increased to 34,6 %. Interestingly, the reasons for moving were those which traditionally tend to guarantee a continued trend regardless of other factors : climate 45,6 %, family-related motives 21,7 % (2). Not surprisingly, in 1977 fully 93,2 % intended to remain despite that year's economic recession and despite the fact that Dade registered a higher unemployment rate among Hispanics (10,1 %) than the rate for Hispanics nationwide (9,0 %). The decision to move to Dade revolves around issues other than jobs or economics ; the decisions are grounded in primordial attachments and an intense sense of group identity. Once in Dade, the remarkable-permanency of marriage among Hispanics eliminates divorce as a cause of outmigration. These trends among Hispanics take on additional weight as they are accompanied by the exact opposite attitudes on the part of non-Hispanic Whites and thus on their decisions to move out. The

outmigration of this sector combined with the phenomenal growth of the Latin sector virtually guarantee the trend towards Hispanization of Dade County. And this is without taking into account the unpredictable and massive influxes such as that of Mariel, 1980, which brought an estimated 125,000 new residents to the area. Size alone makes this Hispanic community the point of comparison with trends in general and trends for other ethnic groups in particular. But size is only one dimension of the dynamics of this group.

A crucial indicator of Hispanic civic-culture is the trend to diversify its statuses. A critical step is the acquisition of citizenship. Since what is involved is a purposeful act to acquire that status the figures on the trends contain broader implications for the collective behavior of this community. In 1970 it was calculated that only 25 % of Dade's Hispanics were citizens (3). By 1980, 43,3 % of a representative sample of foreign born Hispanics had become citizens, and 77,2 % of those with Permanent Resident status indicated their intention of becoming citizens. The trend towards citizenship clearly provides another indicator of permanence in the U.S. and in Dade County. Perhaps the most significant features of this process, however, is that it symbolizes the crowning of a successful political journey rather than the beginning of it. Power was achieved prior to citizenship not because of it.

While other immigrant groups have low rates of naturalization (Mexicans, 3 % ; other Latin Americans, 9 %), the Cubans are quite above the overall rate (which in 1983 stood at 22 %). The interesting thing is how each new wave of Cubans virtually immediately opt for naturalization. In 1976, 77,2 % of a sample of 1973 refugees indicated that they intended to become U.S. citizens, in 1985, 74 % of a sample of 1980 Mariel "entrants" responded the same way. (4)

Not surprisingly, therefore, the step towards citizenship has caused little erosion in the depth of ethnic attachments and loyalties which after all were and are the true foundations of political action. Citizenship is a matter of strategic choice, not primordial attachment.

In fact the identities will be intensified by the increased participation in ethnic bargaining through direct political participation as well as interest group activities.

Direct participation in the political process, thus, explains only part of the story. While it is true, that fully 86,9 % of Hispanics who are citizens are registered for the vote and of these an amazing 85,4 % had actually exercised that vote in the most recent national and local elections, other political actions have to be considered. This is so because in sheer numbers, Hispanics remain a minority of registered voters in Dade. As of 1979 the figures were : Blacks, 113,881 (15,9 %) ; Hispanics 111,032 (15,5 %) ; non-Hispanics Whites 499,257 (68,3 %) (5). Also significant is the fact that the highly concentrated residential pattern of the Cuban-Americans gave them -until recently- a majority in less than 5 % of the electoral precincts in Dade County. This has meant that the Cubans had to use benefits secured by other groups.

It is precisely the other sources of Cuban strength -minority group status- which point to the overall process of ethnic politics as it benefits the non-citizen. Dade's Cubans benefitted quite early from nationwide minority group pressures which had generated a social and political climate propitious to ethnic bargaining. Many groups, including many non-minority liberal ones, made this new environment possible. But in the Hispanic population it was the Mexican-American sector more than any other which had stretched the boundaries of political participation.

Cubans, relative latecomers to the movement of ethnic minorities, have been able to gain from the advances of others. The Voting Rights Act of 1965 was a direct result of Black Civil Rights agitation but the "Hispanic amendment" of 1975 to the Act was due mostly to Mexican-American lobbying. The latter provided for bilingual voting materials and instructions as well as bilingual poll-workers in any precinct with more than 10 Latin voters (6).

These are Federal laws protecting ethnic minorities, so that even if occasionally they suffer local setbacks (such as the defeat in 1980 of the Bilingual Statute of Dade County)it in no way affects these Federal regulations. This of course indicates the value of ethnic bargaining which targets Federal, rather than local, legislation. But part of the key to success in the USA has always been the successful blending of ethnic, political and economic appeals. The Cubans have successfully mastered this.

Cubans arrived in the United States at a time when the Cold War assured them a warm reception. The strident anticommunism of this group fell on receptive ears on the national and local levels. As the anticommunism of the non Cuban population began to abate they were able to move smoothly as a Cuban-American minority group in the new climate of ethnic revitalization, calling on their anticommunism as needed. They had, thus, -sociologically and legally- that special status of refugee. Around the world that status has invariably brought prestige to its occupants, whether it be socialist Chilean refugees in Scandinavia or Polish refugees in France.

The Cubans combined the statuses of refugee, and successful immigrant to create increased respect, and still managed to control the overall boundaries of the group definition to keep the status of minority group. This made them powerful lobbyists at both the local and the national levels.

A Washington correspondent put it well when discussing the launching of the Washington-headquartered National Coalition of Cuban-Americans : "Forming a lobbying group and swarming around Capitol Hill is something of a rite of passage into the American political mainstream. After 17 years in the United States, the Cuban-born immigrants have taken the step into that mainstream... That is the American way" (7). Not surprisingly the Coalition has as its goal "facilitating full participation in the U.S. life (sic) while preserving cultural and ethnic identity" (8).

The dynamic blending of the various statuses is evident in the coalition's language :

... a sense of being a minority with special problems is developing among Cuban-Americans... (this) will push Cuban-Americans to claim their rightful place in the American society.

... a stable, extended family in which cultural values are transmitted, works against an easy and early disappearance of Cuban-Americans as a cohesive ethnic group. These cultural values and group cohesiveness reinforce the sense of being a minority (9).

While it is true that the militance of other ethnic groups had created a propitious climate for Cuban assertiveness, the sources of the manpower and determination to manipulate the political system came from the Cuban community itself. A nearly classical case of the emergence of an ethnic lobby is provided by the success of the Spanish American League Against Discrimination (SALAD) established in 1974. By 1980 SALAD's membership read like a Who's Who of Dade's Cuban community. An indepth piece on this group put it well :

(The) objectives when establishing SALAD... were bold. They wanted a voice in the establishment. They wanted access to power. SALAD organizers set out to lure Latin "heavyweights" to be members. Democracy doesn't listen to a lot of exile talk, they thought ; it listens to Money, Power, Status, Persistence. With these tools, SALAD has schematically placed members in strategic place of power (10).

Despite their successes, the leaders of SALAD continually speak of themselves as another minority, compete for Federal funding for minorities and are not hesitant to accuse opponents of racism (11).

## CONCLUSION

Clearly the Cuban's ability to have themselves defined as an ethnic minority was a critical part of their success. In this they acted little differently from other immigrant groups in U.S. history. And, yet, in a way they were much closer to the establishment majority than most others immigrant groups (certainly Latin American and Caribbean ones) have tended to be.

"The achievements and aspirations of Cuba's upper and middle classes", note two Cuban sociologists, "were more closely tied to the U.S. economic, political and social institutions than to those of other nations in the hemisphere" (12). The Cuban capability of acculturation was clearly present.

The point is an important one : the urban middle and upper-class Cuban (95 % whites) already had had significant contact with North American culture and economy before they emigrated. When one adds to this the fact that 81 % of economically active refugees during 1959-62 were professional, managerial, clerical or skilled people (13), one understands that the original "settlers" were eminently equipped to establish a solid "social network" in the

United States. For one, there was a high rate of transferability of skills from Cuba to the U.S. Fully 63,63 % of those in the \$ 25, 000+ category in 1974 had had the same job in Cuba. Of those in that income bracket, Solis and Wogart discovered that 63,63 % had completed either high school or college in Cuba (14). Education, like actual skills, was highly transferable into the new society. Race and social class also explain the Cuban's high rate of out marriage (15)

This group's capacity to manipulate three statuses *simultaneously* has been virtually unchallenged in the society. The question is, given the enormous economic, social and political success of the Cubans, is such a challenge possible and where will it probably come from ?

It seems plausible that that challenge will come from within the ethnic group itself, from a true minority within the group. The following statistics illustrate the point.

#### Perceptions of Discrimination

	Category	Total 1980 entrant	1973 Refugees
Refugee has suffered Discrimination by Anglos	Frequently	2,4	0,9
	Occasionally	20,4	39,5
	Never	77,4	59,6
Older Cubans Discri- minate Again 1980 Entrant	Yes	74,6	
	Undecided	9,4	
	No	16,0	

Source : Adapted from Portes, Clark, Manning, *op. cit.*, p. 55

Interestingly, thus, the 1980 Mariel "Entrants", (among whom they were 12,6 % Black and Mulatto as compared to the 3,1 % among older refugees) felt more discrimination from the older established Cuban Community than from the Anglo majority group. This sentiment is probably shared by large numbers of the other Hispanics who are also settling in Florida. And this they are doing in substantial numbers. The fact is that since 1975 virtually the totality of Dade's population growth was due not only to net migration but specifically to net immigration of Hispanics.

The 110 % increase in the Hispanic population of Miami-Dade County has been fundamentally from the Caribbean area. Cubans grew by 87 % during this period and this does not include the 125,000 who arrived from Mariel in Mid-

1980. The fastest increase, however, was in the category "Other Hispanics" which does not include Cubans, Puerto Ricans or Mexicans, and which went from 26,000 to 115,847 an increase of 500 % for the decade.

Taking the State of Florida as a whole, the 1980 Census showed the following figures.

Hispanics	858,158	
Cubans	470,250	(54,8 %)
Puerto Ricans	94,775	(11,04 %)
Mexicans	79,392	(9,25 %)
Other Hispanics (Colombians, Peruvians, Nicaraguans, Salvadoreans Dominicans)	213,741	(24,90 %)

These numbers do not include the Haitians and West Indians, also a fast growing community. None of these groups have managed to control the various statuses which could conceivably define them. Should these groups continue to grow in number it is entirely possible that they will force a status change on the white established Cuban group -a status they have been reluctant to acknowledge : that of majority group.

#### NOTES

- (1) Cf. Anthony P. Maingot, "Ethnic Bargaining and the Non-Citizen : Haitians and Cubans in Miami", in John F. Stack, Jr. (ed.), *The Primordial Challenge; Ethnicity in the Contemporary World*, Wesport, Conn., Greenwood Press, 1986.
- (2) Cf. Juan M. Clark, "Donde viven los cubanos ?", *El Miami Herald*, 7.6.78, p. 16.
- (3) Strategy Research Corp, *Dade Latin Market*, Miami, 1970 p. 26;

- (4) Alejandro Portes, Juan M. Clark, Robert Manning, "After Mariel", *Cuban Studies* Vol. 15 (Summer, 1985), p. 55.
- (5) Dade County Elections Department, 1980 ; *The Miami Herald*, August 19, 1979, p. 1.
- (6) Priority number one on the 1981 agenda of the Mexican-American Legal Defense and Education Fund (MALDNF) continues to be renewal of the Voting Act ; immigration issues come a close second (Cf. *Miami Herald*, January 19, 1981, p. 4).
- (7) Tom Fielder, *The Miami Herald*, May 1, 1978, p. 7.
- (8) *NCCA Newsletter*, vol. 1, nº 1 (July 1978), p. 3. This goal will be assisted by facts such as that fully 83 % of Cuban families in Dade County retain Spanish as the intra-family language.
- (9) Javier Miyares, "Cuban-Americans : Who Are They ," *NCCA Newsletter*, vol. 1, nº 1, (July 1978), pp. 3-4. Miyares is a member of the National Board and President of the Washington, D.C. Chapter of NCCA.
- (10) Liz Balmaceda, "Tossing Power with Pride", *The Miami Herald*, January 31, 1981, pp. 1, 2C.
- (11) For an illustration of such accusations against the Miami Anglo community see *The Miami Herald*, 6 .23.80, p. 1B.
- (12) Sergio Diaz-Briquets and Lisandro Perez, "Cuba The Demography of Revolution", *Population Bulletin* vol. 3 6, nº 1 (April 1981), p. 20.
- (13) Juan M. Clark, *The Exodus from Revolutionary Cuba (1959 - 1974)* - Ph.D. dissertation , University of Florida, 1975.
- (14) Humberto J. Solis and Jan Peter Wogart, *Study on Cuban Entrepreneurs and Administrators in the Private Sector*, (Coral Gables : University of Miami, 1974).
- (15) In their study of Hispanic intermarriage in New York City, Joseph P. Fitzpatrick and Douglas T. Gurak found that while only 29,5 % of Puerto Ricans married non-Puerto Ricans, 63,4 % of Cubans married outside their group.

The authors are careful to point out that while inter-marriage is a powerful indicator of assimilation, by assimilation "we do not mean a one-way process by which one group loses its ethnic identify and assumes that of

another." They correctly note that high rates of intermarriage can only occur when structural conditions -i.e., social class factors- do not inhibit everyday social interaction at various levels between different groups. (Cf. *Hispanic Intermarriage in New York City, 1975*. Fordham University, Hispanic Research Center, Monograph n° 2).

## DE QUELQUES STRATEGIES PARADOXALES DE MIGRANTS

Emile OLLIVIER

La problématique de l'immigration (1) dans les sociétés contemporaines représente une situation historique impossible en ce sens que, dans ces sociétés en crises récurrentes, les problèmes ont atteint un seuil d'insupportabilité. Paradoxalement, ces sociétés en crise se transforment, travaillées par ce que Yves Barel (2) appelle un "invisible social". L'afflux massif des migrants constitue, autre paradoxe, à la fois un élément de crise et de transformation.

Pour saisir cette réalité, il ne s'agit pas simplement d'améliorer les outils traditionnels d'analyse sociale mais de modifier les visions communes, voire néo-romantiques, des stratégies en oeuvre dans les situations migratoires. Habituellement, celles-là sont vues comme des stratégies simples renvoyant à une articulation plus ou moins cohérente d'un objectif avec des moyens. Mais il faudrait avoir recours à des stratégies plurielles, celles que Yves Barel appelle des "stratégies paradoxales".

Dans ce texte nous tenterons de cerner les stratégies paradoxales des migrants dans leur processus d'insertion dans les sociétés d'arrivée, gageure difficile quand on se réfère aux positions sociales, aux dissemblances de motivation, aux variables individuelles qui forment des ensembles plutôt disparates. Mais l'important, ici, n'est peut-être pas de vérifier empiriquement des idées, ni de prétendre à la description exacte et exhaustive, mais de tenter de défricher de nouvelles voies.

### 1. TROIS FIGURES DE STRATEGIES PARADOXALES DES MIGRANTS.

C'est à Yves Barel que revient le mérite d'avoir mis en valeur le côté paradoxal des stratégies humaines et sociales. Qu'est-ce qu'une stratégie ? C'est un ensemble de moyens et d'actions coordonnées autour d'un but. Ce qui

caractérise une stratégie, c'est le choix unilatéral. Le terme paradoxal, lui, renvoie, dans le vocabulaire commun, à ce qui est "contraire à l'opinion commune, ce qui est bizarre, inconcevable, incompréhensible, ce qui heurte la raison, le bon sens, la logique. C'est l'absurde et l'impossible en action, c'est-à-dire objets de scandale". Barel précise que pendant longtemps l'existence du paradoxe n'a été perçue que dans le domaine spirituel comme un jeu logique ou une recherche de la transcendance. Il faut attendre des travaux récents, ceux de G. Bateson ou de P. Watzlawick par exemple, ou des pratiques mises au point dans le cadre de la psychothérapie, pour que le caractère paradoxal de la stratégie soit pleinement reconnu. Pour Barel, les stratégies paradoxales seraient les stratégies doubles qui, soit dit en passant, peuvent être triples, quadruples et même innombrables. Le terme a été choisi pour mettre l'accent sur l'essentiel, à savoir le caractère non unidimensionnel de la stratégie et le fait qu'elle transgresse paradoxalement ce que l'on a coutume de présenter par couples antithétiques. Bref, "tout se passe dans la stratégie double comme si l'on recherchait et parvenait à atteindre ce niveau où des contraires, qui restent néanmoins des contraires, cessent d'être perçus comme incompatibles..." (Barel, op. cit., p. 228)

Cela dit, Barel présente trois figures de la stratégie double : le compromis, le compartimentage et le "double bind". Figures de base et emblématiques des stratégies doubles, elles ne diffèrent entre elles que par la façon respective dont elles prennent en compte le temps et l'espace. C'est sur ces trois figures que je m'appuierai pour présenter les stratégies paradoxales des migrants.

### A. Le compromis

Dans l'acception courante, le terme compromis renvoie à un moyen terme entre deux extrêmes ou deux contraires. Il exprime surtout un produit bâtard qui prend la forme d'une conciliation. Ce terme revêt le visage le plus net du comportement paradoxal. Le sens ici est plus fort puisque deux ou plusieurs processus peuvent co-exister, co-habiter sur le même plan. Il y a là une "manière d'agir dont la caractéristique n'est pas tellement d'emprunter un peu de chaque extrême ou contraire et d'abandonner le reste, mais de les prendre tous deux en même temps et au même endroit" (Barel, op. cit., p. 273). Donc le compromis respecte les règles de la tragédie classique : c'est l'unité de temps et de lieu qui, par une fusion dans l'action, crée une situation nouvelle, originale et spécifique.

Cette perspective nous paraît féconde dans la compréhension des phénomènes migratoires et du coup des processus d'insertion des migrants dans la société d'arrivée. Elle permet d'aller à l'encontre de nombreuses visions simplificatrices des migrants et de prendre en compte leur enracinement social multiple. A partir de ces postulats, on pourrait synthétiser en quatre types les positions des migrants dans la société d'arrivée, positions que l'on pourrait schématiser de la façon suivante :

1er type  
"je m'assimile"

2e type "je ne sais pas qui je suis" \_\_\_\_\_ 3e type "Mon devenir est autre"

4e type

"Ici je suis malheureux,  
je retourne dans mon pays".

1. Le premier type désire *l'assimilation* : ce sont des migrants qui évitent tout contact avec le monde d'origine et cherchent plutôt à se fondre dans la société d'arrivée.
2. Le deuxième type subit *l'ambivalence* de sa situation. C'est au sein de ce groupe qu'on enregistre habituellement le plus fort taux d'échec, de déviance et de délinquance.
3. Le troisième type effectue un travail de *restructuration*. Il réajuste, transforme au fur et à mesure que dure son séjour en terre d'arrivée son projet initial de migration.
4. le quatrième type adopte une position de retrait. Cette attitude peut avoir des effets destructurants à moyen ou à long terme sur le migrant.

Ce qui précède n'est qu'une construction théorique. Dans la réalité, ces attitudes et comportements ne sont pas aussi tranchés. Tout migrant peut se situer successivement dans chacun des quatre groupes ou encore un migrant, paradoxalement, peut traîner dans son processus d'insertion plusieurs de ces pôles en même temps.

Alors, le point d'ancrage de l'insertion ne se situerait-il pas à l'intersection des axes présentés ci-dessous, à ce point aveugle toujours marqué par l'ambiguïté, l'ambivalence, où le migrant est menacé par l'assimilation, tenté par le retrait pendant que s'effectue un travail permanent de restructuration de son identité.

## B. Le compartimentage

La figure du compartimentage se présente sous la forme d'une situation regroupant deux ou plusieurs stratégies apparemment indépendantes. Tout se passe comme si ces stratégies ne s'exprimaient pas dans les mêmes lieux sociaux, qu'elles s'éparpillaient, se fractionnaient en morceaux. A ce compte là, il n'existe pas d'acteurs, de moments clés qui incarneraient à eux seuls la stratégie. C'est bien de compartimentage qu'il s'agit, de stratégies apparemment simples, juxtaposées, qui sont susceptibles d'entrer en conflit ou de s'ignorer mutuellement.

Il arrive ainsi, quand on regarde les stratégies d'insertion de migrants, que ceux-ci refusent l'assimilation et le retrait. Le paradoxe consiste alors essentiellement à être confronté à la nécessité impérieuse d'un choix et, en même temps, à refuser de faire le choix. On peut même assister quelquefois, à l'échelle de toute une communauté, à un clivage en plusieurs fractions. Ceux qui se tournent exclusivement vers la société d'arrivée et d'autres qui s'arc-boutent radicalement aux valeurs de la société d'origine, niant le nouveau décor dans lequel ils sont installés ou le modifiant selon leurs propres schèmes de départ. J'ajouterais que ces deux stratégies simples peuvent coexister pacifiquement ou entrer en conflit lorsqu'elles se gênent mutuellement à l'intérieur d'une famille ou d'un couple de migrants.

### C. La double contrainte "the double bind"

Cette troisième figure, relativement connue des psychiatres et des thérapeutes, intervient quand le sujet ne peut ni adopter une stratégie de compromis, ni fractionner le paradoxe mais est condamné à entrer dans une suite sans fin d'oscillations entre un choix et son contraire, violant ainsi la règle dramatique de l'unité de temps. Ce qui caractérise fondamentalement la double contrainte, c'est son caractère pathologique. Pour Barel, le "double bind" ressemble au compartimentage en ce qu'il se présente comme un empilement de stratégies simples. Il en diffère en ce que l'implication réelle entre ces stratégies simples ne peut pas être occultée et en ce que c'est le même acteur qui est porteur des différentes stratégies simples. L'impossibilité ou la difficulté de voiler un paradoxe peut être en elle-même source de souffrance et embryon d'une situation pathologique. Le "double bind" est une stratégie du tragique ou, pour pasticher Lewis Carroll, une "stratégie" (p. 257).

Dans une étude portant sur les Réunionnais en France, Isabelle Tall (3) donne une illustration exemplaire de la double contrainte. Partant du constat que, dans tout processus d'émigration, la dynamique des aspirations et des rêves joue un rôle important, elle retrace les itinéraires possibles des migrants réunionnais en métropole. "Pour certains, ce sera la fuite en avant de l'identification à la France qui exige, actuellement, la rupture avec le passé maternel. Sous certaines conditions : réussite professionnelle, mariage métropolitain, peau blanche ou militantisme dans une organisation métropolitaine, l'intégration peut être totale ou positive. J'ai même rencontré des Réunionnais heureux... Mais, trop souvent, c'est l'effondrement et le drame. Pour d'autres, l'identité se reconstruit, lentement, par une prise de conscience raciale ou de classe ; le passé colonial est progressivement mis en cause. Cette recherche d'un nouveau passé implique la destruction de l'ancien ; au cours de ce processus qui rompt la continuité du temps, l'ex-colonisé, privé momentanément d'identité historique, se voit privé, de ce fait, d'un avenir réel qui lui soit propre". (p. 102-103).

Par conséquent, tout porte à croire que ces migrants naviguent dans un espace où leur destin leur échappe. La quête d'une appartenance les fait osciller entre le repli vers une insularité dont ils critiquent cependant les faiblesses et la participation revendicatrice dans des groupes politiques ou syndicaux. Mais au-delà de ce frayage ponctuel à partir d'objectifs concrets, les acteurs en présence (autochtones et migrants) savent qu'ils sont portés par des "vecteurs différents" et pressentent que, même si leurs présents coïncident, leurs trajectoires sont différentes.

## CONCLUSION

Jusqu'ici cette réflexion nous aura permis de mettre en évidence quelques dimensions des stratégies paradoxales des migrants dans leurs processus d'insertion. Pour nous qui prônons une éducation inter-culturelle, qui réfléchissons sur une problématique de communication, qui privilégions des rapports de coopération et d'échanges au détriment des modèles réducteurs, nous devons prendre acte que notre domaine est balisé par un ensemble de contradictions et que, pour le cerner, il faudrait recourir à la notion de champ.

N'assistons-nous pas, à l'heure actuelle, à l'émergence d'un champ en éducation inter-culturelle ? Ne serait-il pas possible, avec cette approche, de lire les noeuds d'articulation de l'éducation inter-culturelle en référant à des concepts fondamentaux comme le champ et ses afférents : habitus, agents sociaux, et à des concepts intermédiaires comme : position, capital social et culturel, représentations sociales, et ranger tout cela dans les plans qui constituent les invariants de toute analyse du social : rapport de forces, luttes, stratégies, intérêts, monopole, jeu ou concurrence et restituer tout cela à la notion de marché ?

Sur un plan beaucoup plus pratique, évitant scrupuleusement les pièges de l'homogénéisation, de l'assimilation, de la "digestion", les interventions ont surtout mis l'accent jusqu'ici, et avec raison souvent, outrancièrement parfois, sur le respect des différences. Peut-être qu'aujourd'hui, c'est davantage le droit à l'interférence qu'il conviendrait de revendiquer. Mais quelque soit notre position dans l'entreprise, que l'on soit formateurs, coopérants, cadres, négociateurs, à la limite, ce dont il s'agit ici dépasse largement le cadre scolaire. Mais là encore il faudrait éviter de retomber dans les travers que nous avons mis en évidence en ce qui concerne les pratiques qui s'adressent exclusivement aux enfants de migrants, excluant quasiment les autres enfants et les parents qui méconnaissent les niveaux de difficultés propres à la relation inter-culturelle et qui, enfin, font fi des enjeux propres aux luttes et aux stratégies à l'oeuvre dans la problématique migratoire.

---

## NOTES

- (1) Ce texte est une version abrégée de la communication.
- (2) Yves Barel, "De la fermeture à l'ouverture en passant par l'autonomie ?", dans Colloque de Cerisy, *L'auto-formation, de la physique au politique* sous la direction de Paul Dumouchel et Jean-Pierre Dupuy, Seuil, 1983.
- (3) Isabelle Tal, *Les Réunionnais en France*. Editions Entente, Paris, 1976, 122 pages.

PRODUCTION DE L'IDENTITE ETHNIQUE MINORITAIRE  
POUR UNE SOCIOLOGIE DES STRATEGIES

Isabelle TABOADA-LEONETTI

Aucune identité sociale n'est une donnée de nature. Cette assertion, qui se présente comme un truisme, n'est pourtant pas toujours prise en compte ni appliquée dans ses ultimes implications. Pour mettre en évidence la nécessité de garder en mémoire ce principe, même et surtout s'il oblige à s'écarter du sens commun, nous pourrions paraphraser de Beauvoir et affirmer par exemple : "on ne naît pas Noir, on le devient". En effet, la couleur, en tant qu'indicateur phénotypique parmi d'autres d'une appartenance ethnique, n'est un marqueur de l'identité sociale que dans la mesure où les rapports sociaux définissent des rapports de force dans lesquels la couleur est l'un des discriminants principaux qui fondent le clivage entre les groupes dominants et les autres. Aux Etats-Unis, par exemple, les Noirs -dont la stratification sociale, bien qu'en lente progression, est cependant réelle- ne peuvent être considérés comme une minorité ethnique, c'est-à-dire comme un groupe social partageant certains objectifs communs et développant des stratégies collectives, que dans la mesure où la discrimination, ou le traitement différentiel de la société blanche à leur égard, s'adresserait uniformément et de manière uniformisante à un groupe d'individus dont la caractéristique commune est la couleur.

D'une façon générale, toute identité ethnique minoritaire -qu'elle soit fondée sur un critère de territoire, de religion, de langue, de phénotype ou même de lignage- est en grande partie assignée par le groupe majoritaire, car le regard de celui-ci est, d'une certaine manière, constituant du groupe minoritaire.

Les travaux des anthropologues contemporains ont montré comment les découpages administratifs effectués en Afrique par des puissances coloniales avaient à la fois fractionné les territoires tribaux et lignagers et opéré des nouveaux regroupements qui ont été traités comme des entités ethniques (1). Ethnies créées pour ainsi dire ex-nihilo, mais dont les ethnonymes ont été repris par les acteurs eux-mêmes pour se désigner dans leurs rapports avec d'autres ethnies.

Ainsi l'attitude du groupe dominant, la manière dont il assigne les frontières (juridiques, territoriales, symboliques) qui séparent son propre groupe des autres -frontières qui garantissent sa préservation et son hégémonie- définissent également le territoire (juridique, politique, symbolique) des groupes minoritaires et les contours de l'identité ethnique qui leur est attribuée.

En France, les discriminations d'ordre juridique (droits civiques, en particulier droit de vote, accès aux emplois dans l'administration, devoir de service national) ont longtemps constitué la principale frontière séparant le corps national français -défini par la nationalité française- des autres populations résidant et travaillant en France, définies globalement comme étrangers ou immigrés... Cependant, et de plus en plus, on tend à découper à l'intérieur de cette catégorie "immigrés" des statuts différentiels, des sous-ensembles différents. Sur le plan juridique même, les accords bilatéraux passés entre la France et les pays d'immigration, ou l'appartenance à la Communauté Européenne, définissent des durées de résidence, de travail, de circulation etc... diversifiées et donc des entités minoritaires plurielles au sein du territoire français. A ces critiques juridiques s'ajoutent, sans toujours coïncider, les différenciations opérées par l'administration et ses agents ainsi que par l'opinion médiatique ou l'homme de la rue. Ces acteurs, qui représentent globalement la société française, découpent dans l'ensemble des étrangers en France des catégories d'immigrés correspondant aux représentations fluctuantes que se fait la société de ses partenaires sociaux ; catégories qui ont le statut symbolique de groupe ethnique et qui fonctionnent comme tels dans les rapports sociaux, en dépit des hétérogénéités nationales langagières ou d'origine que ces catégories renferment.

En effet, la désignation de groupes minoritaires dans le discours et la pratique sociale traverse aujourd'hui les anciens critères juridiques qui correspondaient plus ou moins aux nationalités (les Polonais, les Italiens, les Espagnols) et se fonde davantage sur des critères sociaux ou des caractères supposés ethniques et culturels, et ceci indépendamment de la nationalité juridique actuelle (cas des naturalisations) ou du lieu de socialisation (cas des enfants nés en France et de nationalité française, de surcroît). C'est ainsi que la pratique sociale produit des groupes minoritaires nouveaux : les Maghrébins, les Arabes, les Asiatiques, les secondes générations... etc ou, plus largement, la catégorie récemment utilisée des "Emigrés non Européens" E.N.E. (2), groupes dont le principal élément constituant en tant que groupe social est le traitement différentiel opéré par les media, les discours politiques, les mesures administratives ou l'attitude policière envers les secondes générations, les Maghrébins, etc...

Mais le groupe dominant n'est pas le seul acteur sur la scène sociale : dans toute relation il y a, par définition, au moins deux partenaires qui agissent, en interaction, en fonction de leurs propres ressources et capacités d'action.

Pour reprendre l'exemple des ethnies en Afrique, on reconnaît aujourd'hui que ces frontières, territoriales et symboliques imposées par la colonisation, qui définissent les ethnies, sont constamment franchies par les intéressés (3). L'ethnonyme apparaît comme un signifiant flottant qui varie d'un contexte à l'autre et que les groupes utilisent de manière instrumentale en fonction du lieu où ils se trouvent ou des circonstances (par exemple : nécessité de regrouper des forces pour faire face à un ennemi ou désir de fonder une autre chefferie).

Ainsi les acteurs sont à la fois contraints d'accepter les identités assignées par le groupe dominant -dont le traitement administratif ou social les définit comme une entité- et capables de gérer cette contrainte incontournable et de l'utiliser de façon stratégique. Il y a donc une tension entre un mouvement exogène de déterminations imposées par le majoritaire et un mouvement endogène d'auto-définitions stratégiques élaborées par le minoritaire.

Plusieurs courants de recherche ont été sensibles à cet aspect inter-relationnel et évolutif de l'identité ethnique, surtout dans les pays anglo-saxons (4). En France, l'emprise conjuguée des théories structuralistes et marxistes a longtemps occulté, ou privé de légitimité, l'existence d'une problématique de l'ethnicité et des minorités ethniques. La sociologie des migrations avait, jusqu'à ces dernières années, consacré l'essentiel de ses efforts à apporter un contrepoids critique aux théories culturalistes et fonctionnalistes qui fournissaient une justification scientifique à la situation sociale des immigrés. Il apparaissait alors nécessaire, avec raison (et nous y avons contribué comme les autres) (5) de montrer que la cohérence apparente de l'organisation sociale était basée non sur l'intégration fonctionnelle des individus, mais sur une logique de la domination -soit à travers l'idéologie dominante, soit par les rapports économiques et les rapports de pouvoir.

Mais cette approche privilégie la recherche des explications causales, le plus souvent au niveau superstructurel, au détriment de l'analyse des mécanismes internes des phénomènes sociaux qui paraissent alors se dérouler, mus par de grandes forces, en dehors de l'intervention des individus. Et l'on se trouve alors assez démuné pour analyser la diversité des réponses des acteurs dominés - diversité des conduites d'insertion et diversité des choix identitaires-, d'individus ou de groupes placés dans des rapports sociaux de domination semblables.

Depuis quelques années et parallèlement à un retour d'intérêt pour l'acteur social et les phénomènes culturels dans les sciences humaines en France (6), on assiste au développement des études portant sur les problèmes minoritaires et les relations inter-ethniques, ainsi que de séminaires et rencontres (7) de chercheurs désirant rompre leur isolement et accroître la cumulativité des recherches produites en France, dont P.J. Simon dénonce, avec raison, la faiblesse (8).

Certains des auteurs s'inspirent directement des approches interactionnistes américaines ; la plupart, cependant, surtout chez les sociologues formés par une tradition universitaire marquée par le marxisme, ne sont pas tout à fait satisfaits par l'interactionnisme qui semble réduire les situations inter-ethniques à un jeu d'inter-relations, souvent extérieur au système social, et tentent de bricoler, dans l'exercice pratique de leur recherche, la difficile articulation de l'analyse des rapports de pouvoir, en tant qu'éléments déterminants de la production des systèmes sociaux, et celle des acteurs, considérés comme sujets et producteurs de leur histoire.

En effet, la domination impose les règles du jeu de l'interaction ; elle rétrécit les capacités et le champ d'action des acteurs dominés mais elle ne les annule pas complètement. Devant cette mise en demeure qui consiste à attribuer à des individus une identité sociale (par la discrimination le racisme ou

toute autre pratique sociale, même animée de bons sentiments comme le paternalisme ou le militantisme anti-raciste, si elle traite les individus comme un groupe social constitué), les minorités ont des conduites diversifiées d'acceptation, de rejet, de négociation ou d'instrumentalisation de cette identité qu'il nous a semblé opératoire de considérer comme des stratégies.

Différents courants sociologiques, notamment aux Etats-Unis, ont déjà privilégié cette thématique de la stratégie des acteurs, mais sous l'angle de la stratégie individuelle -et individualiste- comprise comme la recherche de solutions optimales visant des buts clairement définis. Les stratégies telles que nous les entendons, au contraire, sont le résultat de l'élaboration collective des acteurs et expriment, dans leur mouvance, les ajustements opérés au jour le jour en fonction des ressources et des acteurs et de la variation des contraintes imposées par les rapports de pouvoir.

Dans cette optique, les stratégies identitaires ne sont pas seulement orientées par des intérêts économiques ou politiques, comme cela apparaît dans de nombreux travaux (9) : les intérêts peuvent obéir à des rationalités moins transparentes, qui relèvent davantage d'autres logiques, par exemple de l'ordre des bénéfices psychologiques (désir de revanche, frustration, culpabilité...) et conduisant éventuellement à des réponses peu performantes, voire carrément destructrices pour le groupe.

Comment opérationnaliser ces options théoriques ? Devant l'absence d'instruments théoriques et méthodologiques adaptés à la situation française (10), chacun est conduit à bricoler ses propres outils suivant les besoins de ses recherches. Pourtant, l'accumulation de recherches, fussent-elles imparfaitement théorisées, la constitution d'un corpus de situations diversifiées où s'expriment des stratégies identitaires sont le préalable nécessaire à toute démarche comparative qui, seule, permettrait de percevoir -à travers les différences de trajectoires des communautés immigrées et des rapports d'inter-relation avec les Français- l'existence de régularités récurrentes du phénomène de production identitaire susceptibles d'être théorisées. Les recherches que nous avons accumulées depuis plus de dix ans et que nous avons versées à ce corpus collectif portent sur des objets aussi différents que possible (les migrants d'un département d'Outre-Mer, les femmes immigrées, les jeunes filles maghrébines, les adolescents délinquants, les réfugiés d'origine chinoise, les Espagnols des beaux quartiers, les élites immigrées). L'ensemble des résultats, qu'il n'est bien entendu pas possible de résumer en ces quelques pages, nous a conduit à élaborer un certain nombre d'hypothèses et de propositions méthodologiques.

L'hypothèse principale est que l'attitude des Français -pouvoirs politiques, media, voisins- joue un rôle primordial dans la production des minorités : les communautés immigrées se situent et se définissent en grande partie par rapport à l'attitude de la société d'accueil. Indifférence, rejet, invisibilisation, sympathie ou haine suscitent autant de réponses spécifiques. D'une certaine manière, une société a les minorités qu'elle mérite, ou plutôt celles que suscite le miroir qu'elle leur tend. Mais les immigrés, de leur côté, conservent leur propre capacité d'action sur les frontières, réelles ou symboliques, qu'on leur impose ; ils élaborent des réponses complexes et stratégiques qui évoluent en fonction des interactions entre les acteurs. Il s'agit donc d'étudier des rapports sociaux, mais en portant notre attention, non seulement sur la situation d'inter-relation mais

sur **chacun** des partenaires ; car les réponses stratégiques sont puisées dans un corpus de possibilités qu'il faut connaître pour en comprendre la spécificité, corpus qui dépend principalement, en ce qui concerne les immigrés, de leurs *ressources culturelles*, de leur *tradition migratoire*, de leur statut en France, du projet collectif de migration, de l'existence d'une classe d'encadrement ou d'une élite fournissant des modèles d'identification.

La complexité des facteurs dont il faut tenir compte nous a conduit progressivement à limiter et délimiter l'objet d'étude ; plutôt que d'analyser les stratégies des "Algériens", de "la seconde génération", des "Maghrébins" ou , moins encore , des "Immigrés", nous nous sommes le plus souvent centré sur des groupes sociaux plus réduits, définis non pas par une appartenance ethnique mais par des paramètres sociaux traversant les nationalités et permettant ainsi des comparaisons inter-communautaires. Il en est ainsi des jeunes filles élevées en France (ibériques et maghrébines) (11), des jeunes adolescents mineurs de justice (portugais et maghrébins) (12), des élites (13). Ou bien, nous avons étudié des inter-relations géographiquement délimitées dans un espace résidentiel où l'on a pu suivre ainsi les fluctuations et les élaborations des stratégies identitaires en fonction des situations concrètes observées (réfugiés asiatiques dans le 13<sup>e</sup> arrondissement (14), espagnols dans le 16<sup>e</sup>) (15).

Cette dernière approche, la plus riche parce que faisant appel à un niveau d'observation très fin emprunté à l'ethnographie urbaine, pose cependant des problèmes théoriques qui sont, en fait, ceux que pose l'approche interactionniste ou situationnelle ; car ce que l'on observe, en fait, ce sont des relations inter-personnelles entre individus ou entre fractions de groupe dans des situations concrètes, relations qu'il reste à articuler -et là réside la difficulté- avec les rapports sociaux structurels qui définissent et situent les groupes les uns par rapport aux autres et qui président, concrètement ou symboliquement, à leur inter-relation. Cette articulation est particulièrement complexe -et en même temps nécessaire- dans le cas des relations inter-ethniques et phénomènes minoritaires observés dans les quartiers populaires. En effet, si les rapports Français-Immigrés sont globalement définis par une situation de domination économique et de subordination sociale et culturelle des immigrés, intériorisée comme telle dans l'imaginaire de chacun des acteurs, les relations de cohabitation peuvent prendre des formes très diverses, créées par la situation objective des Français, exploités, dominés, infériorisés, au sein du système social français au même titre que les immigrés, ou parfois davantage lorsque ceux-ci ou leurs enfants sont en processus de mobilité.

Dans le quartier chinois du 13<sup>e</sup>, par exemple (16), les rapports sociaux de Français et réfugiés de l'Asie du sud-est -aisément repérables d'ailleurs dans le discours des media comme dans celui de l'homme de la rue- sont marqués par le passé colonial indochinois : la culpabilité de l'ancien colonisateur, la nostalgie de l'aventure annamite et les stéréotypes d'infériorisation envers les "jaunes" interfèrent pour produire des rapports -au niveau structurel- d'inégalité et d'assistance. Or, progressivement, les relations de cohabitation ont dû intégrer une situation objectivement différente, ou en tout cas plus diversifiée, exprimée par l'appropriation de l'espace opérée par les Asiatiques dans un secteur du quartier : appropriation visuelle (marquage), foncière (occupation des commerces et des habitations), et symbolique (le quartier est désigné comme une "China-town"). La relative réussite d'une frange de la communauté chinoise entre ainsi en contradiction avec l'image de réfugié dépendant qui leur avait été assignée au

début et qui avait, un temps, occulté le racisme. De leur côté, les Chinois étaient porteurs d'une tradition migratoire ancienne leur ayant permis, dans les différents pays où ils émigraient, de réussir leur implantation ; tradition basée sur la puissance des réseaux communautaires et la préservation de l'identité chinoise et aboutissant à la constitution d'enclaves quasi autonomes constituant un refuge contre les discriminations et l'hostilité de la société d'accueil. A Paris, ils ont trouvé à la fois des réseaux d'assistance étatiques et humanitaires très nombreux qui doubleraient partiellement leurs propres réseaux et les affaiblissaient, et une forte résistance de la part des habitants du quartier à laisser s'établir une Chinatown en leur sein.

Il s'en est suivi toute une série de stratégies successives de la part de Chinois et Français, d'évitement, de captation, de repli ou de reconquête, de conflit et d'alliances, qu'il n'est pas possible de résumer ici mais qui constituent un exemple de la manière dont on peut appréhender la production des identités minoritaires.

Dans le 16<sup>e</sup> arrondissement, au contraire, la bourgeoisie résidente incarne très exactement la classe dominante dans ses rapports avec les immigrés espagnols, force de travail dont la présence -nombreuse- dans le quartier est justifiée par la fonction économique qu'ils y jouent. Les inter-relations d'Espagnols et de Français sont prédéterminées par les rapports de travail et limitées par ceux-ci. La figure de l'Etranger, masquée par son statut de classe inférieure, est évacuée de la représentation collective du 16<sup>e</sup>, quartier bourgeois, ou bien incorporée structurellement dans l'image du quartier en tant qu'élément subordonné fonctionnel. Cette attitude de déni des Français, le processus d'occultation par lequel les Espagnols ont été relégués dans un univers parallèle non reconnu, laissent à ceux-ci -fortement attachés à leur patrie par ailleurs- toute liberté pour continuer à se penser en dehors du système social français. En effet, la non-définition du minoritaire par le majoritaire dans le champ de son espace social bloque également la possibilité d'auto-définition de celui-ci en tant que minoritaire.

Tel n'est pas le cas, par exemple, des immigrés maghrébins, et surtout algériens, dont l'histoire coloniale et le traitement passionnel dont ils font l'objet aujourd'hui en font des partenaires indissociables de l'histoire et du destin de la France. L'identité des Algériens de France aujourd'hui ne peut être pensée -par eux-mêmes comme par leurs partenaires français- qu'à travers leurs rapports avec l'identité française ; l'inverse sera peut-être aussi vrai dans un proche avenir.

Quant aux Espagnols, nous nous trouvons devant une situation d'interaction qui se joue sur le mode de l'absence : absence de conflits, absence d'enjeux communs, mais où les deux partenaires se rencontrent sur une gestion des identités basée sur l'évitement qui les préserve l'une de l'autre.

## NOTES

- (1) Cf. AMSELLE : "Au coeur de l'ethnie. Ethnie, tribalisme et Etat en Afrique". Ed. la Découverte, 1985.
- (2) *Figaro Magazine* du 26.10.85.
- (3) Le précurseur de cette problématique des frontières, comprises comme le résultat des interactions entre les groupes et l'environnement a été F. Barth, "*Ethnic groups and Boundaries*" - Boston, 1969.
- (4) Cf. F. Morin "Identité ethnique et ethnicité, analyse critique des travaux anglo-saxons", in *Identités collectives et changements sociaux*, - Ed. Privat, 1980.
- (5) I. Taboada-Leonetti "*De l'aliénation à la prise de conscience. Les migrants réunionnais en France*" - Thèse de 3e cycle 1975, Ed. Entente 1976.
- (6) Comme le montre l'intérêt suscité par les travaux de Bourdieu et de Touraine.
- (7) Cf. le n° spécial de *Pluriel* 32-33 "Minorités, ethnicité, mouvements nationalitaires" 1982, cf. aussi les séminaires "Migrations et pluralisme" organisés par l'URMIS-CNRS et Paris VIII, les séminaires "*Racisme et ethnicité*" organisés par E. Balibar et I. Wallerstein, cf. aussi l'intitulé du présent colloque "*Vers des sociétés pluriculturelles*"...
- (8) P.J. Simon "L'étude des problèmes de minorités et des relations inter-ethniques dans l'anthropologie et la sociologie françaises". *Pluriel* 32-33, 1982.
- (9) Par ex. A. Cohen "*Urban ethnicity*", New York Harper and Row, 1974.
- (10) Cette carence conceptuelle a été relevée par différents auteurs, par ex. M. de Certeau "L'actif et le passif des appartenances", *Esprit* juin 1985.
- (11) "Jeunes filles maghrébines et jeunes filles ibériques : une problématique spécifique", *Hommes et Migrations Documents*, - mai 1983, tiré d'un chapitre de l'ouvrage collectif "Crise d'identité et déviance chez les jeunes immigrés", La Documentation Française, 1982.
- (12) "Crise d'identité et déviance chez les jeunes immigrés", op. cit.

- (13) "Les élites d'origine étrangère", *Les Temps Modernes*, mai 1984, et "Immigration et réussite, les stratégies identitaires", *Migrant Formation*, n° 62, octobre 1985.
- (14) "Le triangle de Choisy, quartier chinois de Paris", ed. l'Harmattan, 1986.
- (15) "Les immigrés des beaux quartiers : Espagnols dans le 16e, éd. 1986, l'Harmattan
- (16) Le 13e n'est pas, à proprement parler, un exemple de quartier populaire, la majorité des résidents français appartenant à la petite bourgeoisie. Cf. plutôt l'étude du 12e effectuée par V. de Rudder dans le cadre de cette même recherche "Conflits et alliances dans le quartier du marché d'Aligre", l'Harmattan.



## ATELIER 3

### RELATIONS INTERCULTURELLES

Responsables : Catherine BAIX  
Colette PETONNET



## RELATIONS INTERCULTURELLES

Colette PETONNET - Catherine BAIX

L'atelier 3 avait pour mission d'analyser des faits culturels en situation de rencontre, éventuellement porteurs de syncrétismes, de réinventions, "bricolages" divers. Il avait pris le parti d'une approche ethnographique ne tenant pas compte des appartenances ethniques et sans présupposé théorique.

L'éventail des domaines traités n'a pas été aussi large que nous le souhaitons. Les arts du spectacle, la littérature orale et écrite, les gestuelles et les techniques du corps (avec la mode des arts martiaux et des bains maures, par exemple), la linguistique et ses emprunts, les rites funéraires, etc... n'ont pas été abordés. Ce sont pourtant là des champs privilégiés pour une telle démarche.

Cependant, les relations interculturelles ont donné lieu à 25 communications (dont celles de deux invités étrangers, Jérémy BOISSEVAIN, Hollande, et Robin WARD, Grande- Bretagne), chacune suivie d'un débat et qui se sont ordonnées autour de quatre thèmes, avec des variations :

- . l'aspect territorial ou étude des stratégies de peuplement pluri-ethnique dans plusieurs quartiers de Paris, dans une commune du Midi (Berre) ou de la région parisienne, voire d'un grand ensemble de banlieue.
- . la dimension économique, à travers les commerces spécialisés gérés par des représentants de divers groupes ethniques (4ème, 11ème, 13ème arrondissements de Paris, bars maghrébins à Lyon). La recherche anglo-saxonne sur ce thème, appelée "ethnic business" est féconde à Londres et Amsterdam.
- . La question des échanges matrimoniaux inter-ethniques avec les enjeux identitaires, voire généalogiques, qu'ils engendrent comme c'est le cas pour les femmes mauriciennes, par exemple.

- le domaine des croyances religieuses et magico-religieuses avec les expériences chinoise, lao, tamoul, tsigane, africaine et boni. Ont été également abordés, grâce aux communications des anthropologues portugais, le choix des prénoms et des pratiques langagières francoluses, l'acculturation culinaire et les mécanismes de retour.

Cette moisson d'observations nous apprend que la société française d'aujourd'hui secrète des contacts et des relations qui existent de fait, et souvent à notre insu. Ces coexistences fonctionnent et se développent selon des logiques qui leur sont propres. Ainsi, non seulement les commerces maghrébins se maintiennent dans le 13ème arrondissement (notre Chinatown), mais commerçants asiatiques et nord-africains se rendent mutuellement des visites et des services. Les Tamoul Sri Lankais n'ont pas cherché à recréer un temple hindouiste. Ils ont jeté leur dévolu sur le Sacré-Coeur et sès jardins, comme lieu de prière, de pèlerinage et de rencontre. Les Iraniens ont fait de même avec le hall de la maison internationale de la Cité Universitaire, où ils tiennent en quasi-permanence réunions et meetings. De simples pavillons de banlieue abritent des monastères bouddhiques. Les marabouts africains ont des Français aisés parmi leur clientèle. La rue des Rosiers secrète une sorte de communauté dont font partie les non-juifs. Les Judéo-espagnols de la rue Sedaine se sont installés à côté des Auvergnats dans les places laissées vacantes par les anciens artisans du fer et sont en train d'abandonner les leurs aux Sepharades trop à l'étroit dans le Sentier.

Nous avons pu dégager les réflexions suivantes.

Le peuplement des zones urbaines par les vagues migratoires successives se fait toujours, comme par le passé, dans les espaces libérés par les premiers occupants, qu'il s'agisse de résidence ou d'activités et de commerces, contrairement au brassage artificiel dans les cités HLM.

A l'intérieur de ce tissu organisé, les individus porteurs de valeurs culturelles exogènes ont la possibilité d'exploiter leurs ressources efficacement. Les commerces sont un des moyens les plus sûrs de réussite et d'ascension sociale, toutes ethnies confondues, comme en témoignent l'apparition des restaurants portugais et l'installation florissante des chinois. Ils reposent sur les ressources culturelles du groupe d'origine (main d'oeuvre, capital financier, clientèle-réseaux). Ils sont un lieu charnière, d'articulation, entre différentes communautés, caractérisé par une grande flexibilité du contact. Ils favorisent les approches discrètes des cultures autres, à travers biens, denrées et services. "L'entrepreneur" est un personnage frontière qui répond à deux types de demande.

La notion de ressources ethniques peut être étendue à d'autres aspects tels que les éléments d'une religion ou d'une morale.

Les Laotiens trouvent dans les valeurs bouddhiques, réactualisées dans les pagodes de banlieue, la légitimation d'une insertion réussie dans une société matérialiste ou de consommation. Les Tsiganes qui choisissent de se convertir au Pentecôtisme contournent par ce biais le mode d'intégration qu'on s'efforce de leur imposer et réussissent à rester eux-mêmes.

La religion joue, à l'intérieur du groupe, un rôle de régulation qui se répercute immédiatement sur son insertion dans la société. Elle doit être réajustée, réinterprétée, en raison des nouvelles circonstances, ce à quoi s'emploient les guides spirituels. Les remaniements peuvent reprendre des formes archaïques ou être perçus comme des déviations, (processions de foules derrière la statue de Notre-Dame de Fatima, par exemple). En réalité, réapparaissent là des prédispositions, contenues dans certains traits de la culture, qui conserve ainsi sa dynamique.

Le don et le contre-don, l'échange et la réciprocité, ont émergé souvent dans nos débats et particulièrement lorsque nous avons abordé le thème du retour au pays d'origine. Les emprunts ne se font pas à sens unique. Non seulement la société française est pénétrée par des traditions étrangères, comme des arts culinaires ou de la magie africaine, mais elle exporte hors frontières des manières d'être forgées par des emprunts multiples. Les émigrés de retour importent dans leur pays des activités, des techniques, un langage qu'ils ont éprouvé ici, créant des modes, favorisant des changements. Parfois ils reviennent dans l'ancien pays d'accueil, soumis à un mouvement de balancier que d'autres vivent à l'intérieur d'eux-mêmes.

Une société pluri-ethnique est celle qui se nourrit de cette interpénétration de traits culturels et de réseaux et qui permet à chacun de vivre les coexistences à son rythme et comme il l'entend.

Ce matériel et nos réflexions nous renvoient à la notion de diffusion des traits culturels. Il conviendrait de promouvoir des recherches en ce domaine. L'histoire contemporaine nous y invite.



THEME DE L'ESPACE



ESPACE ET ALTERITE. LES RELATIONS INTERCULTURELLES  
DANS UNE COMMUNE PERI-URBAINE DE LA REGION PARISIENNE

Sylvie FAINZANG

L'objet de cette communication est de saisir la manière dont s'élabore, dans le contexte poly-ethnique d'une commune de la région parisienne, la construction sociale de l'Autre culturel et de repérer à quelle logique obéissent les relations qui en découlent.

Parler de relations interculturelles ne se réduit pas à parler de relations inter-ethniques. A l'analyse du matériel recueilli et à partir de l'observation de la vie quotidienne qui s'y déroule, on peut en effet dégager une série de constantes dans les relations entre les diverses catégories socio-culturelles en présence et dans les représentations qui les étayent. On s'aperçoit ainsi que la figure de "l'Autre culturel" ne coïncide pas exclusivement avec celle de l'étranger ethnique, même si elle se pare de traits ressortissant à la même logique: la construction sociale de l'autre s'édifie d'abord et avant tout, dans cette commune, sur le rapport à l'espace et à la résidence, qu'il soit ou non exemplifié par des modes de vie divergents.

La commune étudiée (la Ville-du-Bois, département de l'Essone) regroupe des populations fort diversifiées, tant au niveau de leur histoire que de leurs caractéristiques socio-économiques et culturelles. On trouve ainsi essentiellement une population autochtone maraîchère, une main-d'oeuvre polonaise, immigrée dans les années 20-30 pour travailler dans la production agricole et

---

(\*) Compte tenu des rigueurs de l'édition et du faible nombre de pages imparti aux auteurs dans le cadre de cette publication, j'ai choisi de ne présenter qu'un résumé de ma communication dont il sera tiré un article plus substantiel, publié dans les Cahiers Internationaux de Sociologie.

reconvertie aujourd'hui dans l'industrie, des Yennitchés et des Tsiganes sédentarisés depuis la seconde guerre mondiale et qui fournissaient pendant la première moitié du siècle une main-d'oeuvre saisonnière, et une communauté portugaise venue dans les années 60, constituant la plus grosse partie de la population ouvrière locale. A cela s'ajoute des gens venus de différentes régions de France et notamment de la banlieue parisienne, employés et cadres.

Les Portugais sont considérés comme un véritable corps étranger, non pas tant parce qu'ils sont les plus récemment arrivés dans la commune ou parce qu'ils ont des pratiques culturelles différentes (langue, horticulture, tenue vestimentaire) que parce que celles-ci sont le rappel constant du fait qu'ils viennent d'ailleurs, exacerbé par leurs retours réguliers au Portugal, pendant les vacances.

En vérité, la date à laquelle une communauté immigrée ne joue qu'un rôle secondaire dans la construction mentale de l'étranger, comme l'atteste le cas des Tsiganes, présents dans la commune bien avant les Portugais, et néanmoins placés dans l'altérité absolue. Les Tsiganes, bien que sédentarisés et résidant en caravanes sur des terrains dont ils sont les propriétaires, sont d'ailleurs appelés les "gens du voyage" ou les "voyageurs", précisément parce que leur habitat évoque cet ailleurs, cet au-delà du territoire de référence (la commune). Les appeler "voyageurs", c'est mettre l'accent sur leur étrangeté primordiale aux lieux.

Le sentiment d'insécurité qui règne dans la commune croît à proportion du sentiment d'altérité, lui-même fondé sur le fait résidentiel et le mode de vie qui lui est lié. Il est remarquable à cet égard que les Yennitchés désignent comme étrangers les Tsiganes qui voient, pour leur part, les Portugais comme des envahisseurs.

Mais ce classement dans le registre de l'altérité ne concerne pas que les catégories ethniques, comme en témoigne le sentiment d'envahissement que les familles maraîchères de souche ancienne éprouvent à l'égard des "nouveaux-venus" porteurs d'une menace parce qu'ils viennent, eux aussi, d'ailleurs. La notion d'étranger se fonde sur l'étrangeté à l'espace de la commune.

Ces représentations de l'Autre sous-tendent des relations entre les différentes catégories socio-culturelles en présence qui sont essentiellement des relations d'évitement (par exemple : tentatives de déménagement, retrait des enfants de l'école publique, boycottage des centres de loisirs, des associations et des lieux de réjouissance municipaux, etc...). Tout se passe comme si l'Autre était porteur d'une souillure. Comme on le voit, la figure de l'Autre culturel transcende les catégories proprement ethniques. Aussi, les relations inter-ethniques ne peuvent s'étudier sur la base exclusive de ce qu'il est convenu d'appeler une "culture", mais sur la représentation que les individus et les groupes ont de l'Autre culturel et la façon dont ils le construisent, en un temps et un lieu donné. A la Ville-du-Bois, c'est essentiellement le rapport à l'espace qui introduit des différences entre les divers groupes culturels et c'est parce que l'espace de référence (la commune) y est producteur d'identité que déroger à cet espace (autrement dit venir d'ailleurs) revient à être dans l'altérité.

**HISTOIRE D'UN PEUPLE PLURI-CULTUREL :**  
**LES MOUVEMENTS DES POPULATIONS FRANCAISES ET ETRANGERES**  
**A BERRE L'ETANG DEPUIS UN SIECLE (1)**

Mireille MEYER

Pourquoi Berre l'Etang ? Cette ville nous était déjà familière par une étude antérieure et sur le thème migration/intégration, elle nous a semblé un terrain-test prometteur. Elle a su, durant le XXe siècle, se créer une industrie tout en sauvegardant son activité agricole. Durant le siècle dernier, une communauté italienne s'y est implantée, elle représente 7 % de la population à la veille du XXe siècle. Avec la création d'une importante tuilerie, Berre va connaître sa première grande vague migratoire et l'installation, en moins de 10 ans, d'une véritable colonie italienne (22 % de la population en 1906). Au début des années 1930, ce sera la construction de "la Shell" et l'appel à la main-d'oeuvre extérieure devient une nécessité. En 1931, les étrangers représentent 28 % de la population (35 % avec les ouvriers des chantiers). Après 1945, la Shell se développe, suscitant parallèlement un accroissement des entreprises de sous-traitance. En 1962, il y a 17 % d'étrangers (y compris les maghrébins). Durant ces vingt dernières années, Berre demeure, malgré la crise, un bassin d'emploi, tant dans l'industrie que dans un secteur agricole de pointe très demandeur d'ouvriers non qualifiés favorisant ainsi l'arrivée ou le maintien d'une main-d'oeuvre émigrée. En 1982, la population étrangère est de 31,3 % (26 % sans les naturalisés) et 68 % des étrangers sont d'origine maghrébine. . Ainsi, depuis un siècle, cette commune a connu une cohabitation entre des Français d'origine et des communautés étrangères importantes. Il était intéressant et même indispensable d'essayer de saisir "comment ça s'était passé dans le temps", étant bien entendu que ce détour diachronique n'était qu'un élément, mais incontournable, pour repérer, apprécier, évaluer les phénomènes pluri-ethniques de relations, de

---

(1) cf. *Migrations et intégration dans deux villes industrielles des Bouches du Rhône*. A.M. Ascaride-Mot, Cl. Gontier, M. Meyer, 1985.

cohabitation en cours et la dynamique générale en action à Berre l'Etang au début des années 1980. Cela d'autant plus que lors de notre précédente étude, alors que rien ne le laissait entrevoir, par exemple au travers d'une éventuelle violence, nous avions perçu la montée d'une hostilité envers "la présence étrangère" et principalement maghrébine, ainsi qu'une remise en cause de l'action municipale "en leur faveur" ressentie et décrite comme trop exclusive. Un score de plus de 20% pour la liste LE PEN, dans une commune communiste depuis la Libération, donne, à posteriori, tout son sens à ces remarques feutrées entendues en 1979.

La genèse et l'évolution de phénomènes interculturels semblaient pouvoir être appréhendées, par commodité, à partir des diverses communautés étrangères "découpées par nationalité, la société d'accueil française étant considérée comme ayant les mêmes référents culturels. Mais, très vite, pour ne pas édifier des artefact/isolats, il a été nécessaire d'inclure l'évolution spécifique de la société d'accueil d'origine française, elle-même traversée de ses propres courants migratoires. C'est pourquoi nous avons aussi recherché les origines des Français vivant à Berre en relevant le lieu de leur naissance dans les recensements de 1906, 1931, 1962, 1982. Les courants migratoires traversant la communauté française allaient se révéler importants. Des Français sont peu à peu venus de toutes les régions de l'Hexagone, régions dont les modes de vie et les cultures, surtout avant la seconde guerre mondiale, pouvaient être différents. Ainsi, l'installation dans les années 1920 d'une "colonie" bretonne travaillant à la base aéronavale relève-t-elle du pluri-culturel. On peut même supposer qu'un Italien piémontais était plus proche d'un Provençal berrois que ce militaire breton venu de son lointain Finistère. L'installation des Lorrains depuis le début des années 1970 n'est-elle pas aussi du même ordre ?

L'intérêt porté aux origines géographiques de la population française vivant dans un lieu ayant connu des mouvements migratoires est né également d'une expérience faite lors d'un travail sur la vie politique dans le Var. Ce département a connu durant le XIXe siècle et le début du XXe siècle une arrivée diffuse de familles italiennes. Certaines ont fait souche et leurs descendants vivent toujours sur place. C'est ainsi que, de la jeune épouse du maire, on nous a vite signalé qu'elle était d'origine italienne et que son grand-père (ou arrière grand-père ?) était arrivé pieds nus. D'un notable qui s'en croyait, on n'a pas tardé à nous faire remarquer qu'il avait oublié son gueux d'ancêtre piémontais, arrivé là comme rémouleur. Les personnes ayant fait ces remarques n'étaient pas d'âge à avoir connu les dits ancêtres des dits notables. Il était évident qu'elles tenaient l'information d'une sorte de "mémoire collective" de la communauté villageoise. Et pour que cette mémoire fonctionne, il fallait bien que les Français d'origine soient dans la commune depuis plusieurs générations. Impossible à l'étranger ou, plutôt, aux descendants d'étrangers de compter ici sur l'invisibilité et l'amnésie. Ainsi l'autre intérêt de Berre, en plus de ses vagues migratoires importantes, était justement qu'elle se distinguait de ces territoires urbains ou ruraux, où une majorité de familles peut faire état, véritable capital symbolique, d'une présence de plusieurs générations. Dans cette ville et son terroir, l'étude des lieux de naissance de la population d'origine française indique que cette dernière vient pour une bonne part d'ailleurs et ne peut donc faire référence devant l'étranger de sa longue occupation du sol. Là, pour une grande partie des Français, pas d'enracinement dans un terroir, pas d'attachement à un patrimoine, pas de participation à des formes spécifiquement autochtones de travail et de loisir, pas d'insertion dans des réseaux familiaux. Tout se passe comme si divers groupes, qu'ils soient français ou d'origine étrangère, avaient dû constituer et gérer leur espace, leurs alliances, leur mode de relation, créer leur patrimoine

dans une compétition certes inégale mais réelle, toute chose que chaque nouvelle arrivée massive obligeait à recomposer. Nous avons donc été amené à faire l'histoire de ce peuplement pour estimer au plus près l'ampleur du phénomène inter-culturel. C'est la description de ce peuplement qui constitue la suite de cette communication.

Entre 1896 et 1906, la population berroise s'accroît de près de 25 % (de 1950 à 1976 habitants). Les Français d'origine n'augmentent que de 86 individus (4,5 %). Les étrangers (des Italiens) passent de 122 (7,7 %) à 443 (22,4 %). Parmi eux, une centaine est née en France. Les natifs d'Italie semblent venir de l'ensemble de la péninsule. La population française est pour 54,71 % née à Berre, pour 35 % dans les Bouches-du-Rhône et seulement 11,29 % hors département. Son accroissement est faible, sans apport extérieur. La population étrangère, exclusivement italienne, s'est brusquement accrue en 10 ans en nombre et en pourcentage, prémices d'autres bouleversements. Ceux provoqués par la guerre de 1914-1918 sont connus. A Berre, comme ailleurs, le "paysage démographique" se modifie. En 1931, alors que l'usine pétrochimique démarre à peine, la population de la ville compte 3 450 individus, soit une augmentation de 75 % par rapport à 1906. Mais, comme au début du siècle, l'évolution est différente selon que la population est française ou étrangère. Il y a 771 Français de plus (+ 46 %), les étrangers passent de 443 à 1 206, soit 763 de plus et un accroissement de 175 %. Donc, entre les deux guerres, l'apport extérieur de population étrangère contribue encore fortement au développement démographique de la ville mais la part due à la population d'origine française n'est plus négligeable. Il y a aussi apport extérieur de population française. Les Français viennent en plus grand nombre de départements de plus en plus éloignés. La région parisienne, par exemple, a fourni son contingent de migrants. Une communauté bretonne d'une petite centaine d'individus vit maintenant à Berre, travaillant à la base aéronavale. L'origine géographique des étrangers se diversifie également. Au moins 15 % d'entre eux sont nés en France. Les Italiens, même s'ils demeurent le groupe numériquement le plus important (plus de 600 individus et donc plus de 50 % d'étrangers), ne sont plus seuls ; de plus cette communauté s'est presque entièrement renouvelée. Recrutés pour faire fonctionner les usines désertifiées, plus d'une centaine de Grecs vit maintenant à Berre, ainsi qu'une importante communauté ibérique regroupant plus de 300 personnes (dont 50 Portugais). Les bouleversements de 1914-1918 ont également conduit à Berre un groupe assez important d'émigrés d'Europe Centrale et du Nord qui pratiqueront une politique de naturalisation. Les Maghrébins ne sont pas présents.

De la fin de la guerre à 1962 la population va quasiment doubler, passant de 5 859 à 10 290 habitants dont 1 829 étrangers. Durant cette période, c'est l'afflux de population française "extérieure" qui contribue à l'accroissement démographique, s'ajoutant à l'accroissement naturel et aux naturalisations. Les étrangers, y compris les Maghrébins, sont 18 % : pourcentage important puisque, dans les Bouches-du-Rhône, comme pour l'ensemble de la France, le taux est inférieur à 10 %. De nouvelles communautés sont présentes : Algériens, Tunisiens, Marocains (ces dernières peu nombreuses). Installés depuis la fin des années 1940, les Algériens sont en majorité des hommes seuls, mais avec l'installation d'une centaine de familles, déjà 20 % des membres de cette communauté sont en 1962, nés en France et, à quelques unités près, à Berre. Les Italiens, groupe le plus important après les Maghrébins, sont 500 à 600 individus. Il semble y avoir eu réactivation d'un mouvement migratoire italien à la fin des années 1950, en provenance généralement du sud de la péninsule. Une centaine d'entre eux est née en Tunisie et une partie est née en France. Des communautés disparaissent

comme les Grecs ou les Portugais, quasiment absents, ou s'amenuisent, comme les Espagnols. *Tout se passe comme si les communautés devaient se réduire ou fortement s'intégrer pour que de nouvelles puissent s'installer.*

Un double mouvement traverse la population strictement "hexagonale" : un courant de populations venues de régions industrielles comme le Bordelais (Ambès), le Nord, l'Alsace-Lorraine, les régions parisienne et lyonnaise et dont certaines sont zones de raffineries, ce qui laisse deviner le rôle joué par la Shell dans le déplacement de ces populations ; un autre mouvement venu de zones plus proches et principalement agricoles ; en 1962, il y a à Berre un nombre impressionnant de personnes nées en Provence ou en Languedoc-Roussillon. Il y a toujours une petite communauté bretonne et militaire. Les Français des Bouches-du-Rhône (28 %) viennent majoritairement de centres urbains comme Salon, Aix et surtout Marseille. Les natifs de Berre représentent 32 % de la population, mais certains de ces "Berrois" ne sont que la seconde génération de familles françaises ou naturalisées venues d'ailleurs. De plus, il ne faut pas oublier, à cette date, l'arrivée des Pieds-Noirs, venus principalement de Tunisie et dont beaucoup sont d'origine italienne. Ce qui caractérise donc les origines de la population berroise en 1962, c'est l'élargissement de l'aire géographique des lieux de naissance avec un afflux de Français nés hors département, l'arrivée des premiers Pieds-Noirs, de nouvelles communautés étrangères à côté des anciennes traversées aussi de mouvements migratoires.

L'accroissement démographique sera tout juste de 20 % durant ces 20 dernières années avec 12 501 habitants en 1982. Et encore cette progression va-t-elle en s'amenuisant (3,6 % entre 1975 et 1982). Alors que cette tendance ~~était~~ inversée dans les années 50, ce sont à nouveau les communautés étrangères (31,5 %, naturalisés compris) qui contribuent à l'accroissement de la population. Elles se sont d'ailleurs modifiées en 20 ans. Il y a eu accroissement des naturalisations en particulier dans la communauté italienne. De plus cette communauté ne se renouvelle plus par migration. Chez les Espagnols, aussi, des naturalisations mais également beaucoup de départs. Les Portugais, en revanche, quasi absents en 1962, sont près d'une centaine en 1982. En 20 ans, il y a donc eu une petite vague migratoire portugaise, pâle reflet de ce qui se passe au niveau national, mais il est vrai qu'ici la place est prise par les Maghrébins et il paraît difficile pour une nouvelle vague de migrants de s'implanter en masse là où une autre communauté nombreuse et structurée est déjà installée. Il y a à Berre 2 579 Maghrébins, soit 68 % de l'ensemble de la population étrangère et 21 % de la population totale. Ils se répartissent comme suit : 1 894 Algériens (73,5 % des Maghrébins), 491 Tunisiens (19 %), 194 Marocains (6,5 %). Ce sont les communautés tunisienne et marocaine qui ont le plus augmenté en 20 ans. Près de 1 000 Maghrébins sont nés en France (dont 60 % d'Algériens), car il n'y a pratiquement aucun regroupement familial chez les Marocains en majorité ouvriers agricoles et, chez les Tunisiens, le phénomène s'amorce mais il est encore trop récent pour en apprécier les incidences. Ces Maghrébins nés en France sont dans une écrasante majorité nés à Berre, ce qui tendrait à démontrer une absence de mobilité des familles.

Depuis 1962, les migrations des "Français de l'Hexagone" ne se sont pas amplifiées. Les cartes de leur lieu de naissance en 1962 et en 1982 sont sensiblement les mêmes, à deux exceptions près : les Bretons sont moins nombreux car la base est fermée ; les personnes originaires des départements P.A.C.A. et Languedoc-Roussillon ont baissé en nombre. Les rapatriés représentent 3,5 % de

la population. Les natifs de Berre et des Bouches-du-Rhône ne sont plus que 48 %. Ont diminué les natifs des communes rurales. Diminution également, mais moins importante, des populations venues des centres urbains, en particulier les natifs de Marseille. Cette description de Berre en 1982 ne rend pas compte d'un fait essentiel pour comprendre la cohabitation inter-ethnique telle qu'on tend à la pratiquer à Berre depuis ces dernières années : alors que la population a émigré, les Français (y compris les naturalisés) ont numériquement baissé. Ce sont les chiffres qui nous le disent. Par exemple, de 1975 à 1982, l'augmentation n'a été que de 150 habitants alors que la commune compte 204 étrangers de plus. La consultation des listes électorales a confirmé cet exode important des populations, françaises bien évidemment. Elles ont aussi fourni les nouvelles adresses : en majeure partie, celle de villages proches. On peut donc penser que ces personnes continuent à venir travailler à Berre. Cela est à mettre en liaison avec l'urbanisation spectaculaire des communes environnantes. Ces départs étaient aussi en filigrane dans les entretiens d'où ressortait tout un imaginaire négatif autour de la ville et de son terroir, renvoyant une image dévalorisée et donc dévalorisante (pollution + étrangers). Une partie de la population française a donc en quelque sorte pris la fuite, laissant le terrain aux étrangers. Elle s'est "retirée de la compétition". Ce comportement suppose des liens sociaux distendus sinon inexistantes avec le terroir, le local, et donc la possibilité de choisir le lieu de constitution de son patrimoine et les réseaux auxquels on souhaite s'intégrer. On peut se territorialiser ailleurs. De plus, la reconnaissance sociale passe à Berre par l'appartenance à la Shell (réservée aux populations françaises et naturalisées) ou à la non appartenance (les Algériens par exemple qui travaillent dans les entreprises de sous-traitance). Ce démarquage a pour conséquence qu'une partie de la population s'ancre dans la réalité sociale locale par le biais d'une entreprise multinationale. Il est donc de ce fait délocalisé et déterritorialisé. C'est finalement chez les étrangers et leurs enfants naturalisés qu'on peut discerner une volonté de territorialisation à Berre. On peut se poser le problème de la présence en 1982 d'une authentique population autochtone. Le fait que la mairie de Berre ait pu entreprendre et mener à bien la complète démolition du centre ancien et historique de la ville (déclaré non rénovable), sans soulever une tempête de protestations, est déjà une réponse.

Décrire l'histoire des mouvements de populations à Berre l'Etang nous a finalement conduit à aborder le problème des relations que des populations peuvent entretenir avec un territoire et une société locale dont elles sont aussi des composantes. L'homme ne peut vivre sans spatialisation et donc sans un territoire où se mêlent et agissent réseaux, patrimoines, mémoires collectives, possibilités de travail, origines des populations... et sans (sinon surtout) l'imaginaire dont est porteur ce territoire. Ainsi, l'image terriblement dévalorisée de Berre l'Etang a sans aucun doute contribué à la mise à distance d'une partie de sa population, alors même qu'elle facilitait l'implantation d'autres communautés, maghrébines par exemple.

## QUARTIER ET RAPPORTS INTERCULTURELS DANS LA RUE DES ROSIERS

Jeanne BRODY

Les quartiers anciens, ceux que le nouvel urbanisme, n'a pas encore arasés, sont, lentement remaniés et comme pétris, ce que les humains les ont faits en s'y déposant en couches successives. Ils ont prouvé leur capacité, voire leur vocation d'absorption de vagues migratoires qui apposent un sceau que d'autres âges effacent (1).

Cette citation vint à un moment dans mes recherches sur le quartier de la rue des Rosiers cristalliser une image : celle d'une fouille archéologique. Dans le quartier de la rue des Rosiers, chaque boutique, chaque bâtiment, chaque habitant même représente une couche successive de civilisation, trace d'une histoire qui y a laissé son empreinte. Mais, comme le dit Petonnet plus loin dans le même texte, les changements que l'on perçoit, malgré les poussées économiques de l'urbanisme moderne, ont tendance à s'opérer dans ces vieux quartiers du centre "au rythme de la vie et de la mort des habitants (2). Dans le cas de la rue des Rosiers, je dirais que le "sceau" qu'apposent les différentes vagues d'immigrés n'est jamais totalement effacé tant qu'il existe un habitant qui se souvient ou une pierre qui témoigne.

Le quartier de la rue des Rosiers, composé d'une rue de 303 mètres de longueur et d'à peine 1/2 km carré de petites rues avoisinantes, est un exemple particulièrement frappant de cette capacité qu'a la vieille ville d'incorporer les différentes ethnies qui s'y installent. Il s'agit, en fait, de ressources à la fois humaines et structurales qui lui donnent cette capacité d'absorption. Dans le quartier de la rue des Rosiers ces ressources se structurent autour d'un investissement collectif de l'espace géographique d'une valeur symbolique. Chaque groupe d'immigrés qui s'est établi dans le quartier a accepté la définition générale du quartier comme "juif" ; néanmoins, avec chaque nouveau flux migratoire, une période de transition a lieu durant laquelle la définition de la nature "juive" du quartier prônée par un groupe se trouve confrontée à celle du

nouveau groupe arrivé. Une compétition ou une bataille s'ensuit où chaque groupe essaie d'imposer sa définition. A la longue, la bataille se solde par un compromis où, néanmoins, une définition résulte, prédominante. C'est alors la couleur particulière du groupe en question (national, ethnique, rituel ou religieux) qui vient à caractériser le "style" du quartier (dans les années 20 et 30, le quartier "était" ashkenaze ; aujourd'hui il est plutôt sépharade). Un tel phénomène est en jeu dans certaines batailles concernant le rituel d'une synagogue. Dans le cas de la synagogue de la rue des Tournelles, par exemple, au début du siècle ou dans les années 20, il s'agissait d'Alsaciens juifs contre Polonais juifs ; dans les années 50 - 60, il s'agissait de Juifs polonais contre Juifs sépharades. Dans la deuxième bataille, un habitant a même utilisé les termes : "le rite du quartier a changé". Autrement dit, c'est la perpétuation de cette image "juif", réélaborée et réinterprétée par chaque groupe successif, qui sert à lier ensemble les différents sous-groupes nationaux, ethniques et religieux composant le quartier.

Si l'on peut dire que la rue des Rosiers forme une communauté, ce n'est ni dans le sens de Redfield (3) ni par référence à une quelconque communauté juive française (4). Il s'agit plutôt d'un "urban village", c'est-à-dire d'un lieu

"in which European immigrants (...) try to adapt their non-urban institutions and cultures to the urban milieu. Often it is described in ethnic terms : Little Italy, the Ghetto, or the Black Belt (...)" (5)

ou, défini autrement, comme :

"an aggregate of people who occupy a common and bounded territory within which they establish and participate in common institutions" (6)

La rue des Rosiers est structurée autour de :

- 1° un territoire commun,
- 2° une mémoire collective,
- 3° un degré d'auto-suffisance,
- 4° des rapports de parenté
- 5° un sentiment d'appartenance.

La rue des Rosiers est d'abord considérée comme quartier juif par l'opinion. Ce n'est plus tout à fait vrai, sauf pour les commerces aux deux-tiers juifs. C'est une rue d'une étonnante hétérogénéité : juifs de toutes nationalités et de rites différents, classes pauvres et moyennes auxquels s'ajoutent des intellectuels de récente date. Depuis les années 60 il y a eu l'arrivée des juifs sépharades. Chacune des vagues différentes vient avec ses compatriotes non-juifs : alsaciens protestants, polonais catholiques, tunisiens musulmans, etc.

La communauté est centrée sur la vie juive (4 synagogues, 4 oratoires, 4 écoles religieuses) ; la vie est rythmée par la semaine juive et l'année par le calendrier des fêtes juives. Elle participe aussi à une mémoire collective où l'histoire médiévale juive du quartier sert de justificatif à une présence juive actuelle et où chaque bâtiment (synagogue, école, etc.) est témoin d'une histoire

juive reprise et réincorporée par chaque groupe comme démonstration d'une appartenance.

Dans le quartier les relations de parenté se confondent avec les rapports de travail ou de voisinage. Les commerces sont des affaires familiales qui se transmettent et les familles s'approprient ainsi l'espace de proche en proche.

Tout le monde connaît tout le monde et chacun tient le rôle qui lui est assigné. Un rabbin est appelé "le shériff", un restaurateur joue le rôle de notable chargé de relations publiques ; on le critique mais tant qu'il remplit son rôle il fait partie de la communauté. On achète la carpe de la Pâque juive chez la marchande non-juive qui a su s'adapter.

Les commérages incessants forment un contrôle social et renforcent l'appartenance. Les moindres recoins sont appropriés par des groupes divers : les Hassidim ont boutiques et orbites, les Marocains ont leurs boutiques préférées, les Ashkenazes les leurs.

La rue des Rosiers redessine pour chaque groupe le shtetl ou le mellah d'origine. On y parle le Yiddish, l'hébreu, le judéo-arabe, mais le français est la seule langue commune à tous.

A travers les denrées, les Ashkenazes et les Sepharades s'habituent les uns aux autres, se distinguent à la fois les uns des autres et les non-juifs de tous les autres. Les commerçants s'adaptent et s'entr'aident. Cela ne signifie pas qu'il n'y ait pas des conflits ou des incompréhensions. Mais le libraire *goy* a un rayon hébraïque et beaucoup de commerces non-juifs sont fermés le samedi par respect du sabbat.

Il y a des rapports symbiotiques ; on dit de certains habitués qu'ils sont "enjuivés" ; adoptés, ceux-ci portent des sobriquets. D'autres restent à côté de la communauté, ceux, par exemple, des nouvelles boutiques et restaurants à la mode. On ne sait rien d'eux, on ne les reconnaît pas.

La rue des Rosiers est un quartier juif et populaire (dans tous les sens du terme) capable d'intégrer des vagues migratoires diverses, toutes d'origine populaire. Et c'est pour cela même qu'il est choisi par certains intellectuels et artistes non-juifs et d'origine plus bourgeoise qui commencent à le grignoter au fur et à mesure des restaurations. C'est aussi un vieux quartier historique et central (au coeur de Paris) dont la morphologie est à prendre en considération.

Histoire et forme de l'espace sont inséparables des rapports sociaux.

- (1) Colette PETONNET, *Espaces habités*, Paris, Ed. Galilée, 1982, p.19.
- (2) *Ibid.*, p. 20.
- (3) U. HANNERZ, *Exploring the city*, New York, Columbia University Press, 1980, p. 103.
- (4) Selon la définition de H. GANS et en parlant en termes strictement sociologiques, il n'y a jamais eu de "communauté juive française" à proprement parler. Les Juifs français ont toujours été éparpillés à travers le territoire français. S'ils avaient eu une religion en commun du point de vue nominatif, celle-ci différerait selon le rite, pays d'origine, degré de pratique, classe sociale, etc. Le Consistoire central, fondé sous Napoléon 1er a toujours prétendu parler au nom de "la Communauté juive française" mais aujourd'hui, comme pendant la guerre, beaucoup d'autres organismes juifs existent qui réclament ce même privilège.
- (5) H. GANS, *Urban Villagers*, New-York, University of Columbia Press, 1984, p. 4.
- (6) *Ibid* p. 104.

## UN EXEMPLE DE SPECIALISATION ETHNIQUE : LES BOUTIQUES DE LA RUE SEDAINÉ

Annie **BENVENISTE**

Quand, dans la période de l'entre-deux guerres, le quartier qui s'étend au sud de la place Voltaire, entre la rue de la Roquette et la rue Sedaine, était appelé le "quartier des Juifs orientaux", de quels signes visibles tirait-on son nom ?

D'après le recensement par rues de 1931, on pouvait compter une population d'environ 1 700 Judéo-espagnols émigrés des pays qui appartenaient à l'ex Empire ottoman : la Bulgarie, la Grèce, la Turquie. De langue espagnole, de culture juive sépharade, scolarisée dans sa grande majorité en français, grâce à l'oeuvre de l'Alliance Israélite Universelle (1), cette population était probablement considérée comme la plus orientale par les autres Juifs. Les Juifs d'Europe de l'Est (Ashkénazes) étaient largement implantés dans ce quartier du 11<sup>e</sup> arrondissement mais on les trouvait surtout sur le pourtour de "l'îlot oriental", c'est-à-dire dans la partie est de la rue Basfroi, au-delà de l'avenue Ledru Rollin, la partie sud de la rue de la Roquette, là où la présence judéo-espagnole se faisait plus clairsemée. En revanche, les Juifs orientaux partageaient l'espace d'implantation avec la population autochtone ou de plus vieille immigration : Français de Paris ou de province, mais aussi Italiens, Espagnols...

Ce quartier présentait bien les caractères d'un espace social à la fois différencié et ordonné, offrant à ses occupants un certain équilibre, selon le modèle que décrit Colette Pétonnet à propos de la rue des Rosiers ou de la Porte Saint-Denis (2).

### LA PRESENCE JUDEO- ESPAGNOLE ENTRE LES DEUX GUERRES.

Importante dans l'espace délimité, au nord de la place Voltaire, à l'est par l'avenue Ledru Rollin, au sud par la rue Popincourt et à l'ouest par la rue Sedaine, la population ne s'étale donc guère sur plus d'un pâté de maisons. Elle descend jusqu'à la Bastille, remonte jusqu'au Père-Lachaise, mais de façon

très clairsemée. Même dans sa partie dense, elle se mêle aux premiers occupants. En d'autres termes, elle s'inscrit dans les vides laissés par d'anciens résidents, sans constituer une occupation exclusive. Elle se conforme aux structures résidentielles d'accueil. Elle se serre dans les nombreux hôtels meublés qui existent encore dans cette partie du quartier de la Roquette et qui accueillaient autant de provinciaux que d'étrangers. Aucun des hôtels recensés "n'était judéo-espagnol" dans sa totalité. On n'était donc pas dans une situation de turquisation du quartier et encore moins dans une situation de ghetto (3).

Et pourtant les nouveaux arrivants vont peu à peu établir les institutions essentielles à une vie communautaire juive : création d'un oratoire de rite sépharade oriental en 1909 au 7 bis rue Popincourt, dans une arrière-boutique. Ce local, qui appartient toujours à la communauté, a été transformé en cantine et club du troisième âge depuis la construction d'une nouvelle synagogue rue de la Roquette. Comme le montre Louis Wirth dans son étude du ghetto de Chicago ces institutions ne sont pas seulement au service du fonctionnement communautaire, elles n'existent pas seulement à titre d'institutions spécifiques d'un groupe à l'intérieur de la société globale mais aussi comme "réaffirmation des distinctions ethniques et de classe" à l'intérieur de la communauté juive (4). Différentes institutions synagogales ou séculières divisaient les différentes couches de la population juive de Chicago, vers les années 1870, séparant les Bavaïotes des Polonais, et plus encore des Russes, récents immigrés. De la même façon, la division des associations culturelles créées par les Judéo-Espagnols reproduisait la séparation entre Juifs Saloniciens, Smyrniotes et Stambouliotes. Ces derniers étaient surtout représentés par l'Association Culturelle Orientale, rue Popincourt ; les deux autres groupes avaient des associations dans le IXe arrondissement.

Centre de la communauté, la synagogue est toujours associée à des oeuvres de bienfaisance et à une société funéraire. Dans le quartier de la Roquette, la première oeuvre de bienfaisance s'était créée en 1917 pour venir en aide aux "volontaires juifs ottomans engagés sous les drapeaux français". Par la suite, la société "OEL MOCHE", fondée en 1924 à la mémoire des Israélites orientaux "morts pour la France" assurait des enterrements religieux (5).

La vie communautaire s'organise autour de la synagogue et grâce aux commerces et lieux de rencontre qui garantissent la permanence des coutumes du pays ou de la région d'origine. Le quartier des Juifs orientaux n'aurait pas mérité son nom s'il n'avait pu offrir à ses ressortissants des boutiques alimentaires vendant des produits de "chez eux" et des cafés, lieux de la sociabilité masculine par excellence en Méditerranée. Le Bar d'Athènes, le Bosphore, tous deux rue Sedaine, perpétuaient la tradition du café turc et des joueurs de cartes avec la mémoire des lieux. Les restaurants -on en comptait six- rassemblaient les célibataires, nouveaux immigrants, qui y mangeaient, parfois à crédit, le repas qu'aurait préparé leur mère et y recevaient les conseils donnés par les anciens pour démarrer leur installation dans le quartier.

Une seule boucherie en face des six cafés-restaurants et elle n'était pas cachère. Cette précision est importante car elle montre le niveau d'assimilation de cette population qui, à la différence de la communauté ashkénaze, abandonna très vite la pratique de la loi juive dès qu'elle ne jouit plus des conditions d'isolement et d'autonomie qu'elle connaissait dans l'Empire ottoman.

Le non-respect des lois de la cacherout, comme le non-respect du repos du shabbat, étaient un signe d'ouverture vers la société française, d'adoption de ses règles comme nécessité de survie ou comme désir de réussir (le samedi est le meilleur jour de vente pour les marchands forains et, de toute façon, quand on ne mange pas chez soi, on ne peut pas respecter la cacherout).

Les pratiques communautaires qui perpétuaient l'Orient ont donc mieux survécu que celles qui maintenaient la tradition juive. L'inscription judéo-espagnole dans l'activité économique du quartier de la Roquette est elle aussi de type oriental. Le "destin commerçant" des Juifs levantins (6) apparaissait au premier regard par le nombre de boutiques qu'ils avaient ouvertes dans les années 30. On pouvait en compter, d'après les registres de patentes, une quarantaine, liées au textile pour la plupart : une trentaine de commerces de blanc -bonneterie (25 de gros, 5 de détail), 2 commerces de tissu, 2 commerces de chaussures, 3 commerces de mercerie et 5 de bimbéloterie. C'est le linge de maison, la lingerie-bonneterie qui deviendront la spécialité des Judéo-Espagnols du XI<sup>e</sup> arrondissement, le tissu étant le domaine des Saloniciens du Sentier. Ils ne sont pas absents de la confection ou de la chaussure, mais ils sont peu nombreux à posséder leur propre atelier de fabrication et à être inscrits sur les registres de patentes ou dans l'annuaire du commerce. Tailleurs, confectionneurs, fabricants de chaussures n'avaient de toute façon pas pignon sur rue comme les négociants en linge de maison, entre les deux guerres.

## TRANSPLANTATION OU ADAPTATION.

Les registres de patentes ne sont toutefois pas une reproduction fidèle de la place de la population judéo-espagnole dans le secteur du commerce et de l'artisanat. A côté des négociants dénombrés plus haut qui, possédant une boutique, un capital, employant des salariés, représentaient les "notables" de la communauté, un grand nombre d'individus vivaient ou survivaient grâce au commerce.

- En dessous de ces négociants, le recensement compte environ 200 marchands forains, ou marchands ambulants, qui n'ont pas précisé leur spécialité commerciale. Les enquêtes montrent que les premiers vendaient surtout du linge de maison, de la petite confection de coton (blouses, tabliers), marchandises achetées dans le quartier, ou du tissu et de la confection "habillée", achetées dans le Sentier. Les seconds pratiquaient la "chine" ou le porte à porte, voyageant parfois en province et reproduisant la tradition du Juif colporteur.

- Les salariés du commerce étaient presque aussi nombreux : représentants, voyageurs de commerce, employés (vendeurs, comptables, courtiers), garçons de courses, manutentionnaires et emballeurs travaillant dans des entreprises commerciales. Ce personnel reproduisait, dans le bas de l'échelle, l'évolution vers les métiers du tertiaire déjà amorcée.

L'ensemble des individus appartenant au secteur du commerce représentait 56,6 % de la population active en 1931. Ce chiffre est éloquent et semble justifier le stéréotype du Juif commerçant. Le pourcentage de professions du commerce, dans le département de la Seine, ne dépassait pas 25 % d'après les

chiffres du recensement de 1926, cités par Roblin dans *Les Juifs de Paris* (7). C'est chez les Levantins (Arméniens, Grecs et Juifs du Levant) que G. Mauco constatait (toujours d'après les chiffres de 1926) cette réticence aux métiers manuels. "Ils recherchent les travaux demandant plus d'ingéniosité que de force et fuient le rude labeur et la discipline de l'usine". Si Arméniens, Grecs et Juifs turcs sont deux fois plus nombreux que les autres étrangers à être artisans, commerçants ou intermédiaires, c'est que le rôle économique joué par les minorités urbaines de l'Empire ottoman se poursuit en France avec l'immigration (8).

Au-delà de ces chiffres globaux, il faut examiner la répartition de la population à l'intérieur des divers secteurs de l'économie pour apprécier dans quelle mesure il y a eu transposition des communautés orientales dans l'espace de la Roquette. 51,6 % de la population travaillait donc dans le secteur du commerce alors que les artisans, les ouvriers, les employés de bureau formaient respectivement 23,7 %, 14,5 % et 8,8 % de la population active. Cette répartition de la population semble bien se lire comme un transfert de la structure socio-économique des communautés juives de l'Empire ottoman. Le nombre de négociants, petits et gros, de boutiquiers, d'intermédiaires du commerce, de colporteurs, de petits métiers y dépassait de beaucoup celui des artisans que l'oeuvre de l'Alliance Israélite Universelle avait tenté d'élever sans toutefois réussir à vaincre la concurrence des communautés chrétiennes et celle des ouvriers qui ne commençaient à former une classe conséquente qu'à Salonique.

Faut-il en conclure à un manque de flexibilité des Levantins aux réalités françaises du développement de l'industrie, voire à un parasitisme commercial et à une occupation des rues de certains quartiers ?

Pour comprendre la forme spécifique de l'immigration judéo-espagnole, il est intéressant de remonter à une immigration plus ancienne (XIXe siècle) et interne au territoire français. Il s'agit de l'immigration auvergnate à Paris. Qui n'a en tête l'image de l'Auvergnat charbonnier, bougnat, ferrailleur ? Ces petits commerces du charbon et du vin, de la brocante et de la ferraille sont ouverts par les immigrants dans le milieu du XIXe siècle, à la suite d'un long parcours qui mène de l'artisanat ou de la vente ambulants à la boutique (9). L'intérêt de faire le détour par les Auvergnats c'est qu'ils sont nombreux à s'être installés comme ferrailleurs dans le XIe arrondissement, tout près du secteur qui fait l'objet de mon étude. Ceux qui occupaient les cours de la rue de Lappe et de la rue de la Roquette étaient venus, au départ, dans cette partie du Faubourg Saint-Antoine, attirés par la place laissée par les ouvriers parisiens dans le domaine des métiers de force : ils ont fait de la récupération de vieux métaux, de la brocante, comme ailleurs, ils étaient porteurs d'eau. Quand les métiers de rue disparurent, l'évolution vers le commerce en boutique s'imposa : porteurs d'eau, rémouleurs et autres marchands ambulants se reconvertirent, les premiers dans le commerce du charbon et du vin, les autres dans celui de la ferraille. Ainsi se constituèrent, dans le XIe arrondissement, des lignées de ferrailleurs auvergnats, une spécialisation ethnique sur l'espace laissé libre par les artisans du bois et du fer.

Les conditions d'acquisition d'une boutique et des autres signes de l'ascension sociale dans le secteur du commerce (comme le passage du commerce de détail au commerce de gros) sont liées aux structures économiques et spatiales

Il faut que les locaux commerciaux se libèrent pour que le textile prenne de l'expansion. En d'autres termes, les immigrants ne peuvent développer une activité économique qu'en lieu et place d'autres activités qui sont en perte de vitesse puisque l'espace n'est pas extensible. Quand ils gagnent du terrain, c'est que d'autres artisans ou commerçants en perdent.

## LES BOUTIQUES DE LA RUE SEDAINÉ.

Qu'observe-t-on, rue Sedaine, sur les registres de patentes -complétés par les annuaires de commerce- entre 1920 et 1936 ? On observe précisément la disparition de certains artisanats et de certains commerces au profit d'autres. Ces données indiquent le sens des changements économiques. Elles n'en constituent pas une photographie exacte. Rien ne permet en effet d'affirmer que le linge a racheté le commerce déficitaire de l'ébéniste. Mais on peut repérer la dynamique des créations et disparitions d'entreprises. Ainsi, dans le haut de la rue Sedaine où s'est installé le commerce judéo-espagnol entre les deux guerres, une dizaine de boutiques de lingerie-bonneterie se sont ouvertes entre 1920 et 1936, alors que disparaissaient plusieurs artisanats spécifiques du XI<sup>e</sup> arrondissement : 4 ébénisteries, 1 ferronnerie, 1 tôlerie, 1 entreprise de gravure sur verre, 2 entreprises de mécanique. Les artisanats qui prolongent ceux du Faubourg Saint-Antoine amorcent donc leur chute à partir des années 30. C'est aussi le cas des petits commerces de quartier, type mercerie, coiffure, commerces alimentaires, cafés.

Cette chute s'amplifiera après la guerre. Menuisiers, ébénistes, orfèvres et artisans qui travaillent pour l'industrie du meuble se font de plus en plus rares dans cette portion du XI<sup>e</sup> arrondissement. Les tôleries et métallurgies qui étaient nombreuses disparaissent aussi. Ces faits correspondent aux changements économiques et à la rénovation des quartiers de Paris d'où l'industrie émigre vers la périphérie et où l'artisanat tend à disparaître ou à se concentrer autour de quelques activités spécialisées et de luxe. L'évolution du Faubourg Saint-Antoine conduit à l'élimination progressive de toutes les entreprises qui débordaient hors de ses frontières. Face à cette diminution des industries du bois et du fer, se produit une avancée très nette des entreprises du textile. Une vingtaine avant la guerre, rue Sedaine, elles sont 32 en 1960 et plus du double aujourd'hui. L'activité commerciale des Judéo-Espagnols a survécu aux déportations de la dernière guerre et à l'abandon -corrélatif d'ailleurs aux persécutions antisémites- des signes de l'identité culturelle d'origine, comme la langue ou les pratiques alimentaires et religieuses. La maintenance des commerces de gros assure la maintenance du quartier oriental. Un parcours d'inscription spatiale sur plusieurs générations qui ressemble à celui des Auvergnats commencé 50 ans plus tôt.

Mais le quartier oriental a amorcé un tournant depuis les années 70. Jusque là, les boutiques de blanc étaient les plus nombreuses. Elles offraient, de l'extérieur, l'aspect du caravansérail : derrière les vitres, un amoncellement de cartons et de ballots. Le contact entre le dedans et le dehors n'était pas médiatisé par la "vitrine" mais par le "racolage" du client. Les cafés aussi -les quelques cafés judéo-espagnols qui restaient ouverts et les cafés français-faisaient partie des lieux de l'échange marchand. Il y avait coexistence de deux usages sociaux du même type de lieu, l'un prenant le pas sur l'autre quand le café français prêtait sa salle aux joueurs de cartes turcs ou quand il se transformait en bal populaire rassemblant toute la population du quartier.

Depuis les années 70, la confection ne cesse de gagner du terrain sur le blanc(\*). Elle a été développée par les Juifs d'Afrique du Nord. Les nouveaux arrivés ont transformé le visage de la rue Sedaine qui, aujourd'hui, soigne ses vitrines, garnies désormais de vêtements féminins, les surmonte d'enseignes lumineuses, connaît de nombreux encombrements. En face de ces boutiques, qui maintenant descendent toute la rue jusqu'à la Bastille, les quelques entreprises de métallurgie qui demeurent en place font figure d'archaïsmes.

La situation de spécialisation ethnique de la rue Sedaine est donc fondée à la fois sur la conquête, par les commerçants, d'un marché extérieur de plus en plus vaste et sur la sélection des réseaux d'achat et de travail. Il n'est pas vrai que l'entreprise parisienne du textile soit le monopole des Juifs. Plusieurs vagues d'immigration se sont succédées à l'intérieur de ce secteur et à différents niveaux de la chaîne de production et de distribution Juifs ashkénazes, à la fin du siècle dernier, puis Arméniens et Juifs orientaux dans les années 20, Juifs d'Afrique du Nord, Yougoslaves, Turcs et réfugiés d'Asie du Sud-Est après la deuxième guerre mondiale. Mais si on trouve davantage ces trois dernières populations dans la production comme ouvriers ou entrepreneurs, rôles joués avant par les Juifs polonais, ce sont les Juifs -en majorité originaires d'Afrique du Nord aujourd'hui- qui tiennent la fabrication et le commerce de gros, le côté visible de l'entreprise -ses boutiques ouvertes sur la rue- que je me suis proposé d'étudier dans cet article.

(\*) Les boutiques de confection sont aujourd'hui au nombre de 45 dans la rue Sedaine contre 28 boutiques de blanc.

## NOTES

- (1) Créée en 1860 comme un mouvement de défense des Juifs, l'Alliance Israélite Universelle a progressivement mis en place un programme pour la diffusion de l'idéologie libérale qui régnait dans la bourgeoisie française de l'époque. Ce programme reposa essentiellement sur la création d'écoles dans les pays de l'Orient méditerranéen. L'AIU se voulait une oeuvre émancipatrice, visant le "redressement matériel et moral des Israélites". Elle prolongeait la mission civilisatrice de la France puisque la langue française était diffusée dans les écoles comme objet et moyen d'enseignement.
- (2) C. Pétonnet, *Espaces habités* Editions Galilée, Paris, 1982.
- (3) Cf. la définition qu'on trouve chez L. Wirth, *The Ghetto* University of Chicago Press, London-Chicago, 1956.
- (4) Ibid.
- (5) D'après les archives de l'ACIP (Association Consistoriale Israélite de Paris), citées par L. Tiano, *L'immigration et l'installation en France des Juifs grecs et des Juifs turcs avant la seconde guerre mondiale*. Mémoire de Maltrise, Paris X, 1981.
- (6) M. Roblin dans *Les Juifs de Paris* commente ainsi les statistiques de l'entre deux guerres qui montrent une hypertrophie du secteur commercial en ce qui concerne l'insertion des Juifs d'Orient. M. Roblin, *Les Juifs de Paris* Editions A. et J. Picard, Paris, 1952.
- (7) M. Roblin, op. cit.
- (8) G. Mauco, *Les étrangers en France* A. Colin, Paris, 1932.
- (9) F. Raison-Jourde, *La colonie auvergnate au XIXe siècle*. Commission de recherche d'histoire contemporaine, 1976.

## COMMERCE ET INTER-ETHNICITE : LES AFFINITES CULTURELLES

Anne RAULIN

Les recherches anglo-saxonnes utilisent les termes d'"*ethnic business*" pour désigner les entreprises commerciales dirigées par les membres d'une communauté ethnique : elles s'intéressent particulièrement aux spécificités de leurs pratiques de gestion - origine des capitaux, types d'investissement, nature de la main-d'oeuvre (*self-employment* par exemple), secteurs commerciaux et industries concernés, caractéristiques des marchés ethniques...

C'est de *commerces ethniques* dont il est ici question, sans chercher à donner une définition de cette désignation - qui reste controversée - et en les abordant sous l'angle des *pratiques de consommation* dont ils sont le théâtre. Plus précisément ces commerces sont considérés comme des lieux de fréquentation pluri-ethniques, sans pour autant que soit nié le caractère parfois exclusif (du point de vue de l'ethnicité) de leurs clientèles. Dans cette approche, l'objet d'observation est constitué par leur capacité à fonctionner comme "lieux-charnières", comme *points d'articulation possible entre différentes communautés ethniques*". En effet, ils semblent permettre une grande flexibilité de contacts, peut-être parce qu'ils préservent un certain anonymat, caractéristique des formes de sociabilité urbaine.

Ce mode de coexistence pluri-ethnique révèle un certain nombre de pratiques culturelles affiniées : elles reposent sur des comptabilités spécifiques liées, par exemple, à des formes similaires de sociabilité ou à des objets communs de consommation et déterminant des types d'interaction dont les modalités restent à définir : quels âges, quels sexes concernent-ils ? Sont-ils individuels ou collectifs ? Verbaux ou strictement visuels ?

Pour traiter de ces questions, je partirai de mes observations relatives au XIII<sup>e</sup> arrondissement à Paris où, comme l'on sait, se situe une forte concentration de commerces asiatiques (chinois en majorité). De très nombreux commerces maghrébins sont également présents, répartis de façon régulière sur toute la superficie de l'arrondissement. Pour chacune de ces communautés, deux cas de figure de fréquentation - celui des commerces d'alimentation et celui de la restauration - seront considérés.

## COMMERCES MAGHREBINS

Les épiceries se caractérisent par une grande diversité dans les styles de boutiques (de l'échope à l'épicerie fine) et dans l'éventail de la marchandise, en correspondance précise avec les types de population des quartiers. La clientèle d'épicerie constitue, de tous les commerces, le meilleur reflet de la population locale - en dépit ou à cause du fait qu'ils sont aujourd'hui spécialisés dans la vente de dépannage qui concerne un jour ou l'autre chacun des habitants d'un quartier. Ces épiceries drainent principalement, pour ses achats d'appoint, une clientèle française variable selon les quartiers et non la communauté maghrébine.

On constate parfois une spécialisation "orientale", selon les termes de ces commerçants qui désignent ainsi une offre de marchandises destinée à une importante population d'origine libanaise, syrienne, égyptienne (principalement des professions libérales) habitant les immeubles de rénovation dans les quartiers de la Place d'Italie.

Par ailleurs, dans certains quartiers, une importante clientèle d'immigrés de diverses origines se maintient, reproduisant leurs habitudes antérieures de ravitaillement chez le détaillant local, avec lequel se tissent des relations personnalisées : par exemple, l'épicier fait crédit et le fait savoir (y compris à la clientèle française qui y a effectivement recours). Eventuellement, il peut faire des prêts. Il adapte sa marchandise à la demande culturelle locale : par exemple, pommes de terre pour les Portugais, huile et pâte d'arachide pour les Africains, bricks et piments pour les Maghrébins..., produits qu'il réserve pour les uns et les autres.

Considérable est en général la clientèle des personnes âgées ayant des difficultés à se déplacer et pour qui le commerçant fait partie des relations de voisinage : aller faire ses courses équivaut à aller faire une visite, qu'on ne manque pas de répéter plusieurs fois par jour. Le commerçant maghrébin devient alors un des pivots de la convivialité de quartier, recueillant discussions, plaisanteries, plaintes...

Dans le XIII<sup>e</sup> où sont installées de nombreuses institutions de secours, une clientèle de "clochards" s'est révélée peu importante en nombre mais problématique pour ces commerçants, pour diverses raisons parmi lesquelles compte leur image de marque dans le voisinage. Leurs attitudes varient : ils peuvent les accorder avec leur foi religieuse (aides, voire dons aux vagabonds) ou avec leurs intérêts commerciaux : pour éliminer cette clientèle, ils suppriment les produits qui les attirent (en particulier le vin en bouteille plastique).

Cet exemple est révélateur de ce que l'on peut nommer "tactiques commerçantes" : les produits sont sélectionnés en fonction de la clientèle désirée. Il en va de même pour les horaires, adaptés selon l'expérience du quartier.

La restauration et les cafés maghrébins présentent une égale diversité. Il faut distinguer ceux qui constituent des milieux homogènes (les cafés-bars, hôtels où la clientèle est exclusivement maghrébine et masculine - on

se trouve là devant un phénomène de "privatisation communautaire"-) de ceux qui constituent les milieux hétérogènes, comme les bars-restaurants ou les cafés-bars. Ici, l'activité du bar définit en général la tonalité du lieu : elle est dominée par la figure centrale du patron qui établit la norme des contacts dans l'établissement. Cependant, des rapports de force relationnels entre patron et clients peuvent surgir, en particulier lorsque ceux-ci forment des réseaux d'habités ; selon les dires de certains patrons, "ils s'approprient l'établissement".

On remarque une clientèle majoritaire d'hommes maghrébins et français (la communauté maghrébine est très peu dense par endroits) mais aussi une fréquentation régulière des Asiatiques : il peut s'agir de commerçants qui font une pause ou de groupes de jeunes gens et jeunes filles attirés par les flippers et autres jeux vidéo et par la disponibilité des établissements pendant la journée. Ils ne les fréquentent jamais le soir. Ces consommateurs sobres, "pas chahuteurs" sont bien appréciés par les patrons maghrébins ; on les retrouve dans des cafés très éloignés de la Petite Asie (quartier Masséna). Il faut noter, en ce qui concerne les restaurateurs ou limonadiers des diverses communautés (française, asiatique ou maghrébine), la coutume de l'échange de visites entre établissements qui peut aussi expliquer en partie ce type de fréquentation. Interrogés sur leur clientèle, les cafetiers-restaurateurs maghrébins (en majorité des Kabyles) répondent invariablement qu'elle est constituée "de français". Réponse qui doit s'analyser à plusieurs niveaux, mais qui n'est en l'occurrence juste que pour la restauration de mi-journée : cependant la clientèle des employés de bureau est de plus en plus détournée par la restauration asiatique et celle des centres commerciaux. Les ouvriers professionnels sont assez réguliers mais les restaurateurs regrettent le départ en banlieue des ateliers ou sociétés qui leur assuraient jusqu'à présent une clientèle de mi-journée.

Enfin, il faut signaler la spécificité des pâtisseries tunisiennes (en réalité boutiques de plats cuisinés). Le personnel, exclusivement masculin, y est souvent nombreux et affiche un style de grande discrétion. Il est ainsi possible que se constitue une clientèle mixte, sans horaire particulier : ces boutiques ont été adoptées par les femmes françaises (seules ou en groupe) et maghrébines (en groupe), mais attirent également de nombreux hommes seuls (français, d'Afriques du Nord et de l'Ouest), des ouvriers en groupe... Les employés s'y font également très rares, pour des raisons de modes diététiques et culturelles.

## COMMERCES ASIATIQUES

En ce qui concerne l'alimentation, les commerces polyvalents (présentant un vaste étalage de fruits et légumes, une boucherie ou/et une poissonnerie, souvent une rôtisserie, de la quincaillerie et divers objets de confection : vêtements, artisanat rituel...) sont les plus développés et incluent moyennes et grandes surfaces. Ces magasins proposent des marchandises d'origine diverses mais toujours adaptées à la communauté asiatique : il s'agit d'une clientèle très composite, d'origine chinoise, cambodgienne, vietnamienne, laotienne, mais aussi d'un ensemble de populations dont la résidence n'est pas limitée au XIIIe : cet arrondissement constitue un centre d'approvisionnement pour la population asiatique locale en semaine, pour celle de la région parisienne le week-end. On constate également la présence d'une clientèle française allant croissant. L'attraction vient moins de l'exotisme que de l'extrême avantage des prix. Cependant, au début des années 80, date de la plus grande expansion de ce

secteur, la population française locale avait pu manifester de fortes résistances. D'après les entretiens auprès des commerçants français encore en place, beaucoup avaient juré de ne jamais aller s'approvisionner dans ce type de commerces -avant qu'ils n'ouvrent-, parce qu'ils leur semblaient alors une forme d'envahissement.

Aujourd'hui, la consommation est limitée à la marchandise de type "français" (sauf pour les Français "nostalgiques" ayant vécu ou voyagé en Asie). Mais à travers les fréquents dialogues franco-asiatiques dans ces magasins, il s'avère que les femmes françaises n'hésitent pas à s'informer sur les produits inconnus auprès des clientes asiatiques et beaucoup ont adopté le "chou chinois", parent blanc du chou vert. Si des résistances continuent à s'exprimer, c'est envers la formule du super-marché : qu'il soit chinois ou français, il supprime la relation avec le commerçant souvent considéré comme privilégiant le client régulier : beaucoup aiment faire "réserver" leurs marchandises chez un commerçant "qui les connaît". Ce que l'on paye, c'est autant le service (personnalisé) que le produit .

La clientèle africaine et antillaise est largement considérée par les commerces asiatiques. Cette clientèle s'approvisionne en riz et en certains fruits dont le goût est partagé par les diverses communautés ethniques. Mais les établissements chinois procurent également des marchandises spécifiquement destinées aux communautés africaine et antillaise : bananes plantains, gombos, taros, épices (colombo, par exemple)...

La communauté maghrébine manifeste des attitudes partagées. Elle fait part de son engouement : par exemple certains restaurateurs maghrébins déclarent y trouver tout ce dont ils ont besoin : menthe, persil, piments... à des prix qui les étonnent. D'autres personnes -en particulier des femmes- expriment leur résistance : beaucoup préfèrent se rendre chez les primeurs tenus par leurs compatriotes censés leur réserver la meilleure qualité au meilleur prix.

La restauration asiatique comprend les restaurants et salons de thé (boutiques de plats cuisinés). La clientèle, en majorité asiatique, présente des particularismes de fréquentation, variables selon les catégories d'établissements, mais néanmoins remarquables. L'utilisation des établissements de restauration, très développée dans ces communautés, intéresse autant l'individu consommant seul, rapidement et souvent plusieurs fois par jour, que les groupes familiaux et amicaux réunis à l'occasion de cérémonies (mariages, anniversaires, réveillons...). Quel que soit le type d'établissement concerné, on constate une fréquentation de type familial, souvent à trois générations (grands-parents, parents, enfants), à toute heure, même très tard en soirée, tous les jours de la semaine. Les plus jeunes enfants socialisent avec la clientèle du restaurant ou bien entre eux. Les clients isolés les sollicitent... Les salles à manger de restauration connaissent une utilisation privée et publique de la part des familles de restaurateurs : s'y déroulent la lecture des journaux, les discussions entre les amis de passage qui rendent visite à la cuisine, les repas pris en commun avec les enfants de la maison... Il faut souligner l'importance de la clientèle féminine (mère et enfant(s), groupe de femmes) et celle des classes d'âge jeunes.

Ces particularismes de fréquentation semblent avoir influencé les habitudes de la clientèle française : on peut signaler le très grand nombre de femmes de tous âges et à toute heure, qui peuvent consommer seules (y compris le soir), à deux ou par groupes. La généralisation de la fréquentation familiale

française -à deux ou trois générations- est certainement le phénomène le plus sensible, quoiqu'il soit limité aux repas de midi le week-end. Les jours ouvrables, l'attraction porte sur la clientèle des employés et cadres : le système de vente des plats à emporter est largement utilisé.

En conclusion...

Au-delà du fait qu'ils constituent les meilleures vitrines de la pluri-ethnicité, agrémentant le paysage urbain de diversités stylistiques, les commerces ethniques constituent des espaces de fréquentation inter-communautaire privilégiés. Mais ces fréquentations ne se réalisent qu'en fonction de "prédispositions sociologiques" : l'ouverture à certaines pratiques étrangères n'engage pas une transformation du mode de vie propre mais vient inscrire dans une disponibilité préexistante des comportements en concordance avec ceux qui se pratiquent au sein des groupes.

Ainsi, la société majoritaire utilise des solutions culturelles autres afin de répondre à l'évolution de ses besoins non satisfaits par le contexte autochtone. Les adoptions sont très différenciées selon les groupes d'appartenance internes à cette société. Mais elles présentent toutes la caractéristique d'être directement assimilables, sans "effort d'adaptation" préalable. L'exemple le plus banal en est la fréquentation de la restauration asiatique "en dehors des horaires de repas", ce que ne permet pas la restauration française.

Pour les sociétés minoritaires, ces relations s'établissent en fonction des convergences culturelles des communautés - elles évoquent une situation de recoupement - en particulier si la fonction commerciale n'est pas ou peu assurée par des membres de la communauté. Il s'agit là d'une simple reconnaissance d'usages communs.

Ces motivations premières (répondant à un système de "traduction" sociologique et culturel) vont déclencher un ensemble de comportements d'observations et d'interrogations sur la logique culturelle autre. Ceci, sauf exception toujours possible, ne se réalise que dans la limite de l'apprentissage des consignes de consommation et de vente des marchandises ou d'utilisation des lieux de consommation étrangers.

Ces comportements concernent à la fois le point de vue des consommateurs (clientèles) et celui des commerçants : ils font partie de l'interaction commerciale. Les consignes apparaissent être essentiellement de deux types :

- Consignes tactiques : l'observation ou l'analogie avec des pratiques similaires dans sa propre culture suffisent. Les comportements sont de l'ordre du mimétisme : la reproduction des attitudes peut atteindre une très grande exactitude. C'est le cas d'un patron sino-khmer récemment immigré et tenant un café dont la clientèle est majoritairement française : l'adaptation a exigé la création d'un personnage entièrement nouveau, celui d'un tenancier derrière un comptoir de bar d'habitues, avec son accent, ses salutations caractéristiques... Mais ce degré de fidélité dans la reproduction des attitudes

constitue plutôt l'exception (voir plus haut). On assiste le plus souvent à une libre interprétation des attitudes (variations à partir du modèle culturel étranger).

- **Consignes explicites :** elles peuvent surgir de situations nécessitant le recours à l'échange verbal, à des fins pratiques ou de commentaires. Ces comportements sont plus exceptionnels mais significatifs, car ils attestent en outre la recherche de reconnaissance réciproque de l'un dans son effort de compréhension, de l'autre dans sa capacité de communication.

MARIAGE



L'IDENTITE ETHNIQUE AMBIGUE DES PERSONNES D'ORIGINE MIXTE  
EN MILIEU SOUS-PROLETARIEN

Claudia FONSECA

Les études sociologiques et anthropologiques faites sur les minorités ethniques en France les considèrent d'habitude comme de petites communautés, des micro-sociétés insérées peu ou prou dans la société nationale. Les étudiants qui critiquent l'aspect "cystique" de ce genre d'approche se concentrent sur les interstices entre les deux groupes : les avocats qui facilitent les papiers d'identité, les militants de certaines associations charitables, les chefs d'équipe d'ouvriers étrangers, les fonctionnaires d'institutions publiques orientées vers l'accueil d'étrangers... (Katuszewski et Ogien 1981). Mais, à part quelques études plutôt psychologiques, les chercheurs ont presque ignoré les interstices les plus concrets : les foyers résultant de mariages inter-ethniques.

Le but de mes recherches de terrain n'a jamais été les relations inter-ethniques. Cependant, en m'intégrant dans diverses cités de transit en banlieue parisienne afin d'étudier la pauvreté et les pauvres en France, j'ai dû faire face à une énorme proportion de gens qui se disaient : "pas français". Pourtant un regard plus approfondi a créé des doutes sur la non-francité de ces personnes. Un certain pourcentage était né effectivement à l'étranger et venu en France seulement à l'âge adulte pour chercher du travail. Mais la grande majorité était soit née en France, soit venue en bas-âge ou encore issue de mariages mixtes : français-immigré. La relative fréquence d'unions inter-ethniques ne m'a pas étonnée, car on sait, d'après les études comparatives, que les gens de très bas revenu n'arrivent pas à imposer des contrôles efficaces au choix du conjoint de leurs enfants. Ce qui m'a frappée, par contre, était l'importance que ces personnes donnaient au fait de ne pas être ni même être *comme* les français.

Nous proposons ici de voir comment le bas statut économique est médiateur du facteur ethnique, le magnifie et en fait la pierre angulaire de l'identité de ces individus doublement marginaux. Nous commencerons par la perception qu'ont ces gens des Français, puis nous examinerons les termes dans lesquels les divers groupes ethniques se voient entre eux et, en dernier, nous verrons comment une jeune femme française-kabyle manipule et est manipulée par les symboles ethniques de son identité.

## LES FRANCAIS

Il était tout de suite apparent à mes interlocuteurs que je n'étais pas Française. On peut supposer qu'ils sentaient une certaine solidarité avec ma condition d'étrangère, tout au moins assez pour parler librement des Français devant moi. Je dois signaler que je n'ai jamais posé de questions sur les Français ni sur le "comment vous sentez-vous ici". Les commentaires sur les Français qui ponctuaient les conversations étaient spontanés.

Prévisiblement, les Français, boucs-émissaires de la condition peu confortable de ces gens, avaient une image négative. Ils étaient caractérisés comme fermés ("bien sûr, celui-là ne vous ouvrira pas la porte. Il est Français), avares ("je ne suis pas comme les Français, j'aime voir les gens manger chez moi") et surtout peu marrants ("les Français ne rigolent pas"). Pire encore, ils ne se solidarisent pas avec les amis. Une jeune femme tunisienne explique pourquoi ils n'ont pas fait un réveillon chez elle au Nouvel An : "C'est que la voisine a perdu son mari juste avant. Les Français s'en fichent, mais nous respectons le deuil des autres". La froideur de certains immigrés plus "réussis" qui tournent le dos aux parents dans la cité est mise au compte de l'acquisition d'une mentalité française. Ironiquement, ces gens ont très peu de voisins français -20 % au grand maximum. Leur image des "Français est fondée sur des expériences commerciales et surtout bureaucratiques (assistants sociaux, fonctionnaires à la mairie et surtout professeurs à l'école de leurs enfants). La nature impersonnelle de ces liens, jumelée à la rancune ressentie par des dépourvus face à une "classe moyenne" aisée, explique en partie ces attitudes. Mais on voit un certain aspect positif en ce qui concerne la solidarité de groupe.

## LE "NOUS" QUI NE SOMMES PAS FRANCAIS.

La femme blonde aux yeux bleus m'annonce qu'elle est vietnamienne. Je n'arrive pas à cacher ma surprise et seulement alors elle explique que son père était Français, au Vietnam depuis deux générations, "mais je parle la langue de ma mère". Une jeune mère décrit son bébé : "Il a les yeux bleus. Ca vient de son père ou peut-être du mien. Vous savez, beaucoup de kabyles ont les yeux bleus".

Qu'elles soient entre Français ou entre étrangers, les personnes d'origine mixte trouvent qu'elles n'ont pas d'intérêt à souligner leur sang français. "Les Français sont racistes!" Mes interlocuteurs étaient toujours prêts à me répéter cette rengaine et à m'en offrir des illustrations. On se plaignait du voisin qui ne laissait pas ses enfants jouer avec les enfants étrangers ; on accusait les fonctionnaires de la mairie de racisme parce qu'ils donnent la priorité (en logement, etc...) aux Français. Les expériences personnelles ne manquent pas. Une fille de vingt ans commente qu'elle connaît à peine son demi-frère (Français pur). "La seule fois que je lui ai rendu visite, sa fiancée m'a maltraitée. Je crois qu'elle m'en voulait parce que ma mère s'est mariée avec un arabe". En effet, la seule manière pour un Français d'être au-dessus de tout soupçon est de se mettre en ménage avec un étranger. On dit de telle Française : "Avant elle avait un Kabyle. Maintenant, c'est un Antillais. Décidément, celle-là n'est pas raciste".

Sans mystère, il s'instaure une solidarité entre les non Français. Cependant, l'identité ethnique est maniée à deux niveaux distincts. D'une part, les gens diminuent l'importance de leur appartenance aux grands blocs ethniques (arabe, noir) ou même nationaux pour mieux s'intégrer dans la mosaïque pluri-ethnique de la cité. L'Espagnole se dit Andalouse, le Portugais de Madère, les Sénégalais sont des Wolofs, la Voltaïque se dit Gourmantché. La plupart des Nord-Africains de la cité sont Kabyles et, en tant que tels, ils revendiquent une identité indépendante de tout lien arabe ou même national ("Mon père dit que Boumedienne était raciste. Il n'aimait pas les Kabyles"). Même les Français diminuent autant que possible leur appartenance nationale. Ils se disent plutôt Normands, etc... Une femme qui n'avait pas d'identité régionale, au lieu de se dire "Française", a choisi de souligner la diversité de ses origines : "Je suis d'une matinée de cochons -ça veut dire un peu de tout". Cette fragmentation d'identité en petites unités ethniques facilite la perception d'un tout intégré de divers morceaux de valeur égale. Une Kabyle m'explique la disposition de ces morceaux : "Ma copine est de la Guadeloupe. Vous savez, la Martinique et la Guadeloupe, c'est comme la Petite Kabylie et la Grande Kabylie". Les amitiés se tissent entre Antillais et Kabyle, entre Espagnols et Sénégalais... des va-et-vient continus dans ce qu'un habitant a appelé les "véritables Nations Unies".

Pourtant, derrière cette convivialité, il reste pas mal de hantise concernant les mariages mixtes, surtout de la part de la génération plus vieille. Que ce soit la mère kabyle qui engueule son fils parce qu'il sort avec une Française ou le père portugais qui jure à son fils "Si tu te maries avec cette Péruvienne, tu ne mettras jamais plus les pieds dans ma maison !", partout on trouve cette injonction contre l'assimilation finale à ce contexte trop réel des marginaux en France. N. me dit : "Je suis sortie pendant huit mois avec un Antillais. Si mon père l'avait su, je crois qu'il m'aurait tuée. Mon père n'est pas raciste mais il croit que chacun devrait se marier avec son propre type : Espagnol avec Espagnole, Kabyle avec Kabyle. Au début, quand on est venus à la cité, il ne voulait pas qu'on fasse amitié avec les voisins. C'était à cause de ça". Cette attitude, entendue souvent chez les gens déjà mariés dans des situations "d'homogamie", est le dernier cri de bataille de ceux qui refusent d'être assimilés au rang social qui leur est réservé dans la hiérarchie française socio-économique. (Je ne parle pas de tous les immigrés mais ceux-ci, on pourrait dire, sont en général "mal réussis", sinon ils ne seraient pas dans des cités de transit). Se marier avec un Français voudrait dire se marier avec un misérable comme eux et la misère deviendrait inéchappable. Car, jusque là, on nourrit toujours la vision d'un retour (en vainqueur) au pays. Des châteaux en l'air ? Peut-être, mais pour quelques-uns cette vision se réalise. S'assimiler, c'est joindre son identité aux sous-prolétaires apathiques (seule Mme D, une Normande analphabète, élevée par l'Assistance Publique, ayant vécu quinze ans avec un Kabyle, semblait accepter avec indifférence les flirts multi-ethniques de ses filles). Une Espagnole a exprimé son mépris d'un beau-frère qui s'est laissé ainsi assimiler dans la société française: "Celui-là ne retournera jamais en Espagne. Il est foutiste. Foutiste, ça veut dire qu'il a assez à manger et il ne veut plus rien avec rien. Il s'en fout, quoi!"

## L'ENFANT D'UN MARIAGE MIXTE ET L'ASSIMILATION

Malgré ces projets, il est évident que beaucoup de personnes ici finissent par se lier avec des Français (les autres sortes de mariages inter-ethniques sont relativement rares). Le cas d'un foyer illustre bien comment les symboles ethniques, dans ce sens, Kabyle, ont été intégrés dans l'identité personnelle des enfants d'un foyer mixte pour compenser le bas statut français.

Il s'agit de Mme D., la Normande, qui pendant son union de quinze ans avec un Kabyle a eu trois enfants, deux filles et un garçon. Le père a quitté le foyer il y a huit ans quand ses filles avaient douze et treize ans, pour vivre avec une autre compagne (française). Malgré cette absence physique, la présence ethnique du père pénètre tout le foyer.

Le matin, en se levant, tant les ablutions du corps que le rite quotidien d'un ménage fait à fond sont mis au compte du père : "Ma mère a appris à nettoyer avec mon père -elle était bien sale avant..." Tous les noms affectifs de parenté sont en Kabyle : la mère normande est d'abord "Ima" puis, avec la naissance des petits-enfants, "Jida". Le cadet de la famille devient "Dada" (grand frère) grâce à la présence de deux enfants wolofs intégrés au foyer et c'est à Dada qu'on fait appel chaque fois qu'il s'agit de corriger un enfant. La langue quotidienne au foyer est française mais les gros mots, les caresses, les ordres donnés aux enfants sont tous Kabyles. La petite prière qu'on fait pour ne pas se sentir mal au moment de percer les oreilles, également.

Dominique, la soeur aînée, me montre une bague : "Elle est kabyle. Les bijoux kabyles sont très chers. Je l'ai eue d'une tante qui m'a enseigné beaucoup de choses kabyles". Elle me dit que depuis trois ans, elle et son frère ne mangent plus de porc "à cause de la religion". Elle me montre les photos d'une chanteuse kabyle, d'une mariée kabyle, toujours en soulignant la splendeur, la cherté des robes. Elle est enchantée d'apprendre que je lis un livre sur les Kabyles et demande, à plusieurs reprises, à en avoir un exemplaire. Enfin, comment ne pas sentir la différence entre leur mère, stigmatisée par toutes les tares (orpheline, grosse, édentée, analphabète) et leur père, héritier d'une culture exotique appuyée par tout un réseau étendu de parenté ?

A première vue, cette persistance de la langue, de l'identité ethnique malgré le mariage mixte, rappelle la résistance culturelle des gitans. Mais on se demande à quel point ces produits mixtes sont acceptés par le groupe auquel ils s'identifient. Les deux filles sont devenues mères célibataires pendant que j'étais là. Une par un voisin kabyle qui refusait de se marier avec elle sous prétexte que son grand frère ne l'acceptait pas dans la famille. L'autre est revenue enceinte d'un séjour chez sa tante paternelle kabyle. Bien qu'elle n'ait jamais avoué plus que l'appartenance ethnique de son amant (Kabyle), je me suis demandé si elle n'aurait pas aspiré à un "mariage préférentiel", c'est-à-dire avec un cousin croisé... En tout cas, la réaction de sa tante a été violente ; la fille a été expulsée et tout lien rompu.

Un nouveau regard montre donc les fissures dans le vernis d'identité ethnique de ces filles. Un chercheur travaillant chez les Algériens en France suggère que les immigrés eux-mêmes n'ont qu'une vague idée des limites de leur culture, que c'est plutôt les gens d'en dehors du groupe qui ont tendance à mettre des étiquettes d' "Algériens", etc... sur telle ou telle pratique. L'importance claudicante donnée par ces filles à leur identité kabyle pourrait donc être interprétée comme une tentative de combler le manque d'états plus profonds. Leur appartement est meublé comme tous les autres de la cité : grand buffet en bois foncé plein de bric-à-brac (des figurines de bergers, des photos de diverses réunions...), la télévision, une table ronde à manger, un "canapé"... Les repas sont simples, frugaux, au style entièrement français. Les vêtements non plus ne laissent paraître rien de particulièrement kabyle. L'admiration des filles pour tout ce qui est kabyle, pour tout ce qu'elles n'ont pas, reste comme un postiche à déguiser leur peur de n'être pas de "vraies" kabyles... ce qui ne leur laisserait que le statut, peu enviable de leur mère, de sous prolétaire française.

## EMIGRATION, MARIAGE, IDENTITE

### Le choix du conjoint français chez les femmes créoles de l'île Maurice

Martyne PERROT

A partir d'une recherche menée de 1976 à 1982 sur l'émigration matrimoniale des Créoles mauriciennes en milieu agricole français (1), je voudrais présenter ici une approche de l'économie symbolique de cette émigration.

Celle-ci permet en effet, bien au-delà des raisons d'ordre socio-économiques, de comprendre la nature particulière de la stratégie adoptée (à savoir le mariage pour émigrer) et d'évaluer l'importance de la question identitaire qui semble fondatrice.

#### 1. FAITS ET LIEUX

En 1969, au lendemain de l'accession à l'indépendance (1968) de l'île Maurice, dans le raz-de-marée que fut l'émigration des Mauriciens vers l'Australie, l'Angleterre et la France, un phénomène jusque là alors inédit apparaît, qui intéresse les modalités de l'émigration pour une fraction des femmes mauriciennes : l'émigration matrimoniale. Celle-ci vise principalement la France, mais également la Belgique, la Suisse, l'Italie et l'Allemagne dans une certaine mesure.

De 1970 à 1981, l'Ambassade de France à Maurice délivre plus de 700 visas "en vue de mariage". Comparaison faite avec le chiffre global d'émigrés mauriciens vers la France estimé entre 15 000 et 20 000, pour la même période, cette émigration reste statistiquement minoritaire. En revanche, sa visibilité sociale est exceptionnelle. Celle-ci lui est conférée notamment par la presse mauricienne et, dans un second temps, française (2), car le spectacle de ces "mariages exotiques" étonne, d'autant plus que le "marché matrimonial" français, tel que l'ont reconstruit les agences spécialisées, intéresse spécialement le milieu

rural et agricole dont le taux de célibat masculin est le plus élevé de France. Je ne reviendrai pas ici sur l'analyse du célibat agricole auquel ont été consacrés de nombreux travaux. En revanche, du côté des femmes mauriciennes, il est nécessaire de resituer cette stratégie d'émigration particulière dans le contexte socio-historique mauricien.

### L'émigration mauricienne au lendemain de l'indépendance

En 1967, lors de la période électorale qui devait décider de l'accession de l'île à l'Indépendance, Gaëtan Duval, leader du PMSD (4), essaya de mobiliser la population créole au sens large (blanc, métis, chrétiens) (5) sur le thème du risque d'hégémonie hindoue en cas d'accession à l'indépendance. L'arrivée au pouvoir du parti travailliste représenté par le Premier Ministre Ramgoolam, hindou lui-même, ne fit qu'accentuer les tensions créées entre les communautés et intensifier le mouvement de panique dans le milieu créole. C'est à cette époque que s'enregistrent les plus forts taux d'émigration vers l'Australie, la Grande-Bretagne et la France. D'après les statistiques officielles, entre 1967 et 1968, le nombre de départs passe de 32 925 à 35 988, augmentant le solde migratoire de plus d'un millier de personnes en un an, issues en majorité du milieu créole et indo-mauricien pauvre. Les deux pays d'accueil sont à cette époque l'Australie et la Grande-Bretagne.

Mais pour toute une fraction du milieu créole (non qualifiée et très métissée), ces deux portes de sortie vont vite se fermer. Les représentants de l'Australie et de la Grande-Bretagne à Maurice appliquent dès cette époque les directives de leur gouvernement visant à ne recruter que des employés ou cadres et opérant une sélection très sévère quant à l'origine ethnique. En 1969, Gaëtan Duval, baptisé "roi des Créoles" avant l'indépendance, forme un gouvernement de coalition avec le parti travailliste. Cette alliance politique, vécue comme une "trahison" par ceux qui avaient soutenu Duval pendant sa campagne électorale, sera à l'origine d'une seconde vague d'émigration où la France, cette fois, apparaît comme la nouvelle terre d'accueil pour tous ceux qui ne répondent pas aux critères exigés par l'Australie et la Grande-Bretagne.

Les femmes de la classe ouvrière, voyant la possibilité de gagner en France le triple du salaire de leur mari à Maurice, quittent leur foyer pour tenter d'améliorer la situation de leur famille restée au pays. Pour celles dont les aspirations ne se satisfont pas de cette offre d'emploi, le mariage reste une solution qui résout, du même coup, les problèmes de naturalisation, de logement et d'emploi. En 1969, dans la région de Toulouse et celle de Brest arrivent celles que les journaux à sensations appelleront plus tard les "mariées brunes". Le phénomène va s'étendre rapidement à partir de cette date. En 1970, trente visas sont délivrés, encouragés par l'ambassade de France. En 1981, l'ambassade de France recevait en moyenne 4 à 5 demandes de visas "en vue de mariage" chaque semaine. Le mariage par correspondance reste une pratique privilégiée, facilitée par les conditions d'obtention du visa qui n'exige que la publication des bans pour être accordé et la présentation du billet aller et retour (en général fourni par le futur mari).

## Origines sociales et ethniques des candidates à l'émigration matrimoniale

Les femmes qui ont opté pour ce type particulier d'exil sont généralement âgées de 20 à 30 ans et appartiennent pour 90 % à la communauté créole. L'appartenance ethnique est ici à relever. D'une part, le milieu créole, après l'indépendance, a été le plus réceptif à la crainte d'une hégémonie hindoue, se sentant exclu du pouvoir et économiquement défavorisé. La France apparut alors comme un nouveau "port" pour certains membres de cette communauté qui pouvaient plus facilement se créer un mythe d'origine à partir de cette terre, première colonisatrice et s'inventer des racines culturelles à un moment historique où son identité était particulièrement fragilisée. D'autre part, les créoles sont de religion catholique et ce fait a joué un rôle essentiel dans le choix du conjoint. En ce qui concerne la représentation socio-professionnelle, on trouve une majorité de jeunes femmes dont la trajectoire a été marquée par la création de la zone franche (1970) où elles trouvèrent un emploi comme ouvrières.

## 2. D'UN EXODE A L'AUTRE

Si les Créoles mauriciennes ayant opté pour le mariage par correspondance se retrouvent aujourd'hui alliées, pour la majorité d'entre elles, à des agriculteurs français, c'est en partie parce que ces derniers fournissent les taux de célibat les plus élevés en France.

L'exode des filles d'agriculteurs dans les années 50, responsable de ce célibat, est à mettre en parallèle avec celui des Mauriciennes car celles-ci viennent aujourd'hui encore occuper la place laissée vacante par celles-là.

A quelle logique correspond l'exode des unes et des autres ?

Les filles d'agriculteurs sont, à un moment historique donné, "sorties" d'un schéma traditionnel où la terre et la parenté étaient au coeur des stratégies matrimoniales. Ce moment correspond à la transformation d'un type d'exploitation familiale qui, en se modernisant, restructure la famille autour du couple.

Du côté des femmes créoles, on constate également une sorte de "rupture" avec la tradition endogamique parce que le marché de l'emploi et le communalisme changent les données (chômage important dans la population créole s'accroissant après l'Indépendance). Si cette précarité réelle et imaginaire aux lendemains de l'Indépendance renforce l'endogamie (ethnique), elle réduit en revanche son champ puisque les conjoints potentiels sont menacés de chômage et émigrent massivement.

D'autre part, si les filles d'agriculteurs se démarquent ainsi du mode de vie de la génération précédente, en particulier celui de leur mère, les jeunes femmes créoles rompent elles aussi avec le modèle transmis de génération en génération, mais ces dernières, curieusement et à leur insu, jouent à l'envers un scénario historique qui se situe au XVIII<sup>e</sup> siècle. Au début de la colonisation de

l'Ile par les Français (1715), des femmes furent transportées par bateaux jusqu'à cette colonie lointaine pour fixer les hommes qui, d'une part, souffraient du célibat forcé mais n'avaient également qu'un désir, celui de revenir en France le plus rapidement possible. A deux siècles de distance, on assiste ainsi à de curieux échanges matrimoniaux entre la France et l'ancienne Ile de France devenue Ile Maurice.

Si je fais mention de ces faits, c'est qu'au-delà du caractère anecdotique, l'émigration matrimoniale des Mauriciennes vers la France en plein XXe siècle pallie aussi et surtout le manque de références identitaires précises dans la Communauté créole. En s'alliant à un Français, ces jeunes femmes créoles participent à une opération symbolique : celle qui réactualise une mémoire collective pour la transformer en mythe d'origine.

"Et puis la France, c'est le pays de nos ancêtres"

(Suzon, Finistère 1980)

"Le nom de famille de mon mari est celui d'une rue de Port- Louis, nos ancêtres sont peut-être des Bretons partis d'ici."

(Francine, Finistère 1980)

### 3. PLUSIEURS LOGIQUES, UNE TRAJECTOIRE

La trajectoire suivie par toutes ces femmes est l'oeuvre et le résultat de plusieurs logiques: économique, sociale, communaliste, identitaire. Chacune d'elles, prise isolément, n'épuise pas son sens. C'est de leur interaction que va naître le "choix" du mariage pour émigrer. Si l'on adopte la méthode biographique pour cerner ce phénomène, on s'aperçoit que chaque récit livre un arrangement original et singulier de ces différentes logiques où certaines seront plus ou moins révélées. Mais, bien que jouant à des degrés différents, toutes sont présentes lorsqu'il s'agit de "raconter".

#### A titre illustratif :

Cas n° 1, J.D . (Aveyron)

"Je suis venue me marier en France parce que les Arabes à Maurice incendiaient nos maisons et violaient les femmes".

J.D. fait ici allusion aux bagarres raciales entre musulmans et créoles qui éclatèrent avant l'Indépendance. En retraçant cet épisode de façon dramatique et en y introduisant une rumeur sans fondement réel , elle révèle au centre de sa démarche l'importance de la logique communaliste.

Cas n° 2, J.B. (Tarn)

"Fréquenter un blanc, c'est un défi plus grand là-bas qu'ici... quand je me promenais au bras de (nom à particule), c'était vraiment un défi, j'aurais pu l'épouser, mais..."

"J'ai décidé que celui-là (son mari français) serait le bon, c'est comme venir pour un travail, c'est la même chose..."

Cas n° 3, L.M. (Finistère)

"Nous sommes noires, là-bas j'étais très aisée, j'avais des boys. Avec la guerre nous avons été obligés de nous en séparer. Les Créoles qui nous voyaient jardiner se moquaient de moi. Les Blancs de là-bas, on ne les a jamais vu travailler la terre. Ici, on a découvert des Français qui le faisaient. De toutes façons, noires comme nous sommes, on ne pouvait espérer épouser un blanc cadre ou industriel (en France). L'Indépendance a été mauvaise pour nous, l'Indien nous passe devant, toujours..."

Les cas n° 2 et n° 3 mettent l'accent sur l'impossible mariage avec un blanc à Maurice. Le terme de "défi" employé par J.B. est significatif de la stratégie adoptée pour subvertir à distance, c'est-à-dire en France, un mode de classement qui assigne chacun à une position sociale en fonction de son origine ethnique.

Cas n° 4, J.D. (Finistère)

"Ma mère institutrice ne voulait pas que je fréquente quelqu'un qui n'était pas de mon rang. Elle n'aurait pas accepté que j'épouse un "petit cheveux" (métis aux cheveux crépus). Elle ne voulait pas redescendre, toujours monter. D'ailleurs, dans ma famille, il y a un rameau de gens blonds aux yeux bleus".

Ici, la lecture communaliste de la société mauricienne est faite par une métisse claire dont la mère est institutrice. Il ne s'agit plus de défier, mais de renouer symboliquement avec une généalogie française mythique.

Cas n° 5, N.O (Finistère)

"A Maurice, j'étais dactylo dans une agence de publicité. Ce n'était pas un problème économique immédiat mais la peur de l'avenir. Mes parents ne voulaient pas que j'épouse un futur chômeur".

N.O. est la seule à insister sur l'aspect économique, mais cet aspect l'oblige à rompre l'endogamie ethnique et l'impossibilité de cette rupture l'amène elle aussi au choix du conjoint français.

Cas n° 6, M.G. (Haute-Loire)

"A Maurice, les Créoles (métissées) personne ne veut les marier..."

M.G. pose ici d'emblée l'exclusion d'un choix matrimonial dans sa communauté. Les Indiens, Blancs et Chinois que recouvre le terme "personne" sont inaccessibles en tant que futurs époux.

#### 4. DIFFERENCE, DISCRIMINATION, IDENTITE.

Les créoles ne correspondent à aucune catégorie officielle dans les recensements statistiques à Maurice. Le Pays, en effet, a adopté depuis 1962 une classification fondée sur l'appartenance religieuse, ethnique et linguistique des individus (6). Elle distingue les Indes-Mauriciens de religion hindouiste ou musulmane de la population en majorité catholique, au sein de laquelle est distinguée à son tour la minorité d'origine chinoise.

La population générale est une catégorie "fourre-tout" qui rassemble les descendants des colons français et plus rarement britanniques, des descendants des esclaves d'origine africaine et malgache, des métis de toutes origines, des asiatiques exclus de leur communauté d'origine ou qui l'on volontairement quittée, notamment en embrassant la religion chrétienne. Pourtant la désignation populaire des Créoles est, elle, bien significative. Elle est assortie de toute une série de critères raciaux : "Créoles mozambiques" (origine africaine), Créole malbar (origine indienne), "Petit cheveux" (crépus) "Gros cheveux" (bouclés), "Mozambique rouge" (crépus et clairs).

Les jeunes femmes, alliées aujourd'hui à des agriculteurs français sont des métisses qui relèvent précisément de ces classements populaires. Pour la statistique officielle, en revanche, elles appartiennent à la catégorie : "Population générale". Ces Créoles se trouvent donc à la croisée de deux classements officiels et populaires. Le premier implique un effacement de l'origine ethnique et une fausse parité économique et sociale avec les Créoles blancs. Le second accentue au contraire les différences raciales, donc les différences d'origine ethnique.

Si l'on sait par ailleurs que, de fait, elles appartiennent au groupe social le plus défavorisé sur le plan économique et le moins représenté sur le plan politique, si l'on ajoute enfin qu'il existe une forte endogamie ethnique et religieuse, on s'aperçoit à quel point le choix du conjoint est restreint pour cette population féminine.

Pour ces Créoles issus d'un métissage où l'origine africaine ou malgache est le plus souvent niée (car liée à l'esclavage) et l'origine française surévaluée, il n'existe pas d'ancrage historique réel comme chez les Indiens ou les Chinois qui ont conservé beaucoup de leurs traditions. Le mariage avec un blanc, Français de surcroît, procure alors une référence identitaire mythifiée (la France et les premiers colons) et redonne une profondeur généalogique à celles dont l'histoire mauricienne a toutes les chances de coïncider avec l'arrivée des esclaves africains et malgaches. Ainsi peut-on comprendre que toutes les femmes interviewées aient insisté sur le fait que leur démarche "n'avait rien à voir avec l'argent". C'est en effet davantage l'acquisition d'un capital culturel et symbolique que celui d'un capital économique (bien que ce dernier soit réel) qui est ici en jeu.

## De la différence à l'identité

En faisant le "choix" de se marier en France, ces créoles à l'identité sociale fragilisée redeviennent, à travers cette alliance, des Mauriciennes, appellation qui n'était ni utilisée, ni pertinente à Maurice où elles demeuraient des créoles métisses, c'est-à-dire non indiennes, non-chinoises, non blanches. La distance géographique leur a permis de réinvestir symboliquement, en quelque sorte, le pays d'origine et de subvertir les règles communales.

"A Maurice, être créole, c'est être ni l'un, ni l'autre"  
(Suzon - Finistère 1980)

Il serait abusif de parler d'identité retrouvée, mais la naturalisation française, pour la plupart après le mariage, a permis à certaines créoles de devenir paradoxalement des ex-mauriciennes en France, la nationalité venant cette fois suppléer à l'ethnicité, dans une comparaison réduite à deux pôles : France-Maurice.

---

## NOTES

- (1) Cf. Les mariées de l'île Maurice, Grasset 1983, 255 p.
- (2) "L'express" mauricien du 14.4.1970 : interview de l'ambassadeur R. TOUZE qui fait allusion à "ce nouveau secteur de l'émigration qui marche le mieux".  
Le Progrès du 3.8. 1973. "Rapt des Mauriciennes".  
Paris-Match du 26.1.74, "Quand les bretons importent des épouses".  
Le Nouvel Observateur du 8.7.77, "Les mariées brunes de l'Aveyron".
- (3) J.L. BRANGEON et G. GEGOUZO : "Célibat paysan et pauvreté", in Economie et statistique, vol.1, INSEE, juillet-août 1974.  
Cf. également "Avec qui se marient les paysans ?", INRA, mai 1977, enfin "Le célibat paysan" en 1975 in Population n° 1, 1979.
- (4) Parti mauricien social et démocrate.
- (5) Rappelons ici, pour mémoire, que parmi les communautés ethniques composant la population mauricienne (à savoir Indo-Mauriciens, incluant Musulmans et Hindous et Sino-Mauriciens), les Créoles, recensés sous la première appellation, avec les Franco-Mauriciens, représentent environ 28 % de la population globale pour 69 % d'Indo-Mauriciens, 3 % de Chinois. (La population globale actuelle avoisine un million d'individus).

- (6) On note un changement en 1982, où les communautés disparaissent des recensements mais réapparaissent dans les classements par langue de manière insidieuse et encore plus discriminante. Le système de castes, par exemple, est pris en compte au titre de la langue parlée.



RELIGION ET MAGIE



LE DEVELOPPEMENT DU PENTECOTISME CHEZ LES TSIGANES  
 EN FRANCE : MOUVEMENT MESSIANIQUE, STEREOTYPES  
 ET AFFIRMATION D'IDENTITE

Patrick WILLIAMS

*"Autrefois nous avions des roulottes tirées par des chevaux. Quand on entraît dans un village, les gens disaient : "Ah ! voilà les voleurs de poules. On allait tout de suite au café en arrivant. On laissait même les chevaux attelés et on se mettait à boire. Parfois on se bagarrait avec les gens du pays. Les paysans nous connaissaient partout comme étant des batailleurs. La police était méchante. A peine on arrivait dans un village, les gendarmes venaient nous chasser et si on voulait rester ils nous faisaient des contraventions.*

*Maintenant que je suis vraiment sauvé de Dieu, il y a beaucoup de différence. Il n'y a plus de bagarres dans les groupes. La boisson est disparue. Aujourd'hui quand on s'arrête dans un village, nous sommes tous dans la paix, tout le temps dans la joie. Nous sommes bien comme il faut avec Dieu. On lit la parole de Dieu".*

Le Pentecôtisme, mouvement religieux d'inspiration messianique né aux Etats Unis, connaît un développement important chez les Tsiganes en France. Les premières conversions eurent lieu au début des années 50 parmi des familles manouches nomades de l'ouest de la France ; aujourd'hui, les responsables du mouvement revendiquent 30 000 "baptisés" et 60 000 "fidèles" à leurs réunions (1). L'estimation la plus souvent avancée pour la population tzigane en France est actuellement de 200 000. Le Pentecôtisme touche les Tsiganes de tous les groupes, nomades ou sédentaires ; il a pris une dimension internationale. La progression du Mouvement s'appuie sur une solide organisation dont les responsables sont en majorité des Tsiganes. Des lieux de culte fixes (bâtiments)

ou itinérants (chapiteaux) existent partout en France ; les moments forts de la vie de la communauté tsigane pentecôtiste sont les grands rassemblements appelés "Conventions".

L'étude de ce phénomène couvre un vaste champ et pose de multiples problèmes. Il n'est pas question pour nous, dans ce rapide exposé, de prétendre à l'exhaustivité. Nous ne chercherons pas à évaluer l'importance des transformations que le Pentecôtisme apporte dans la vie des Tsiganes qui l'ont adopté. Notre propos visera à situer le développement du Pentecôtisme tsigane dans son contexte historique. Nous pensons ainsi éviter toute attitude a priori explicative, voire prophétique. Plutôt que d'analyser la "crise" qui a précipité les Tsiganes vers le messianisme religieux ou d'annoncer ce que cette adhésion "prépare", nous serons attentifs au discours des Tsiganes rendant compte eux-mêmes de leur conversion.

L'Eglise Evangélique Tsigane possède un bulletin trimestriel, "Vie et Lumière", qui, en chacune de ses livraisons, publie des "témoignages" d'hommes et de femmes -de "frères" et de "soeurs"- touchés par la révélation. Ce sont des textes qui rapportent une expérience jugée exemplaire. Un bilan statistique montre que le plus grand nombre de ces "témoignages" évoquent deux événements : la conversion, la guérison miraculeuse (2). L'organisation de ces textes est simple et elle se trouve de manière pratiquement constante : avant la conversion/guérison - après la conversion/guérison. Les "témoins" parlent d'eux-mêmes ; ils évoquent ce qu'ils étaient, ce qu'ils sont devenus.

Ce qu'ils étaient : malades ("je souffrais d'une grande maladie", "j'avais une maladie du sang qui était incurable", "j'avais une très grave maladie : le coeur fendu ; je devais mourir à 14 ans", "aucun professeur ne pouvait me guérir"...); voleurs, ivrognes, violents, négligents à l'égard de leur famille, pauvres ("un ivrogne, un vrai sauvage, pas de respect pour la famille", "j'étais un bon buveur, un bagarreur, aimant bien m'amuser dans le monde", "avant de connaître le Seigneur, je buvais beaucoup et mes enfants étaient malheureux", "je volais non par besoin mais par amusement, je buvais, je fumais et j'étais très violent", "j'étais un homme du monde ; je faisais passer une mauvaise vie à ma femme"...). L'analyse nous conduit à distinguer le domaine de la misère physique et le domaine de la misère morale. Mais ils apparaissent souvent mêlés, notamment à travers la figure suivante où la maladie intervient comme une sanction de l'inconduite ou comme l'occasion d'un ressaisissement : ("j'étais méchant, je me saoulais souvent et un jour, j'ai eu une épreuve. Je suis tombé malade"). Si nous ne considérons que l'aspect moral, le portrait qui est tracé correspond au stéréotype négatif du "gitan", du "bohémien" qui a cours dans la société non-tsigane (3).

Ce qu'ils sont devenus : guéris ("j'ai senti comme un feu dans mon être tout entier et, depuis ce jour, je suis totalement guéri", "depuis ce jour, je n'ai plus eu de douleurs, cela a disparu complètement", "le docteur l'a dit : vous êtes un ressuscité !...); lecteurs de la Bible, travailleurs, responsables, sobres, prospères ("je fus délivré de la passion de l'alcool et du tabac", "j'ai accepté le Seigneur dans ma vie ; Il m'a délivré entièrement de la boisson à partir de ce moment, ma femme et mes enfants étaient heureux", "je ne pouvais plus tromper les gens, je ne pouvais plus voler, je ne pouvais plus haïr", "j'ai demandé au Seigneur de m'aider car je ne suis jamais allé à l'école ; je lui dis : aide-moi pour

que je puisse prêcher ton évangile. Un soir j'ai pu lire le texte de l'Evangile de Jean ; aujourd'hui, ce sont les Cantiques du Seigneur qui retentissent dans ma caravane"...

Plus que leur contenu, nous prendrons en compte ici le fait des "témoignages". Nous éviterons ainsi de devoir confronter l'analyse du discours et l'observation des pratiques, ce qui dépasserait de beaucoup le cadre de cette communication et nous inviterait à une appréciation à laquelle nous ne pouvons prétendre : le converti est-il bien l'homme nouveau qu'il proclame ? une constatation cependant doit être faite, à partir de la lecture des témoignages, que l'observation de la vie quotidienne confirme : adopté par les Tsiganes, le messianisme pentecôtiste perd son caractère de messianisme : l'important n'est pas ce qu'on attend un fois converti, c'est la conversion elle-même. Cette conversion apparaît avant tout comme une manière différente (ou le sentiment d'une manière différente, ou l'affirmation du sentiment d'une manière différente) de vivre le présent. Situer le Pentecôtisme dans son contexte historique va faire apparaître la dimension interculturelle : la conversion, présentée dans les "témoignages" comme un événement dans la vie d'un individu ou d'un foyer se retrouve placée dans la relation entre Tsiganes et non-Tsiganes.

Contrastant avec les habitudes séculaires se développe, à partir des années 50 (faisant peut-être suite à la découverte par certains -parler de prise de conscience collective serait exagéré- des atrocités subies pendant la Deuxième Guerre Mondiale) et qui va en s'amplifiant jusqu'à aujourd'hui, un mouvement d'intérêt en faveur des Tsiganes. Les signes apparents en sont les publications (livres, revues) et surtout la création de nombreuses associations nationales, régionales, qui se proposent d'agir en faveur des Tsiganes. Elles s'appellent, par exemple, "Les Amis des Gens du Voyage", "Les Amitiés Tsiganes", "L'Association pour la Vie Active des Gitans", "L'Association pour la Promotion des Populations d'Origine Nomade", "L'Association pour l'Adaptation des Populations Tziganes", etc... Ces associations sont d'inspiration humaniste ; l'Eglise Catholique y joue souvent un rôle important. Leur action s'oriente en priorité vers les domaines de l'enseignement (scolariser), du stationnement (lutter contre les expulsions et les interdictions abusives, de l'habitat (donner des conditions de vie "décentes"). Une image des Tsiganes comme population immature, défavorisée, voire handicapée inspire leur action. "Dans la vie des sociétés, la leur est encore au stade de l'enfance, la nôtre au stade raisonnable, à l'âge mûr" (cité par L. Piasere), lit-on dans un long article sur le "Rôle de la sédentarisation dans l'adaptation des Tsiganes", paru en 1961 dans *Etudes Tsiganes*, texte qui expose de façon exemplaire la conception de ceux qui, en ces années, prennent en charge le "problème tzigane" (4). En même temps, ces actions s'accompagnent d'une volonté proclamée de "respecter leurs traditions" et de "mieux faire connaître les Tsiganes", notamment "en leur donnant la parole".

Ces objectifs entrent doublement en contradiction avec l'attitude traditionnelle des Tsiganes. Le niveau global n'est pas celui de la définition et de l'affirmation de l'identité. Les individus se disent Manouches, Gitans, Yénishes, Rom, Voyageurs, etc... Les "Tsiganes" n'existent que pour les "Gadjé" (les non-Tsiganes). Dans leurs relations avec la société environnante, ils ne cherchent guère à faire reconnaître leur particularité. L'"invincibilité" constitue un mode d'insertion privilégié pour beaucoup d'entre eux. Bien souvent le poids des stéréotypes vient renforcer les stratégies d'occultation de l'identité. Les Tsiganes se présentent aux Gadjé conformément à l'image que ceux-ci s'en font. Il convient

alors de se demander qui, dans le contact, est en mesure d'imposer sa vision ? Tenir face aux Gadje un discours véritable sur soi supposerait d'abord que le Manouche, le Rom, etc... leur explique qu'il les considère comme des "Gadjé", pourquoi ils le sont et ce que c'est. La manière dont les "Amis" des Tsiganes s'y prennent pour présenter une bonne image illustre les difficultés qu'il y a à parler d'eux sans passer par des clichés. Soit le portrait tracé consiste en une réfutation des stéréotypes négatifs les plus répandus (non, ils ne sont pas voleurs ; non, ils ne sont pas fainéants...), soit il ranime les couleurs des poncifs positifs (la vie libre des nomades, l'attachement à la famille et au "clan", la connaissance privilégiée de la nature...) tout en précisant que cela est révolu.

Il est évident que nous ne saurions établir une relation de cause à effet entre la prise en charge du "problème tsigane" par certains membres de la société dominante et l'adhésion des Tsiganes au Pentecôtisme. Mais si nous replaçons dans ce contexte ce qu'à travers les "témoignages", les Tsiganes convertis nous disent d'eux-mêmes, l'adhésion au Pentecôtisme apparaît bien comme une réponse à l'attitude nouvelle de l'environnement mais pas celle que cet environnement attendait. Un pas de côté.

Les Tsiganes pentecôtistes prennent la parole ; ils parlent d'eux et se montrent exemplaires ; ils prennent les non-Tsiganes à témoin. Que ce soit au sein de la communauté, l'homme ou la femme qui annonce sa guérison ; ou que ce soit face aux "Gadjé", les convertis qui affichent la transformation de leur "peuple". Parler de soi publiquement (moi, mon destin personnel, mes rapports avec mon conjoint), proclamer son appartenance à la totalité des non-"Gadjé" (nous, les Tsiganes, notre peuple), voilà des manières nouvelles pour un Manouche, un Rom, etc... Avec l'instauration d'un discours sur le corps, le Pentecôtisme laisse place à l'expression du trouble intime (5). Mais, ouvrant à la dimension de l'individuel, il s'affirme tout aussitôt comme celui qui la referme : la maladie, le malaise ne sont exhibés que pour en proclamer la guérison. Individu et collectivité restent indissolublement liés. Très souvent la guérison est obtenue grâce à "l'imposition des mains" effectuée par des "frères" pasteurs ou prédicateurs. L'individu, le couple, ne se manifestent que le temps de la crise ; avec leur recouvrement au sein du groupe, la paix revient. Mais de quel groupe s'agit-il maintenant ? Il est caractéristique que l'exaltation de la singularité chrétienne et l'exaltation de la singularité "tsigane" se confondent. Tous les observateurs remarquent qu'une des principales innovations apportées par le Pentecôtisme est d'avoir fait se côtoyer et se parler les Tsiganes qui, auparavant, s'évitaient ou s'ignoraient.

Pentecôtisme : des Tsiganes responsables, maîtres de leur destin. Mais maîtres de leur destin collectif parce que d'abord ils sont maîtres de leur destin individuel dans sa dimension plus personnelle, la plus "intérieure". L'enjeu est bien de rester maître, ou de se rendre maître, de l'image de soi qu'on offre à l'autre. Le "Gadjé" est convoqué : "les docteurs ont constaté la guérison, à leur grande surprise". Un récit revient plusieurs fois dans Vie et Lumière, celui des gendarmes qui, venus pour contrôler les "bohémiens", trouvent en face d'eux les "Chrétiens". Sans doute est-il utile, avant de citer des extraits d'un de ces récits, de rappeler que les agents de police restent ceux que notre société délègue avec le plus de diligence auprès des Tsiganes et que leur mission consiste en général, après s'être assuré de leur identité, à les inviter à circuler.

"... On leur demande : Que pensez-vous des Gitans ?

" - Ce sont des voleurs, des bagarreurs. Ils vivent de rapine, etc... "Et nous voilà partis à témoigner. Nous leur expliquerons notre foi. Nous nous entretenons de la vie des Tsiganes, de notre origine, de notre musique et aussi des souffrances de notre peuple dans les camps de concentration... puis nous leur expliquons ce qu'est le réveil au milieu des Tsiganes en France et dans le monde.  
 "Ils nous écoutent attentivement et avec respect. (...) Les gendarmes nous invitent à revenir".

En présentant le Pentecôtisme tsigane comme un discours qui permet de parler de soi aux autres, nous ne suggérons pas qu'avant le Pentecôtisme (ou sans le Pentecôtisme), les Rom, les Gitans, les Manouches, etc... ne tiennent aucun discours sur eux-mêmes. Mais ce discours semble réservé à un usage interne, fonctionnant au sein des groupes familiaux et des communautés (6). Avec les non-Tsiganes, il y a des stéréotypes, les rôles et les masques. A la différence de ce que serait, par exemple, le dévoilement des échanges qui ont lieu lors de cérémonies ou de conflits entre membres d'une communauté, la publication de la foi pentecôtiste (et il n'y a dans cette remarque aucune appréciation sur la profondeur ou la sincérité de cette foi) permet d'affronter les non-Tsiganes sans avoir le sentiment qu'on se livre à eux. Le succès du Pentecôtisme dérouté/déçoit évidemment les militants paternalistes d'inspiration catholique, mais il dérouté/déçoit de la même manière ceux qui, à partir de la fin des années 60 les relaient, les partisans du "Pouvoir Tsigane" (7) et les tenants de la revendication ou de la mise en valeur des "cultures minoritaires". Que cette réponse ne soit pas celle attendue montre bien l'étonnement de tous ceux qui sont en contact avec les Tsiganes et qui, à quelque titre, représentent la société dominante (éducateurs, travailleurs sociaux, policiers, gestionnaires de terrains de stationnement pour nomades, enseignants...) devant les personnages nouveaux que sont les Pasteurs et les Prédicateurs tsiganes (8). Cette dernière remarque, en évoquant les sources nouvelles de légitimité ou de pouvoir apparues avec le Pentecôtisme, montre assez que cet exposé n'a fait qu'aborder très partiellement la question de l'essor de ce mouvement parmi les Tsiganes.

Mon but, dans le cadre d'un colloque sur "Les sociétés pluri-culturelles", était d'éclairer un aspect d'une relation entre société dominante et minorité. Montrer comment une minorité, placée dans une situation où elle ne peut que réagir à l'action de la majorité et de ses représentants -elle n'a pas la possibilité de s'y soustraire- réussit tout de même à échapper aux modèles et aux comportements que lui propose cette société (on ne peut dire que le Pentecôtisme soit la norme dans la société française).

Il est évident qu'au sein du Pentecôtisme les Tsiganes inventent une pratique qui leur est propre. Ainsi accomplissent-ils le geste traditionnel qui les fait exister. Les Tsiganes, c'est-à-dire les Rom, les Manouches, etc... sont perpétuellement requis de se définir, ici et maintenant, dans la confrontation avec une société non-tsigane particulière. Lorsqu'on observe la genèse des différents groupes, on voit que c'est avec ce qu'ils empruntent aux sociétés qui les accueillent qu'ils bâtissent leur singularité : se constituer différent avec ce qu'on trouve chez celui dont on se constitue différent (9).

## NOTES

- (1) Chiffres confirmés par la Fédération Protestante de France à laquelle la Mission Evangélique Tsigane est affiliée. Cf. *Le XXe siècle fédéraliste*, juin 1985.
- (2) Depuis sa création en 1960, *Vie et Lumière* donne des informations sur la progression du Pentecôtisme chez les Tsiganes ; à partir de 1971, la revue devient exclusivement consacrée au "Réveil tsigane". La rédaction est composée de Pasteurs tsiganes et non-tsiganes. Un numéro spécial d'une autre revue pentecôtiste, "Document-Expériences", plus étoffée, a retracé l'histoire du mouvement parmi les Tsiganes (n°19, 1975, 65 p. Centre Missionnaire, 29270 Carhaix).
- J'ai consulté les livraisons de "Vie et Lumière" de 1964, à la fin 1984. On y recense 282 "témoignages". L'identité des "témoins" est déclinée. Leur contenu peut être caractérisé comme suit :
- |   |   |     |
|---|---|-----|
| . conversion/guérison   | : | 143 |
| . guérison (celui qui en a bénéficié est déjà converti ou bien il n'est pas précisé si une conversion fait suite) | : | 60  |
| . conversion/appeal, vision   | : | 46  |
| . conversion/efficacité, prosélytisme d'un "frère"  | : | 42  |
| . conversion/entraînement familial  | : | 26  |
| . évocations diverses de la vie religieuse personnelle  | : | 22  |
- Si nous arrivons à un total de 339, c'est que 57 "témoignages" combinent différents épisodes, par exemple l'efficacité prosélyte et la guérison.
- (3) Les études sur les stéréotypes des Tsiganes sont nombreuses, par exemple : Michel Desgrange, *Le discours des Gadjé*, thèse de 3e cycle, Dijon, 1975 et "L'Apprentissage d'un stéréotype : "le" Tsigane," *Pluriel-débat* n°23, 1980.
- (4) J.P. Liégeois ("Travailleurs sociaux et minorités culturelles," in *Idéologie et Pratique du travail social de prévention*, Toulouse, Privat, 1977) et L. Piasere (*Connaissance tsigane et alphabétisation*, Verone, Università degli studi, Istituto di psicologia, report n°26, 1985) font un sort à ce texte, oeuvre d'une religieuse qui est restée anonyme, qu'il considèrent tous deux comme emblématique.
- (5) Une autre piste serait de mettre en rapport cette apparition d'un discours individualiste et la lecture de la Bible. En inaugurant la pratique de la lecture, le Pentecôtisme invite à l'expression d'un point de vue individuel. ("C'est un grand miracle pour un Gitan de rester pendant des heures par jour assis pour étudier la parole de Dieu"). Mais là aussi, immédiatement le groupe recouvre l'individu : le point de vue exprimé est celui du fidèle.

(6) Pour un exemple de ce discours : P. Williams, *Mariage tsigane*, Paris, L'harmattan-Selaf, 1984.

(7) L'expression est de J.P. Liégeois. Cet auteur s'est fait le théoricien d'un mouvement de revendication laïque et international qui milite pour la reconnaissance par les Etats des droits du "peuple tsigane", mouvement qui éprouve des difficultés, par exemple en France, à prendre consistance.

A propos du Pentecôtisme, Liégeois écrit en 1976 (*Mutation tsigane*, Bruxelles, Complexe) : "... moyen de lutter contre l'emprise de la société environnante, possibilité d'une plus profonde communion entre ses membres, renforçant encore la cohésion sociale. Mais cette opinion que nous considérons comme une opposition à la société environnante ne deviendra-t-elle pas à long terme synonyme, elle aussi, d'intégration à la société environnante ?", et en 1983 (*Tsiganes*, Paris, Maspero) : "Refuge ou renouveau dans une religion de salut, signe d'une désorganisation sociale et création de forces auxquelles se raccrocher, signe en même temps d'un nationalisme en germe, d'une revendication en train de se structurer en dépassant les divisions sociales..."

(8) Ces fonctions sont réservées aux hommes.

(9) Cf P. Williams, "L'affirmation d'identité tsigane et la notion d'identité," *Etudes Tsiganes*, n°4, 1983.

**PRATIQUES SOCIALES ET PRATIQUES RELIGIEUSES  
DES TAMOULS AU SACRE-COEUR DE PARIS**

**Gérard ROBUCHON**

Les Tamouls de Sri Lanka ont commencé à arriver en France en 1979. Ils constituent à Sri Lanka la plus importante minorité ethnique, environ 12 % de la population, à côté d'une majorité singhalaise de plus de 70 %. Les Tamouls ont commencé à quitter massivement le pays en 1977 du fait de l'aggravation de la situation politique et sociale. Les premiers émigrants s'étaient initialement réfugiés en Iran. Lors de la Révolution Islamique ils ont dû quitter ce pays et ont continué leur route vers l'Europe Occidentale où ils ont demandé le refuge politique. C'est sur ce noyau de pionniers que s'est constitué un mouvement migratoire direct Sri Lanka-France. De quelques dizaines en 1979, les Tamouls sri-lankais en France sont estimés à l'heure actuelle à près de 30 000. Ils viennent, pour leur très grande majorité, de la région de Jaffna, capitale des provinces tamoulophones de Sri Lanka.

Les Tamouls sri-lankais à Paris, à la recherche d'un lieu de culte, se sont rabattus sur le Sacré-Coeur, à défaut de trouver un temple hindouiste déjà établi. Ainsi tous les dimanches a lieu une sorte de procession des Tamouls entre les jardins et l'église du Sacré-Coeur. Cette église suggère certaines références : située au sommet d'une petite montagne, elle demande une ascension pour y accéder ; large et visible, elle s'impose à la vue comme la maîtresse de Paris ; ses coupes volumineuses et blanches rappellent aussi bien les stupas bouddhistes par leur rondeur que les églises ceylanaises par leurs façades vastes et blanches.

Le Sacré-Coeur, situé au nord de Paris, se trouve dans un quartier qui concentre habitat et lieux d'activités primordiaux pour les Tamouls : la rue du Faubourg-Saint-Martin qui rassemble les magasins indo-ceylanais à proximité du métro La Chapelle ; les cinémas indiens qui présentent des films en hindi (1), il n'y a pas si longtemps encore à Barbès (le Louxor) et à Anvers (le Delta), maintenant à La Chapelle (Montréal-Club) ainsi que les cinémas bon marché qui

présentent des films de karaté entre Anvers et Blanche ; le marché de Barbès ainsi que les magasins de vêtements populaires comme Tati ; sans oublier Pigalle et son pouvoir d'attraction aussi bien par les sex-shops que par la fête foraine qui s'y tient chaque hiver ; enfin un très grand nombre de Tamouls habitent dans ce périmètre.

Les Tamouls désignent le Sacré-Coeur par le terme anglais *White Church* ("l'église blanche"). Ce nom anglais a été créé par eux, et c'est celui qu'ils utilisent quand ils parlent entre eux en tamoul. Ils ignorent totalement le nom français qu'utilisent pourtant les touristes anglo-saxons à Paris.

## 1. ITINERAIRES : LE PARC ET L'EGLISE

L'accès à l'église nécessite une ascension depuis la sortie du métro Anvers s'échelonnant à travers le parc sur sept niveaux. C'est une sorte de pèlerinage en miniature. Outre la fonction de prier, qui est loin d'être la seule motivation de cette promenade dominicale, des dizaines de Tamouls se retrouvent dans le parc à discuter. Le schéma d'une promenade est le suivant : les Tamouls s'y rendent seuls, en groupe ou par famille. Les premiers points d'arrêt et de discussion se situent à la sortie du métro Anvers et à l'entrée du parc, là où l'été ils consomment des glaces. L'entrée se fait par le portillon gauche qui vient juste dans le prolongement de la rue de Steinkerque et est donc d'accès direct quand on vient du métro. L'ascension se fait toujours par le côté gauche du parc : peut-être peut-on retrouver là le principe de circumvolution des temples hindouistes qui consiste à faire le tour d'un lieu sacré par le côté gauche. On peut dire à tout le moins que ce principe n'est pas contredit par le fait que le portillon gauche soit d'accès plus direct que le portillon droit.

Les jeunes gens tamouls ont l'habitude de s'asseoir ou de s'accouder sur le rebord en béton de la rampe gauche qui accède à la première plate-forme du parc. Ils y passent de longs moments à discuter et sont ainsi disposés à la rencontre d'un nouvel arrivant. Cela occasionne une procession de salutations et d'échanges de nouvelles plus ou moins longs et plus ou moins formels. Sur les différentes plates-formes et niveaux de pelouses se trouvent des bancs qui sont autant de haltes à la montée comme à la descente. Encore une fois, celui ou ceux qui s'arrêtent se prêtent à la rencontre. L'été, les pelouses sont rapidement investies. Elles sont, avec les allées médianes d'où l'on peut voir l'ensemble de la basilique, un cadre privilégié pour les photos. Les dernières marches à l'entrée de l'église sont un ultime point d'arrêt et donc de rencontre.

L'accès du public à l'intérieur de l'église se fait obligatoirement par la porte droite. La porte gauche, à sens unique, sert à la sortie. Qu'en est-il alors de la circumvolution ? Dans l'ensemble, les Tamouls font le tour intérieur de l'église par la droite. Pourtant, un certain nombre d'entre eux passent par les étroites travées entre les prie-dieux pour accéder au côté gauche.

La visite intérieure consiste à faire le tour de l'église en s'arrêtant presque à tous les saints : à chaque arrêt ils font une gèneflexion, prient devant le saint à genoux ou debout, font une sorte de signe de croix et, très souvent, ils

touchent le pied de la statue, parfois plusieurs personnes en même temps. Ils achètent un cierge, mettent quelque argent dans le tronc. Rarement, ils s'installent sur une chaise dans la nef. Ils ne suivent pas non plus le déroulement d'une messe quand celle-ci a lieu. Ils s'arrêtent au bénitier aussi bien à l'entrée qu'à la sortie, y trempent le bout de la main, font un signe de croix et s'y recueillent brièvement. Ils n'ont pas de contact personnel avec les prêtres. Chacun fait le tour des saints recueilli, sans parler à l'autre ni s'en occuper.

## 2. FONCTIONS DU SACRÉ-COEUR

*Sortie de famille* : Le Sacré-Coeur est, le dimanche, prétexte à une sortie familiale, qu'il s'agisse de la famille à proprement parler (ils y vont en couple, avec les enfants, les parents), ou qu'il s'agisse de la famille qu'ils se sont reconstituée à Paris (leurs cousins ou leurs camarades de chambre). Une telle sortie peut être le prétexte à ce que se manifeste la cohésion d'une chambrée autant que d'une famille. Quand des amis se retrouvent le dimanche, une promenade au Sacré-Coeur est, de la même façon, prétexte à une activité commune : c'est la sortie qui est communiant en soi, une amitié se recherchant des rites, c'est-à-dire des raisons pour se déplacer ensemble, pour passer des moments ensemble.

*Echanges et rencontres* : ils y retrouvent des gens que parfois ils n'ont pas vu depuis un certain temps. Ils se prêtent à la rencontre, partout, par le fait de s'asseoir autant que de passer par le parc. Sur la rampe de l'entrée du parc, en courbe montante, des dizaines de regards filtrent les connaissances parmi les passants. Les bancs, le rebord du bassin, les balustrades, les escaliers sont autant d'étapes d'un cheminement dont la première des motivations est le désir de rencontre : discussions, rires, accolades, gestes d'amitié et de détente. Ils y échangent les nouvelles de la famille, des familles, du pays, de Paris. C'est aussi une occasion unique pour les militants des organisations politiques tamoules : s'ils y distribuent des tracts, ils se cantonnent cependant à l'esplanade inférieure, quitte à se serrer les coudes. A quelques mètres de distance, deux personnes peuvent représenter deux organisations concurrentes. Le parc peut aussi servir de lieu de réunion. Ainsi, il y a de cela quelques années, une trentaine de personnes en manque de local s'étaient rassemblées dans un jardin latéral du parc pour discuter de la création d'un lieu de culte spécifiquement hindouiste (2).

*Photo* : église imposante et lieu de rencontre de première importance, le Sacré-Coeur est un cadre privilégié pour prendre des photos. Celles-ci sont envoyées à la famille et aux amis qui sont restés au pays ou qui ont tenté leur chance ailleurs. Les photos sont un message en soi : les Tamouls y posent seuls ou en groupe selon le destinataire de la photo et selon ce qu'ils veulent y montrer, ce qu'ils veulent dire. Un tamoul fraîchement arrivé à Paris est souvent convié à une sorte de baptême de la photo au parc du Sacré-Coeur dès le premier dimanche de son séjour.

*Prière* : Le Sacré-Coeur reste un lieu de prière. Aucun autre lieu de culte n'a autant de prestige si ce n'est la chapelle de la Médaille Miraculeuse de la rue du Bac. Mais sans parc ni jardin pour s'y installer, les rencontres y sont plus brèves. Le Sacré-Coeur est l'occasion d'un pèlerinage hebdomadaire. Son seul vrai concurrent dans ce domaine est Lourdes : c'est alors la distance qui lui confère

son caractère de pèlerinage. Souvent, les Tamouls connaissent la réputation de Lourdes depuis leur pays. Ils s'y rendent au moins une fois dans leur vie en France, souvent peu de temps après leur arrivée. Les anciens accompagnent alors les nouveaux arrivés. Il arrive enfin que certains préfèrent se rendre discrètement à l'église du Sacré-Coeur pour y prier, sans passer par la chaîne des regards et des accolades : ceux-là passent alors par l'un des escaliers latéraux, extérieurs au parc, ou par le funiculaire. En marge de toutes ces activités, on ne note pas de la part des Tamouls de transactions marchandes aux abords du Sacré-Coeur : le commerce sauvage, comme dans le quartier arabo-africain de Barbès, n'y est pas pratiqué. On ne parle pas non plus affaires ni argent.

### 3. RYTHME DE FREQUENTATION

Dans l'emploi du temps de la vie courante, le jour de prédilection pour la visite du Sacré-Coeur est le dimanche, jour chômé plutôt que jour de la messe, jour de fermeture des magasins aussi (samedi est le jour pour aller au marché de Barbès et chez Tati). Les heures de fréquentation s'étalent entre 15 h et 20 h : cela se situe généralement entre le déjeuner tardif du dimanche et la projection, le soir, d'un film tamoul en vidéo. De plus, venir dans cette tranche horaire permet de rencontrer d'autant plus de gens. Les messes ne sont pas suivies, sauf celle de Noël et de la Saint-Sylvestre. Enfin, lors des périodes de fêtes religieuses hindoues, les plus pratiquants se rendent au Sacré-Coeur tous les soirs pour une prière de quelques minutes.

### CONCLUSION

Comment comprendre que les Tamouls à Paris, sur la base de leur foi hindouiste et à la recherche d'un lieu de culte, se déplacent vers le Sacré-Coeur?

Est-ce par référence à leurs pratiques au pays ? Catholiques et hindouistes ont l'habitude, déjà au pays, de fréquenter les uns et les autres les mêmes lieux de culte. Par ailleurs, le panthéon hindouiste, dans son infinie diversité, ne permet-il pas de considérer Jésus comme une des multiples réincarnations de Vishnou ? Le choix du Sacré-Coeur procède de ses qualités externes, visuelles : il est préféré à Notre-Dame et à toute autre église parisienne. La fréquentation du Sacré-Coeur par les Tamouls se superpose à la fréquentation par les parisiens et les touristes, sans qu'il y ait échange ni contact entre ces différentes populations. Les uns et les autres fréquentent les mêmes lieux sans se connaître. Le Sacré-Coeur est un lieu hautement communautaire pour les Tamouls à Paris : c'est l'une de ces occasions où l'on peut parler de "Communauté" par l'apparence qu'elle donne d'elle-même de l'extérieur.

On note enfin l'absence d'une revendication d'un lieu de culte spécifiquement hindouiste : il n'en a jamais existé que deux à Paris. L'un est organisé par des Tamouls pondichériens et n'est que passivement fréquenté par les Tamouls sri-lankais qui ne cherchent pas outre mesure à participer à son organisation. L'autre, dont nous avons déjà parlé, était organisé par des Tamouls sri-lankais mais n'a pas duré plus de deux saisons. La fréquentation des lieux de culte parisiens, catholiques en l'occurrence, relève d'un choix de la part des intéressés : le choix de se déplacer vers les églises est volontaire, positif, car il

permet de continuer à vivre sa foi et ses pratiques. Il n'est pas ressenti comme une soumission à l'environnement d'accueil, ni même un moindre mal. Il s'agit d'une utilisation seconde et parallèle d'un lieu de culte catholique, qui permet de perpétuer dans son intégrité une pratique autre.

Citons en conclusion deux propos des intéressés : d'abord l'anecdote rapportée par un peintre tamoul pondichérien qui a ouvert une galerie dans une rue juste en contrebas du Sacré-Coeur. Ayant exposé dans sa vitrine une toile immense représentant le Sacré-Coeur entouré de signes symbolisant les religions du monde, plusieurs prêtres et religieuses sont venus dans sa galerie lui demander de retirer sa toile de l'exposition publique, car, disaient-ils, le Sacré-Coeur est un lieu du seul catholicisme. Pourtant ce peintre ne traduisait-il pas la pratique de fait de ses confrères sri-lankais ? Enfin, un jeune Tamoul exprimait ainsi son angoisse : "Beaucoup de Tamouls pensent qu'il faut faire comme les catholiques parce qu'on est dans un pays catholique et que les catholiques auront plus de chance d'obtenir de l'aide des services publics. Pendant la colonisation, c'était pareil : beaucoup de personnes se sont converties pour ça, mais continuaient à aller aussi dans les temples hindouistes". Non que cela soit la première motivation des confrères de ce jeune Tamoul à Paris, mais l'angoisse qu'il exprime ne rejoint-elle pas le sentiment qu'il y a quelque part un risque de malentendu ? Une crainte d'être pris pour ce que l'on n'est pas ? Ou de ne pas être reconnu pour ce que l'on est ?

---

## NOTES

- (1) L'Inde est le premier producteur mondial de films, lesquels sont largement exportés en Afrique, dans le monde arabe et en Asie. Ces films sont réalisés dans les différentes langues nationales indiennes, dont le hindi, le bengali et le tamoul qui est une langue commune à l'Inde et à Sri-Lanka.
- (2) Ils organiseront tous les samedis une cérémonie au dieu Vinayagar dans une salle de la Maison de l'Inde à la Cité Universitaire, se défendant bien de ne pas la faire le dimanche afin de ne pas être concurrencés par la traditionnelle visite au Sacré-Coeur. Cependant, cette cérémonie hebdomadaire ne durera que quelques mois, les organisateurs ayant été rapidement critiqués et dénoncés pour y trouver un trop grand profit financier.
- (3) Le soir de la Saint-Sylvestre a lieu au Sacré-Coeur une messe spéciale dite par l'archevêque de Paris. Les Tamouls pensent que le Premier Janvier est une fête à résonance catholique au même titre que Noël, d'autant plus qu'ils voient qu'une messe est célébrée à cette occasion.

BOUDDHISME ET MIGRATION  
 LA RECONSTITUTION D'UNE PAGODE LAO  
 DANS LA BANLIEUE PARISIENNE

Catherine BAIX

Des communautés lao, comprenant entre 25 et 30 000 personnes, s'installent aujourd'hui durablement dans la société française. Issues du mouvement migratoire originaire d'Asie du Sud-Est, elles sont confrontées, pour la première fois de leur histoire, à un exode massif vers l'Occident et ne bénéficient guère, à l'inverse d'autres populations indochinoises réfugiées, de l'appui des compatriotes anciennement implantés dans notre pays (on ne comptait encore, en 1975, que 1 090 Laotiens, toutes origines confondues).

Pourtant, avec l'aide initiale d'un important dispositif d'accueil et le relais, rapide, d'une solidarité au sein du groupe ethnique, les Lao s'intègrent dans la vie économique et sociale française tout en y perpétuant certaines de leurs traditions. Un mouvement associatif, réplique du modèle villageois qui, dans la société d'origine, organisait l'entraide et la gestion des travaux collectifs, se met en place dès les années 1978-1979. Il permet la réactualisation de pratiques culturelles spécifiques parmi lesquelles la religion est souvent prioritaire. Des "comités de soutien" du Bouddhisme se constituent, en diverses régions de forte implantation, l'Est, le Calvados, la région parisienne, pour prendre en charge la création et l'entretien de monastères bouddhistes. Des bonzes s'installent alors dans des appartements ou des pavillons de banlieue, ainsi transformés en pagodes grâce auxquelles, au-delà du culte redevenu possible, c'est aussi toute une sociabilité qui se rétablit.

Traditionnellement, en effet, le monastère est plus qu'un centre religieux : il est encore un lieu d'échanges économiques, sociaux, et un symbole de la collectivité qu'il rassemble. Sa reconstitution en France est donc déterminante pour le développement de réseaux de relations à l'intérieur des diverses communautés lao dispersées sur le territoire français. Mais elle suppose, pour s'adapter à l'environnement nouveau, des transformations.

L'expérience d'une de ces pagodes, à Villiers-le-Bel, dans le Val d'Oise, témoigne d'une part de l'enjeu multiple, religieux, social, affectif, que représente, pour les exilés, la réorganisation de leur culte et, d'autre part, de ses nécessaires transformations.

## LA PAGODE, UN ENJEU MULTIPLE

Créée en 1980 par une association dont le siège est à Gonesse cette pagode est dirigée, sur le plan religieux, par un moine lao qui, assisté de deux autres bonzes, accomplit pour les bouddhistes lao de la région parisienne les fonctions que lui attribue la tradition bouddhique : célébration du culte, méditation, aide spirituelle et morale aux fidèles. Etablie, dans un premier temps, dans un petit logement d'une cité de Gonesse, la pagode est transférée, en 1981, dans un pavillon acquis grâce aux dons des Bouddhistes Lao, à Villiers-le-Bel. Gérée collectivement par les membres de son comité de soutien, elle draine une population nombreuse, venue de Paris, des banlieues avoisinantes, de province. Rompant ainsi avec la stabilité d'une paroisse bouddhiste dans la société rurale lao, la congrégation qui se forme autour du monastère de Villiers-le-Bel apparaît comme une nébuleuse, reflet de la mobilité géographique des réfugiés. Elle continue en tout cas, de manière régulière pour certains de ses membres, plus ponctuelle pour d'autres, de s'acquitter de ses obligations religieuses en participant à cet investissement communautaire au profit de la pagode qui trouve son fondement dans les valeurs bouddhistes elles-mêmes.

La religion des Lao, le bouddhisme theravadin, fait en effet de la pratique du don, précepte premier du laïc, l'acte méritoire par excellence, capable d'enrichir le *karma* et de mettre fin au cycle des réincarnations. L'offrande au Monastère et ses bonzes est donc, pour le réfugié, le moyen d'acquérir des mérites. Dans la pagode réorganisée, le réfugié trouve aussi une sécurisation affective ; les conseils sollicités auprès des bonzes, le recours à leurs capacités divinatoires, aident à résoudre les difficultés d'intégration. Enfin, l'accomplissement de certains rituels, encore largement empreints de croyances animistes mêlées aux préceptes bouddhistes, restaure un lien symbolique avec la terre natale. Le monastère permet donc à la piété religieuse de retrouver sa vigueur et joue un rôle de régulation des rapports sociaux. Mais il est aussi un lieu d'échanges familiaux, matrimoniaux, économiques. Les grandes célébrations du calendrier bouddhique, les cérémonies privées, sont l'occasion de retrouvailles ou de rencontres nouvelles. On y fait circuler informations, biens et services, etc... Facilitant un certain regroupement ethnique, la pagode reconstituée génère ainsi des comportements laïques autant que religieux, porteurs d'une signification double : grâce aux actions méritoires qu'engendrent les dons, on y assure le *karma*, valeur religieuse. Grâce aux relations qu'on y tisse, on y affirme son appartenance au groupe. Cependant, pour se maintenir dans la société industrielle, les valeurs et les pratiques bouddhistes doivent être aménagées.

## DES VALEURS ET DES PRATIQUES RELIGIEUSES EN EVOLUTION

Hors du milieu ambiant qui, dans la société d'origine, portait l'ensemble du groupe social à accomplir les gestes quotidiens du rituel ou de la prière, les réfugiés tendent à abandonner certaines règles d'observance. Mais les

rites fondamentaux se maintiennent et coexistent avec ceux de la société française : les Lao fêtent Noël et le Nouvel An chrétien mais continuent de célébrer le *Pimay* (Nouvel An) de l'ère bouddhique. Les pratiques trop spectaculaires, telles certaines techniques de méditation ou des manifestations extérieures susceptibles d'attirer les regards du voisinage français, sont délaissées. L'étiquette bouddhiste est assouplie pour permettre notamment aux plus jeunes, qui tendent à s'en éloigner, de conserver une certaine proximité avec leur culte d'origine. Ces novations, parfois mal acceptées par certains Lao, les plus âgés par exemple, sont indispensables pour tous ceux, adultes, jeunes gens, enfants, qui sont intégrés dans la société globale. Pour ceux-là, la religion, en compétition permanente avec la mentalité laïque prédominante, doit s'adapter. La doctrine bouddhique le permet, car elle est souple et autorise à mettre certains de ses éléments en sourdine pour en valoriser d'autres. "Ce qui doit être changé doit être changé", dit le Bouddha lui-même, dans le *Tipitaka*. (1)

Et l'éthique de l'indépendance et de l'autodétermination, explicite dans la morale bouddhiste, trouve alors un écho chez de nombreux réfugiés. Associée à la notion de "face", valeur sociale qui se confond avec celle, religieuse, du mérite, elle vient légitimer une intégration réussie dans la société de consommation occidentale. Les signes extérieurs de richesse, les marques de la réussite sociale sont la preuve d'une conduite méritoire et la source d'un prestige individuel et collectif. Une telle logique, qui tend à renforcer des comportements individualistes déjà tendanciellement chez les Lao, stimule, dans l'exil, la volonté d'adaptation.

Ainsi la réorganisation du culte bouddhiste, dans les pagodes des banlieues françaises, apparaît comme un enjeu essentiel pour l'insertion des Lao en France. Elle s'est opérée rapidement, mobilisant un important capital financier, humain, culturel. Elle nécessite des transformations qui pervertissent parfois la doctrine bouddhique, mais facilitent l'adaptation dans la société globale.

Les Lao en exil se ré-approprient là, ajusté à leur destin nouveau, l'un de leurs traits culturels les plus structurants, leur religion et l'utilisent à rétablir une sociabilité qui leur est propre, sans s'exclure de la société environnante. Ils en font un instrument privilégié de leur stratégie migratoire.

---

## NOTES

(1) Recueil de textes pâli, considéré comme les archives les plus anciennes de l'enseignement du Bouddha.

LA DANSE DU LION A PARIS  
ASPECT D'UN CAPITAL ETHNIQUE ? (1)

Jean-Pierre HASSOUN  
Yinh Phong TAN

Cette communication trouve son origine dans une série d'observations faites dans les quartiers de la Porte de Choisy (XIIIe) et de Belleville (XXe). A des degrés différents, ces deux quartiers se distinguent par un même marquage extérieur de l'espace. L'empreinte chinoise y est dominante -voire exclusive en certains endroits- et, à un premier niveau, peut se remarquer sur les enseignes des nombreux commerces et entreprises ethniques. Ces derniers sont apparus à un rythme soutenu à partir des années 1978-80 alors que ces quartiers se peuplaient de réfugiés de nationalité cambodgienne, vietnamienne et laotienne. Toutefois presque tous appartiennent à la principale ethnie chinoise (les Hans), mais parlent des dialectes divers: cantonnais, hokkien (provinces de Canton et du Fukien), teochiu (quelques localités au sud-est de la province de Canton), hainam (parlé exclusivement dans l'île de Hainam) et hakka dont les locuteurs sont dispersés dans les provinces méridionales de la Chine. Entre 1850 et la fin des années 1940, leurs parents ou leurs grands-parents avaient quitté ces régions pour s'établir dans l'un des trois pays de la péninsule indochinoise. Aujourd'hui, à Paris, les gens de parler teochiu et de nationalité cambodgienne sont de loin les plus nombreux.

La Danse du Lion (*shī zī wu*) est une manifestation socio-magique. Dans le contexte chinois cette pratique est vieille d'au moins sept ou huit siècles (2) Il est nécessaire d'en donner un court descriptif (3).

La danse est centrée sur un gigantesque masque de lion qui présente peu de ressemblance avec l'animal réel. En Chine du Sud, cette tête est faite de carton dur aux couleurs vives. Son caractère mythique est accentué par l'émergence, sur son sommet, d'une corne conique de taille réduite. Elle se prolonge par une traîne de tissu également bigarrée qui représente le corps de l'animal. L'un des deux danseurs-acrobates, glissé à l'intérieur du masque, peut le mouvoir à loisir et l'animer en actionnant deux tirettes qui, à l'extérieur, font papillonner ses paupières. Son partenaire caché sous la robe mime les mouvements du fauve, eux-mêmes guidés par les rythmes du tambour et des cymbales qui accompagnent ce spectacle itinérant.

Cette procession a, de tout temps, été investie d'une fonction magique. L'animal "lion", symbole positif de puissance, participe au nettoyage complet de la maison en aidant à expulser les mauvais esprits. Il peut également, mais dans une moindre mesure, relationner avec certaines divinités du panthéon chinois ; il est alors intermédiaire quittant le domaine magique pour le religieux.

Cette fonction première -la plus visible et vraisemblablement la plus ancienne- ne doit pas occulter les effets sociaux recouverts par ce rituel-spectacle qui, à bien des égards, a l'allure d'un fait social total.

En effet, dans les pays de première émigration (Cambodge, Vietnam, Laos), l'existence de très nombreux commerces tenus par les Chinois avait quelque peu déplacé le centre de gravité du phénomène (du foyer vers le commerce). Ceci donnait plus de relief aux relations commerces/équipes de Danse du Lion (chacune émanant d'une association le plus souvent dialectale) ainsi qu'aux relations commerces/spectateurs-publics-communauté.

De plus, le jeu inter-ethnique (le rapport minorité immigrée/société majoritaire) qu'impliquait la situation migratoire dans chacun des trois pays avait revêtu cette manifestation d'une vertu distinctive supplémentaire ; pour les populations autochtones, la Danse du Lion était à l'évidence une des marques ethniques chinoises, tandis que pour les Chinois immigrés, elle représentait chaque année une affirmation collective identitaire que certaines circonstances politiques avaient même pu transformer en démonstration de force.

C'est sur l'évolution respective et combinée de ces trois fonctions (magique, sociale et inter-ethnique) dans le contexte parisien que porte cette communication.

### 1984, année du rat : apparition de la Danse du Lion à Paris

Si la majorité des rituels du fond religieux chinois incombe au cercle familial, la Danse du Lion ne peut être mise en oeuvre que par un groupe plus large que celui fondé sur les liens de parenté.

A Paris, plusieurs associations sont à l'origine d'une telle initiative, mais la primeur en revient à Rencontre et Culture Franco-Asiatique. A vocation inter-culturelle, cette association a été créée par des habitants du XIIIe dont la plupart sont issus de milieux chrétiens. Au départ, donc, une démarche volontariste de rapprochement et d'échange sans caractère confessionnel.

Bibliothèque d'ouvrages dans les langues d'origine (mais le chinois est largement majoritaire), cours de langue française et de mandarin, soutien scolaire pour les plus jeunes, échange de cours de cuisine, concours de déclamation de poésie chinoise, club d'informatique, de kung fu, sont autant d'activités autour desquelles se structure l'association. C'est au sein du groupe qui s'adonne aux arts martiaux que va naître l'idée d'introduire la danse du Lion à Paris. Les adolescents concernés -souvent originaires du Vietnam et de parler cantonnais-

sont inexpérimentés, car trop jeunes pour avoir pratiqué cette technique dans leur pays d'origine. L'apprentissage se fait donc tout au long de l'année 1983. La tête de lion arrive un matin de Hong-Kong où l'on a passé commande ; elle a coûté trois mille francs.

Ainsi, sans grande expérience et en marge des associations les plus traditionnelles, l'équipe redonne vie à cette pratique : vingt sept commerces ont été pressentis et ont accepté l'offre : environ 27 000 francs seront récoltés. De cette première, retenons encore qu'elle a bénéficié d'un réseau ethnique international (l'indispensable masque est venu de Hong-Kong sans pour autant que les acteurs soient originaires de ce lieu), son échelle réduite dans l'espace (quelques points du XIIIe) et dans le temps (deux jours) et enfin au regard de la diversité des commerces pressentis puisque seulement restaurants et épiceries ont été visités.

### 1985, année du boeuf

La deuxième année a vu le phénomène prendre de l'ampleur. L'équipe de l'association Rencontre et Culture Franco-Asiatique a continué sur sa lancée et a pu offrir ses services à 37 commerces ou entreprises. Elle a récolté environ 50 000 francs, soit une moyenne de 1 350 francs par unité.

Parallèlement, une deuxième équipe est entrée sur la scène. Elle est issue de l'Association des Résidents en France d'Origine Indochinoise, et s'inscrit beaucoup plus dans la tradition des groupements d'entraide (*bang hui*) propre au monde chinois immigré. La totalité de ses membres sont de parler chinois (le dialecte teochiu y est dominant) et le plus souvent de nationalité cambodgienne. Elle est soutenue par des commerçants et offre divers "services" : cours de français ou de mandarin, traduction des papiers administratifs, organisation de Tai Chi pour les personnes âgées, soirées artistiques au profit de l'association, etc... L'équipe de Danse du Lion qu'elle a mise sur pied est également composée de jeunes inexpérimentés entraînés au sein d'un club de kung fu.

Le caractère plus intégré et le statut social plus élevé de ses responsables lui permettent de disposer d'une surface relationnelle en milieu commerçant plus étendue que l'équipe concurrente. Aussi, dès la première fois, 67 commerces furent visités et la recette s'éleva à environ 100 000 francs (moyenne de 1 660 francs par unité).

L'année du boeuf aura également été marquée par une diversification au niveau des types de commerces concernés et par un élargissement dans l'espace et le temps. Le lion a fait son apparition une journée à Belleville (XXe), tandis qu'il s'est attardé pendant trois jours à la Porte de Choisy.

Si l'on prend en compte ces mêmes indicateurs, la troisième année (1986, année du Tigre) a vu le phénomène s'étendre encore. Chacune des deux équipes a enrichi son matériel emblématique par l'acquisition de nouvelles têtes de Lion (toujours en provenance de Hong-Kong, trois d'entre elles ont été achetées par des commerçants du XIIIe, tandis qu'un "Lion du Nord" a été offert aux "Résidents" par un cirque de Chine Populaire lors d'une récente tournée en Europe), ainsi que

par une amélioration de leurs divers drapeaux et bannières. Par ailleurs, il faut noter l'émergence d'une troisième équipe, issue de l'Association des Arts Martiaux de France implantée dans le XXe.

Mais surtout le parcours de l'animal mythique s'est étendu encore dans l'espace faisant, pour la première fois, une incursion dans le XVIIIe du côté de Marx Dormoy et même dans le IIIe, ainsi que dans le temps puisque les déambulations se sont étalées sur huit journées pendant lesquelles près de 100 entreprises ont été saluées.

Une fois à l'esprit ces quelques données matérielles, il faut revenir sur les diverses fonctions de cette pratique en éclairant les relations qu'elle permet de maintenir, de stimuler ou d'engager.

### Relations inter-ethniques

La Danse du Lion se structure autour des relations établies entre chacun des commerces et l'association prestataire de spectacle-rituel. Nous avons déjà donné quelques chiffres qui fondent financièrement ces relations ; précisons qu'à ces dons monétaires, qui sont l'objet de négociations et de sollicitations préalables et dont l'importance fait varier la durée et la qualité du spectacle, s'ajoutent des dons alimentaires plus symboliques. La signification de la plupart d'entre eux repose sur des associations homophoniques qui, d'ailleurs, ne sont pas toujours connues des pratiquants eux-mêmes. Evoquons ici quelques exemples : La laitue (elle est accrochée au bout d'une perche à l'extérieur du magasin et sera, au terme de la prestation, symboliquement engloutie) se dit *sheng cai* "légume cru" mais *sheng* "cru" signifie aussi "naissance" ou "vie". Le poisson *yu* est lui homophone de "surplus", tandis que le poulet *ji* peut vouloir dire "faste". En échange de tous ces dons, le patron (*lao ban*) et sa famille sont en position et droit d'attendre plusieurs types de contre-dons. Dans presque tous les cas, le lion commence par entrer à l'intérieur de la boutique pour saluer l'autel des ancêtres ou celui dressé en hommage à une divinité (4) ; tel un intermédiaire, il contribue ainsi à instaurer de bonnes relations avec la généalogie et le monde divin.

Tout comme les pétards que le chef de famille allume au moment du départ de l'équipe, la présence et les facéties de l'animal sont censées éloigner les mauvais esprits ; ceci est une manière de contribuer à la réalisation d'une meilleure destinée (*ming yun*) par un apport de chance dont on espère qu'elle se cristallisera avant tout sur la bonne marche de l'entreprise familiale (5)

Il faut noter que cette partie de la tradition ritualisée ne s'intègre pas dans un culte organisé et complexe. Elle n'a pas besoins d'officiant ou d'édifice religieux onéreux. Par cette réflexion nous voulons seulement souligner son caractère facilement transposable en situation migratoire.

Plus indirectement, le commerçant attend des spectateurs et des passants -clientèle acquise ou potentielle à qui, en quelque sorte, il fait don d'un divertissement- un surcroît de prestige qui sanctionne ou conforte son identité d'entrepreneur. Moment-clé ou moment-symbole qui fait dire à l'un d'eux :

"Maintenant nous avons une direction" et qu'illustre également le passage du terme *nanmin* "les gens qui fuient une catastrophe" "les réfugiés" à celui de *hua qiao* traduit par "Chinois d'outre-Mer" mais que les locuteurs peuvent facilement associer à un comportement social offensif fortement positif.

Enfin, par rapport à son personnel, la visite du Lion est aussi l'occasion pour le chef d'entreprise d'affirmer un certain consensus social. Cette venue marque une pause dans le rythme de travail et, symboliquement au moins, facilite une identification collective d'ordre ethnique productrice de rapports sociaux spécifiques.

On peut résumer ces échanges de la manière suivante :

Dons monétaires et alimentaires	Bonnes relations avec la généalogie et les divinités
	Réussite financière par un apport de chance
	Prestige, gain ou consolidation de a clientèle
	Consensus social

### Relations inter-ethniques ou inter-groupes

Pour les autres réfugiés de la péninsule indochinoise, la Danse du Lion est connue. Sa réapparition vient seulement souligner une certaine permanence des rôles sociaux tenus par chacun des groupes ethniques. La Danse du Lion ne fait que rappeler ici la position sociale qu'occupait la minorité chinoise en Asie du Sud-Est. En ce sens, pour les autres groupes asiatiques, cette manifestation est un marqueur ethnique évident.

Pour la population française, elle devient aussi une marque distinctive. Sous diverses formes les équipes de Danse du Lion ne négligent pas d'entretenir des relations avec les autorités municipales (présentation des voeux au Maire de l'arrondissement, visite à la Mairie, etc...). Autant d'occasions où la Danse du Lion sert objectivement à poser les jalons d'une stratégie de la reconnaissance par la société globale en opposition à un laisser-faire.

A ce sujet, il est significatif que ces équipes soient maintenant régulièrement contactées par des associations françaises pour se produire lors des fêtes locales ou festivals musicaux (Melun, Pré Saint-Gervais, Parc de la Villette, Cléon, Pau, etc...). Dans ces nouveaux cadres, elle n'est plus qu'une manifestation strictement ludique, mais elle devient, là aussi, élément d'une stratégie de l'affirmation.

Enfin, toujours dans le cadre des inter-relations avec la société parisienne, il faut encore souligner la marque identitaire que peut représenter la délimitation de territoires par le parcours de la procession. Ultime fonction symbolique, dont les effets sont ressentis aussi bien par le groupe lui-même que par les autres groupes immigrés ou les habitants autochtones des quartiers traversés.

Simple figure emblématique remarquable par son aspect haut en couleurs et que la population occidentale charge d'un exotisme toujours sollicité, ou bien un des sillons d'une stratégie identitaire dans lequel les groupes chinois sont en train de s'engager ? Si l'observation de trois "Nouvel An" ne nous autorise pas à opter de façon tranchée pour l'une de ces deux hypothèses, il nous faut insister à nouveau sur les vertus multi-distinctives de cette Danse du Lion qui, désormais, chaque année défile sur la scène multi-culturelle parisienne.

Cette pratique, magique et socio-culturelle tout à la fois, est aussi simple dans son exécution ; elle n'impose pas les contraintes d'un art et trouve son origine il y a plusieurs siècles. Sa transposition (la deuxième si l'on compte les expériences du Cambodge, du Vietnam ou du Laos qui avaient enrichi le phénomène de fonctions supplémentaires) n'a pas posé de problème majeur ; elle a seulement mis cinq ou six années pour réapparaître, le temps que la communauté jette les bases économiques indispensables à sa continuation. Toutefois, cette continuation doit également être reliée aux circonstances générales de cette migration composée de familles et sans projet de retour. Si cette pratique se confirmait par la suite et se maintenait au niveau d'efficacité que nous lui avons accordé, on pourrait alors l'envisager comme une des facettes d'un *capital ethnique* qui, en situation de transplantation, se révèle apte à fonder des conduites, sources de profits symboliques, sociologiques ou les deux à la fois.

---

## NOTES

- (1) Cette communication fait partie d'une recherche, en partie financée par la Mission du Patrimoine Ethnologique (Ministère de la Culture), intitulée : "Approche de l'identité ethnique chinoise en milieu urbain".
- (2) D'après Wolfram Eberhard, (*Chinese Festivals, Asian Folklore and Social Life Monographs*, Taipei, The Orient Culture Service, 1972), le mot *shi* qui, en chinois, désigne le lion vient du perse *sir*. Etranger à la faune locale, cet animal serait arrivé en Chine par l'intermédiaire d'ambassadeurs ou de commerçants venus d'Asie occidentale il y a environ dix siècles.
- (3) Lors du colloque de l'A.F.A. la communication était précédée par la projection d'un court document filmé "Paris, année du boeuf" (réalisation J.P. Hassoun et Y.P. Tan) qui faisait découvrir la danse dans ses dimensions les plus concrètes. Par ailleurs quelques informations ethnographiques sur ce même sujet ont déjà été publiées : "Le boeuf, le tigre et le lion" par Y.P. Tan et J.P. Hassoun, *Le Monde d'Aujourd'hui* 23 février 1986, p. 11.

- (4) A Paris, c'est le Dieu du Sol **Tudigong**, appelé aussi "le propriétaire de la terre" **tudi zhu** que l'on remarque le plus souvent (sans représentation imagée mais seulement dénommé par les caractères). On peut aussi voir la statuette de Guan Yu , ce général de l'époque des trois royaumes (222-265) qui accéda au rang de divinité et que les commerçants affectionnent plus particulièrement.
  
- (5) Il arrive que les danseurs cachés sous la robe de l'animal tracent à la craie les caractères **yí bǎi wàn lì** "un million ici" devant la devanture d'un magasin.

PSYCHOSE ET CRISE D'IDENTITE :  
LE SORCIER, LE PSYCHIATRE ET LE VILLAGE

Approche systématique dans un village Boni  
de Guyane Française

Pierre BENGHOZI

PREMIERE RENCONTRE A L'HOPITAL PSYCHIATRIQUE DE CAYENNE

Sitiman est hospitalisé au Centre Psychothérapique. Il reste isolé dans une chambre, le plus souvent allongé et dans l'obscurité, ses contacts avec les autres patients et avec l'équipe sont réduits au minimum vital. Il ne parle pas, son regard est lointain. Lorsqu'on l'approche, il semble plutôt inquiet. Il m'est présenté avec un diagnostic d'état psychotique aigu, sans doute bouffée délirante aiguë inaugurale d'une schizophrénie. Il a été adressé par l'intermédiaire du service de médecine interne du Centre Hospitalier de Saint-Laurent du Maroni à la suite de troubles du comportement. En effet, il a agressé physiquement une première fois sa mère et, une deuxième fois, il avait tenté de mordre plusieurs membres de sa famille. Ce comportement est en rupture avec celui qu'on lui connaissait habituellement et a été repéré d'emblée comme un trouble grave. Aussi sa mère l'amène voir le sorcier du village d'Apatou. A la vue du sorcier, Sitiman s'est enfui dans la forêt et, pendant trois semaines, personne n'a eu de ses nouvelles. On le croyait perdu et sans doute mort.

Pourtant, il réapparaît à 40 kilomètres de là, ayant marché à pied, s'étant nourri de racines, en direction de St-Laurent du Maroni. C'est là qu'il est conduit à l'hôpital de St-Laurent. Son transfert est décidé avec le psychiatre consultant périodiquement au Centre Spécialisé Psychiatrique à Cayenne, c'est-à-dire à 250 km. environ de là.

A l'hôpital, son traitement est fondé sur une chimiothérapie neuroleptique, depuis quelques semaines, lorsque j'ai été amené à le rencontrer.

Le personnel infirmier est essentiellement créole.

Sitiman est un jeune Boni de 17 ans. Sa langue est le taki-taki. Il ne parle pas le français. La présence de Sitiman dans sa chambre à l'hôpital m'évoque le film "Les Dieux sont tombés sur la tête" : un buschman se laisse mourir, hagard, dans une prison. C'est que, pour lui, la conception même de privation de liberté en étant enfermé dans une chambre n'a pas de sens. Elle n'est pas inscrite dans son codage existentiel et relationnel.

## LE PRINCIPE DE LA DEMARCHE

En thérapie familiale, notre approche vise à resituer l'expression symptomatologique du patient dans la dynamique de son système d'appartenance. Le comportement est analysé dans sa fonction d'équilibration du système en crise.

## MEDIAN ET DECODAGE : LE SYSTEME BONI

Nous appellerons median celui qui assure un rôle de jonction entre deux sous-systèmes. Il se situe à une interface.

Les Boni constituent une communauté réfugiée ayant fui l'esclavage dans les plantations coloniales, en particulier du Surinam, au XVIII<sup>e</sup> siècle. Ce sont des noirs marrons. Ils ont reconstitué une organisation sociale tout à fait originale, inspirée de leur souci de liberté et de leurs sources africaines. C'est une société dont le groupement de base est le matrilignage. Unité sociale, indivise au point de vue juridique, même s'ils ne résident pas dans le même village, avec des droits sur la terre, une même responsabilité religieuse. Ils sont soumis au même "Kunu". Le Kunu est une malédiction exercée sur un groupe depuis une époque ancienne. Il est transmis exclusivement par la mère. Les institutions sociales des Boni et les relations entre lignages sont étroitement liées à ces croyances. Le pouvoir du Chef est d'ordre surtout religieux. Le capitaine (chef), pas plus que le Conseil, n'a le droit de chasser un membre du lignage, car, à l'égard de la coutume des noirs réfugiés, un lignage ne représente qu'une seule vie. S'occuper de Sitiman c'était donc viser à réinsérer ses troubles du comportement au sein de leur contexte. Ceci apparaissait d'autant plus essentiel que nous savions le danger qui guette un Boni en rupture de communauté : alcoolisation, suicide. Notre travail consiste donc à resituer le patient avec son système d'appartenance. Ici lignage et communauté villageoise.

Nous avons eu la chance de pouvoir établir ce contact grâce à l'équipe médicale de St-Laurent par l'intermédiaire du median, en l'occurrence le sorcier du village : Doye. Nous avons pu ainsi avoir une première rencontre avec ce dernier. Le sorcier, accompagné d'un ancien du village et d'un interne en médecine de St-Laurent, est venu nous voir à l'hôpital à Cayenne. Ceci a été essentiel, permettant une reconnection entre médecine traditionnelle et médecine occidentale ; le sorcier a pu pratiquer sur place, sur Sitiman avec son approbation, les ablutions et prières traditionnelles. Ceci nous a permis également un décodage des troubles de Sitiman selon une lecture coutumière Boni. En effet, quel sens peut avoir pour eux, par exemple, la notion de guérison ? Dans notre

décryptage psychiatrique, nous pourrions conclure après une "amélioration symptomatique" à une sortie, ceci ne signifie pas pour cela une réintégration possible de Sitiman dans sa communauté.

Doye nous apprend que, d'après lui, Sitiman est victime du Kunu. Une arrière grand-mère au Surinam aurait "fauté". Un de ses amants serait mort dans des conditions troubles. Le Yoroka (esprit) du mort se manifesterait par une malédiction touchant le lignage de cette grand-mère. C'est par l'intermédiaire de rêves qu'auraient eus des membres du lignage de l'arrière grand-mère et du mort que l'on sait qu'il y a une telle malédiction. D'ailleurs, nous dit Doye, depuis plusieurs générations de multiples catastrophes ont atteint des membres du lignage descendant de cette arrière grand-mère.

### REINTEGRATION DU PATIENT DANS SON VILLAGE. PRESCRIPTION DU RITUEL SORCIER

Nous décidons que la prochaine rencontre aurait lieu dans le village avec la communauté. J'insiste pour que les parents et la fratrie du patient soient présents. Un premier temps consistera en la pratique, par le sorcier, du rituel visant à amender le lignage Kunu. Mon intervention consistera à dénoncer la non-adhésion du lignage à ce rituel. C'est qu'en effet, depuis la "faute" de la grand-mère, le rituel n'avait jamais été réalisé. Un tel rituel risquant d'inféoder le lignage au lignage du mort. A la surprise générale et dans le climat magique du crépuscule, Doye confirme ma dénonciation. Je m'adresse au lignage et à la communauté : "Sitiman, avec son comportement, porte en lui la malédiction. Le rituel d'aujourd'hui n'est pas suffisant (crise d'agitation de la mère). Je demande à ce que l'ensemble des membres du lignage puisse enfin vraiment faire les rituels et les offrandes avec Doye, sorcier du village, permettant la levée du Kunu. Pour l'instant, je demande à ce que tous participent à maintenir Sitiman dans un climat d'agitation pour motiver la pratique des rituels qui, seule, protégera les générations futures du Kunu. Une telle attitude permet une nouvelle circularité. Sitiman n'est plus un simple malade, il est le porte-symptôme de son lignage. Il est sacrifié, auto-désigné.

C'est qu'en effet, à la suite du rituel réalisé par le sorcier, tout en disant qu'il n'y a plus de problème, chacun préférerait voir Sitiman retourner à l'hôpital psychiatrique. "Il est embêtant". Nous avons compris bien plus tard, avec Ric Shipper, que ce mot "embêtant" était à prendre à la lettre, il porte la "bête" en soi. Doye, ensuite, nous a invités dans sa case de sorcier en nous expliquant comment devenir sorcier. Et surtout, ce qui nous a aussi intéressés, il nous demande au Docteur Cheney (psychiatre ayant dirigé Sitiman à l'hôpital et accompagné cette prise en charge) et à moi-même un certificat attestant que lui, Doye, et nous, avons travaillé ensemble. Ce certificat faisant figure de caution de légitimité du pouvoir de guérisseur du sorcier.

### LA CRISE D'IDENTITE DE LA COMMUNAUTE BONI

Ce certificat et sans doute la possibilité d'une telle pratique conjointe entre psychiatre et sorcier nous apparaissent comme symptomatiques de la crise de mutation dans laquelle se trouvent les Boni. Le village La

Charbonnière, où a eu lieu cete pratique, est mitoyen de la ville européenne de ST-Laurent du Maroni. Notre hypothèse n'a cessé de se confirmer.

Lors de la nouvelle réunion quinze jours après entre le patient, "sa famille", la famille du sorcier et nous, si nous apprenons qu'un déferlement de pirogues est venu de tout le long du Maroni accompagner les membres de lignage de Sitiman pour accomplir, enfin, les rituels, nous constatons comment, non verbalement, superbe, Sitiman se présente bien à l'interface entre la tradition Boni et les attraits de la culture occidentale. Il trône, majestueusement habillé d'un jean avec une chemise blanche brodée et un gilet, tandis que la majorité des autres membres de la famille est dans une tenue traditionnelle. Plus tard, dans les mois qui suivirent, nous apprenons que Sitiman réalise ce compromis interculturel en jouant du tam-tam dans un orchestre rock.

REFLEXIONS SUR UN DEVIN PEUL  
DANS LE QUOTIDIEN FRANCAIS

Mamadou BA

La divination, "autant que du bon sens dont parle Descartes, (...) chose du monde la mieux partagée", comme le remarque J.P. Vernant (1), peut-elle être, à travers les conceptions culturelles diverses qui la matérialisent, un catalyseur dans la formation des sociétés pluri-culturelles ? L'exposé qui suit tente, dans le contexte de la situation de l'émigration en France, d'apporter implicitement une confirmation empirique à cette question par le portrait d'un émigré, dont la vie à Paris a subi bien des transformations en s'adaptant à la société de consommation.

Lorsqu'on parle du Peul, on pense à Samba Diallo, héros de *l'Aventure ambiguë* de Cheik Hamidou Kano. Ce héros qui, comme on le sait, mourut de l'agressivité de la civilisation européenne, fit suggérer à l'auteur du livre la précaution suivante : la tradition africaine, pour conserver intactes ses valeurs, devrait "garder son âme en lieu sûr avant de revêtir le bleu de chauffe" (2). Cette stratégie, qui veut prévenir contre la tragédie, dont Samba Diallo fut l'objet, semble vouloir puiser sa force dans un idéalisme extrême lorsqu'on la compare à celle que les circonstances firent prendre à Kalidou, le travailleur émigré.

Kalidou est fils de Amadou, fils de Oumar, fils de Dioumang. C'est un Peul appartenant à la communauté foubalé du Boundou (Sénégal oriental). Dans son lignage de Dialloubé Bourang, on est *siltigi*, c'est-à-dire celui qui "détient la connaissance supérieure des choses pastorales et des mystères de la brousse" de père en fils. Son grand-père maternel (en même temps oncle maternel de son père) Wura fut un *siltigi* réputé. Il eut, chose rare, dit-on, le privilège de pouvoir fabriquer son *kaggu* (console où sont disposées les Calebasses de lait et servant en même temps d'autel) avec du *jooyi* (bombax *costatum*), dont était composé le *kagu* de Koumen, le génie gardien des secrets de l'initiation pastorale. Kalidou a 45 ans. Il réside en France depuis 24 ans. En 1969, alors qu'il venait d'être mis au chômage par suite de la faillite de l'entreprise de placage de bois

qui l'employait, lui vint, par une sorte de maladie, la vocation du *siltigiyaagal* ("le fait d'être *siltigi* "). Cette "maladie" (*corfol*) se manifesta, selon lui, de la façon suivante : pendant des jours et des jours tous les bruits, même les plus imperceptibles, du village et de la brousse arrivaient à ses oreilles et occupaient toutes ses pensées, qu'il soit éveillé ou endormi. Il entendait ainsi les cabris, les brebis, les veaux, les vaches, les animaux de la basse-cour, les chevaux et les ânes. Il entendait le bourdonnement des mouches, les paroles des personnes, alors qu'il mangeait ou buvait. Il entendait les abeilles bourdonner, les lions rugir, les éléphants barrir et les hyènes ricaner. Il entendait jusqu'au bruit des insectes, des lézards et des margouillats, des reinettes, des crapauds et des grenouilles rampant ou grimpant aux murs de la case ou des arbres, ou nageant dans l'eau boueuse des mares. Tous ces bruits se confondaient et tournèrent dans ses oreilles, de jour comme de nuit, pendant deux semaines longues et entières. Et lorsque la nuit arrivait, tout ce monde hétéroclite qu'il voyait l'empêchait de dormir en exécutant des scènes étranges, à mourir de peur. Ainsi ces êtres divers pénétraient en file dans son appartement, situé au 9<sup>e</sup> étage, pour prendre qui de la viande, qui du pain, etc... Certains étaient vêtus de blanc ou de rouge, d'autres portaient sur la tête des cornes ou des coutelas, d'autres encore portaient des ailes ou des gris-gris.

Un soir, alors qu'il les sentait trop s'approcher de son lit, Kalidou éleva la voix et dit : "si vous me touchez, je vais vous tuer". Sa femme, près de lui couchée, se leva, inquiète, et lui parla : "Diallo, sais-tu que tu es en train de radoter ? Tu as des visions et tu as peur". "Non, répondit-il, je n'ai pas peur, je mets en garde ces êtres qui me narguent. Ils veulent faire quelque chose sur moi, mais je ne veux pas, car cela risque de me nuire".

Sa femme finit par le convaincre de ne pas se faire de souci et que rien ne lui arriverait. Lorsqu'il se laissa faire, Kalidou s'endormit. Quand sa femme se leva, au petit jour, elle s'inquiéta de ne pas le voir déjà levé, comme il était d'usage. Elle tenta longtemps de le réveiller, mais Kalidou avait l'attitude d'un mort. Son enfant se jeta sur lui en l'appelant. Sa femme s'appêtant à descendre chercher un voisin ami, Kalidou se leva brusquement, comme s'il avait été alerté depuis ce village de mort où il semblait être allé...

Les jours passèrent après cette dernière nuit où Kalidou fut, une fois de plus, aux prises avec ces êtres de brousse, chargés de lui transmettre le "don", don devant lui permettre d'user des connaissances ancestrales du *siltigiyaagal*, jusqu'alors dévolues à son père, mort pourtant depuis 1962.

Kalidou commença, dès lors, à se révéler au public parisien comme un excellent devin. Le cabinet de consultation qu'il ouvrit à cet effet fut reconnu d'utilité publique par les autorités compétentes en 1972. Ayant parfait ses connaissances dans la langue française en matière de communication écrite, il s'inscrivit à l'école de parapsychologie du groupe "magnétisme, hypnose de France", sous la direction, précise-t-il, de Monsieur Beaufolet. Il suivit également des cours de radiesthésie dans un centre de la Place Saint-Germain des Prés.

Fort de ce nouveau savoir, Kalidou trouva une ouverture qui lui permit d'entrer en intelligence avec les agriculteurs et les éleveurs de l'Orne et de la Sarthe, de Vendée et de Bretagne, auxquels il fit bénéficier plutôt de ses

compétences de *siltigi*. Cet octroi de services du ressort de la divination peule contre des jets de sorts pratiqués dans les milieux fermiers dura deux ans (1974-1976). Ayant ainsi cherché la réputation à l'extérieur, comme il se doit dans la tradition, Kalidou ne fit plus de sorties hors de Paris.

Le cabinet de Kalidou se trouve au premier étage d'un vieil immeuble marchand de Paris. Il comprend deux pièces et un débarras. Dans la salle d'attente, sont disposées des chaises et une table sur laquelle sont posés journaux et revues destinés à la clientèle. Suspendue au-dessus de la porte d'entrée, une corne de plastique dans laquelle est placée une branchette de buis remplaçant celle, traditionnelle, de *gite geloode* (abrus precatorius), pendue au-dessus de la porte de chaque case peule. Sur les murs, des tableaux de saints chrétiens côtoient une représentation de la pierre noire de la Mecque, suspendue au-dessus de la porte de la salle de consultation.

La salle de consultation est assez spacieuse. Les murs, peints aux couleurs d'une chambre à coucher, sont ornés de tableaux. Trois d'entre eux, situés juste au-dessus de la place où se tient Kalidou, sont des talismans écrits chacun dans une écriture coranique différente. Le quatrième représente la main de Fatma, image particulièrement représentative de l'Islam maghrébin. Au centre de ces tableaux, une étoile de mer qui, elle, est plutôt représentative de la genèse de la culture pastorale peule.

Kalidou se tient donc juste au-dessous, assis sur des coussins posés à même le sol. Il porte le grand boubou traditionnel, qu'il met au-dessus de son costume à l'européenne. A sa droite, de gros sacs sont remplis de sachets de poudre, de racines, de bâtonnets, d'écorces et de fibres d'arbres différents. A sa gauche, un petit lit sur lequel il dispose ses effets liés à la vie moderne : téléphone, attaché-case, lettres, etc... Au pied du lit, deux petites cornes, couvertes en partie de fils rouges et blancs, limites de son rayon d'action : elles le prémunissent contre tout maléfice qui résulterait de son intervention en direction d'un client.

Près de la porte d'entrée sont rangés, dans une grande armoire, des livres de sciences occultes et des cahiers sur lesquels sont transcrits, dans un français cassé, les incantations en peul ; non loin de là, sur une petite table, un petit fourneau permettant de brûler de l'encens contre la sorcellerie dont pourrait être victime le client, un petit mortier et son pilon ainsi qu'un van de fabrication artisanale peule, nécessaires à la fabrication des remèdes.

Dans le coin donnant accès au débarras, sont entreposées unealebasse remplie de petits sachets de poudre, des racines d'arbres de toutes sortes et de grosses fibres de baobab (*andosonia digitata*). Dans le débarras, vraisemblablement une ancienne douche, se trouve une table sur laquelle sont posés des cahiers et deux tables de Kabbale (juive). Au-dessus est installé un *kaggu* (console-autel) avec une lanterne et un grand miroir en face duquel est posée une boule de cristal. Le *kaggu* est en bois de cyprès, bois remplaçant le traditionnel *jooyi* (bombax costatum) puisque, selon Kalidou, Moïse, le prophète juif, l'employait aux mêmes fins.

Ce paysage synchrétique, comme on vient de le voir, répond aux préoccupations majeures de Kalidou : appréhender les problèmes de sa clientèle, dont les besoins psycho-sociaux, différents par la culture, se confondent dans un même système.

Ainsi le travail divinatoire de Kalidou se matérialise dans le cadre des deux expériences culturelles qu'il a subies. Il se sert, bien sûr, presque uniquement de son savoir de *siltigi*, consistant à manier des éléments végétaux. Mais il lui arrive également de façonner bagues et médailles magiques, en fonction des préoccupations du consultant. La clientèle se compose principalement d'Antillais, d'Africains et de Français. Les problèmes posés sont du ressort de la santé physique et morale, du social et du politique ; ils concernent la vie familiale, la vie privée et la vie publique. Dans ces troncs communs, chaque groupe puise les préoccupations qui préfigurent son particularisme.

## DIVINATION ET RELATIONS INTER-CULTURELLES

Ce qui fait l'originalité de Kalidou, ce n'est pas seulement la culture matérielle dont il est porteur, mais plutôt ce "don" qu'il a acquis par l'intermédiaire d'un héritage biologique. Ce "don" révélé caractérise son *pulaagu*, "manière d'être du Peul", qui, même hors de son contexte, reste, dans la plupart des cas, intact. On dit du Peul : *kaa tikka jaargo* littéralement : "tu es celui qui, s'il se fâche, manifeste son don de création" (*jaargo*, présent de l'infinitif *jaargade*, n'a pas d'équivalent ; *jaargo*, le nom, est en tout cas un titre de pouvoir ; tout *jaarga* détient un pouvoir qui est lié aux circonstances ; il est l'équivalent du *siltigi* ). Le *pulaaga*, ou manière d'être idéale qu'il manifeste ici, est celle d'être capable de se créer et de se recréer sans cesse dans des contextes socio-culturels différents. Kalidou, en retrouvant son "don" ancestral, venu le retrouver jusqu'en France, a pu, dans sa pratique, s'adapter et faire pénétrer dans d'autres cultures la sienne propre, même si c'est de façon implicite. N'est-ce pas là le but vers lequel tendent les sociétés pluri-culturelles ?

**RETOUR D'AFFECTION :**  
**QUOTIDIEN FRANCAIS ET MARABOUTAGE**

**Liliane KUCZYNSKI**

De plus en plus, les marabouts africains à Paris sont présents dans les médias. De plus en plus aussi, des Français vont les consulter pour régler certains problèmes de leur vie quotidienne. Ce que je propose ici, à partir du cas d'une jeune femme, X, suivi depuis plus d'un an, ce sont les premiers jalons d'une réflexion : pourquoi les Français vont-ils voir les marabouts, que cherchent-ils à mettre en forme dans cette rencontre ?

X a moins de 30 ans ; elle est cultivée, d'origine sociale aisée, parisienne. Elle exerce une profession libérale. Depuis plus d'un an, elle fait intervenir pour elle une douzaine de marabouts (1), contactés par des intermédiaires divers : médias (journaux) : 3 ; conseils d'amis ou connaissances africains : 7 ; marabouts se présentant ou étant présentés comme les relais de confrères déjà consultés (ces derniers étant retournés en Afrique) : 2. Le but de sa démarche est de faire revenir à elle un homme, qu'elle a aimé sans réciprocité.

L'intérêt de cette étude de cas, parce qu'elle s'inscrit dans la durée et dans la multiplication des expériences, permet de formuler l'hypothèse que la démarche de X constitue une sorte de paradigme de différentes attitudes face au marabout. Par ailleurs, une enquête auprès d'autres Français(es) montre que celles-ci, loin de lui être propres, se retrouvent comme des constantes (2).

**1. COMMENT EST JUSTIFIEE L'INTERVENTION DES MARABOUTS.**

C'est, en premier lieu, par pragmatisme que X décide de faire intervenir des marabouts. Ceux-ci, à partir d'un problème précis posé par leur consultant ou mis à jour par divination, proposent des solutions concrètes. "Ils agissent", dit-elle. En cela, ils s'opposent aux voyants, également consultés, qui, pour la plupart, ne font que diagnostic et pronostic. Quant à ceux des voyants qui interviennent, c'est leur idéologie ("bondieuseries") qui fait horreur à X. C'est donc aussi vers des références culturelles autres que s'oriente X, quête tâtonnante dont quelques éléments se dessinent à travers le personnage du marabout tel qu'elle le décrit.

Pas plus que les voyants, les "psy" ne sont adaptés à sa demande. Il n'est pas question, pour elle, de renoncer peu à peu, de composer avec un réel qui lui est hostile. Voyants et "psy" sont réunis par leur incapacité à résoudre une situation sur laquelle elle n'admet aucune discussion. Peu à peu cependant, les marabouts constituent une "prise en charge" ; si la demande psychologique réapparaît donc, infiniment plus essentielle qu' X n'accepte de le dire, il n'en reste pas moins qu'explicitement ce qu'elle recherche c'est un recours magique. X considère, en effet, avoir utilisé tous les moyens à sa disposition dans une situation telle que la sienne. Il lui faut donc, pour briser le "mur" auquel elle se heurte, passer à un mode de connaissance différent, accessible seulement à une catégorie particulière d'individus.

Il faut souligner combien la démarche de X est construite et argumentée. Justifiant, par exemple, le fait de recourir successivement à plusieurs marabouts, elle considère que si l'action de tel d'entre eux ne l'a pas satisfaite, c'est qu'il avait, de son cas, soit un point de vue trop particulier, soit un savoir-faire insuffisant, soit un zèle défectueux. Mais jamais le recours à une connaissance autre n'est remis en cause. Il serait faux, cependant, d'affirmer que, lucidité ou lassitude, elle ne formule jamais de doute, de demande de preuve ("est-ce que ça marche ?"). Questions auxquelles, en fait de réponse, elle ne peut obtenir que des récits, c'est-à-dire des interprétations à travers le prisme d'une culture, d'une individualité... Telle est, au demeurant, la dynamique de X que, semble-t-il, peu importe la réponse.

Reste à justifier le recours à des marabouts africains. Outre leur grand nombre à Paris, le caractère à la fois très présent et très personnel de leur publicité, l'Afrique a sa place dans la vie de X. Son père y a passé de longues années et l'homme qu'elle aime y est né. Eléments suffisants, peut-être, pour affirmer qu'il y a, dans son mouvement vers des marabouts africains, le retour sur un fragment de sa propre histoire.

## 2. LA RELATION DU CONSULTANT AU MARABOUT

Lorsque X fait appel aux marabouts, elle est dans un état d'urgence extrême, donc, par rapport à eux, dans une situation de dépendance totale. Si le doute s'insinue parfois dans son esprit, s'il est des marabouts qu'elle n'hésite pas à considérer comme des "charlatans" (3), soit que tel lui paraisse trop inséré dans un rapport purement marchand, soit qu'elle déclare ne pas être "dupe" du "trucage" exécuté par tel autre pour déterminer si son intervention est possible, soit encore que tel autre lui semble "peu sûr de lui" et donc "n'attirant pas le respect", il en est un seul cependant qu'elle ait renoncé à faire travailler pour elle.

a. X se soumet à toutes les étapes de la consultation. Elle reste indifférente aux nombreux moyens divinatoires utilisés (chapelet, géomancie, jets de cauris, appel des génies, chiromancie, calebasse, pierres, etc...). En revanche, elle est d'emblée sensible à l'intensité du regard que les marabouts posent sur elle "pour comprendre". Rapport psychologique donc, mais apparemment entièrement tendu vers l'action puisque, dans la plupart des cas, elle annonce d'entrée de jeu au marabout ce qui l'amène, au lieu de le lui laisser deviner, comme il est souvent d'usage.

b. Dans l'interprétation qui lui est donnée de son cas, son attitude est la même. Elle s'y plie, qu'il agisse du fait que son ami ne voudrait pas de femme pour le moment, ou qu'il aurait été envoûté par une autre, ou qu'elle-même serait assiégée par son propre génie qui éloignerait tout homme. Si, au fond d'elle-même, elle peut refuser l'une ou l'autre de ces explications, elle est, cependant, tenue d'entrer dans le système du marabout : d'une part parce qu'au-delà de l'interprétation, c'est l'action qu'elle vise ; d'autre part parce qu'attribuant au marabout un "pouvoir", elle craint d'indisposer ce dernier par une quelconque contestation.

c. Si, dans la divination et l'interprétation, X s'implique au minimum, à propos de ce qui est nommé "travail", en revanche, il devient perceptible que la relation culturelle qu'elle entretient avec les marabouts est conflictuelle. Ce "travail" est secret, réalisé hors de la présence du consultant, selon des principes déterminés cas par cas ; la partie visible en est la prescription de certains rituels et la remise de "gris-gris". A cela, pour X, deux pierres d'achoppement : la rémunération du marabout et la fixation de délais, ces deux problèmes étant liés. Considérant, en fait, que les marabouts sont des prestataires de service parmi d'autres, X oscille entre deux attitudes : payer sans discuter une forte somme pour arriver coûte que coûte à ses fins ou établir une relation de marchandage à laquelle, d'ailleurs, certains marabouts se prêtent parfaitement. Mais, dans les deux cas, pour X, payer c'est lier le marabout, l'obliger à intervenir. La conséquence logique de ce rapport marchand est qu'elle se croit en droit de formuler certaines exigences ; là se situe le second problème : celui des délais.

Il est évident que, pour X, faire revenir un amour qui se dérobe ne peut se situer dans un avenir indéterminé. Or nombre de marabouts, pour des raisons internes à leur travail même, refusent de fixer des délais, se contentant d'affirmer que "ça ne va pas durer". On voit bien là comment le problème de la rémunération et celui des délais sont liés : puisqu'elle paie, elle attend une sorte de "deus ex machina" venant de spécialistes qu'elle considère comme tout-puissants. Ou encore : il n'y a aucune raison de payer pour un résultat hypothétique et lointain. La garantie demandée est bien dans l'essence du rapport marchand. X exerce d'ailleurs sur certains marabouts un véritable harcèlement pour leur extorquer une date. Ou bien encore, dans un moment de grande détresse, elle paie très cher un nouveau marabout, contacté uniquement parce que sa publicité indiquait "résultat dans une semaine" ; et à tel autre elle veut "demander des comptes" : elle a payé, le résultat n'est pas venu, donc il n'a rien fait.

Cependant, si X s'inscrit bien dans ce rapport d'échange analogue, pour elle, à ce que signifie le fait de payer un psychanalyste, elle apprécie que, parfois, les relations puissent être différentes, ce qui montre l'ambivalence de son attitude. Certains marabouts, auxquels elle est adressée par un de leurs proches, ne lui demandent aucune rétribution, faisant passer leurs relations d'alliance avant leur gagne-pain. Un autre, auquel elle explique ses problèmes financiers, va jusqu'à lui proposer de lui prêter de l'argent. X, semble-t-il, en même temps que le rapport mercantile dans lequel elle fonctionne, éprouve le besoin d'idéaliser ce qu'elle définit comme des rapports de sympathie qu'elle dit ne trouver que chez les marabouts.

En élargissant le problème de la relation marchande entre le marabout et son consultant, on pourrait avancer l'hypothèse que ce qui est notamment en jeu, c'est le rapport de l'Européen au temps. Si les marabouts fixent des délais, ce qui est contraire à leur tradition, c'est que les relations sont devenues commerciales et qu'un Européen ne supporterait pas qu'on ne lui dise pas quand ce pour quoi il paie se réalisera.

d. Concernant l'observance des gestes prescrits, X oscille entre diverses attitudes. Elle accepte tous les sacrifices, qu'ils soient en nature (métrage de tissu blanc, fruits, sucre) ou en espèces (don d'une certaine somme à donner à la première personne venue, dans la rue, ou don au marabout d'une somme lui permettant d'acheter l'animal du sacrifice, coq ou mouton de plus en plus, en effet, en France, les marabouts prennent totalement en charge le sacrifice d'animaux, volant, semble-t-il, se soustraire et soustraire leur consultant à une confrontation culturelle trop grande). Pour X, ces sacrifices sont une étape nécessaire pour dénouer le problème posé.

Elle reçoit les "gri-gri" (généralement grimoires ficelés ou collés) sans poser de question sur leur contenu, même lorsque le marabout ne lui inspire pas une confiance absolue : elle se situe totalement dans le secret, nécessaire à la stratégie maraboutique et à la sienne propre : elle abandonne au marabout le sens. Cependant, elle observe les consignes (appeler le nom de son ami N fois dans telle circonstance, ou mettre le "gri-gri" à tel endroit) de façon plus ou moins scrupuleuse. Dans sa tension vers le résultat, elle enfreint certaines règles totalement intangibles : par exemple la suspension du rituel pendant les menstrues, suspension qui, pour elle, ne fait que retarder d'autant le résultat. Pour certains gestes, dont la réalisation la rend sceptique, elle éprouve le besoin de questionner. Ainsi le sens de purification, essentiel au rituel des "bains" (liquide sur lequel le marabout a dit des prières, ou qui sont une dilution d'écrits magiques et que le consultant doit se passer sur le corps ou/et le visage), lui échappe longtemps. Elle ne peut admettre le bienfait de cette pratique dont l'immatérialité, le caractère non tangible de la modification produite sur elle, la choque. Il est, enfin, des gestes qu'elle "sur-détermine" : tel "gri-gri" à jeter dans la Seine, selon les prescriptions du marabout, ne sera pas, en fait, jeté n'importe où : X crée un circuit imaginaire, selon lequel c'est de tel pont et non d'ailleurs que l'eau devra l'emporter. Est-il besoin de préciser combien il est évident que X vit totalement dans le symbolique ?

Abandon du sens au marabout, maître absolu du jeu ; mais, au niveau particulier d'X, il y a nécessairement création d'un véritable code de conduite. Le secret est voulu, respecté, assumé, mais c'est justement parce qu'il existe que, paradoxalement, il crée un système assez ouvert pour que d'autres codes viennent s'introduire. En dehors du sens évident donné aux gestes prescrits, il apparaît clairement qu'ils représentent aussi pour X autre chose. Dans sa recherche d'un amour qui fuit, les marabouts sont pour elle un espoir qui, même s'il se dissout, est indispensable. Les amulettes sont de véritables viatiques ; des objets de remplacement, également : leur possession l'aide à surmonter l'absence. De façon complémentaire, ces gestes contraignants, véritables rites réintroduisant un ordre dans son quotidien dévasté, sont un moratoire indispensable à certains moments (car réactivant sans cesse son espoir), insupportable à d'autres (car réactivant sans cesse son angoisse).

### 3. LE PERSONNAGE DU MARABOUT

Même si X se dit souvent lucide sur certains aspects douteux de sa relation aux marabouts, il n'en reste pas moins que se dégage, à travers son attitude et son discours, un personnage imaginaire totalement idéalisé, fruit incontestable de sa propre quête.

a. Le marabout s'intègre dans la série alternative des thérapies "douces". De l'un d'entre eux, qui utilise essentiellement plantes et racines, elle dira qu'elle se l'imagine comme un "type très doux", avant même de l'avoir vu.

b. Le marabout est un être charismatique. Ceux qui marquent le plus X sont ceux chez lesquels elle constate la "sûreté", la "sérénité". En ceux-là seuls elle peut (c'est-à-dire veut) "croire". De la personne-même du marabout émane un "pouvoir" dont elle cherche à s'imprégner. Chez d'autres, elle se dit impressionnée par leur "grande sagesse", leur "pureté" : l'un travaille hors de Paris, dans un "petit village" (qui se révélera être St-Quentin) pour échapper aux scories de la métropole. Cet autre n'est pas "contaminé" par la société marchande : chez lui, ni magnétoscope, ni télévision couleur. Cet être quasi-mystique qu'elle dessine est peut-être une réponse à son refus des voyants et des "psy", dont les références lui sont trop connues. On pourrait dire qu'il y a du marabout une vision double et non simultanée : il est décrit (et se conduit) comme un personnage dépouillé de toute impureté, bien que sa chambre soit souvent envahie de biens de consommation, qui le situent sans doute possible dans la société marchande, ce que le consultant sait parfaitement. Le marabout, comme son consultant, joue, lorsque cela le sert, sur l'une ou l'autre de ces facettes.

c. Le marabout est un "bon sorcier", version masculine de la "bonne fée". X s'enforce dans son rêve. Dans son besoin très fort de retour à une enfance insouciance, elle reconstitue une véritable utopie, lieu où les désirs se réalisent encore magiquement par la médiation d'un être bon et puissant.

d. Le marabout est un médiateur entre les mains duquel elle dépose son problème, le laissant le résoudre à sa place. Les conséquences de cette "prise en charge" indispensable à X vont bien au-delà de la demande explicite d'agir. Dans la mesure où elle leur donne sa confiance, X fait des marabouts une sorte de "garde-fou" : ils l'aident à reprendre un rythme de vie plus normal. S'il est vrai que, dans leur pratique, rendre le calme à leur consultant, "refroidir leur cœur", selon l'expression traditionnelle, est un élément nécessaire à leur réussite, il n'en est pas moins clair que ce que cherche X c'est bien une aide psychologique. Paradoxalement les marabouts, involontairement, sans doute, pourraient acheminer X vers un travail de deuil. Ce qu'elle cherche auprès d'eux, c'est à se "rassurer". Elle crée une relation de protection-dépendance, allant même jusqu'à parler du caractère "paternel" de certains marabouts. X insiste sur le fait que ce réconfort passe très peu par la parole. Certes, elle sent, dans leur manière d'être, une convivialité qui la touche. Certes, ce réconfort est dû aussi au fait que les marabouts "agissent". Mais surtout ils la confortent dans son absence de remise en question d'elle-même et de sa relation à l'autre. Bref, la parole des marabouts n'est acceptée que lorsqu'elle est un écho à la sienne propre. D'où l'économie de toute interprétation. Plus encore : cette parole, lorsqu'elle n'est pas écho, c'est X elle-même qui la refuse aux marabouts. En voici deux exemples : un jour un

marabout ne peut s'empêcher d'exprimer à X son étonnement d'Africain devant une fixation si exclusive sur un seul être ; un autre lui dit crûment que toute relation qui pourrait s'établir entre son ami et elle ne serait jamais que forcée et non fondée sur de réels sentiments ; déclaration que, par rapport à son propre système, le marabout doit se faire. Car, constituant une relation par la violence, c'est lui-même qu'il met en péril ; il faut donc éviter au maximum de faire appel à ce que les marabouts nomment la "magie maléfique". Dans ces deux cas, cette parole qui ose être autre qu'un écho aboutit, pour X, à sa rupture pure et simple avec les marabouts qui la profèrent.

Que signifie donc cette médiation du marabout ? Relation sans langage autre qu'un écho, qui paraît être à l'inverse d'une relation thérapeutique, même si parfois elle peut l'ébaucher. Mais relation nécessaire sans doute, à un moment où, ne pouvant entendre autre chose que son désir, X ne peut, non plus, demeurer solitaire dans un désespoir total.

#### 4. L'AMBIGUÏTE

Dans l'analyse de ce qui tente de se mettre en forme dans la relation entre une Française et des marabouts, apparaît clairement combien ce rapport, même s'il peut s'instaurer, repose sur l'ambiguïté ; plusieurs évidences en ont déjà été soulignées.

a. Le fait de ne pas attacher d'importance à l'interprétation, outre les raisons développées plus haut, a aussi pour cause l'occultation totale par le consultant, du matériel de divination. Dans cette dernière, le marabout n'est en fait que l'interprète d'un message transmis par Allah, ou les génies, ou les anges, par l'intermédiaire des cauris, des prières comptabilisées au chapelet, ou des figures géomantiques, etc... Les marabouts disent explicitement que "c'est le sable", que "ce sont les cauris" qui parlent.

b. En conséquence, contrairement au rapport qu'instaure X avec les marabouts, ceux-ci ne sont pas tout-puissants, ne peuvent en aucun cas réaliser n'importe quelle demande.

c. Le marabout, plus encore que celui pour lequel il "travaille", est astreint à un rituel : c'est le sens du sacrifice, très déterminé, nécessaire parfois pour atteindre une vérité qui reste voilée, sacrifice prescrit par ceux qu'invoque le marabout. Il s'agit donc d'autre chose que d'une simple aumône, comme semble le traduire X ; réintroduction du sens, translation culturelle : il n'est pas indifférent que les 4 francs qu'un marabout lui demande de donner à un homme, dans la rue, ce soit précisément à un mendiant qu'elle les offre.

d. Le "travail" du marabout n'a rien d'une simple abstraction. Sa condition essentielle est l'état de pureté, où physique et métaphysique se rejoignent. Il correspond à la mise en oeuvre effective de moyens où souvent le marabout dit mettre sa vie-même en jeu. Par la *klalwa* (réclusion mystique), il accède au monde des anges, des génies, voire des démons dont la confrontation, si le marabout n'est pas assez fort, ou s'il n'est pas dans un état de pureté suffisant,

peut le rendre fou, lui ou sa descendance. D'où l'ensemble des mises en garde, de la patience demandée au consultant pour éviter précisément l'emploi de la dangereuse "magie maléfique". D'où également sa volonté de ne pas fixer un délai, car si Allah, ou les anges, ou les génies agissent, c'est arrogance que de dévoiler ce qu'eux seuls savent.

e. Enfin, plus généralement, les "principes constitutifs de la personnalité chez les Négro-Africains", selon l'expression de Moussa Oumar SY (4), principes qui restent, même en milieu non africain, les références indubitables des marabouts, de même que la cosmogonie mise en oeuvre (principe des forces, des fluides constituant l'homme et la nature, existence d'un double, ou d'un génie que le marabout s'efforce de capter, de manipuler), échappent totalement à X. Devra-t-on, pour autant, conclure à l'existence d'un simple "dialogue de sourds" ? Jugement hâtif, semble-t-il.

Par delà les différences culturelles il y a bien, entre le consultant français et les marabouts africains, des sortes de constantes : le fait que pour l'un comme pour l'autre, le recours à des amulettes a un sens dans sa tradition ; le fait aussi qu'une difficulté insoluble peut amener à faire appel à des êtres hors du commun. Si ce rapport existe, n'est-ce pas aussi parce que les marabouts, dans ce qu'ils proposent, font et laissent imaginer, occupent une place bien particulière dans le paysage français de la résolution des difficultés ? Recherche de pragmatisme, besoin d'efficacité, repliement sur l'individu, recherche de nouveaux guides exotiques ; mais aussi, et peut-être surtout : refus du fatalisme, de l'intériorisation de la faute. Enfin, c'est bien par le recours à cet autre, par le détour vers cet ailleurs que représente le marabout, que le consultant français tente de reconstituer sa propre identité.

---

## NOTES

- (1) Le terme "marabout" est employé ici dans un sens générique, qui semble être seul pertinent pour l'ensemble des consultants français. Cependant, parmi les 12 marabouts consultés par X, l'un d'entre eux est ce que certains Africains nomment "féticheurs", c'est-à-dire ceux pour lesquels la référence à l'Islam n'existe pas. Il s'agit, en l'occurrence, d'un Malien Bambara.
- (2) Je dois remercier particulièrement Khadidja Keita et Sada Mamadou Ba, dont l'aide m'est infiniment précieuse.
- (3) Il est évident que lorsque X parle de "charlatans", cette dénomination ne peut avoir le même référent que lorsqu'elle est employée par des Africains à propos de certains de leurs compatriotes dont ils contestent la compétence.
- (4) Moussa Oumar Sy, "Considérations sur les principes constitutifs de la personnalité chez les Négro-Africains", *Bulletin de l'IFAN* t.XXXIII, janv. 1971, p. 14-63.



AUTRES THEMES



## LES ETUDIANTS IRANIENS ET LA MAISON INTERNATIONALE DE LA CITE UNIVERSITAIRE A PARIS

Faranak MANSOUR

Les réunions hebdomadaires à la Cité Universitaire font partie de la tradition de l'activité politique des étudiants iraniens à Paris.

La Maison Internationale est le microcosme de la scène politique iranienne, c'est-à-dire le kaléïdoscope de la division des partis politiques.

### DESCRIPTION DU LIEU ET SA TRADITION

Vous traversez une allée au bout de laquelle se trouve la Maison Internationale. Une fois par semaine, la traversée même de cette allée revêt un caractère politique pour les Iraniens. Nous voilà devant les marches qui nous dirigent vers la porte de la Maison Internationale. Derrière cette porte se trouve le fameux hall. Sans ces réunions hebdomadaires, ce hall serait un hall banal, en l'occurrence carrefour reliant bibliothèque, théâtre, restaurant... De 1973 à 1974, les étudiants iraniens se rassemblaient dans ce hall, régulièrement, pour "régler leurs différences idéologiques". C'est en 1960 que les étudiants iraniens appartenant aux diverses tendances politiques, opposants au régime du Shah, décident de s'unir et de former la "Confédération des Etudiants Iraniens à Paris", chaque membre préservant son appartenance à un parti. En 1969, le gouvernement iranien obtient un emplacement au sein de la Cité Universitaire pour la construction de la Maison de l'Iran ; La "Confédération s'y installe sous l'appellation de "syndicat des Etudiants". Ce local permettra aux étudiants de se rencontrer régulièrement les samedis après-midi. En 1973, le gouvernement iranien, ne pouvant plus contrôler les activités politiques de ces étudiants et soucieux de son image de marque et de l'agressivité des étudiants à son égard, décide de léguer la gestion de cette maison à l'administration de la Cité Universitaire qui fera évacuer les étudiants à l'aide de la police. La Maison de l'Iran devient la résidence d'Avicenne. Les étudiants vont se retrouver sans local. Ils décident de poursuivre leurs activités dans le seul endroit disponible : le hall de la Maison Internationale. C'est ainsi que la réunion dans ce hall, tous les

samedis après-midi, va entrer dans la tradition des étudiants politisés jusqu'en 1978.

## LA "NOUVELLE GENERATION" DE 1978-1980

Petit à petit, la majorité des étudiants politisés, membres de la "Confédération" profitant des troubles survenus en Iran en 1978, commence à rentrer. L'ancienne génération va céder la place à la nouvelle. Chaque parti sortira de la lignée de la "Confédération" (comme en Iran de leur clandestinité) qui sera dissoute ; ces partis s'officialiseront indépendamment, comme en Iran.

En 1979, la Révolution Iranienne a lieu et ce hall, jadis réservé aux politisés, se peuplera de "badauds" n'osant pas venir auparavant de peur d'être "fichés" par l'Ambassade de l'Iran. Le hall prendra vite une allure de foire. Une grande solidarité et sympathie y règnent, malgré les divergences d'opinions politiques. Tous les partis politiques opposants au régime du Shah y ont accès, excepté les opposants de droite, devenus à leur tour opposants. En Iran, c'est la chasse aux partisans de l'ancien régime et, dans ce hall, on se débarrasse des personnes suspectées d'appartenir à cette tendance. La démocratie sera l'apanage des partis politiques "progressistes" qui ont contribué au renversement du régime du Shah. La discrimination idéologique ne s'arrêtera pas là.

En Iran, au début de l'année 1981, le régime commence à balayer un par un ces groupuscules "progressistes". Dans ce hall aussi, les Etudiants Islamiques (à distinguer des sympathisants des Modjahedins du Peuple qui sont, eux, les étudiants musulmans) décident d'agir de la sorte et demandent aux opposants de quitter ce lieu, symbole de la "révolution authentique". La réplique sera : "Etant donné que ce lieu a toujours été le symbole de l'opposition, c'est plutôt à vous de partir". La guerre commencera par des accusations écrites sur le journal mural des partis ; la guerre verbale deviendra très tôt une lutte physique : coups de poings, couteaux, matraques... Face à ces violences, les "badauds" quittent le hall. La police intervient pour arrêter cette guerre presque "fratricide" qui a lieu depuis quelques semaines ; Elle empêche les Iraniens de se rassembler les samedis après-midi. Ainsi, le grand rassemblement du samedi après-midi n'aura plus lieu.

## LES NOUVEAUX MEETINGS

Au mois d'avril 1981, les étudiants politisés fréquentant la Cité Universitaire se diviseront en deux groupes pour se rendre deux après-midi chacun dans le hall pour discuter politique et diffuser leurs publications. Le groupe du vendredi englobe tous les "opposants progressistes" et le groupe du jeudi rassemble les partisans du régime, c'est-à-dire les Etudiants Islamiques et le Parti Communiste pro-soviétique (le Toudeh).

Cependant, vers la fin de l'année 1983, un autre changement survient, perturbant le climat politique des jeudis. En effet, le Parti Communiste est interdit en Iran et leurs militants sont pourchassés ; ici, les militants du "Toudeh", avant de recevoir des avertissements, décident de quitter ce groupe et

choisissent un autre jour de rendez-vous politiques : le mercredi après-midi.

Quant au groupe du vendredi, il va perpétrer une agression, en avril 1984, contre les militants du "Mouvement de la Résistance Nationale Iranienne" (les pro-Bakhtiar, dernier premier ministre du Shah). En effet, ces derniers étaient venus dans le hall pour distribuer leurs publications aux côtés des autres groupes "d'opposition". Ils sont attaqués et agressés par les autres qui les considèrent comme des collaborateurs du Shah et de la C.I.A. Cela n'a pas empêché les militants de droite de revenir à la Cité Universitaire, ce qui a abouti, en mai 1984, à une grande bagarre qui s'est terminée par l'intervention de la police et l'évacuation des militants de tous bords de la Maison Internationale. A partir de cette date, le rassemblement politique dans ce hall sera interdit aux étudiants iraniens.

Les réunions du jeudi et du mercredi ont connu un sort différent parce que les étudiants qui s'y rendaient étaient en très petit nombre et ne causaient aucune perturbation dans la "Cité". Leur activité est d'ailleurs réduite à une simple vente de journaux. Le groupe du vendredi, auquel je m'intéresse ici, englobe un nombre beaucoup plus grand d'étudiants et est beaucoup plus hétéroclite : une vingtaine de groupuscules musulmans de gauche (Khandagh, Ershad, Modjahedins...) et gauchistes-marxistes (Peykar, Rah-é-Karégar, Sazmané-Vahdat-é-Communisti...). Ils continuent à se réunir toujours le vendredi, non plus dans le hall, mais sur le perron des marches de l'entrée (1).

## LA JOURNEE DU VENDREDI

A midi, les militants s'installent face à face en deux rangées parallèles devant l'entrée de la Maison Internationale. Chaque groupe a plus ou moins un endroit fixe pour étaler par terre ses diverses publications destinées à la vente. Tandis que les arrivants circulent entre ces deux rangs, achètent des journaux, discutent ou assistent à des débats collectifs, les membres du "Comité de Cité" veillent à ce que tout se déroule dans l'ordre. A deux heures et demie, on boucle les bagages et on se disperse. Restriction d'horaire imposée par l'administration de la Maison Internationale.

## QUI VIENT A LA CITE ?

1. Les militants eux-mêmes.
2. Les autres : ceux qui n'ont aucune tendance politique et qui viennent soit pour prendre des nouvelles du pays, soit des nouvelles des amis avec qui ils vont manger au restaurant universitaire en piochant leurs sujets de discussions des tracts et des journaux.

## QUI SONT CES MILITANTS ?

Ils appartiennent, dans l'ensemble, à la petite et moyenne bourgeoisie, surtout des provinces de l'Iran, plus rarement à la haute bourgeoisie ou à la classe ouvrière. Ce sont des pseudo-étudiants pour la plupart, vu leur moyenne d'âge (25 ans) et parce qu'ils ont fréquenté l'université (où ils ont obtenu

leur éducation politique) notamment en Iran, même s'ils n'y ont pas poursuivi leurs études. Nombreux sont ceux qui étaient venus à Paris dans l'intention de poursuivre des études, mais ils sont devenus politisés en fréquentant "la Cité" ; comment expliquer l'attraction de ce lieu et "l'aspiration" des partis politiques ? En fait, le facteur culturel a son importance : le désir de préserver leur originalité culturelle causé par l'échec d'adaptation à la société française ; ils ont été incompris par les "autres" et ils ont trouvé, à travers ces partis politiques, la "chaleur du pays d'origine". Pour se définir et se retrouver, le meilleur moyen était de s'engager dans un parti qui semble avoir remplacé leur famille.

## COMMENT SE DISTINGUENT CES MILITANTS ?

1. Par leur tenue vestimentaire. Ce qui peut paraître curieux, aux yeux d'un non-averti, est l'importance accordée aux vêtements. Par ce détail, on peut distinguer les militants musulmans et non musulmans. Avant tout, il faut s'habiller le plus simplement possible, même quand on y va en tant que "spectateur". Les filles militantes musulmanes portent un foulard, en laissant une mèche folle en dehors. Les vêtements, aussi bien pour les filles que pour les garçons, consistent en pantalon jean ou jupe classique, des chaussures plates, pull-over large... Mis à part les Mojahedins qui portent une blouse avec un pantalon pour les filles..

2. Par leur langage et comportement. D'après les termes politiques utilisés, on peut reconnaître leur tendance politique, bien qu'ils essaient de ne pas se trahir devant l'inconnu. On a des relations privilégiées avec les gens du même bord. Chaque parti est replié sur lui-même, à tel point que même le mariage s'effectue avec un membre du même groupe (secret professionnel oblige !) D'autre part, si on est très accueillant avec les sympathisants réguliers, on a une méfiance à l'égard de tout nouveau venu. Les militants de ces groupes du vendredi ressentent une sympathie mutuelle les uns pour les autres. A noter que le rôle tenu par les filles à la "Cité" est, dans l'ensemble, secondaire. Ce sont les garçons qui mènent les débats ; mais ils sont aussi les plus nombreux.

Que signifie la Maison Internationale pour ces étudiants-militants ? Ne reflète-t-elle pas en miniature ce qui se passe en Iran ? Ce n'est pas tout à fait vrai, puisque la part de l'artificiel n'est pas négligeable dans ces réunions hebdomadaires. A défaut de pouvoir prendre le pouvoir en Iran, chaque groupe essaie de s'imposer dans la "Cité Universitaire". Elle en est devenue un monde de fantasme et d'illusion. C'est par cela que l'on pourrait expliquer la désertion actuelle des sympathisants, las, désillusionnés.

Pourtant, les réunions continuent à survivre, aussi bien pour assouvir la soif du militantisme de certains que pour alimenter l'espoir du retour au pays des membres de cette communauté iranienne.

## NOTE

- (1) En attendant les résultats de négociations d'un "Comité de Cité", formé de représentants de chaque groupuscule, avec l'administration de la Maison Internationale pour l'ouverture du hall, verrouillé le vendredi.

BOIRE ET MANGER  
UN PLAT CARACTERISTIQUE DU PORTUGAL :  
LA MORUE AUX CHOUX

Maria E. LEANDRO

Chaque peuple, chaque groupe, a son système alimentaire enraciné dans un passé socio-culturel et l'homme reste très attaché aux goûts alimentaires qui lui ont été inculqués par sa mère, sa grand-mère ou ses mères nourricières. Quelques exemples permettront de percevoir que dans l'acte de manger et de boire se révèlent des problèmes de société, qui occupent la recherche socio-anthropologique. On ne mange pas de la même façon, quand on appartient à telle ou telle classe sociale, à tel ou tel groupe d'âge, quand on vit à telle ou telle époque, à tel endroit, dans telle culture.

Le système alimentaire que nous avons choisi d'étudier est celui des Portugais immigrés en France, dans la région parisienne. Il repose sur deux éléments qui, depuis des siècles, ont un grand poids dans le système alimentaire au Portugal : la morue et les choux. La morue, avec les progrès de la navigation maritime, a été adoptée au XIII<sup>e</sup> siècle. Les énormes quantités de cabillauds pêchés à Terre-Neuve arrivèrent sous forme de morue salée, permettant une meilleure répartition des protéines dans le temps et dans l'espace. Depuis, la consommation de morue n'a pas cessé de croître au point de devenir un plat national. Elle résiste à la technologie moderne qui offre d'autres moyens de conservation des aliments.

Venant en France, les Portugais ont apporté leurs pratiques culinaires dont celle de la morue, d'où leur appellation de "bacalhau".

Mais la morue est devenue au Portugal un plat cher, faisant partie des repas de fête.

Vers les années 60-70, la morue était peu consommée en France. Elle était bon marché parce que peu appréciée par les Français et considérée comme nourriture des classes pauvres, du temps de carême ou de guerre.

Elle réapparaît peu à peu sur les marchés, les prix augmentent. Bien évidemment les Portugais continuent à être les plus grands consommateurs de morue. Néanmoins, elle fait une entrée timide dans les repas de quelques familles françaises qui l'ont découverte au contact de femmes de ménage ou de domestiques portugaises, ou à l'occasion de rencontres amicales. Elles ont découvert que la morue n'est pas seulement le poisson salé qu'on mange cuit à l'eau, mais un élément de base de multiples combinaisons culinaires.

Pour mieux saisir l'impact que la morue a encore dans le système alimentaire des Portugais en France et comment elle s'introduit au sein de la société française, parlons de trois types de repas que nous appelons :

- d'occurrence alimentaire quotidienne,
- d'occurrence alimentaire de fête,
- d'occurrence alimentaire occasionnelle à l'extérieur.

## 1. OCCURRENCE ALIMENTAIRE QUOTIDIENNE

La structure du repas est plus simple et suit le fait culinaire portugais avant la venue en France. On ne mange pas tous les jours ni l'entrée ni la soupe. Le soir, quand la famille est réunie, le repas de morue est encore fréquent. On la présente cuite à l'eau après être dessalée, pendant 24 heures, accompagnée de pommes de terre ou d'autres légumes dont les brocolis de navet ou de choux à lapin et les choux de saison ("couve de cortar").

Dans la plupart des cas, ces choux sont cultivés par les Portugais eux-mêmes dans leurs jardins, mais ils font de plus en plus leur apparition sur les marchés, notamment dans les régions où les Portugais sont le plus implantés (Villiers-sur-Marne, Issy-les-Moulineaux, XXe arrondissement de Paris, par exemple). Les gens apportent les semences du Portugal et leurs jardins sont remarqués par diverses qualités de choux que les marchands français commencent à mettre aussi sur leurs étalages. Au repas, l'ensemble des produits ainsi combinés est arrosé d'huile d'olive, de vinaigre et souvent on y ajoute un hâchis d'oignons, d'ail et de persil.

Ce repas est accompagné de vin ordinaire. Le pain est aussi présent et souvent on se déplace loin dans une boulangerie portugaise ou dans un marché pour acheter le pain de maïs, "a broa de milh".

Le second service de table introduit déjà des éléments combinés du repas portugais et français. Le fromage entre dans un repas quotidien portugais avant les fruits ou les gâteaux préparés à la maison.

## 2. OCCURRENCE ALIMENTAIRE DE FETE (dimanche - invités présents)

Dans ce cas, le repas a une structure plus rigide et constitue souvent un événement social organisé selon des règles d'hospitalité prescrivant le temps, le lieu et la succession des plats qui le composent. Dans ce cadre, il y a une combinaison des règles françaises et portugaises.

L'usage des apéritifs est devenu une pratique courante parmi les Portugais en France. Le vin de Porto, au Portugal, est utilisé comme un digestif. Ici, les Portugais le boivent en apéritif, subissant ainsi l'influence française.

Au Portugal, un repas de fête est toujours structuré autour de deux plats : le premier de poisson et le deuxième de viande, précédés par une soupe bien chaude. Le dessert comporte toujours un ou plusieurs gâteaux et des fruits. Quel que soit le menu, la viande et le gâteau sont toujours présents, symboles de toute célébration.

En France, les Portugais, pour un premier service de table, présentent les entrées, pratique qui a été acquise au contact de la société française. Celles-ci se composent d'éléments mêlés en provenance des deux cultures (beignets de morue, rissole de poisson, filet de poisson, croquettes de viande, mais aussi des variétés de salades, crudités et produits de charcuterie).

Ces entrées, aux règles combinatoires, remplacent de plus en plus le premier plat traditionnel de poisson. Si celui-ci est conservé, la morue reprend sa place mais dans une préparation plus sophistiquée, spécialisée, renommée. La morue évolue, jusqu'à devenir un artefact culturel, conçu sur des normes et des recettes précises : "mil maneiras de cozinhar bacalhau" (mille façons de cuisiner la morue) c'est le titre d'un livre de cuisine portugaise. Par exemple, pour le réveillon de Noël la morue est le plat portugais par excellence, cuisiné de façons diverses selon les régions et les usages familiaux. Mais, plus couramment à cette occasion, elle est cuite à l'eau avec des choux. Les Portugais, même en France, tiennent beaucoup à ce plat. Mais cette tendance se vérifie de moins en moins en dehors de cette occasion pour les repas de fête. La viande prend le relais, le plus souvent cuisinée de façon portugaise, plus épicée, mijotée souvent après marinade de façon à faire un assaisonnement assez homogène en ce qui concerne l'élément central et certains accompagnements.

C'est ainsi qu'on observe, dans un repas de fête portugais en France, l'usage de deux plats de viande, le second constituant le noyau central du repas. Il garde une structure à trois éléments : une pièce centrale de viande, un accompagnement de féculents, des légumes et garnitures. Selon l'usage portugais, on présente la salade avec le plat.

A cette occasion, on aime bien servir de bons vins portugais renommés. On se sent fier de présenter aux invités des vins du pays.

Après le fromage, le dessert présente de libres variations sur le thème des gâteaux, les entremets et les fruits. Les tartes, peu répandues au Portugal, font de plus en plus leur apparition dans les desserts portugais en France. Néanmoins, les femmes portugaises tiennent encore à la pâtisserie traditionnelle qui utilise moins la crème que la pâtisserie française et se sentent fières de la faire elles-mêmes. Le repas s'achève par le café et un digestif dont le plus apprécié est "a aguardente" l'eau-de-vie apportée du Portugal.

### 3. OCCURRENCE OCCASIONNELLE A L'EXTERIEUR (le repas au restaurant)

Les restaurants portugais font de plus en plus leur apparition dans la région parisienne : une vingtaine à Paris et plus d'une trentaine en région parisienne. Ce mouvement s'est fort développé depuis trois ans et tend à faire accroître la connaissance de la cuisine portugaise qui est plus variée que la morue et les choux.

Suivant la règle de la restauration, le repas au restaurant portugais laisse assez de latitude en ce qui concerne le choix des plats et les menus proposés. Même quand on propose un menu selon l'usage portugais (la soupe, un plat de poisson, un plat de viande, un dessert et une boisson alcoolisée) il y a dans ce service de libres variations sur les éléments centraux à choisir. Mais chaque plat et la façon dont il est cuisiné exige son ou ses accompagnements spécifiques. La pomme de terre, accompagnement principal des divers plats de morue, est préparée pour chacun de façon différente. Néanmoins, les variations commencent à apparaître dans les accompagnements d'autres plats. Par exemple, le "filete de pescada" (merlan), selon l'usage, s'accompagne de "arroz de légumes" (riz aux légumes) et de salade verte avec tomate. Maintenant, ce plat peut s'accompagner de frites.

Les menus diffèrent peu du déjeuner au dîner mais à certaines époques, telles que Noël et Pâques, on introduit des spécialités portugaises spécifiques de ces occasions. Les propositions faites gardent toujours une structure à 4 ou 5 composants : une soupe ou une entrée (souvent avec hors-d'oeuvres portugais) mais où des éléments de la cuisine française sont aussi compris, un premier plat de poisson et un second plat de viande, cuisinés à la portugaise, avec des accompagnements combinés.

En ce qui concerne le fromage, "le queijo da Serra da Estrela" est le plus répandu dans certains restaurants qui cherchent à faire connaître la cuisine portugaise. Le dessert présente des choix de pâtisseries portugaises et françaises.

Les vins sont, au choix, français ou portugais (blanc, rouge, rosé, mûrs ou verts). Les vins portugais commencent à s'introduire dans le marché français. Il n'est pas difficile de trouver, dans certains magasins, le vin vert "gatao", rosé "Mateus", "Dao", "Casal Gardia", "Aveleda" et d'autres.

Le principal trait distinctif d'un repas portugais est la grande variété de plats de poisson dont la morue n'est pas le seul et celle-ci peut être cuisinée de façons multiples, avec ou sans choux. La grande variété de plats de viande fait encore partie d'une cuisine bien mijotée, où les éléments s'assaisonnent ensemble. Les Français utilisent davantage de sauces ajoutées après cuisson, d'où un goût différent. On note l'attachement des Portugais à leur cuisine, même chez les plus jeunes. Ceux-ci mangent très peu à la cantine scolaire et préfèrent la nourriture faite par leur mère à la maison.

## TENDANCES

Nous pouvons maintenant revenir à la question d'une société pluriculturelle. Qu'est-ce qui nous indique qu'il est temps pour la société française de sortir d'un ethnocentrisme culturel et de regarder ce qui se passe autour d'elle ?

D'ores et déjà, l'analyse des divers systèmes micro-sociaux que sont le fait culinaire en France peut être interprétée comme le signe de l'adoption par la société française de nouveaux modèles culinaires des différents groupes ethniques du territoire. Les modèles de consommation alimentaire des Portugais

montrent que la morue et les choux ont une part dans leur alimentation mais qui tend à devenir de plus en plus faible en tant qu'élément de base. Par contre, leur apparition au marché ne laisse pas de s'accroître. Si ces produits touchent prioritairement une clientèle portugaise, ils s'introduisent de plus en plus dans les groupes non portugais dans la société française. Au marché, on trouve toute une gamme de produits et modes de préparation portugais qu'on ne trouvait pas auparavant et que les Français commencent, encore timidement, à utiliser. Le contact culinaire établi par de petits réseaux favorise souvent des inter-échanges quotidiens dans les deux systèmes alimentaires sans qu'on s'en rende compte au niveau macro-social. Les Portugais ont tendance à adopter de plus en plus des éléments du système alimentaire français, mais cuisinés à la portugaise. Les Français commencent à consommer morue-choux-vins portugais. Les Portugais augmentent leur consommation de viande-fromage-crudités-fruits.

Nous ne mangeons pas seulement pour nous nourrir mais aussi pour des raisons cérémonielles et socio-culturelles. Si, à cause de la dévalorisation sociale, la socialisation des goûts change, si les choux et la morue sont moins appréciés par les jeunes, ils gardent encore leur valeur matérielle et symbolique pour les plus âgés. Pour comprendre un système alimentaire, il faut le replacer dans le contexte global de la société et des groupes qui l'appliquent. La culture crée entre les hommes un système de communication, portant entre autres sur le comestible, assez souple pour intégrer de nouvelles conceptions et favoriser les interrelations, ici Portugais-Français. L'identité ethnique peut être fortement liée à une tradition culinaire, mais elle n'est pas close et permet souvent l'ouverture à d'autres groupes et innovations, tant minoritaires que majoritaires.

## L'EVOLUTION DES PRENOMS DANS LE ALTO-MINHO

### Influence sociale et religieuse de l'émigration

José DA SILVA LIMA

Le Alto-Minho est la vallée haute du Minho, fleuve qui sépare le nord du Portugal de l'Espagne. Administrativement, c'est le district de Viana do Castelo. Le Alto-Minho est typiquement minifundiaire. L'habitat est rural et agricole ; le type et le style de la maison suivent le patrimoine agricole. La structure familiale allait de pair avec le maintien du patrimoine foncier et l'attachement à la terre. Depuis une vingtaine d'années et surtout après la Révolution des Oeillettes en 1974, ces structures sont habitées par le changement. L'un des facteurs-charnières en est l'émigration postérieure à la seconde guerre mondiale. Les données de l'émigration légale permettent de placer le district de Viana do Castelo en tête des grands districts à forte fréquence émigratoire.

En s'en tenant aux données officielles, plus de 20 % de la population a fait, pendant l'après-guerre, l'expérience de l'émigration (clandestine ou légale), 30 % dans certaines communes et encore plus dans certains villages.

De 1950 à 1974, la France est le pays d'accueil par excellence. A partir de 1956, alors que la courbe pour les pays d'Amérique du Sud baisse jusqu'à moins de 5 %, en 1965, celle de la France augmente vertigineusement. On pourrait dire que l'Amérique du Sud est remplacée par la France. En 1965, 90 % de la population émigrée choisit la France. En 1974, les courbes se renversent ; la crise économique que traverse l'Europe se traduit en France par une politique qui vise à freiner l'immigration et le mouvement, de façon moins spectaculaire, prend la direction de l'Amérique mais, cette fois-ci, de l'Amérique du Nord.

Au niveau culturel, c'est la France qui apparaît comme référence prioritaire et les faits sociaux ne manquent pas pour le confirmer -des maisons à la française à l'avènement d'un nouveau lexique. L'évolution des prénoms dans cette région est l'un des indices pluri-culturels (ou de l'arrivée d'une autre culture) concernant l'émigration vers la France).

## LES NOUVEAUX PRENOMS, MARQUE PLURI-CULTURELLE ?

Lors de mon enquête, j'ai entendu des réflexions telles que : "aujourd'hui, on ne respecte plus les noms d'autrefois et même l'Eglise ne contrôle plus cette affaire", "c'est dommage que l'on appelle les enfants n'importe comment". Pendant le temps de Noël et les mois d'été, temps de vacances pour la plupart des émigrants, on entend souvent des prénoms tels que Gisèle, Christine, Sylvie, Charles, Richard, Jean-Pierre.

Une analyse à partir des registres de naissances des dernières décennies, au conservatoire du Registre Civil à Viana do Castelo, permet de dégager quelques conclusions qui ont été confirmées au cours de l'enquête orale, quoique nous ne puissions pas quantifier les résultats.

. Les prénoms "traditionnels" qui, autrefois, suivaient les règles de la structure familiale, sont en baisse considérable et subissent parfois un effondrement : José, Antonio, pour les hommes ; Maria et Rosa, pour les femmes. Si en 1960, dans le cadre de la dispersion des prénoms, ceux-ci avaient encore une grande place, en 1982, ils descendent au niveau d'autres, autrefois moins courants (Antonio et Rosa deviennent négligeables). Cela ne peut pas être expliqué uniquement par la baisse de la fécondité, quoique ce facteur intervienne.

. Les prénoms peu ou non utilisés en 1960 augmentent en chiffres dans la décade des années 1970 : Andreia, Catarina, Daniela, Joana, Liliana, Monica, Raquel, Sandra, Sara, Silvia, Sonia, Susana, Tania, Vera (pour les filles) et Bruno, Helder, Hugo, Nuno, Ricardo (pour les garçons). On doit surtout prendre en compte la fréquence de ces prénoms car les prénoms de Joana ou de Ricardo et Nuno ont déjà été utilisés avant les années 60 ; pendant les dernières années, ils deviennent courants et dépassent en nombre les prénoms traditionnels. Ainsi Antonio, Joaquim, Domingos, cèdent leur place à Nuno, Bruno et Ricardo. Pour les filles, Rosa et Maria semblent être remplacées par Sandra, Sonia et Carla.

. Cette évolution permet de parler de la répercussion des changements de structures socio-culturelles et de l'influence de l'émigration dans la région : l'usage de quelques prénoms "nouveaux" à partir de 1970, tels Hugo, Bruno pour les garçons et Sandra, Sonia pour les filles, reflète l'expérience de l'émigration ; l'analyse de quelques registres nous l'a confirmé ; l'entretien avec le chef de bureau de l'état-civil (enregistrement des naissances) à Viana do Castelo nous l'a assuré, ainsi que l'enquête auprès de quelques émigrés. L'expérience de l'émigration donne le coup du départ ; ensuite, il y a un phénomène d'assimilation et d'imitation ; alors ces "prénoms" peuvent être choisis par des parents qui ne sont jamais partis à l'étranger.

. L'évolution des prénoms reflète l'importance de l'émigration vers la France durant la période 1974-1982 : les prénoms Liliana (Liliane), Monica (Monique), Sonia et Sandra ; Marco (Marc), Hugo (Hugues), Bruno et Ricardo (Richard). Sur les registres, les prénoms adoptent la phonologie portugaise ; cependant, dans la vie courante, les enfants gardent souvent le nom en français.

. Ces nouveaux prénoms ne sont pas l'effet du seul voyage émigratoire ; il intervient aussi une pluralité d'interférences où télévision et autres moyens de communication ont une importance considérable (particulièrement les feuilletons de TV GLOBO). Cependant l'émigration, dans ce jeu d'interférences, occupe une place importante. Dans les années 1965-1970 les enfants naissent à l'étranger et les parents leur donnent les prénoms des voisins

ou des amis des pays d'accueil ; enregistrés au Portugal, ces prénoms entrent en usage et, par effet d'imitation, deviennent une "mode". Surtout dans la région, ces prénoms hérités du pays d'accueil sont chargés d'une empreinte culturelle ; cette charge a un côté émotionnel qui marque les familles. Dans le Alto-Minho, cette évolution des prénoms constitue un fait sociologique qui confirme l'importance structurelle de l'émigration et qui restera, quand la mode sera dépassée, comme une preuve d'une période historique marquée par l'ouverture vers l'Europe occidentale et donc miroir des influences des pays plus développés économiquement et culturellement différents. Les "nouveaux prénoms" sont une marque hétéro-culturelle.

Cette évolution des prénoms atteste, d'une part, une ouverture de la région à l'extérieur et à l'interculturel (par une pluralité de moyens) et, d'autre part, un abandon progressif du "pays de tradition" où les prénoms s'hérítaient selon une logique interne propre à chaque système villageois dont le dernier (selon les informateurs plus âgés) était lié au parrainage au moment du baptême et était fortement contrôlé par le pouvoir ecclésial.

Le phénomène ne peut pas être expliqué en reprenant simplement la distinction de R. MERTON -Appartenance/Référence- concernant l'introduction dans la pratique des Minhotos de références culturelles d'un autre groupe social. D'ailleurs le phénomène de l'évolution des prénoms n'est pas isolé d'un ensemble de pratiques qui, de l'habitat aux modes vestimentaires et culinaires, témoignent plutôt d'une double appartenance. Les pratiques, dans le domaine proprement religieux, le confirment ; celle du baptême (pratique socio-religieuse), dans notre cas, est particulièrement illustrative. Le prénom du bébé et l'organisation de la fête témoignent de l'assimilation de certains éléments issus du groupe culturel du pays d'accueil. La célébration religieuse, le rite à l'église, est espérée et voulue dans la rigueur de la tradition du village (le groupe d'origine) et il est fréquemment reproché au curé autochtone d'avoir des "manies françaises" s'il instaure la préparation du baptême obligatoire.

L'usage de prénoms empruntés au groupe d'appartenance du pays d'accueil est-il témoin d'une société régionale bi-culturelle ?

ATELIER 4

PRODUCTION DE L'ETRANGER

Responsables : Gérard ALTHABE  
Monique SELIM



## PRODUCTION DE L'ETRANGER

Gérard ALTHABE - Monique SELIM

La production de l'étranger constituait la problématique centrale de cette Table Ronde vers laquelle ont convergé la majorité des communications. A travers ce thème, était manifeste le souci d'appréhender les phénomènes de construction de l'Autre - et l'ensemble de leurs dérives xénophobiques - comme des processus et des dynamiques toujours singuliers qui émergent dans des configurations spécifiques de rapports sociaux dans lesquelles s'inscrit leur signification. L'attention a donc été portée sur des études précises de terrain, pris dans le contexte national mais aussi dans les D.O.M. dont la complexité du paysage interethnique est en ce domaine éclairante et révélatrice. Ce choix permettait d'amorcer une perspective comparative et d'ébaucher le repérage et l'analyse de traits et de mécanismes dominants dans la mise en place de structures d'édification et de cristallisation ethno-culturelles. Nous nous sommes efforcés de saisir ces dernières dans leur double dimension : tout d'abord du point de vue des mouvements de constitution d'une référence ethnique s'affichant dans la désignation du personnage de l'étranger, acteur négatif variable selon les conjonctures sociales, économiques et géographiques ; du point de vue d'autre part des modes contradictoires qui visent l'érection d'une identité ethno-culturelle, matrice précaire d'une aspiration positive momentanément inatteignable dans la différenciation sociale. La réflexion s'est orientée sur les liens qu'entretenaient ces deux mouvements et à travers lesquels peut, entre autres, être abordée la compréhension des phénomènes d'adhésion aux développements d'ontologisations ethniques.

Un premier point doit être souligné : la production de l'étranger qui s'exprime dans le cadre d'interactions quotidiennes entre des acteurs, consiste dans l'élaboration de leurs différences ponctuelles en réalités substantielles et surtout dans la transmutation de ces éléments ainsi fixés en formes de scissions et de division sociale. Ces rapports de séparation et de distanciation dans l'imaginaire -dont une des traductions concrètes est l'évitement généralisé- ont pour principale fonction, en instituant des hiérarchisations ethniques toujours mouvantes selon les situations historiques, d'assurer les sujets d'une position distinctive dans le jeu des relations sociales.

En ce sens, la production de l'étranger est génératrice d'identités fantomatiques et d'intégrations sociales au rabais dans des contextes où celles-ci deviennent de plus en plus incertaines. L'accent mis -en particulier à travers les situations guyanaises et guadeloupéennes- sur l'insertion et l'incorporation des acteurs dans des continuum hiérarchiques, véhiculés par des processus d'édification et de ruptures ethniques, a permis de mieux prendre la mesure des mécanismes de démultiplication, d'enchaînement et d'emboîtement qu'offrent à l'observation les manifestations d'assignation ethnique. L'individu, marqué comme étranger par le biais d'une identification imposée aux signes extérieurs de son groupe d'appartenance, construit sa position et sa définition de lui-même dans la reproduction et l'expulsion sur un tiers "Autre", de la négativité étrangère à laquelle il a été astreint. Classements et catégorisations ethniques s'engendrent alors dans des cohérences sociales dont elles dissimulent les ressorts essentiels. Le danger existe que ces nouvelles figures de cohérence -orientées vers des unifications sociales apparentes et floues, prenant pour support le principe ethnique- deviennent une des bases dans lesquelles se moulent l'action et les relations sociales : la naissance des milices d'auto-défense dans les quartiers des périphéries urbaines -condamnées à un vide social insupportable à l'ensemble de leurs habitants, vide qui résulte de l'échec de la gauche durant les années 70- atteste d'un des indices de ce risque.

A l'appui de ces remarques collectives, de nombreux exemples fournis par les participants pourraient être donnés. La montée de la xénophobie dans les couches populaires urbaines françaises et principalement dans les grandes périphéries illustre en particulier les enjeux contenus dans la polarisation ethno-culturelle. Les acteurs, dans la conjoncture de crise actuelle, voient à la fois l'arrêt d'une ascension dont la progression leur semblait devoir être permanente et leur condition infléchie vers une précarité économique. L'ethnisation de la pauvreté qui se met en scène dans ce cadre -à travers la stigmatisation d'un accusé ethnique, responsable de ce péril de chute sociale- se présente avant tout comme une tentative de séparation dans l'imaginaire de ce risque régnant d'un "devenir pauvre" : la pauvreté -fantasmatiquement circonscrite dans la détermination ethnique- est ainsi exorcisée en même temps qu'on s'escrime désespérément à se forger la représentation dérisoire d'une identité symbolique autochtone, dernier bastion d'un statut social de plus en plus fragile. Corollairement l'imputation "d'assisté" projetée sur l'étranger dans ce contexte vise à écarter imaginairement la situation d'assistance dans laquelle on se perçoit de manière croissante sombrer. L'analyse d'un cas italien -dans lequel une population "de tradition misérable" se trouve prise dans une opération de réhabilitation urbaine- a montré que des mécanismes semblables pouvaient opérer entre nationaux : l'exaspération de la production des méridionaux en étrangers, dans une situation porteuse d'une promotion à la fois collective et individuelle, insistait avec pertinence sur l'articulation entre des rapports sociaux définis et les processus de fustigation ethnique.

Un autre point important est ressorti des communications et des discussions auxquelles elles ont donné lieu : une ambivalence semble accompagner de façon régulière la production de l'étranger. Attirance et répulsion, fascination et rejet s'expriment simultanément face au groupe qui a été contraint à occuper le pôle d'étranger. Ces doubles représentations, relativisant la coupure et la réification ethniques témoignent de la complexité et de l'ambiguïté des stratégies et des négociations sociales quotidiennes dans lesquelles prennent leur source et puisent leur sens les mécanismes d'édification ethno-culturelle. Le cas des Haïtiens en Guadeloupe et en Guyane est apparu de ce point de vue exemplaire ; acteurs stigmatisés mais supposés détenteurs de puissance magique, ils ont conduit

à évoquer les Pygmées en position de dominés et méprisés par les villageois mais dotés par ces derniers du pouvoir de guérison et, plus proches de nous, les populations immigrées dans les grands ensembles : l'accusation xénophobe dont elles sont l'objet a pour pendant l'idée d'une entraide familiale et, interne au groupe, intense ; cette solidarité économique et cette interdépendance sociale présumées sont érigées par les familles autochtones comme des caractéristiques ethniques négatives mais dans le même moment est à peine voilé l'attrait qu'elles suscitent, lié aux difficultés budgétaires affrontées par des acteurs dont tous les efforts sont tendus vers la fermeture défensive de leur cellule familiale restreinte. Cette amphibologie des images, des discours et des perceptions traduit de manière aiguë les contradictions sociales dans lesquelles trouvent leur origine les processus de production de l'étranger.

La dimension historique déterminante de ces contradictions dans lesquelles s'inscrivent l'émergence et les revendications d'une identité ethno-culturelle a été d'autre part appréhendée à travers l'exemple arménien : la volonté de reconnaissance par la société externe d'une identité unifiée est émise ici après deux générations dont toutes les aspirations -largement réussies- étaient tournées vers l'intégration sociale, linguistique et économique.

Un exposé sur l'efficacité réelle et symbolique du droit a enfin permis de resituer avec bénéfice l'ensemble de ces analyses dans une perspective importante "d'objectivation" : ni sujet, ni acteur mais objet de droit, se définissant par rapport à une entrée, en situation permanente de précarité et de morcellement, telle est la part du droit -dont l'adaptation et les fluctuations sont soumises aux conjonctures politiques, nationales et internationales- dans la définition instrumentale de l'immigré. Ce rappel nécessaire d'éléments et de contraintes incontournables rejoint une des conclusions que l'on peut tirer de cet atelier : la fixation ethnique est un élément structurant dans les mécanismes de domination sociale et cela d'autant plus que son efficace ressortit aux processus sociaux profonds sur lesquels elle vient se greffer en quelque sorte naturellement. Aujourd'hui, le succès de la légitimation politique du discours xénophobe -qui fait du spectre de l'étranger et de l'immigration le coupable de la crise et des pénuries économiques rencontrées par les familles- reflète avec acuité ces types d'articulation et les conséquences hasardeuses qu'elles comportent. C'est pourquoi il apparaît actuellement primordial que les connaissances produites dans ce domaine s'inscrivent à l'encontre de l'ensemble de ces processus dont l'amplitude présente appelle une vigilance de plus en plus soutenue.

Dans cette optique, il est important et utile de préciser pour terminer que les concepts d'identité ethno-culturelle ou encore de capital ethno-culturel constituent des notions dangereuses dans la mesure où elles contribuent au renforcement des processus de fixation et de hiérarchisation ethniques : à ce propos ouvrons une parenthèse sur les comparaisons fallacieuses entre les qualités commerciales, intellectuelles et d'adaptation des réfugiés asiatiques opposées dans une pseudo-neutralité banalisée à l'éternel végétement des petits boutiquiers maghrébins... Ces notions d'identité et de capital ethnique, sous prétexte de "nouvelles positivités" -remplaçant habilement les anciennes habitudes de discrimination et de ségrégation négatives- ont pour effet de donner corps et réalité à des mythes qui, surgissant d'une occultation complète des rapports sociaux dans lesquels ils prennent naissance prétendraient devenir le pivot de formes rénovées d'imagination sociale. L'évocation du développement de telles formes d'actions sociales est en elle-même suffisamment éloquente pour que chacun, individuellement et collectivement, soit conscient des menaces sociales qu'elles recèlent.

## PRODUCTION DE L'ETRANGER ET XENOPHOBIE

Gérard ALTHABE

L'année 1983 a vu la xénophobie dont est l'objet la population maghrébine installée en France devenir une dimension importante des luttes politiques ; cette importance est marquée par les scores conséquents aux élections du Front National et l'entrée spectaculaire de J.M. LE PEN dans le cercle médiatique des politiciens.

La xénophobie politique se développe dans deux domaines : la crise, -le chômage et les dépenses sociales- dont la résorption passe par l'éviction des maghrébins et la sécurité. La campagne des élections municipales est un tournant, avec la différence entre le discours explicite du Front National et celui, euphémisé, de l'opposition conservatrice, mais aussi avec les vigoureuses campagnes de rumeurs sordides dont cette droite a le secret. Peu à peu la dualité du clandestin et du public se résorbe ; l'euphémisation disparaît ; les politiciens de l'opposition conservatrice surmontent les interdits du discours public.

La pression xénophobe sur le terrain politique contient deux visées : la droite renforce son alliance avec ceux qui composent sa base sociale traditionnelle. La xénophobie est en effet en contiguité avec l'anti-communisme métaphysique ; elle est le produit de la nécessité qui est la sienne de créer un cadre d'unification permettant la mobilisation la plus large et dans lequel peuvent être impliqués les multiples regroupements corporatistes sur lesquels elle s'appuie et par lesquels elle s'enracine dans la société. Ceux-ci constituent un kaléidoscope d'intérêts antagoniques. La droite utilise d'autre part la xénophobie comme instrument principal dans son effort pour atteindre la gauche politique dans son alliance avec sa base sociale ; les thèmes de l'antitotalitarisme et de la liberté ne sont guère mobilisateurs en effet pour les couches sociales populaires.

Devant cette campagne xénophobe, la gauche au pouvoir -au niveau municipal et au niveau national- est placée dans la défensive. Elle se tait ou affirme verbalement ou symboliquement une solidarité humaniste, mais surtout

elle a la tentation toujours renouvelée d'aller rencontrer l'adversaire sur son terrain, c'est-à-dire d'accepter les termes xénophobes de la compétition politique. La campagne électorale de la gauche à Marseille est exemplaire, si on peut dire, sur ce point. Sur le plan national, le bilan des trois années est dominé par une impression de reculade en particulier à partir du programme présidentiel qui prévoyait le droit de vote des immigrés aux élections locales mais aussi à partir de la régularisation des 130 000 sans papiers et la levée des dispositifs répressifs les plus grossiers ; c'est une dérive et l'application des décisions sur les certificats d'hébergement et la chasse aux clandestins en témoignent.

Il ne faut pas considérer cette pratique de la gauche au pouvoir comme une trahison de sa tradition et de ses idéaux. Dans ces pratiques, la gauche cherche à protéger son alliance avec sa base sociale.

C'est une réponse aux amorces de divorce qui se manifestent. Actuellement l'offensive xénophobe menée par la droite ne fait que renforcer cette position de défensive. Il faut comprendre les raisons de cette situation.

Le discours politique xénophobe trouve un écho réel dans les couches sociales populaires et c'est cet écho que l'on retrouve à la racine de l'incapacité de la gauche à prendre l'offensive sur cette question, de sa passivité qui lui fait subir un assaut auquel elle ne répond qu'en renchérissant sur les termes de l'adversaire. Quelles sont les conditions qui rendent intelligible l'écho rencontré par le discours xénophobe dans les couches populaires et d'autre part le succès qu'y rencontre la campagne politique xénophobe qui prend la gauche à contrepied ? Schématiquement cette dérive est présentée comme trouvant ses racines dans la crise : on croit avoir épuisé la question en introduisant l'utilisation des maghrébins comme des boucs émissaires. Mais il est nécessaire d'aller plus loin.

Il faut tout d'abord évaluer les effets de la crise en prenant comme référence la conjoncture qui s'est créée durant les trente années de croissance économique, de plein emploi et de progression du niveau de vie, avec le formidable bouleversement dont la vie matérielle des familles a été le cadre ; les gens sont les acteurs d'un mouvement de promotion qui est le détachement de la pauvreté, c'est-à-dire de la précarité matérielle et des multiples formes de dépendance dont elle est le contexte. Ce mouvement de promotion s'inscrit dans la mise à distance de la condition des parents, du cadre de vie connu pendant l'enfance et dans une projection de sa perpétuation par les enfants, l'école étant le vecteur de cette continuité.

Ce mouvement est massif ; la quasi totalité de ceux qui composent les couches sociales populaires y sont à des degrés divers impliqués ; cependant il laisse hors de lui une minorité de familles qui restent emprisonnées dans la pauvreté, la précarité et l'assistance. Ces familles sont groupées dans des cités d'urgence ou dans des fractions des quartiers centraux oubliés par la spéculation immobilière.

Cette minorité, détachée des couches sociales populaires, est

produite en acteur idéologique et en référence négative. Les rapports entre les acteurs passent par l'affirmation de la distance envers celle-ci, par l'édification de la différence ; ces pratiques ont d'autant plus de force que la distance reste fragile et que chacun est dans une continuité contenant le risque d'être repoussé vers ce pôle négatif, et de se voir impliqué dans cette référence. Il s'agit d'un dispositif de protection qui encadre le processus central de promotion sociale, individuel et collectif.

Dans un tel cadre, la population des travailleurs immigrés s'accroît mais elle reste dominée par l'immigré en situation de passage : l'homme seul travaillant pour épargner. Non seulement il repartira dans son pays, mais sa présence en France puise son sens dans la position qu'il y occupe ; l'argent épargné assure le fonctionnement des relations de parenté lignagers ou encore une promotion dans la logique de celle-ci.

Les immigrés travaillant alors en France sont des étrangers dans la mesure où ils sont pris dans une configuration dont le centre réside dans leur société d'origine ; c'est dans cette optique qu'il faut placer les relations établies en France. Ils ne sont en aucune manière implantés dans la société française. Leur position est illustrée par les bidonvilles dans lesquels habitent une grande partie d'entre eux ; les bidonvilles sont un fragment du monde étranger, du tiers-monde ; placés aux portes des agglomérations urbaines ils n'en font pas partie ; ils sont des territoires étrangers relevant de l'insolite, voire du folklore.

L'installation des supplétifs algériens et de leurs familles en 1962 s'est effectuée dans la logique de cette conjoncture. Des cités se sont implantées dans la campagne, puis rapprochées des villes, mais ont été maintenues à la lisière des périphéries urbaines. Cette installation est en contradiction avec la nature de cette population dans cette période ; elle était en dissonance brutale avec le mode d'existence des immigrés.

Quelle corrélation peut-on établir entre la présence de la population d'immigrés et le processus décrit précédemment de promotion matérielle et sociale massive ? Les immigrés, maintenus dans la position d'étrangers, occupent des emplois disqualifiés, des postes dévalorisés dans les espaces inférieurs de la production ; ces positions sont de cette manière externalisées dans la mesure où elles sont peuplées d'étrangers ; ceux qui les occupent sont maintenus à la marge, presque en dehors de la classe ouvrière, avec les femmes.

Cette présence, de plus, introduit une coupure dans la production de la minorité des pauvres en acteur idéologique ; les hommes qui en font partie sont des exclus du travail salarié, ce qui a pour effet de réduire quantitativement cette population et de renforcer la séparation d'avec les couches populaires. Ce sont autant d'éléments qui favorisent la production de cette minorité en acteur idéologique. Ces pauvres sont secrétés par la classe ouvrière urbaine. Ils sont les produits de la ville ; durant cette période il y a en effet un mouvement d'entrée dans le travail industriel urbain des paysans expulsés des campagnes par les gigantesques transformations de l'agriculture.

## LA SITUATION CONTEMPORAINE

A partir de 1975, la crise a des effets qui se développent d'une manière de plus en plus pesante ; elle produit une rupture brutale dans le mouvement de promotion qui pouvait apparaître comme irréversible. Deux grands domaines en témoignent : les acquis dans les protections et les assurances sur l'avenir se décomposent ; l'école perd d'autre part sa crédibilité quant à l'assurance de la continuité de la promotion à travers les enfants. Le nombre de ceux qui se rapprochent dangereusement de la condition de pauvres et d'assistés s'accroît aussi quoique ce processus soit mal défini et évalué.

Ainsi la production de la différence, de la distance avec ceux qui étaient produits en acteur idéologique constituant une référence négative devient de plus en plus aléatoire alors que s'accroît le sentiment du risque de se retrouver dans leur condition par le développement du chômage et la baisse du pouvoir d'achat.

Ces conditions sont favorables à l'utilisation de la population maghrébine :

- . le déplacement du processus de production de l'acteur idéologique intervient : on passe des pauvres qui sont une fraction endogène aux couches populaires aux maghrébins qui se définissent par leur différence ethno-culturelle.

- . Ce faisant, on se sépare, dans l'imaginaire, de la condition dont ils sont les porteurs ; la condition de pauvre et d'assisté dont il est de plus en plus difficile de se distinguer est ethnicisée. A travers cette opération on édifie une séparation et on sort de la continuité existant dans la situation présente.

Cette conjoncture sortie de la crise se traduit par une représentation xénophobe de la situation, par l'établissement de relations à connotation raciste. Il est possible d'appréhender cette traduction dans l'école -la perte de crédibilité de l'école passe par l'échec scolaire qui serait déterminé par la cohabitation avec les enfants maghrébins- et dans le travail -la présence des maghrébins est présentée comme la raison de la précarité qui s'est instaurée dans le champ du travail-.

Cette utilisation des maghrébins en acteur idéologique est une externalisation d'un processus qui était endogène et qui s'est constitué dans la période précédente : le pauvre autochtone construit en acteur idéologique. Elle est une réponse sécrétée dans la société à l'énorme ressac qu'est la crise, ressac évalué à la référence de la croissance des trente années précédentes.

Parallèlement, dans le même contexte du développement des effets de la crise économique, la population maghrébine change de position ; à travers le regroupement familial, les maghrébins deviennent des acteurs d'une configuration dont le centre est désormais en France. Durant la décade des années 1970, on assiste à un processus de fixation, d'implantation dans la société française, ce qui est conjointement une mise à distance de la société d'origine.

Ce mouvement d'implantation serait à analyser : il se noue autour des enfants qui grandissent en France, qui y sont scolarisés et qui enferment leurs parents dans la logique de la fixation à travers les tensions internes à la famille. La mise à distance de la société d'origine est parallèle : on en est et on lui est de plus en plus étranger ; l'amertume apparaît au retour des voyages de vacances. Le bouleversement des positions qui s'inscrit dans la famille -le père, la mère, les fils et les filles-, la distance par rapport au modèle culturel de la société d'origine rendent le retour de plus en plus impossible. (1)

Les regroupements familiaux massifs des maghrébins se sont, d'autre part, traduits par une recomposition résidentielle. Les bidonvilles sont détruits à partir de 1970 et intervient l'installation dans les immeubles collectifs des grands ensembles ; ce mouvement s'est effectué dans une logique de ségrégation relative, c'est-à-dire qu'on a pu assister à l'émergence de territoires urbains -dans les périphéries des agglomérations- dans lesquels la population maghrébine -les allogènes plus généralement- tend à devenir la majorité. Les situations locales sont des plus diverses, mais elles sont le produit d'une mécanique unique fondée sur la volonté des familles autochtones d'échapper à la cohabitation interethnique. Il est clair néanmoins que ce n'est pas pour ces dernières le seul facteur explicatif de l'installation dans des maisons individuelles des régions péri-urbaines.

Cette recomposition résidentielle de la présence de la population maghrébine doit être replacée dans la production de cette même population en acteur idéologique ; l'acteur idéologique avec lequel on cherche à construire la séparation est localisé dans un espace et c'est une manière de cristalliser la séparation. Cet espace est stigmatisé et les médias jouent un rôle central dans cette stigmatisation.

Peu à peu la proximité sociale et la proximité géographique dont elle est le symbole deviennent un enjeu ; elles forment progressivement un critère de classement dans le travail et dans la résidence. Il y a ceux qui sont emprisonnés dans cette proximité -les français dans les territoires où les immigrés sont dominants et ce sont eux qui votent Le Pen- et ceux qui s'en protègent. Ce processus renvoie à la dualité entre les salariés relativement protégés et les salariés plus du tout protégés. Ces différences se déploient dans un contexte partagé où chacun est pris dans le risque de voir cette proximité se refermer sur lui.

L'enjeu dont est l'objet la proximité avec les maghrébins est à la racine de la violence des réactions xénophobes ; cette violence marque une séparation qui s'édifie dans l'imaginaire, le fantasme.

L'émergence d'une telle conjoncture dans les couches populaires peut être confrontée à la carence des forces politiques et syndicales composant la gauche et présentes dans ce milieu, au moment où s'amorce le passage d'une conjoncture à l'autre. Ces dernières ont nié la crise, elles ont laissé les gens fixés dans la situation passée, ce qui a facilité le développement d'un processus interne de passage du pauvre autochtone au maghrébin ; elles ont construit une pratique, étroitement électoraliste, dans laquelle la conquête du pouvoir politique était la condition de la résorption de la crise. Il s'est constitué un divorce entre le

discours politique et les processus qui travaillent la société, ce divorce favorisant en lui-même ces processus (2).

## LA VIOLENCE ETHNICISEE

L'assimilation entre la délinquance et les maghrébins est un des thèmes singulièrement insistant de la campagne xénophobe ; il s'agit précisément de la petite délinquance quotidienne dont les acteurs sont les jeunes maghrébins. C'est là une étape dans la campagne sécuritaire menée par les forces conservatrices de ce pays depuis quinze ans ; cette ethnicisation actuelle appelle la réflexion.

Quelle est la base sur laquelle la campagne sécuritaire s'appuie dans la société ? Aux différents niveaux de la vie sociale un processus intervient : le champ social se constitue à travers le refoulement à ses frontières de ceux qui sont les porteurs de la violence, d'une manière générale les porteurs de la transgression des règles et codes qui constituent le contexte nécessaire à la vie sociale interne. Les relations internes au champ social se développent sur la base de ces règles et codes qui sont reproduits à travers la mise à distance, l'isolement de ces personnages. Ces derniers sont repoussés à la marge et leur implication dans le cercle des relations avec les policiers et les magistrats constituent leur isolement. La traduction globale de ce processus apparaît dans l'imaginaire du délinquant pris dans le cercle magique des policiers, des magistrats, des procès et de la prison ; il est édifié dans le roman et le film, dans la mise en scène des faits divers. Ce sont là des éléments importants du fonctionnement social de nos univers urbanisés.

La campagne sécuritaire repose sur ces processus secrétés dans la société. Elle met en scène le pouvoir étatique protecteur et démontre sa capacité de protection ; elle met en scène cette capacité ou elle dénonce son incapacité avec la mise en place de pouvoirs de substitution dans ce domaine, comme l'organisation de milices par les municipalités.

Tel est le contexte dans lequel intervient la caractérisation ethnique de la petite délinquance, dans la campagne xénophobe menée par la droite ; il faut analyser cette question dans la perspective de ses effets spécifiques dans les couches sociales populaires.

Dans le cadre des quartiers de la périphérie urbaine intervient le processus de constitution d'une poignée d'adolescents -les loubards- en porteurs de la violence et de la transgression ; c'est une minorité très étroite d'adolescents -des garçons- qui se sont ainsi produits en acteur idéologique composant une référence négative, ce qui permet de maintenir l'ensemble des adolescents sous la tutelle familiale dans le contexte du passage de l'école au travail et du mariage.

La crise fait sentir ses effets dans ce domaine ; le passage de l'école au travail devient de plus en plus long, aléatoire et complexe ; les parents voient leurs enfants adolescents et adultes se trouver dans une situation qui contient en elle le risque de devenir ce que sont ces loubards, des enfants perdus.

Cette situation est favorable à l'externalisation de l'acteur idéologique par la séparation contenue dans sa caractéristique ethnique ; on le fixe hors de soi, partant magiquement on exorcise la peur provoquée par la situation de ses propres enfants ; c'est là une des raisons de l'écho du discours sécuritaire dans les couches sociales populaires.

Les deux mouvements se conjuguent ; les pauvres enfermés dans la précarité et les porteurs de la violence sont les maghrébins, et la population maghrébine dans son ensemble, définie ethniquement, est ainsi refoulée hors de la société ; elle campe à ses portes et elle en constitue la frontière (3).

## LES MAGHREBINS : NOUVEAUX ACTEURS

Jusqu'à présent la population maghrébine a été considérée principalement dans la perspective de l'utilisation qui en est faite dans la pratique sociale des autochtones, mais de plus en plus elle est actrice. Comment comprendre le mode d'émergence de cet acteur collectif ? Il doit être replacé dans le processus d'implantation dans la société française qui est la caractéristique de la décennie écoulée.

A partir du moment où les maghrébins sont implantés dans la société française, ils tentent de devenir acteur de l'espace public et dès lors la place qui leur est assignée par les autochtones devient une dimension importante. Dans la conjoncture précédente la question de l'édification dans l'espace public d'une présence collective ne se pose pas. Les immigrés sont rattachés à leur société d'origine et c'est en elle qu'ils sont des acteurs. Ils se contentent de reconstituer en pays d'exil des relations qui y ont leurs racines à travers les regroupements familiaux et régionaux. Le sens de leur présence -l'épargne- se localise dans la société d'origine. A partir du moment où se développe le processus d'implantation dans la société française intervient conjointement leur autoproduction en acteur de l'espace public, à différents niveaux.

Ce mouvement prend la forme de pratiques dans lesquelles se marque l'affirmation d'une identité collective ethno-culturelle à travers, par exemple, la dimension islamique. Cette affirmation peut être décelée dans la résidence avec l'édification de mosquées -souvent dans un contexte de luttes- et dans la production, en particulier avec les ruptures intervenues dans les années quatre-vingts dans les luttes des OS. Ces derniers imposent l'organisation d'espaces de prières dans les ateliers et des pauses dans les horaires pour le ramadan. Parallèlement, des ruptures dans la forme se dessinent : gestuelles et discours introduisent la référence coranique.

Ces pratiques dans lesquelles se dessine l'édification publique d'une identité ethno-culturelle sont une double réponse : réponse au refoulement dont les maghrébins sont l'objet et, ce faisant, elles renforcent leur refoulement dans la différence ethno-culturelle. C'est dans cette réponse que se traduit l'implantation dans la société française et c'est un mode paradoxal d'édification d'une présence collective dans l'espace public.

Ces pratiques sont de ce fait l'objet d'un contresens ; alors qu'il s'agit pour leurs acteurs d'affirmer leur présence en France, les autochtones y voient le maintien de la relation, de la continuité avec la société d'origine ; ils y lisent une continuité qui alimente le mythe du retour. Le contresens est absolu : on y perçoit le transit alors qu'ils sont le signe du permanent.

Dans le cadre des territoires urbains dans lesquels ils sont de plus en plus nombreux, les jeunes maghrébins produisent un espace de communication dans lequel se rencontrent le rock, l'imaginaire des noirs américains, la convivialité produite dans la petite délinquance et la consommation de drogue à travers ce que d'aucuns appellent une culture de rue ou de banlieue par l'aspect linguistique. Ils établissent aussi leur relation avec les autres jeunes, allogènes et autochtones.

Ces pratiques ont un double sens ; dans cet univers de relations sur lequel l'observateur jette un regard où se mêlent la crainte et la répulsion, il y a la volonté de rupture avec la condition de la génération précédente -celle des parents- et avec leur condition d'immigré. C'est une marque de l'appartenance revendiquée à la société française qui est la seule qu'ils connaissent.

Cet univers est parallèlement la réponse, l'affirmation d'appartenance, au refoulement à la marge, dans la condition ethno-culturelle, dans une différence dans laquelle ils voient la condition d'immigré ; le terrain de ce refoulement est noué par les situations de rencontre avec les policiers et les travailleurs sociaux, par l'embauche et la discrimination dans l'accès au travail salarié. Ils sont victimes d'une double exclusion, ils sont jeunes, ils sont maghrébins.

La distinction entre les garçons et les filles est significative ; les garçons réussissent plus mal que les filles à l'école et ont beaucoup plus de difficultés à obtenir un travail salarié que celles-ci. Cette différence a une double origine : dans la confrontation avec les autochtones et dans les différences d'enjeu. Pour les filles l'école et le travail salarié sont la seule manière de rompre avec la condition de leur mère et soeurs aînées dans la famille ; c'est une voie pour desserrer le carcan familial et un mode de rupture avec la génération précédente. Pour les garçons, la rupture se joue sur le terrain du travail salarié et ils refusent l'héritage de leurs pères corvéables à merci ; mais leur échec scolaire massif les met dans une situation où ils n'ont que cette possibilité. Le refoulement dont les jeunes maghrébins sont les victimes à l'embauche a donc ses relais dans leur position interne et leur place dans la famille.

Quelle conjonction établir entre ces deux dimensions : édification de l'identité collective dans la différence ethno-culturelle et les jeunes issus de la migration dans un mouvement de rupture ? la famille est le cadre d'une tension extraordinaire -exprimée d'ailleurs dans les romans- dans l'affirmation ethno-culturelle au sein de l'espace public français. Il y a pour les parents un effort de renforcement de leur position dans la famille, par la médiation du modèle culturel familial islamique ; c'est ce qui explique que les jeunes refusent massivement cette identité ethno-culturelle. Mais la tension s'exprime aussi dans le bouleversement des positions internes : le père navré qui dit "Mes garçons, ce sont mes filles maintenant", dans une situation où il est au chômage, ainsi que ses fils, le seul salaire rentrant dans le budget familial étant celui de la fille.

Ces bouleversements ont pour conséquence de réduire le champ des possibilités de retour. Ils produisent des étrangers par rapport à la société d'origine ; les jeunes sont ceux autour desquels se construit l'implantation des immigrés et ils sont le pivot d'un mouvement d'émergence d'une configuration dont le centre est la France, les parents, l'autre génération étant entraînée dans ce mouvement.

Dans la conjoncture qui se dessine devant nous, l'enjeu est important ; depuis un siècle la société française a été un melting-pot d'une grande efficacité : elle a intégré des vagues d'immigrants, italiens, espagnols, polonais et autres. Cette intégration s'est faite à travers la génération issue de la migration et l'école a été un des principaux cadres de cette intégration. La différence ethnique s'est retrouvée résorbée. Le dispositif intermédiaire, la culture locale sur la base de l'activité professionnelle a été un cadre unificateur de gens d'origines ethniques différentes et des paysans autochtones. Actuellement le processus d'intégration par la nouvelle génération apparaît bloqué et la campagne politique xénophobe non seulement renforce le blocage mais rend aléatoire son dépassement.

En effet la première génération est renforcée dans sa production d'une identité ethno-culturelle de par son refoulement dans la condition ethnique et la nouvelle génération, actuellement en position ambivalente, est repoussée dans cette condition qu'elle refuse. Cette situation contient le risque de voir le dépassement de cet antagonisme dans une réunification sur la base de l'islam.

Quel que soit la manière dont on examine la conjoncture, on est placé dans une situation où la présence d'une population maghrébine quantitativement importante dans la société française est un fait. Elle est prise dans une condition ethno-culturelle spécifique et cette situation rend inéluctable une transformation fondamentale des règles de notre vie collective.

## CHAMP POLITIQUE ET XENOPHOBIE

Les conditions telles que la crise les dessine expliquent l'écho rencontré par la campagne xénophobe parmi les couches populaires ; mais quels sont les effets de cette campagne ? Elle renforce les processus ; elle impose peu à peu un sens univoque aux messages des médias ; elle produit progressivement une population définie ethniquement, installée aux frontières du social et fixe toutes les peurs dégagees par la crise. Les signes de cette situation sont en outre la tolérance de l'opinion à l'égard des crimes racistes.

Ce mouvement doit être replacé dans le repliement sur soi, dans la famille et le subjectif -le privé- qui forment également la réduction drastique à l'espace public des relations sociales. Ce vide a deux aspects : d'une part la décomposition des solidarités, dans le travail en particulier, de par la crise et, d'autre part, le reflux généralisé de la présence militante des forces de gauche, dans le travail pour les syndicats, dans la résidence pour les partis. Ces deux mouvements sont en corrélation dans la mesure où la présence militante de

gauche n'a pas été porteuse d'une alternative aux décompositions produites par la crise.

Le vide de l'espace public de communication est lourd de danger. Le risque existe de voir se reconstituer la communication sur la base de la lutte contre l'ennemi ethniquement identifié qui est placé aux frontières du champ social. A travers cette lutte se cherchera une identité collective perdue, une identité toute négative. L'unification avec la base traditionnelle de la droite dans les couches populaires serait alors la neutralisation des contradictions.

La campagne xénophobe actuelle doit par ailleurs être replacée dans un contexte plus vaste. La population maghrébine est désormais partie prenante de la société française et le mode d'intégration passé des flux de migration précédents est bloqué en particulier au niveau stratégique de la nouvelle génération. Nous nous trouvons donc devant le défi d'édifier un cadre nouveau de vie sociale dans lequel l'appartenance et la différence ethno-culturelle sont conjuguées. La tension xénophobe autour de la présence des maghrébins n'est que l'aspect visible, la pierre d'achoppement autour de laquelle se développe une transformation générale devant laquelle on hésite.

Or la campagne xénophobe exerce dans la société une pression qui l'oriente vers l'émergence d'une société ségrégée avec une minorité -au sens social, politique et économique- fixée ethniquement dans une infériorité. On est refoulé vers une société organisée sur le principe racial.

La nécessité pour la gauche de s'opposer vigoureusement à la campagne xénophobe est évidente aussi bien dans l'immédiat -cette campagne est efficace pour éroder son alliance avec sa base sociale- que dans une perspective plus globale de par la réponse qu'elle élabore à la fixation d'une importante minorité maghrébine dans la société française. Quelques remarques finales sur le mode d'opposition peuvent être faites.

La xénophobie n'est pas une opinion pouvant être un élément du débat démocratique. Elle n'est pas protégée par le droit d'expression. Il est nécessaire d'appliquer pour le moins la loi de 1978 ; ce n'est pas le cas et c'est ainsi le MRAP (Montpellier) qui est condamné pour avoir diffamé LE PEN.

Il faut éviter d'utiliser les porteurs de la xénophobie dans les stratégies politiciennes, comme celle faisant d'un LE PEN une sorte de pendant de MARCHAIS dans une conception métaphysique de la lutte politique dans laquelle l'anti-communisme nous enferme. Cette utilisation suppose de laisser libre cours à l'expression, si ce n'est de la favoriser. Il y a là une méconnaissance du rôle joué par le discours xénophobe dans la société et cet effet neutralise d'ailleurs le bénéfice que le calcul laissait prévoir. Cette utilisation est à proscrire même quand elle est détournée comme dans l'association entre LE PEN et le FN, et le nazisme, ou lorsque l'on met en exergue l'antisémitisme qui renvoie à la période passée. Toutes ces opérations utilisent LE PEN tout en occultant les maghrébins.

Par ailleurs on ne peut s'opposer efficacement à la démagogie par la seule pratique pédagogique, que celle-ci soit démonstrative -par des arguments comme le coût de la protection sociale ou les chiffres de la délinquance- ou morale -avec la solidarité humaniste-.

Le terrain principal où se localise une opposition efficace à la campagne xénophobe se situe dans la vie quotidienne et implique une reconstitution de la présence militante, celle-ci étant porteuse d'un projet social qui soit une réponse alternative au mouvement de production des maghrébins en acteur idéologique et qui organise un débat démocratique sur le pluralisme ethno-culturel existant de ce fait. Est-ce une utopie ? Peut-on imaginer plus mauvais moment, mais n'est-ce pas l'avenir de notre société -celui de la gauche secondairement- qui est en question !

---

(1) L'implantation grandissante des immigrés a des résultats importants : on se reportera aux consultations menées auprès des salariés maghrébins de Citroën et Renault ; le choix de la formation et la proportion dérisoire de ceux qui acceptent le retour sont décisifs ou bien encore les résultats également dérisoires de la politique Stoléru lancée en 1977 ; enfin les retours clandestins de la plupart des 5 000 jeunes expulsés, bannis dans les dernières années du septennat de Giscard d'Estaing.

(2) Les maghrébins sont acteurs d'un mouvement d'implantation dans la société française, ils vivent un bouleversement complet ; mais ce mouvement n'a pas de correspondance dans le travail ; ils continuent à y occuper les positions subalternes qui étaient les leurs dans la situation antérieure.

(3) C'est une nouvelle mouture de cette idée d'assimilation des classes laborieuses et des classes dangereuses sur laquelle la bourgeoisie a vécu.

La production de la population maghrébine occupant la frontière du champ social est renforcée et fixée par la TV (qu'on se réfère à la violence comme caractéristique ethnique dans les rodéos des Minguettes, les affrontements dans l'Atelier 3 de Poissy, Beyrouth, il y a de par la contiguïté des images renforcement de la caractérisation ethnique de la violence) ; de même cette nouvelle frontière de l'ethnie se construit dans l'insistance à établir la relation entre les allogènes et la drogue comme dans l'Ilot Chalon, les scènes d'intervention policière, la chasse aux clandestins, qui font de tous les maghrébins des hors société. Sans parler des déclarations des membres du pouvoir qui donnent légitimation à ces opérations ; G. Defferre parle ainsi de l'intégrisme musulman comme élément changeant la signification de la présence des maghrébins ; ou encore les déclarations de Maurou, Auroux, Defferre sur les grèves dans les usines de fabrication d'automobiles en janvier et février 1983.

C'est dans ce contexte que l'on peut comprendre les échos rencontrés par les fresques historico-mythiques sur l'invasion des futurs 100 millions de maghrébins de l'an 2000, la colonisation à l'envers qui est en train de se développer et la génération des enfants qui seront des étrangers dans leur propre pays !

## LA COMMUNAUTE ARMENIENNE EN REGION PARISIENNE

### La dialectique de l'enracinement dans le milieu français

Martine HOVANESSIAN

Implantés en France depuis les années 1922-1923, les Arméniens se sont constitués en l'espace de trois générations comme sujets et acteurs sociaux à part entière de la nation française.

Cependant la communauté arménienne de France, et particulièrement celle de la Région Parisienne, tente depuis quelques années de se mobiliser collectivement autour d'objectifs divers et d'œuvrer à la re-création d'un statut de groupe. C'est donc précisément autour de cette dialectique d'immersion puis de résurgence des signes d'une identité ethnique dans le milieu français que s'articulera notre propos (1).

Nous évoquerons rapidement l'émergence de ces nouvelles stratégies comme les revendications et les actes politiques récents, les nouveaux lieux de la sociabilité intra-communautaire, la demande d'un statut juridique (2) pour la langue. Nous analyserons le fort potentiel revendicatif par rapport à la langue, ses modalités d'enseignement ainsi que les représentations qui lui sont rattachées.

Nous rendrons compte des événements survenus ces dix dernières années (les actions terroristes, les prises de positions politiques, la vie culturelle de la communauté) qui ont été déterminants pour la réactivation des pratiques de groupe au sein de la communauté arménienne. Ces événements sont à situer, d'une part, dans l'actuelle mouvance du contexte français en devenir pluri-ethnique, mais aussi dans l'ensemble des relations que cette minorité entretient avec ses éléments internes. Nous distinguerons à cet égard, dans son évolution interne, les influences du mouvement diasporique arménien. L'une des particularités de ce groupe, du fait de sa dispersion géographique, conséquence du génocide de 1915, tient dans l'existence de plusieurs pôles communautaires aux trajectoires culturelles fort diversifiées. Ces pôles (y compris celui de l'Arménie Soviétique) ne s'en constituent pas moins parfois comme pôles de référence et ont un rôle à jouer dans la revalorisation récente d'une identité arménienne.

## LA DYNAMIQUE DE L'INSERTION

Un retour sur l'histoire de l'insertion de cette communauté en France met en évidence une dynamique problématisée par une ambition de croissance professionnelle. Celle-ci sera la clé de voûte d'une insertion très rapide dans le milieu français.

Formée en grande partie dans les années 1920 par des familles ayant fui les massacres perpétrés en 1915 par le gouvernement des jeunes Turcs dans les provinces arméniennes (3), la diaspora arménienne de France est numériquement la plus importante (300 000) après les Etats-Unis (600 000). Elle s'est développée au cours de ces dix dernières années avec l'arrivée massive d'Arméniens venant du Proche et du Moyen-Orient en raison des fluctuations politiques agitant ces régions.

Installée principalement dans les grandes villes de Paris, Lyon, Marseille, elle se caractérise par son implantation urbaine autour des zones industrielles. Ainsi 10 000 individus furent par exemple dirigés (vers 1923) par les autorités françaises de Marseille à Issy-les-Moulineaux, l'un des pôles communautaires de la région parisienne (7 000 Arméniens y sont actuellement recensés) ; l'appel de la main-d'oeuvre des usines Renault, Citroën, y a en effet fixé les premiers migrants.

Souvent titulaires d'un contrat de travail, les Arméniens de tradition rurale et artisanale vont se transformer en un sous-prolétariat, logeant dans des baraquements à la périphérie des villes.

Entrée en France sans espoir de retour, cette première génération souhaitera s'enraciner le plus rapidement possible dans le milieu d'accueil et se créer des conditions stables de survie. Deux objectifs vont être au centre des préoccupations majeures des familles : d'une part l'accès à la maison indépendante (l'actuelle typologie spatiale de l'habitat des Arméniens à Issy-les-Moulineaux -à savoir les unités pavillonnaires- s'est imposée très tôt dans l'histoire de la migration en 1930) ; d'autre part une volonté de quitter la dépendance du travail industriel.

En effet, dès les années 1936, à la faveur des lois contingentant les embauches étrangères dans l'industrie, on assiste à une transformation et à un élargissement de l'éventail professionnel, puis à une mobilité sociale très forte. Les ouvriers ou les ouvrières de l'industrie vont devenir artisans ou petits commerçants reprenant même, dans certains cas, quelques corps de métiers exercés au pays par leurs parents. L'échoppe, la boutique, le petit atelier, en tant que lieux d'échanges et de sociabilité, vont favoriser une ouverture sur le milieu d'accueil mais aussi renforcer les échanges communautaires et la cristallisation sur le travail en famille. Les membres de cette première génération continueront ainsi à cohabiter de façon très étroite et très communautaire et cela d'autant plus qu'ils ne connaissent pas la langue du pays d'accueil.

Cependant, avec cette reconversion professionnelle favorisée par la crise économique de 1932, coïncidera l'apparition d'un bilinguisme transitoire où la langue arménienne, encore très usitée à l'intérieur de la cellule familiale, circulera de façon moins permanente dans les lieux de travail et de regroupement (les cafés, le réseau associatif). L'émergence de signes nouveaux comme les modifications des habitudes linguistiques n'altérera cependant que très peu les pratiques sociales de ce groupe, réputé pour sa cohésion interne très forte, cohésion entretenue par des réseaux de solidarité (les unions compatriotiques) au sein du réseau associatif ainsi que par les églises. Ainsi l'existence à Paris d'une église nationale (l'Eglise Apostolique Arménienne), dont la construction par un bienfaiteur est antérieure au massacre, contribuera à opérer un regroupement massif des Arméniens. On note une persistance de ce modèle traditionnel encore de nos jours ; l'Eglise joue, en effet, un rôle de lien social et de régulateur de conflits au sein de la communauté.

Mais, dès les années 1950, on pouvait cependant observer des mutations profondes dans la communauté. Elles étaient repérables dans l'extension des zones d'habitat de la ville vers les banlieues, dans la nucléarisation des familles, dans l'augmentation des mariages mixtes. Les Arméniens vont alors subir dans le travail et la scolarisation des enfants un ensemble de pressions socio-linguistiques telles que la langue française deviendra progressivement dominante. La familiarisation croissante avec les cadres socio-culturels et institutionnels, impulsée essentiellement par un désir de promotion sociale, a contribué à déstabiliser ce groupe. On assistera donc au passage d'une autonomie culturelle collective de la première génération à une atomisation de l'identité, à une individualisation croissante du mode de vie. Le glissement d'un potentiel culturel spécifique vers celui propre de la société dominante se justifie par les avantages que présente pour cette population démunie et dé-territorialisée (4) l'insertion dans le milieu d'accueil (l'abandon progressif de la langue maternelle en est une illustration flagrante). Toutefois, et cela constitue précisément la spécificité et l'originalité du groupe arménien, les comportements et habitudes collectives ont toujours été évalués en référence aux autres groupes de la diaspora arménienne. La confrontation du groupe arménien de France avec ces collectivités, l'existence de bouleversements internes à cette communauté dont nous avons dit qu'elle existait aussi à un niveau supra-national, ont permis en ce sens de freiner et de canaliser le passage logique et linéaire de l'intégration à l'assimilation. L'ensemble des interactions que la communauté arménienne de France noue avec les communautés diasporiques sont déterminantes dans l'équilibre d'une force cohésive et posent toujours la question de l'identité en termes dialectiques et non résolus. En effet, la venue de nouveaux migrants originaires du Moyen-Orient, entre 1960 et 1980, a contribué à réactiver l'ensemble des pratiques socio-culturelles au sein de la communauté arménienne de France.

Cependant cet "enrichissement" de la communauté au fil des nouvelles migrations l'a simultanément complexifiée et hétérogénéisée, la confrontant à des rationalités internes et à des trajectoires culturelles propres à chaque mouvement migratoire. Cette imbrication de multiples réalités socio-culturelles est particulièrement frappante dans le cas de l'analyse des enjeux communautaires autour de l'école. Alors que pour les Arméniens de France elle apparaît plutôt comme un choix culturel et un relais possible face à la perte progressive des références familiales et ancestrales, elle est surtout vécue par les nouveaux migrants du Proche et Moyen-Orient comme la nécessité d'un lieu rassurant dans son pouvoir d'assurer une continuité des pratiques culturelles, un espace de connivence et de complicité face au milieu ambiant souvent intériorisé comme

hostile car étranger. Lieu éducatif et "plus" culturel dans un sens, lieu de passage entre le déracinement et l'insertion dans le second cas, donc à la fois lieu de réappropriation pour les uns et lieu de transition pour les autres, elle reflète les contradictions internes et les paradoxes de la communauté.

Dès lors, face à ce constat d'hétérogénéité des objectifs et des comportements, l'évaluation des pratiques de la communauté arménienne ne peut se faire que dans la saisie d'un ensemble d'interactions portant à la fois sur l'histoire du sujet et sur sa trajectoire collective. La mise en perspective de ces interactions nous permettra d'éclairer plus précisément l'impact de la transmission d'un potentiel culturel spécifique sur la participation de ces sujets aux modes d'organisation sociale de la société française. Cette démarche s'avère particulièrement adaptée en ce qui concerne la 3ème génération qui, bien que participant activement aux transformations économiques, sociales et idéologiques de l'environnement français, reste fortement marquée par le poids d'un héritage ethnique. Le processus de "réarménisation" certain depuis ces dix dernières années, la mobilisation de cette génération pour l'amorce d'une mise en place d'un cadre collectif fixe et homogène nécessitent que l'on s'interroge sur les modalités de la transmission.

### LA 3ème GENERATION DES ARMENIENS DE FRANCE ET LA CONSCIENCE DE "L'ARMENITE".

La 3ème phase d'insertion professionnelle de la communauté, autour des années 1960-1970, conduit à "l'embourgeoisement" d'une partie de la deuxième génération (commerçants, professions libérales, enseignants, universitaires). Les enfants issus de cette génération auront une scolarisation identique à celle des enfants français de même condition sociale.

Les concepts d'identité et d'intégration, qui s'appliquaient à l'histoire des deux premières générations motivées par un projet d'intégration, sont en ce sens peu opératoires pour qualifier la 3ème génération. En effet, l'identité ethnique de ces citoyens français à part entière ne pourra se mesurer qu'en référence aux générations précédentes dans ce qu'elles ont pu *transmettre* de redondant et de spécifique, ou en référence à ces migrants récents qui, constitués en acteurs symboliques, ont réactivé par leur maîtrise de la langue le sentiment d'une particularité ethnique.

Le chercheur est confronté à une diversité sémantique de l'identité. Nous entendons par là, pour ces sujets de la 3ème génération, les multiples manières d'être arménien dans la vie de tous les jours, comme autant de brèches ouvertes par ces citoyens français sur leur communauté d'appartenance (pour les uns militer, pour les autres apprendre la langue, travailler avec des Arméniens, pratiquer la cuisine orientale, voyager en Arménie, ou encore un comportement,

une éthique de vie). Cette transmission résiduelle d'un patrimoine spécifique s'inscrit bien évidemment dans une logique de l'insertion de cette communauté en France depuis trois générations.

Le concept d'arménité, élaboré par cette 3ème génération et très usité lors de débats internes, réfère à un sentiment d'appartenance diffuse (qu'est-ce qu'être Arménien aujourd'hui ? Comment ? Pourquoi ?) Néanmoins Il rend compte d'une dimension émotive-affective très forte liée à cette appartenance. En effet la communauté a été soudée par une tradition de crises et de frustrations dont on ne doit pas sous-estimer les retombées psychologiques au fil des générations. Plusieurs siècles de soumission au sein de l'Empire Ottoman, le traumatisme et l'horreur du génocide, le déracinement et surtout l'éclatement des références culturelles sont autant de conflits inconscients qui ont jalonné le processus d'acculturation et ont été entretenus par le discours des grands-parents.

Dans cette perspective d'une appartenance hétérogène divisée, sans infrastructure réelle et dont les enjeux renvoient parfois à une remise en question du sujet lui-même, le *concept d'identité collective en référence à un groupe d'appartenance stable ne peut plus être qu'un outil d'interprétation pertinent du processus de "réarménisation"* au sein de la communauté. Cette "réarménisation" tente au contraire de se définir au travers de multiples expressions de l'identité arménienne et des créations diverses que ces expressions suscitent.

Ce phénomène de réhabilitation d'un patrimoine spécifique surgit au moment même où l'existence de ce patrimoine est menacée. L'actuelle volonté de recréer un cadre collectif (l'école) pour la transmission de la langue arménienne apparaît paradoxalement lorsque les usages et les pratiques de cette langue sont en voie de disparition. Mais cette résurgence est moins le résultat d'une menace directe que celui d'une mise en situation du groupe dans un contexte donné, une réponse à une nouvelle conjoncture déterminée néanmoins aussi par des éléments de passé du groupe. Les paramètres moteurs de cette "recomposition" de la culture arménienne au sein de la vie sociale et de la culture française se situent dans la superposition de plusieurs types de réalités :

- . Un courant idéologique déployé depuis ces 15 dernières années en France autour d'une positivité, (5) reconnue de l'altérité (ethnique ou régionale), (6) l'affirmation d'une existence de "différences" des identités et l'évocation des dangers que présente l'uniformisation des cultures au sein de la société industrielle.

- . Une dynamique interne et spécifique à la communauté arménienne.

La reproduction de lieux de gestion de l'identité arménienne a été impulsée par de nouvelles vagues migratoires.

Ainsi que nous l'avons évoqué, l'arrivée massive de populations originaires du Proche et Moyen-Orient depuis 1970 a réactivé la problématique de l'identité et de son maintien par les institutions. Très imprégnés de culture arménienne (au Liban, l'Arménien est la langue véhiculaire) ces groupes ont comme souci primordial la reproduction de lieux de gestion de l'identité arménienne en France.

D'autre part, la résurgence d'une question arménienne en France a été surtout impulsée ces dix dernières années par la presse et les médias commentant les attentats revendiqués au nom des Arméniens par des groupes clandestins. L'apparition d'un terrorisme arménien entre 1975 et 1985 a entraîné une entrée dans l'actualité de ce groupe dont l'intégration "réussie" laissait penser qu'il se situait en marge des revendications des minorités.

D'autres évènements, plus anecdotiques, ont contribué à rendre plus manifeste l'existence de cette communauté : la parution de textes autobiographiques de personnes célèbres et d'origine arménienne, la réactualisation de l'affaire Manouchian, héros de la Résistance française, etc...

## L'EVOLUTION DU CADRE ASSOCIATIF DE LA COMMUNAUTE. LES NOUVEAUX ENJEUX DE LA SOCIABILITE INTERNE.

Cette résurgence de l'identité arménienne se concrétise essentiellement dans la mise en place de *nouvelles pratiques de sociabilité* internes à la communauté par la multiplication dans cette dernière décennie de lieux et d'espaces nouveaux.

Leur particularité réside dans une politique d'ouverture sur l'extérieur, tout en continuant à développer et à gérer un potentiel culturel spécifique. Le foisonnement de ces lieux en Région Parisienne, à savoir les récentes écoles maternelles arméniennes, les associations politiques et culturelles diverses, témoigne d'une dynamique interne à la communauté impulsée par un désir de *reconnaissance extérieure*. Elles oeuvrent de fait tout autant pour une *transmission* des valeurs culturelles arméniennes que pour la *diffusion* de ces valeurs à l'extérieur de la communauté.

Les associations arméniennes sont des unités sociales dont il est important de comprendre le fonctionnement interne et la dialectique avec le monde extérieur car elles ont constitué dès la première génération un centre fondamental de la vie arménienne. On trouve leurs origines pour la plupart déjà dans l'Empire Ottoman où la situation de domination politique et religieuse de la minorité arménienne avait suscité l'apparition de groupements divers (à la fin du XIXe siècle et au début du XXe siècle).

Reproduisant en France l'importante division interne, tant politique que régionale de la communauté, ces associations générées essentiellement par les trois partis politiques nationaux ont, dès les années 1930, étendu leurs ramifications dans toutes les activités sociales et culturelles de la communauté. Ces groupements ont géré les spécificités culturelles de la communauté de façon interne, dans le cadre de leurs organisations et avec leurs propres moyens (cours

de langue et de civilisation arménienne à l'intention des jeunes et en dehors du temps scolaire, manifestations culturelles et politiques, presse, etc...).

Cependant, l'activité de ces associations s'avère en déclin aujourd'hui. Elle est remise en cause par l'apparition de nouvelles associations calquées sur le modèle français et en rupture avec les groupements traditionnels. Ainsi, par exemple, le C.R.D.A. (Centre de Recherche sur la Diaspora Arménienne créé en 1976 à Paris) et l'A.A.A. (Association Audiovisuelle Arménienne fondée à Paris en 1982) ont pour but de réhabiliter la culture arménienne dans un champ élargi au grand public, aux institutions françaises et à d'autres groupements ethniques. Elles bénéficient de subventions de différents ministères et ne sont plus à l'initiative ou à la seule charge de quelques mécènes ou notabilités arméniens. Elles témoignent en ce sens d'une volonté d'adaptation au contexte pluriculturel et rompent avec une tradition des pratiques associatives arméniennes marginalisées, souterraines.

Cette nouvelle démarche des pratiques associatives arméniennes se caractérise donc par un souci de *négoier* son identité avec les pouvoirs publics, en utilisant le facteur culturel comme enjeu prioritaire. Cependant il ne faut pas oublier l'impact des nouvelles revendications politiques arméniennes (7). Elles ont en effet contribué à relancer les questions non résolues de la reconnaissance du génocide de 1915 par le droit international, ainsi que celle de la restitution des territoires de l'Arménie turque comme seule issue possible pour la sauvegarde du peuple arménien. Ce débat s'est effectué tant à l'intérieur de la communauté qu'à l'extérieur (dans les médias français au travers de procès ou d'inculpations de militants) et a provoqué l'affirmation d'une communauté arménienne en France. Les stratégies culturelles de ces associations et leur prise en compte ont donc bénéficié des retombées de ce débat politique. L'apparition depuis ces dernières années d'associations ou de mouvements politisés et militants extrémistes, créés par la 3ème génération, avec des positions opposées à celles des partis politiques nationaux arméniens, est d'une importance extrême. Ces groupements "arméno-parisiens" constituent un véritable tournant dans l'histoire de la communauté en France puisqu'ils se sont générés sur la seule réalité diasporique.

## LA REVENDICATION DE LA LANGUE ET SES ENJEUX

Parallèlement à l'émergence récente de ces groupements divers il existe dans la communauté arménienne de la région parisienne, représentée par deux pôles communautaires importants (Alfortville et Issy-les-Moulineaux) une forte demande par rapport à l'enseignement de la langue (8) : créations d'écoles maternelles, multiplication de cours du soir au sein du réseau associatif, demande d'institutionnalisation de la langue (création du Conseil National des langues en août 1985 où figure la langue arménienne, nombreuses démarches de la communauté pour faire aboutir deux propositions de loi selon lesquelles la langue arménienne figurerait dans le système éducatif français). Ce phénomène est d'autant plus interrogateur qu'il suscite un ensemble de conduites individuelles (initiatives du sujet de la 3ème génération qui fréquente les cours du soir) et collectives (mobilisation de la communauté pour la création d'écoles).

Nous nous sommes interrogés sur la signification et les enjeux liés à ces conduites d'apprentissage de la vieille langue ethnique. Comment interpréter au sein d'un groupe bien inséré dans le milieu français cette volonté de recréer un cadre collectif (l'école) pour la transmission d'une langue en voie de disparition ? Pourquoi y a-t'il actuellement un débat sur la langue au sein de la communauté et cela après plus de 60 ans d'implantation en France pour les immigrés de la 1ère génération ? Qu'est-ce qui fait désormais que l'apprentissage de la langue souvent non utilitaire dans la vie quotidienne et professionnelle peut être valorisant dans la vie personnelle du sujet ?

Nous avons vu que l'arrivée de populations originaires du Moyen-Orient avait contribué à revitaliser les pratiques de la langue. Ces populations très imprégnées de culture arménienne (au Liban la langue arménienne est la langue véhiculaire de toutes les familles) ont réussi à reconstruire dans ces pays l'infrastructure permettant de préserver une identité culturelle arménienne.

Confrontés pour la première fois dans leur histoire au phénomène de régression de cette langue, ces sujets participent activement à la mise en place de stratégies nouvelles pour assurer sa transmission et sa pérennité en France (au sein du réseau associatif et dans les écoles les enseignants de langue arménienne sont originaires du Liban et d'Iran).

Cependant, la focalisation sur ces seules données ne suffit pas pour justifier l'actuelle mobilisation du groupe autour de sa langue "d'origine". En effet, l'éclairage historique du rôle de la langue dans la constitution de l'identité arménienne au cours des siècles nous permet de dégager l'importance de ces fonctions symboliques et structurantes pour la communauté. L'étude des représentations (9) inhérentes à la langue traduit un enracinement certain dans une éthique de vie encore présente dans la conscience collective et indépendante du fait que la langue ne soit plus parlée ("Il y a dans la langue arménienne toute une philosophie" Extrait d'entretien). De récentes enquêtes ont montré en ce sens combien l'imaginaire collectif langue et religion sont indissolublement liées ("parler la langue est une question de foi"). Plus qu'un simple outil de communication, la langue arménienne fait référence aux éléments symboliques de pérennité du groupe, du sacré et de la mémoire collective. N'oublions pas, en effet, que tout au long de l'histoire du peuple arménien, la langue s'est bâtie autour de la religion nationale (c'est un prêtre, Mesrop Machtok, qui, au Ve siècle, a créé l'alphabet arménien pour la traduction des textes sacrés).

Le retour à la langue s'effectue dans une conscience symbolique de retour à des liens religieux dont la fonction serait justement de maintenir une "intégrité" du sujet en opposition au sentiment d'une perte et d'une rupture avec un patrimoine. La langue assurerait ici cette fonction de lien qui est l'essence même de toute religion (religare : unir, relier). Elément d'unification et de stabilité pour le groupe (Etre Arménien c'est avant tout connaître sa langue) se greffe autour d'elle toute une éthique de retour à la tradition. Ce statut particulier lui confère un pouvoir quasi *mythique* inscrit jusqu'à nos jours dans les mentalités. Il se vérifie notamment dans l'importance accordée à la langue en tant qu'objet de savoir et de connaissance. Des enquêtes effectuées auprès de sujets fréquentant les cours du soir montrent que les velléités d'accéder aux pratiques écrites sont sous-tendues par un désir d'accéder aux autres dimensions symboliques de l'appartenance : histoire, littérature, mythologie.

Signalons, enfin, que l'actuel renouveau pour les pratiques de la langue coïncide avec la disparition de la figure des grands-parents jusqu'à présent détenteurs de la transmission linguistique ("Nous n'avons plus les grands-parents mais nous avons l'école", répondirent plusieurs personnes lors de nos enquêtes).

La métaphore du vide, de l'absence, de la perte d'une vie collective assurant la pérennité de la langue arménienne jalonne constamment le discours des sujets interrogés sur leurs motivations face à la création de lieux d'enseignement.

Survvalorisée, l'école représente un des signes extérieurs de cette revendication de la langue. L'école se voit en ce sens endosser et assumer tous les paradoxes de la communauté. Elle doit fonctionner comme élément de *stabilité* du groupe. Il s'agit en effet, par la pratique linguistique, de consolider le groupe et d'en reproduire la cohérence interne. L'école surgit en ce sens comme une réponse possible face à sa division culturelle et à sa dispersion géographique (les lieux de travail ne sont plus les lieux de résidence, les rues de quartiers arméniens sont progressivement désaffectées). Elle doit homogénéiser les différences culturelles au sein de la communauté et permettre ainsi aux sujets arméniens d'accéder à une communication avec d'autres communautés et membres de la diaspora, y compris les Arméniens d'Arménie Soviétique. Elle doit donc se constituer en élément de sociabilité interne. Dans cette perspective, la création d'écoles arméniennes et la tentative d'institutionnalisation de ces lieux concrétisent un moment important de l'histoire communautaire arménienne. Elles s'édifient sur la base d'une réelle insertion socio-économique de la communauté et s'inscrivent sur le plan du contexte dans une volonté de reconnaissance de cette communauté face à ses partenaires français. Il n'est alors, pour beaucoup, plus question de recourir au bénévolat et au mécénat pour subvenir aux besoins de la communauté, ni même d'édifier comme cela existe encore en région parisienne, des écoles privées tenues par des religieux arméniens. Les problèmes à résoudre ne sont plus strictement internes à la communauté et il faut, selon eux, aménager son "arménité" avec les possibilités accordées par la société française. Les multiples voies envisagées par la communauté (10) pour la transmission de la langue arménienne en France (recherche d'un statut juridique, tentatives d'institutionnalisation des écoles) témoignent d'une volonté de transgresser un comportement souterrain. En effet, il y a peu de temps encore cet enseignement était pris en charge uniquement par les Eglises et par les associations.

Enfin, par-delà la stricte demande de l'enseignement de la langue arménienne, les revendications actuelles posent la question de l'insertion institutionnelle des minorités et du rôle à jouer de l'Etat dans leur développement et leur droit à affirmer leur culture. Cette démarche se situe précisément dans l'actuel mouvement de réappropriation et de composition d'une identité à l'intérieur même des jalons et des limites assignés par le milieu français environnant.

Nous avons voulu montrer ici qu'il n'existe pas un pôle de référence unique pour l'identité arménienne. Bien au contraire, celle-ci se constitue dans l'hétérogénéité et le brassage des référents apparemment contradictoires ou tout au moins divergents. Ainsi l'insertion la plus souvent réussie de la deuxième génération débouche pour sa descendance sur la recherche d'une "arménité" que les nouvelles migrations arméniennes sont venues enrichir et stimuler. Cette résurgence de l'identité est portée et renforcée tout à la fois par les mouvements d'affirmation des différences culturelles qui parcourent la société française, puis par une dynamique interne référant au potentiel émotivo-affectif et symbolique qui jalonne l'histoire de la communauté arménienne. Ce potentiel émotivo-affectif reste fortement marqué par la non-reconnaissance du génocide par les autorités turques. Face à ce "déni de la réalité" le sujet arménien a déployé un mode de compensation qui l'a conduit sur le plan du matériel à un investissement du factuel et à une volonté d'inscription concrète dans le milieu d'accueil.

D'autre part, l'absence d'unité politique, territoriale et économique a probablement favorisé la focalisation de la communauté sur les revendications que nous avons évoquées précédemment. Ces revendications pour l'homogénéisation ou le maintien d'un cadre collectif spécifique s'articulent autour de niveaux très différents : politiques pour les uns, essentiellement culturels pour les autres. Elles ont cependant en commun de converger toutes vers des pratiques faisant fonction de lien social et de stabilisateur du groupe (un ensemble de lieux d'enseignement, une presse bilingue, des manifestations inter-culturelles, etc...)

La communauté arménienne de France nous semble, en ce sens, affirmer de manière patente la nécessité d'une constante dualité des références : fidélité à un patrimoine ethnique conjointement avec l'engagement dans les cadres sociaux, culturels et institutionnels de l'environnement français. Elle s'oriente de manière décisive vers la nécessité d'assurer une continuité des valeurs de son patrimoine, mais dans un cadre interpellant d'autres types de *partenaires* sociaux.

La demande de participation des pouvoirs publics aux débats sur l'expression des spécificités arméniennes s'intègre dans une démarche de l'identité pour sa reconnaissance "extérieure". Cette volonté de légitimation de son identité d'origine dans le contexte actuel signe paradoxalement l'intégration des Arméniens en France (c'est au moment même où les Arméniens sont considérés comme des citoyens français à part entière qu'ils veulent se constituer en "minorité linguistique"). Cette volonté de légitimisation reste néanmoins déterminée par un événement historique collectif non reconnu (le génocide de 1915, l'expatriation et la perte des territoires).

## NOTES

(1) Précisons que ce travail s'inscrit dans le cadre d'une investigation ethnologique en cours. Les contours et les tendances de cette communauté évoqués ici pourront donc se dessiner différemment en fonction d'une présence de longue durée sur de nombreux terrains. Soulignons en ce sens que les enjeux identitaires qui traversent la communauté renvoient à une multiplicité de champs sociaux (école, institution, lieu de travail, lieu de résidence, association...).

(2) Cf. M. HOVANESSION, S. ANDEZIAN. *L'exigence de la langue arménienne, enjeux et perspectives*. A paraître dans un an. Ouvrage collectif sous la direction de G. WERMES.

(3) Cf. J.M. CARZOU. *Un génocide exemplaire. Arménie 1915*. Col. Grands documents. Marabout.

(4) L'arrêt brusque en 1947 du rapatriement massif des Arméniens de France qui voulaient après des années d'exil en France regagner leur nouvelle patrie d'Arménie soviétique (créée en 1920) a définitivement ôté l'espoir d'une possibilité de recréation d'une unité territoriale.

(5) Coïncidant avec son négatif que représente la montée de la xénophobie

(6) Une des applications concrètes de cette poussée idéologique se vérifie récemment par la création du Conseil National des Langues régionales et des Minorités, en août 1985, et dans lequel figure la langue arménienne.

(7) Soutenant, ou tout au moins justifiant, l'apparition des récents actes terroristes et des attentats, ces mouvements de "lutte arménienne" ont réactivé le débat autour du rôle à jouer de l'état Nation dans une prise en compte de la dimension politique pour l'expression des minorités.

(8) On dénombre à ce jour à Paris et dans la région parisienne une quinzaine d'associations dispensant son enseignement, trois écoles maternelles dont une en construction.

(9) Cf. M. HOVANESSION. *Langue et représentations* P. 160 à 173 in rapport de recherche pour la mission du patrimoine ethnologique. CRDA. Juin 1985.

(10) Il ne s'agit là que d'une tendance de la communauté. En effet, pour beaucoup d'Arméniens le modèle de transmission de la langue reste la cellule familiale. D'autres encore estiment que la question de l'institutionnalisation de l'école est du ressort de la communauté et doit être réglée uniquement par elle sur le modèle autarcique classique.

## ATTITUDES "RACISTES" ET PROCESSUS DE CONSTRUCTIONS IDENTITAIRES ENTRE ITALIENS

Bernard LEGE

Lorsque l'Italie s'unifia, en 1861, deux mondes s'associèrent : le cycle romano-germanique et le monde byzantino-islamique, selon l'expression d'Antonio LABRIOLA. Plus d'un siècle s'est écoulé depuis la proclamation du royaume d'Italie. Le nationalisme fut porté à un point d'exacerbation sans pareil durant le fascisme. Les Italiens ont traversé solidairement de nombreuses épreuves mais la division culturelle demeure, comme ancrée dans les mentalités.

L'étude ethnologique que j'ai conduite dans un quartier réhabilité de Bologne a permis de vérifier que le "racisme" à l'encontre des méridionaux y était pratiqué d'une façon unanime. Cette étude a également montré que les "attitudes racistes" dépassaient le seul cadre des rapports Italiens du Nord/Italiens du Sud et qu'elles pouvaient concerner pareillement les septentrionaux entre eux. Afin de faciliter la compréhension des phénomènes présentés, je rappellerai brièvement les conditions de mon observation.

Lorsque je m'installai parmi les habitants d'un quartier réhabilité de Bologne, l'opération de rénovation des maisons était à peine terminée. Les familles, pour la plupart allochènes, sortaient d'un enfermement de plusieurs années dans des aires ségréguées où les hasards de l'immigration les avaient regroupées. Le partage en commun de la misère et de l'inconfort avait forgé en elles, indépendamment de leurs origines, un sentiment d'appartenance à une communauté et préservé des formes d'intimité et de solidarité de type villageois. Leur entrée dans des appartements neufs bouleversa complètement cet équilibre.

En mettant les gens en orbite sur des trajectoires différentes de celles suivies jusqu'alors, l'opération réhabilitation perturba le déroulement des échanges interpersonnels. L'action stabilisatrice des forces du contrôle social, lié au modèle préalablement reconnu, se relâcha tandis que des représentations nouvelles émergèrent, cherchant une efficacité. Des valeurs jusque là enfouies dans les mentalités affleurent à la surface de la vie sociale.

Le "racisme", d'ordinaire plus ou moins voilé, des Bolognais envers les méridionaux, s'exprima ouvertement, comme réactivé par les transformations urbaines et les enjeux nouveaux qu'elles imprimaient dans les esprits. Des appréciations du genre : "Quand on pense que dans la Basse Italie ils n'ont même pas l'eau courante" (Madame ANDREOTTI), en dehors d'être peu fondées et, a priori, assez anodines, sont en réalité lourdes de sens. La formule "Basse Italie", en soi déjà significative d'une position hiérarchique, est ici renforcée par l'idée que le minimum d'équipement n'existe pas dans le Sud. L'absence d'eau courante est avancée comme la preuve de sous-développement. Mais le mépris à l'égard des émigrés trouve parfois des accents beaucoup plus violents. Quelques citations permettront d'en prendre la mesure :

Mme NEGRI : "Je pense que ces gens-là, ils ont aussi le droit de manger, mais avec les "Marocains" on n'est pas égaux. On a une façon de vivre différente".

Mme SOLLI : "Les "Marocains" ils sont sales, ils ont tout un autre système, vous comprenez ? Des sales gens, vraiment des sales gens. Ils tirent un coup de feu comme ils rigolent !"

Mr SOLLI : "Il y a toujours du sang entre eux... Dites-moi, quelle race de gens sont-ils ? Vous appelez ça des êtres humains ? Ils ne s'aiment même pas entre eux!"

On notera que le qualificatif de "Marocain" constitue un rejet des méridionaux hors de la communauté nationale et leur identification à des populations africaines qui, dans les représentations, ne peuvent qu'être "sauvages". On peut s'interroger sur la référence au Maroc plutôt qu'à la Lybie ou à la Tunisie beaucoup plus proches. En l'absence de certitude sur l'origine de ce qualificatif, tout laisse penser qu'il date de la dernière guerre lorsque le corps expéditionnaire français, principalement composé de soldats marocains, durant cette bataille, pourrait avoir laissé un souvenir impérissable dans les esprits au point que "Marocain" soit devenu synonyme de "sauvage".

Le rejet des méridionaux est si fortement présent dans les rapports sociaux que certains d'entre eux, installés dans le Nord depuis de nombreuses années, tentent d'y échapper par une assimilation avec les septentrionaux. Madame DELLA GIOIA, Calabraise et prostituée (on peut difficilement imaginer un marquage plus voyant) dénonce ainsi avec véhémence les squattages d'appartements opérés près de chez elle par des gens de la "Basse Italie" ; elle souhaite ardemment voir tout le monde finir au tribunal. Monsieur ZOLA, Napolitain d'origine, manifeste beaucoup d'empressement à expliquer qu'il habite de longue date à Bologne, qu'il y compte beaucoup d'amis (il cite en référence des commerçants de la rue) et qu'il est très bien considéré de tous. Parlant des émigrés il déclare : "Des Calabrais, des Napolitains, des Siciliens, des gens qui ne travaillent pas, des gens qui exploitent les femmes ou qui volent !" Difficile de ne pas voir, derrière ces propos, la volonté de se dégager d'une appartenance ethnique par trop gênante, pour se hisser dans la hiérarchie.

De semblables tentatives restent, toutefois, très précaires tant elles sont à la merci de la moindre tension dans le groupe social. J'ai ainsi observé le cas de deux voisines : l'une Calabraise (Madame ROCCO), l'autre Bolognaise (Madame GASSA) qui s'entendaient parfaitement jusqu'à ce que survienne

l'opération municipale de réhabilitation des maisons anciennes. Il apparut alors injuste à Madame GASSA que sa consœur Calabraise profitât aussi du relogement : "Vous, les méridionaux, vous venez d'en bas et puis vous voulez des maisons". Le relogement effectué, les deux dames cessèrent de se fréquenter.

Ce dernier exemple montre comment le "racisme" de Madame GASSA, qui ne pouvait qu'être latent dans la situation antérieure, ressurgit d'un coup avec le relogement. Les deux situations se différencient par le changement survenu dans la morphologie sociale de l'îlot restauré, on peut penser que ce changement (aux allures de bouleversement), qui engendra un effondrement des formes de contrôle social, a été la condition nécessaire du "passage à l'acte", en l'occurrence la "violence raciste verbale".

La question de fond reste pourtant posée. Pourquoi de telles attitudes racistes entre des citoyens d'un même pays ? Le racisme est, certes, multiforme, s'appuyant tantôt sur des arguments d'ordre ethnico-religieux (anti-protestantisme antisémitisme, sionisme, etc...) tantôt sur des principes de discrimination inter-raciale (nazisme, racisme colonial, apartheid, racisme post-colonial), il a amplement démontré sa capacité historique à se transformer. Mais comment rendre compte d'un racisme qui oppose des groupes sociaux identiques par la race (malgré le flou de cette notion), ethniquement semblables (des points de vue de la langue ou de la religion) et qui appartiennent depuis plus de cent vingt ans à la même nation ?

Posée depuis la formation de l'Etat italien, la "question méridionale" est, d'une certaine manière, toujours d'actualité. Dans les représentations des septentrionaux, l'Italie s'arrête entre Rome et Florence. L'assimilation est refusée aux méridionaux parce qu'on ne leur reconnaît pas la citoyenneté :

*" Les méridionaux, c'est une autre mentalité, pour moi ils sont la honte de l'Italie, l'Italie est belle mais il faut s'arrêter avant d'arriver à Rome, après ce n'est plus l'Italie".* (Monsieur BENEDETTI)

Les comportements racistes envers les émigrés du Sud de l'Italie apparaissent de la sorte "essentiellement" s'exprimer en termes de nationalisme "nordiste". Le concept unificateur d' "Etat-Nation" ne semble pas encore entré dans les mentalités.

Une telle explication, toutefois, ne rend pas compte des manifestations "racistes" observées entre Italiens du Nord. Si le relogement, en effet, contribua à ethniciser le pôle de rejet, il ne créa pas l'unité des familles septentrionales dont l'unanimité n'apparaît qu'autour du dénigrement des émigrés. Ainsi Madame CIAMBELLONE, Bolognese, s'en prend-elle à sa voisine, autrefois ouvrière agricole dans les rizières :

*" Savez-vous combien de fois on l'a vue nettoyer sa terrasse ? aucune..! C'est une merdeuse."*

Madame VESPA, qui est aussi d'origine campagnarde (mais elle se déclare Ferraraise) n'hésite pas à "débiter" Madame RAGAZONE, venue des montagnes proches de Bologne :

"Ce sont des montagnards, ils sont ignorants (...) elle a reçu tellement de coups sur la tête qu'elle ne peut plus raisonner".

- Les montagnards sont couramment présentés comme des gens brutaux, à demi-civilisés - les RAGAZONE sont aussi accusés de ne pas savoir tenir leur appartement :

"J'ai constaté que toutes les arêtes des murs et des cloisons étaient émoussées, détruites (...) Mais comment font ces gens pour en arriver là ?"

On a souvent observé qu'une personne (ou un groupe) humiliée ou maltraitée cherchait immanquablement le moyen de reporter sur d'autres le mépris dont elle était la victime. Les familles, objets des relations interpersonnelles, que nous venons d'évoquer, en s'incriminant mutuellement, tentent de valoriser leur position et de gagner des places dans la hiérarchie, mais les processus constitutifs de l'échelle de valeur sur laquelle elles se positionnent, sont toujours les mêmes : la violence verbale, à l'instant décrite (entre Septentrionaux), n'est pas d'autre nature que celle précédemment exposée et qui concernait les Méridionaux. Dans la phase de perturbation que traversent les habitants des quartiers réhabilités, la "levée des interdits" laisse libre cours à des formes d'intolérance de type "raciste" face à l'égalité et à la mixité imposées avec des personnes considérées comme allogènes. La notion d'autochtone finit ainsi par être tellement restrictive que tout le monde, ou presque, devient "étranger" pour tout le monde. La description des processus de hiérarchisation de l'espace est significative à cet égard. Des pratiques de distinction entre les rues, voire entre les maisons, semblent être communément utilisées pour opérer des différenciations entre les habitants.

Les trois rues étudiées se retrouvent classées dans un ordre hiérarchique : la via San Vitale, artère principale, occupe le haut de l'échelle, la via Sant'Apollonia, le bas, la via San Leonardo étant en position médiane. La famille ZANNA, par exemple, qui vient de la via San'Apollonia, fut provisoirement déplacée en maison-tiroir dans un appartement de la via San Vitale. Monsieur ZANNA n'entend plus en bouger aujourd'hui. Il s'en explique

"Je préfère rester ici à cause de cette histoire de prostitution car la via San'Apollonia est une rue intérieure".

Son épouse précise :

"La via San'Apollonia est une rue étroite, il n'y a pas beaucoup de lumière ni d'air dans les maisons".

Et d'ajouter quelques instants plus tard :

"Nous (à San Vitale), nous ne cherchons pas à savoir ce que font les autres et nous n'entrons pas dans leur système de commérage-dénonciation. Nous avons d'autres intérêts".

Pour Madame MASCAGNI (du même immeuble) :

"Ici, c'est plus tranquille, il n'y a que des personnes âgées, très calmes, très propres, très éduquées".

(Il n'est pas indifférent de savoir qu'une prostituée a été relogée dans la même maison que les ZANNA et les MASCAGNI !)

Monsieur MASCAGNI se fait plus précis :

"C'est un peu la même chose dans la maison d'à côté, tandis que la population change via San Leonardo. Ceux de San Leonardo, on ne les connaît pas, je sais qu'il y a parmi eux quelques figures..."

Madame MASCAGNI dit enfin clairement les choses :

"Ce sont des méridionaux à San Leonardo".

Les quelques familles émigrées de la via San Leonardo suffisent donc, pour les habitants de San Vitale, à marquer l'espace entier de la rue. Mais les habitants de San Leonardo amalgamés en un tout, par ceux de San Vitale, apportent, à leur tour, un raffinement supplémentaire dans la différenciation visant à créer des échelons intermédiaires.

Il est tout d'abord notable que les "San Leonardonais" ne fréquentent pas les habitants de la via San'Apollonia, même lorsqu'ils étaient auparavant de bons voisins : "La via San'Apollonia ne me plaît guère, c'est une rue..." Mieux encore, et tandis que la partie "basse" de la via San Leonardo est plus attrayante (elle est plus calme et bordée d'un côté par un charmant petit jardin), les habitants de la partie "haute" n'y vont pas :

"Je ne connais pas du tout cette partie, je n'y passe jamais". (Madame SABATINI).

"Il ne m'arrive jamais d'aller jusqu'en bas, c'est très rare, nous allons toujours vers la via San Vitale (Madame VESPA).

La raison en est évidemment que les quelques familles d'émigrés se sont trouvées, par un effet du hasard, à occuper des appartements de la partie "basse". Je terminerai, enfin, de présenter ces processus de discrimination par les subtiles démarcations introduites entre "bonnes portes" et "mauvaises portes". Madame LOLLI, par exemple, se félicite :

"d'être à une bonne porte, tandis qu'il y a des numéros, au contraire, où les choses vont mal. Dans cette maison, on est que des gens d'ici, de Bologne ou de la province. Ailleurs, il y a des "Marocains", ils sont sales... vous comprenez, il y a des numéros où c'est mieux que d'autres".

Les familles qui ont été projetées par le relogement sur des trajectoires ascensionnelles cherchent désespérément à poursuivre, seules, une promotion que leur condition économique rend éminemment précaire. Dans leur

quête permanente d'un nouveau statut, les "réhabilités" sont conduits à une lutte sans relâche pour affirmer leur individualité. Le racisme de crise, développé par le relogement est dès lors utilisé fonctionnellement tant comme moyen de démarcation que comme instrument de construction identitaire. Les faits présentés montrent que tous les processus de différenciation en acte dans le champ social participent des mêmes principes racistes et tendent à créer une hiérarchie de groupe - les méridionaux étant systématiquement rejetés au bas de l'échelle - mais il est clair que l'amorçage du "racisme" est directement lié à l'opération de réhabilitation et qu'il a ainsi quelque chose à voir avec les institutions qui ont programmé cette intervention.

Reprenant une thèse avancée par Etienne BALIBAR, je dirai alors que ce racisme est un racisme "institutionnel". Non pas que la municipalité bolonaise encourage des pratiques discriminatoires mais, au contraire, parce que la présence du pouvoir, dans cette opération, s'exprime à travers les principes d'égalité en titre reconnue à tous, face aux aides publiques (assistance sociale, pensions, logements, etc...). Pour les citoyens bolonais que des siècles de pouvoir municipal intense ont rendu très sensibles aux questions de souveraineté municipale, il y a un dérèglement de la machine institutionnelle qui ne sait plus reconnaître les siens. En faisant bénéficier indifféremment les habitants des quartiers dégradés du relogement, la municipalité prive les autochtones du "privilège" de leur statut d'origine. L'amorçage des violences racistes verbales, observées à Bologne, est, dans ces conditions, redevable de ce conflit larvé et plus ou moins avoué entre des citoyens théoriquement maîtres ensemble, des destinées de leur ville et les pouvoirs publics qui les ont ignorés. Leur débordement d'intolérance peut être interprété comme la projection, sur des sujets "ethnifiés", de leur impuissance face au pouvoir local : un "passage à l'acte" visant à pallier les manquements des institutions et à rétablir un ordre bafoué.

Le racisme tel qu'il apparaît ici se fonderait donc sur un sentiment de nationalisme au sens étroit : que l'on pourrait qualifier d'esprit de clocher ou mieux de "municipalisme". Tout ce qui est étranger à la communauté idéalisée est suspect et d'autant plus méprisable que la distance qui sépare les uns et les autres est grande. Dans l'évaluation de cette distance, l'éloignement géographique entre, certes, pour une part mais les facteurs subjectifs d'appréciation du niveau de développement semblent davantage déterminants - On a pu vérifier, en d'autres lieux, que la présence d'Américains pourtant d'origines géographiques et culturelles beaucoup plus éloignées que les méridionaux, avait pour effet de valoriser l'espace résidentiel - Cette constatation attire deux remarques.

1. La structure de fonctionnement du "racisme" qui nous occupe est multipolaire : il y a Ego, ses semblables, puis les autres, situés à des distances plus ou moins grandes d'Ego et selon une échelle de valeur qui place les méridionaux au niveau le plus bas.
2. La prise en considération des critères de développement relatifs, dans le classement des personnes et des groupes, nous amène à penser que la misère fait l'objet d'un investissement fantasmatique important. Les mécanismes de différenciation qui opposent les familles sont manifestement alimentés par ce souci constant de poursuivre une ascension (commencée avec le relogement) qui éloignerait à tout jamais la misère - la misère n'est pas une notion abstraite pour des gens qui en sont à peine sortis - Mais l'éloignement est un concept différentiel qui nécessite la présence de jalons permettant d'évaluer la distance parcourue. Les

méridionaux, tout d'abord, les montagnards à leur suite, étaient tout indiqués pour servir de points de repère.

La peur de la misère, toutefois, s'enracine dans un sentiment beaucoup plus profond et participe sans aucun doute d'une espèce d'angoisse immanente aux êtres humains de retomber dans l'animalité, ce qui expliquerait, par exemple, la réaction habituelle des gens devant des individus barbus-chevelus (et, par voie de conséquence, le rasage de la figure, des aisselles, etc...) et toute la horde de tabous alimentaires et sexuels. Les Italiens qui parlent des méridionaux comme de sauvages ne font que traduire cette angoisse d'un retour à la vie primitive. Or, pour les habitants des provinces du Nord, qui ne connaissent pas le Sud parce qu'ils n'y vont jamais, le Sud est précisément synonyme de pauvreté, de saleté, de règlement de compte, de sous-développement, d'animalité.

Ces quelques considérations sur des attitudes d' "intolérance" entre Italiens montrent que le racisme n'est pas le propre des sociétés pluri-ethniques. La phase de perturbation dans laquelle nous avons saisi le groupe social que nous étudions nous a amené à parler de "racisme de crise" parce que ses manifestations en étaient plus directes et plus ouvertes que ce que l'on peut généralement observer. Mais cette forme de racisme n'est que la partie émergée du racisme beaucoup plus ordinaire, ou "quotidien", largement diffus dans toute la société et qui se traduit le plus souvent par "l'ignorance" de l'autre.

Qu'il soit discret (quotidien) ou apparent (de crise), le racisme endo-ethnique semble s'enraciner dans un esprit de communauté étroite (parfois presque de clan) et s'auto-alimenter, en particulier, de la peur viscérale du retour à l'état sauvage qu'inspire le spectacle de la misère ou même de la pauvreté. Cette constatation rejoint, d'ailleurs, les résultats d'enquêtes américaines récentes, conduites dans des formations pluri-ethniques, selon lesquelles les différenciations internes aux subcultures, basées sur les statuts sociaux et les styles de vie, sont aujourd'hui nettement identifiables.

La convergence de ces diverses observations apparaît ainsi comme un élément relativement nouveau qu'il conviendrait de prendre en compte dans le débat sur les attitudes racistes dans les sociétés pluriculturelles.

## L'IMPOSITION ETHNIQUE

Monique SELIM

Les cités HLM périphériques des grandes concentrations urbaines françaises sont devenues en deux décennies de forts pôles de rassemblement pluri-ethnique qui en tant que tels ont été désignés par les médias comme des zones de tension sociale insoluble. Dans une de ces cités ordinaires, le Clos St-Lazare à Stains, commune de la Seine-St-Denis, a été conduite entre 1977 et 1979 une investigation ethnologique dont l'objet était les rapports sociaux internes à l'espace résidentiel. L'enquête avait retenu cinq immeubles comme lieux privilégiés d'observation, considérant que les locataires de ces immeubles formaient des groupes sociaux concrets de cohabitation dont les relations spécifiques appelaient l'examen.

On portera ici l'attention sur l'un de ces immeubles dénommé très banalement "Tour des miracles". Ce bâtiment de huit étages, à chacun desquels se répartissent quatre appartements, offre en effet au regard une configuration pluri-culturelle singulière particulièrement intéressante : trente-six familles s'y côtoient dont dix françaises autochtones et deux ayant vécu en Afrique du Nord, six antillaises, cinq algériennes et quatre laotiennes. Les représentations qui se construisent dans cette situation et les rapports qui s'y développent sont de façon cruciale focalisés sur la position "d'étranger" : on en analysera les différents modes de constitution et de traitement, on en dégagera les axes principaux d'élaboration.

La tour est située à la frontière du monde extérieur et du territoire de la cité et une de ses façades est ouverte sur une grande avenue de Stains. Cette disposition spatiale est très appréciée par ses habitants qui s'imaginent ainsi un peu à l'écart de la cité qu'ils évitent de traverser : comme ailleurs le grand ensemble est perçu par sa population comme un univers de dégradation, d'insécurité, d'infâmie et d'échec social.

Les familles françaises autochtones -premières occupantes de l'immeuble dans les années 70- se rappellent l'euphorie dans laquelle elles ont emménagé dans des appartements jugés spacieux et magnifiques. Depuis, la décennie écoulée est évaluée à l'aune des différentes "vagues" d'immigration qui

symbolisent des repères chronologiques dans une micro-histoire de plus en plus désastreuse : l'arrivée des familles algériennes, puis antillaises, enfin laotiennes a été vécue chaque fois comme un "envahissement", comme une nouvelle étape vers une décadence à la fois individuelle et collective ; ne plus être "chez soi", être contraint d'entendre des langues "incompréhensibles", voir son habitat détérioré par des "étrangers", devoir assister à des comportements "barbares" (1), subir des atteintes journalières à son droit au repos et à l'intimité... sont les thèmes des plaintes quotidiennes mêlées à des récriminations virulentes qu'expriment les familles françaises autochtones.

Les représentations des familles françaises autochtones, quant à leur habitat, s'organisent de manière décisive autour de l'édification de catégories "ethniques" : l'origine et l'appartenance socio-culturelles servent de base à la construction d'une perception homogène de chaque groupe en présence auquel l'individu est immédiatement rattaché ; la négation et l'absence de tout trait distinctif, l'adoption totale de ce que les familles françaises revendiquent comme leurs "habitudes de vie" sont érigées en critère d'appréciation des conduites des familles allogènes. Les pratiques familiales, conjugales et parentales (2), sont au centre de ces conceptions et jugements, l'inadéquation éducative -toujours postulée- constituant l'enfant en source prépondérante de préjudice pour le voisinage. Individus et groupes sont dans ce contexte systématiquement comparés et on mesure ce qu'on interprète comme des efforts ou au contraire des refus "d'adaptation" et "d'assimilation". Ainsi telle jeune femme antillaise qui est salariée et élève seule ses sept enfants est louée pour ses qualités de sérieux et ses vertus éducatives irréprochables alors que telle famille algérienne de huit enfants est en permanence conspuée pour son manque de surveillance de ses enfants, son "arriération", sa résistance à toute "évolution" : l'évènement que constituera le retour au domicile familial de la fille aînée après quelques mois de mariage achèvera de jeter l'opprobre sur cette famille. Félicitations et admonestations, compliments et procès s'énoncent publiquement en présence des individus concernés. Une situation de rivalité et de concurrence -dont l'enjeu est des plus aléatoire- est ainsi installée entre les différentes familles immigrées.

Dernières arrivées, les familles laotiennes échappent de manière relative aux accusations qui frappent les "étrangers" ; on les soupçonne de relever d'une couche sociale supérieure, d'avoir bénéficié d'une éducation à laquelle soi-même on regrette de n'avoir pas eu accès. Le prestige social modère la stigmatisation ethnique. Des sentiments ambivalents alimentent alors une distance extrême qui inscrit les familles laotiennes dans une certaine position d'extériorité.

Les familles françaises autochtones, antillaises et algériennes restent donc les principaux protagonistes du microcosme de voisinage. Placées en situation de domination symbolique dans cette scène triangulaire, les familles françaises autochtones sont les premiers acteurs d'une "rupture ethnique" dont elles ont institué les fondements. La reproduction de cette rupture s'exerce à deux niveaux et ses initiateurs ne sont pas à l'abri de ses conséquences.

La cristallisation de "communautés ethniques" négatives conduit tout d'abord à la séparation et à l'affrontement entre ceux qu'un regard extérieur -arbitre- distingue et oppose. Dans un mouvement de contestation du statut assigné, la reprise du discours dominant par ceux qu'elle vise et son renvoi sur les

autres acteurs "étrangers" sont dès lors nécessaires ; ils participent à l'enfermement et à l'isolement des individus dans des "groupes ethniques" imaginaires ; ainsi les familles algériennes dénoncent-elles "l'envahissement" des "noirs" et leurs méfaits sur le même mode que les familles françaises autochtones face à l'ensemble des "étrangers" ; elles se plaisent à revendiquer une absence totale de contact avec ces derniers. Les familles antillaises se plaignent, quant à elles, d'un trop grand "mélange"... Pour les unes comme pour les autres, l'habitat convoité ne comporte que des familles françaises au milieu desquelles on est le seul élément allochtone, estimé et valorisé. Décrétée, la coupure ethnique est ainsi répétée et démultipliée à chaque échelon. L'idée partagée et réciproquement entretenue d'une sociabilité intense, interne à chaque groupe socio-culturel, reflète et dans le même moment accroît cette coupure.

L'imposition ethnique dont on est l'objet implique parallèlement la tentative individuelle d'y échapper par la dissociation personnelle de l'ensemble de ceux auxquels on est de l'extérieur identifié. Au caractère illicite de tout rapport inter-ethnique s'ajoute ainsi la proscription des relations avec des voisins de même origine : chacun se doit d'affirmer qu'il ignore l'existence de ses compatriotes. Des Antillais s'évertuent d'en donner des preuves éclatantes : ils auraient reconnu dans un des co-habitants de l'immeuble une personne ou même un parent éloigné et ils se seraient bien gardés de le lui rappeler afin d'esquiver toute fréquentation ultérieure. La fiction -commune à l'ensemble des colocataires- de micro-collectivités ethniques soudées a ainsi pour corollaire une tendance à la scission et à l'évitement inter-individuel qui met en oeuvre une compétition générale.

Cette tendance se voit renforcée par le fait que chaque famille immigrée se trouve potentiellement prise entre deux faisceaux d'accusation divergents qui lui confèrent une condition très précaire ; des inculpations explicites en provenance des familles françaises de maintenir envers et contre tout un mode de vie "différent" et générateur de nuisances ; la menace latente d'une réprobation ou d'une critique des familles de même appartenance socio-culturelle. L'image de ce blâme qui intègre les contradictions propres à l'immigration revêt des formes très diverses ; telle femme algérienne veuve et mère de quatre enfants, qui a été amenée à prendre un travail salarié à l'extérieur de son domicile, vit sa nouvelle condition comme une trahison : elle devine la condamnation de ses voisins algériens et croit percevoir leur présomption de prostitution. Ou encore tel Antillais, actuellement au chômage, repère dans les regards de ses pairs le constat d'un échec social insupportable.

Cette logique -dans laquelle la référence ethnique est hégémonique et en tant que telle destructrice des supports de l'identité individuelle- induit à promouvoir une distance inter-personnelle généralisée dont les familles françaises autochtones ont été parmi les premières à ressentir les effets ; la grande majorité d'entre elles s'est peu à peu totalement retranchée dans son appartement, ne souscrivant plus à l'échange rituel de salutations : au fur et à mesure qu'elle intériorisait l'indignité sociale croissante de son habitat, signifiée par "l'invasion des étrangers", elle a été amenée à fuir toute rencontre (sept familles).

Cette micro-structure de communication, marquée par la division ethnique, offre conjointement à l'observation des axes hiérarchiques de médiation qui contribuent à sa cohérence. On appréhendera ceux-ci à travers des personnages notoires de l'immeuble qui permettront de mieux saisir l'ambiance régnante.

Georgette, dont le mari est ouvrier dans une petite entreprise et qui a deux enfants adolescents, a été une des toutes premières locataires de l'immeuble en 1967. Elle milite au sein de "L'Amicale des Locataires" (3) de la cité qu'elle a contribué à créer et dans laquelle elle occupe des fonctions importantes. Cette activité -qui implique à la fois des contacts fréquents avec les édiles locaux et une aide concrète et diversifiée aux locataires en difficulté- lui a conféré une position d'autorité tangible. Véritable chef de quartier, Georgette entend maintenir l'ordre dans son immeuble au délabrement duquel elle a assisté avec affliction. Elle lutte avec acharnement contre les fauteurs de troubles -Algériens, Antillais et parfois Français- utilisant tous les moyens dont elle dispose : réprimandes ou semonces, plaintes écrites, pétitions, appels de l'inspecteur de l'O.P.H.L.M., demandes d'expulsion ... Elle s'élève avec violence contre l'augmentation incessante de la population immigrée dans le grand ensemble et exprime un sentiment de révolte dont la formulation s'appuie sur une vision socio-politique vague : l'installation des "étrangers" dans des cités HLM françaises serait le fruit d'une volonté politique réfléchie de la classe supérieure au pouvoir contre les couches "ouvrières". Cette installation est vécue comme un "châtiment social", un nouvel acte d'infériorisation et Georgette allègue sa longue attente et les multiples démarches effectuées par elle-même pour obtenir un logement HLM et enfin quitter la petite pièce meublée où elle vivait avec sa famille.

Les nombreux conflits qui ont bouleversé les familles françaises de l'immeuble ont profondément affecté Georgette qui s'est perçue de plus en plus seule dans un "territoire étranger" ; une relation unique a été maintenue avec une famille française en dépit de l'ambiguïté qui s'y fait jour : Renée -dont le mari est chauffeur-livreur et se présente comme "attaché de direction dans le XI<sup>e</sup> arrondissement"- heurte en effet les conceptions de Georgette par sa dénégation constante de sa condition sociale et son aspiration ostentatoire à une élévation mythique. Néanmoins Georgette et Renée se rendent des visites fréquentes et font ensemble des excursions à Paris ; ce lien les réassure mutuellement d'une implantation et d'une permanence "française" dans un immeuble au sein duquel elles pensent devoir être "solidaires" contre les "étrangers".

Georgette se défend de toute opinion "raciste", accusation contre laquelle elle s'est à l'occasion violemment insurgée après qu'elle lui eût été signifiée par un locataire algérien qui en avait référé par écrit à l'O.P.H.L.M. Ses convictions en la matière mettent en oeuvre une intervention "pédagogique" à l'égard des familles immigrées qu'il faut amener avec fermeté à embrasser les usages en vigueur dans la "société française". Le nombre des familles devant être ainsi "instruites" dans la tour s'est néanmoins révélé trop grand ; la maîtrise et le contrôle de l'unité de voisinage étaient de toute évidence impossibles et Georgette regrette de ne pas habiter les petits immeubles à quatre étages de la cité où, par ailleurs, la distribution de deux appartements par palier permet de désigner avec certitude un coupable lors d'un incident quelconque.

La relation qu'entretient Georgette -assistée de Renée- avec Mina, mère algérienne de sept enfants, dont le mari est ouvrier du bâtiment, a permis à Georgette d'ancrer concrètement l'image d'une supériorité ethnique légitime qui, au fur et à mesure qu'elle s'en percevait de plus en plus dépossédée, a été transformée en pivot essentiel de son statut. Mina a été érigée en exemple d'une famille "étrangère" silencieuse, respectable, honnête et méritoire par sa recherche d'"européanisation" ; Georgette et Renée acceptent de sortir avec elle alors qu'elles ne manquent pas de rappeler la honte qu'elles ressentiraient à être vues en compagnie de telle ou telle Algérienne de l'immeuble. Le rapport de domination semble incontesté et la soumission apparente sans faille.

Ce rapport est la première étape d'une reproduction hiérarchique qui traverse la scène pluri-ethnique de l'immeuble. Mina -dont la discrétion est légendaire et qui se tient manifestement à distance des familles algériennes décriées de la tour- est devenue le pôle dominant d'une nouvelle triade calquée sur celle précédemment mentionnée. Forte des retombées prestigieuses que lui valent ses liens avec la figure locale de l'autorité, secondée par une de ses voisines algériennes, Aziza, mère de sept enfants et femme de manoeuvre, sur laquelle elle jouit en conséquence d'une ascendance indubitable, Mina a entrepris d'utiliser le crédit dont elle bénéficiait sur une jeune Antillaise : Suzette est mère de six enfants, travaille comme employée de service et est mariée à un Camerounais embauché saisonnièrement en Arabie Séoudite. Suzette témoigne à Mina une considération égale à celle dont cette dernière fait preuve à l'égard de Georgette; elle se remémore l'accueil -au sens fort du terme- que lors de son emménagement six ans auparavant Mina lui réserva, lui offrant ainsi en quelque sorte les conditions symboliques d'une installation légitime. Suzette, que son travail retient toute la journée à l'extérieur de son domicile, a confié la garde de ses enfants à Mina ; cette délégation partielle du pouvoir parental apparaît essentielle dans la filière de subordination ethnique que tissent ces différents acteurs. Suzette est un des aboutissements de cette filière : le choix d'un mari "africain" -selon son expression- est un des arguments sur lequel elle s'appuie pour expliquer son opposition définitive à toute relation avec des familles antillaises de l'immeuble. Quant à Aziza, elle a pour son compte personnel amorcé avec une antillaise très récemment installée une relation qui semble identique à celle mise en oeuvre par Mina à l'égard de Suzette.

L'ensemble de ces personnages compose le noyau structurant de l'univers relationnel de l'immeuble et l'axe ethnique générateur de l'autorité. Il met en évidence les mécanismes d'enchaînement et d'emboîtement d'une domination à caractère ethnique qui esquisse à travers un renversement des positions des acteurs de courtes lignes de médiation entre les différents groupes socio-culturels en présence, dans un contexte de ruptures généralisées. Ces médiations se réalisent à travers deux éléments convergents : l'acceptation par un acteur "étranger" de la dépendance et de la sujétion à l'acteur supérieur que représentent les familles françaises autochtones ; la substitution consécutive de cet acteur "étranger" à une famille française dans la domination d'un second acteur "étranger" simultanément coupé d'un rapport direct avec l'acteur dominant. Cette domination par "personne interposée" désigne dans le même moment, au sein de la micro-conjoncture décrite, la distance infranchissable qui sépare les familles françaises autochtones des antillaises ; l'assignation ethnique conduit ces dernières à une auto-censure systématique : elles préfèrent choisir un isolement déploré mais perçu comme l'unique protection contre l'éventualité omniprésente d'accusations et de dénonciations. Leur refoulement dans une position d'"étranger" radical est tel qu'il rend impossible tout recours à leur nationalité.

Dans ce contexte enfin les familles algériennes sont enfin astreintes à occuper une place médiatrice dont la stabilité apparente dissimule une ambiguïté intrinsèque et une très grande fragilité ; ce rôle -dans lequel elles sont bloquées- en fait les premières cibles de la vindicte des familles françaises autochtones ; ces dernières sont en effet à la recherche d'indices minimaux d'une proximité qui est le creuset nécessaire à l'établissement d'une suprématie ethnique qu'elles ont édifée en emblème de leur identité.

Dans ce champ social morcelé -où les médiations hiérarchiques viennent corroborer la coupure ethnique et sa reproduction- les frontières instituées entre les différents groupes et individus apparaissent indépassables. Les situations dans lesquelles semblent enfreints les principes qui règlent ces représentations partagées et soutendent les rapports internes éclairent a contrario leur prégnance. On en donnera pour conclure un exemple pertinent.

Père de quatre enfants, âgé d'une cinquantaine d'années, Georges est un ancien militaire à la retraite dont la femme est employée. Constamment présent au domicile familial, alors que son épouse travaille à l'extérieur, il perçoit cette condition comme péniblement équivoque : son voisinage fustige d'ailleurs ouvertement cette inversion des fonctions féminines et masculines ; le moment le plus douloureux de la journée est ainsi pour Georges sans aucun doute celui où il descend chercher son courrier et est contraint de se mêler à l'assemblée matinale, rituelle, des femmes de l'immeuble. Sans échanger quelques mots de politesse, il remonte précipitamment dans son appartement, fuyant des regards railleurs et lourds de reproches. Taxé de "fainéantise" et de surcroît d'alcoolisme, Georges se défend par des discours belliqueux : "Ici c'est moi qui fais la femme...", qu'il parsème volontiers de plaisanteries homosexuelles. Déjà détesté par son entourage, Georges eut en outre un jour la maladresse de clamer, lors d'une grève de charges animée par l'amicale des locataires, que son loyer n'était pas d'un coût trop élevé pour son budget. Ses dettes à l'O.P.H.L.M. furent ensuite découvertes fortuitement. Cet évènement, dont la nouvelle fut rapidement répandue, le ridiculisa à ses yeux et à ceux de tous et acheva de jeter l'anathème sur sa famille. Georges est donc particulièrement honni par les familles françaises autochtones de la tour qui ne lui adressent plus la parole.

Ce rejet l'a conduit à se tourner publiquement vers ses voisins antillais dont il ne cesse de louer la "camaraderie" et la "franchise" ; les qualités d'honnêteté, de sincérité et "d'amitié" de ceux qu'il dénomme "les noirs" sont confrontées à "l'individualisme", "l'égoïsme" et "la jalousie" des "Français". Si les familles antillaises ont accueilli avec la plus grande méfiance et réserve ces avances, la transgression que mettent en scène les harangues de Georges apparaît constitutive de l'ordonnement ethnique des relations internes qu'elle vient renforcer. Cette contestation impuissante d'une exclusion de la "communauté française" de l'immeuble redouble son enfermement critique dans la position dans laquelle il a été acculé et par là même confirme le maintien des différenciations ethniques imposées qui gèrent et grèvent l'existence des cohabitants. Vouées à l'échec, les invites de Georges à l'égard des Antillais semblent d'autre part cristalliser aux yeux de certaines familles françaises autochtones la culpabilité entretenue (4) autour de la xénophobie sans néanmoins en rien l'entamer. Bien qu'elle ne soit porteuse d'aucune remise en cause des ruptures ethniques dans lesquelles elle prend sa source et se développe, l'ébauche dérisoire de leur franchissement qu'illustre Georges consolide donc ces ruptures et les consacre.

Le paysage de cette tour éclaire avec acuité le fonctionnement social de la cité. Dans ce contexte de coprésence de différentes populations immigrées et autochtones, la négativité attribuée à "l'étranger" -qui engendre une détermination et une fixation ethnique univoques- constitue la distance ethnique en moteur des rapports sociaux. Cette distance qui exclut toute relation autre que hiérarchique reproduit à l'infini la division sur un mode ethnique. Elle dessaisit dans le même moment l'ensemble des partenaires de la cohabitation de toute assise légitime. Si elle se présente sous la figure d'une injonction, elle n'est pour aucun d'entre eux pourvoyeuse d'un statut dont le profil leur paraît de plus en plus incertain. Les luttes désespérées qui animent chaque jour la recherche d'un tel statut personnel et d'une reconnaissance définitive enlissent au sein de la scène micro-locale les acteurs dans une précarité partagée. Evoluant dans une condition commune vacillante, familles autochtones et allogènes sont ainsi amenées à épouser les rôles hypothétiques de "Français" et d' "étrangers" : à huis clos dans une scène d'antagonismes dépourvus d'issues, ils sont conduits à devenir les interprètes chancelants d'une tragédie sans héros.

---

#### NOTES

- (1) Par exemple, tueries de moutons, mariage précoce de jeunes filles algériennes, manque d'hygiène dans les appartements...
- (2) Analysées par Gérard ALTHABE comme l'enjeu des rapports entre les familles françaises au sein d'une ZUP nantaise, les normes familiales se voient dans la conjoncture pluri-ethnique présente octroyer une efficacité imaginaire égale mais leur focalisation négative est déplacée sur l'acteur "étranger".
- (3) Rattachée à la CNL.
- (4) L'époque à laquelle a été réalisée l'enquête laissait entrevoir une telle culpabilité dont on peut aujourd'hui douter qu'elle se manifeste en raison des effets de légitimation qu'ont eus les récentes campagnes politiques xénophobes.

NECESSITE ET PERMUTABILITE DE L'ETRANGER  
DANS LA CONSTRUCTION IDENTITAIRE "CREOLE"

Marie-José JOLIVET

La présente contribution se situe en contrepoint du propos général de la table ronde. Elle porte sur le mode constitutif de l'étranger et sa fonction dans la recherche et l'affirmation de l'identité socio-culturelle et/ou nationale de type "créole", à partir de l'étude comparative de divers exemples de relations interethniques et interculturelles, pris parmi ceux qu'offrent les trois "Départements français" de la Caraïbe : Martinique, Guadeloupe, Guyane.

Stricto sensu, le mot "créole" définit la descendance locale d'une espèce importée et s'inscrit dans une double opposition : à ce qui est indigène, d'une part, et à ce qui est *immédiatement* étranger, d'autre part. On voit que sans la nuance apportée par la notion d'immédiateté, les deux propositions seraient antinomiques ; c'est par conséquent autour de cette seule nuance que se tisse le véritable sens du mot "créole" : la réalité qu'il recouvre procède d'une médiation. Appliquée au genre humain et à ses productions, cette réalité, par delà le principe créateur que sa définition implique, peut prendre des contours divers et en quelque sorte perpétuellement remaniables en fonction du lieu où l'on entend situer la médiation (question de génération ? de temps ? d'acclimatation ? d'assimilation ? de filiation ?...), les variations de ce lieu, dans le temps et dans l'espace, amenant une saisie également variable des positions respectivement occupées par les indigènes et les étrangers.

Pour comprendre la nature et la complexité du jeu socio-culturel auquel correspond la production de l'étranger dans cette situation à trois termes -indigène, étranger, créole- il faut tout d'abord appréhender, à travers quelques repères, la diversité et l'instabilité des faits concernés. L'approche historique permettra ensuite de mettre en relief un quatrième terme, produit par la domination coloniale et ses avatars, et d'en montrer le rôle dans les relations entre les trois premiers. La production de l'étranger apparaîtra alors comme une fonction de la logique assimilationniste et de la crise de l'identité sur laquelle cette dernière ouvre, mais une fonction instable, susceptible d'être affectée par des renversements, tels ceux qui s'amorcent avec l'émergence des idées nationalistes.

## REPÈRES

Aux Antilles, le mot "créole" sert surtout à qualifier la culture et la langue issues de l'histoire spécifique qui s'y est enclenchée avec la colonisation française. On y parle aussi de Blancs créoles à propos des descendants des colons mais cette expression devient rare ; à la Martinique, où ils continuent à former un groupe parfaitement circonscrit par la pratique maintenue de l'endogamie, ils sont plutôt désignés comme "Békés".

En Guyane où, en tant que groupe individualisé, les Blancs créoles ont disparu du champ social au cours de la seconde moitié du XIXe siècle, l'usage du mot "créole" n'est pas réservé à la culture et à la langue : il s'applique également à la population majoritaire du pays.

Dans les années 1960-1970, la définition la plus courante que le Créole guyanais donnait de lui-même se construisait par référence à tous ceux qui pouvaient clairement être caractérisés comme "autres" ou "étrangers". Parmi ceux-là, on citait notamment : les "Primitifs", vocable sous lequel on regroupait toutes les populations dites "tribales" de l'intérieur et du littoral occidental, qu'elles soient amérindiennes ou "bosch" (c'est-à-dire issues des grands mouvements de marronnage d'esclaves africains qui affectèrent le Surinam au XVIIIe siècle) ; les Chinois, ceux de la seconde vague d'immigration qui, contrairement à leurs prédécesseurs rapidement incorporés dans la population locale par métissage, vivaient en colonie fermée ; les Brésiliens, dont le nombre croissant à Cayenne et sur les chantiers de la base spatiale de Kourou suscitait alors des inquiétudes ; ou encore les Sainte-Luciens et les Martiniquais, créoles aussi, sans doute, mais antillais, voire "anglais" disait-on pour les premiers et qui, migrants de la première génération, restaient considérés comme étrangers même par ceux qui en comptaient parmi leurs proches ascendants... Dans la petite et moyenne bourgeoisie de Cayenne cette définition "en creux" était toutefois plus rare que dans les milieux noirs moins favorisés : on avançait plutôt l'idée de métissage par laquelle on affirmait alors sa filiation avec les anciens Blancs créoles du pays.

Depuis quelques années ce système de représentations tend à se modifier sous les effets conjugués de deux phénomènes : l'importance croissante du nombre des immigrants haïtiens sur lesquels les processus de rejet se focalisent de plus en plus ; l'émergence d'idées nationalistes qui amènent certains guyanais à repenser le rapport du Créole aux indigènes et aux allochtones. Il n'empêche que les relations interethniques et interculturelles y conservent un rôle prégnant.

On ne retrouve pas, aux Antilles, une mosaïque de minorités semblable à celle que connaît la Guyane. Les populations "tribales", en particulier, en sont absentes. En dehors des gens venus de l'Inde après 1848, pour travailler sur les plantations désertées par les Noirs libérés et dont la présence est encore très marquée dans certaines communes de la Guadeloupe -ils sont un peu moins nombreux à la Martinique et assez faiblement représentés en Guyane-, en dehors aussi des petits groupes de Libanais et de Syriens, d'ailleurs présents dans les trois D.O.M., en dehors enfin des Békés de la Martinique et du groupe, partout important, des Blancs métropolitains, la population antillaise est très majoritairement constituée de Créoles (pour reprendre la terminologie que

suggère l'usage guyanais). Or ce sont d'autres Créoles que Guadeloupéens et Martiniquais désignent principalement comme étrangers : Haïtiens et Dominicains pour les premiers, Haïtiens et Sainte-Luciens pour les seconds.

Est-ce à dire que, l'homogénéité ethnique étant plus grande, c'est essentiellement par référence à la nationalité française que sont ici produits les étrangers ? La question est en fait beaucoup plus complexe. Il suffit de savoir que l'intégration d'un Guadeloupéen ou d'un Martiniquais dans l'île pourtant dite "soeur" n'est jamais évidente, et surtout que les Indiens sont communément appelés du nom péjoratif de "Coolies", que les descendants des travailleurs venus d'Afrique après l'abolition de l'esclavage sont encore désignés comme "Congos" lorsqu'ils ne sont pas métissés et que, plus généralement, le phénotype reste le critère d'une classification interne discriminante, pour avoir une première idée de cette complexité. Tout comme en Guyane, la focalisation des rejets sur certaines minorités est récente et couronne, plus qu'elle ne s'y substitue, les anciens modes de classification. C'est donc la logique dont procèdent ces derniers qu'il faut en premier lieu comprendre et, pour ce faire, mettre en perspective historique.

## DE LA DISCRIMINATION A L'ASSIMILATION

La colonisation esclavagiste est la situation génératrice du fait créole. La discrimination est la clef de l'ordre social bientôt instauré par les colons blancs. Elle s'exerce dans deux directions : à l'égard des indigènes amérindiens que l'on tente d'abord de soumettre puis, à défaut, que l'on extermine (1) ou marginalise selon les cas ; à l'égard des noirs que l'on fait venir d'Afrique pour les réduire à l'esclavage.

Quoique marquée par les nécessités de l'acclimatation à un nouveau milieu dont les Amérindiens ont un certain type de maîtrise technique qui ne va pas sans inspirer les emprunts, la culture créole se crée avant tout dans la confrontation entre la minorité dominante des colons blancs et la majorité dominée des esclaves noirs. L'habitation -on dira plus tard la plantation- en est le creuset.

Sur cette habitation, telle qu'on la voit surgir à la fin du XVIIe siècle, ne tarde pas à apparaître une distinction entre esclaves "bossales", arrivant directement d'Afrique, et esclaves créoles, nés sur place. Cette distinction se perpétue avec la traite, jusque sous Louis-Philippe, en s'accroissant au fil des temps ; ses manifestations interviennent à deux niveaux, le culturel et le social, de manière concordante et contradictoire à la fois.

---

(1) Plus que les combats armés, ce sont les maladies importées par les Blancs qui sont responsables de la régression démographique des Amérindiens qui, dans les petites îles, n'avaient pas comme sur le continent les moyens d'éviter les contacts.

Au niveau culturel : les Bossales sont porteurs de traditions africaines dont les Créoles, nés esclaves en terre d'exil, ont perdu la mémoire collective. Ces derniers puisent donc, dans la mémoire bossale, les éléments d'un ressourcement, certes minimal de par la limitation des contacts due à la rigidité des structures imposées par les maîtres, assez réel néanmoins pour les pousser à la construction d'une identité propre, qui ne saurait se résumer à la seule condition servile, qui leur permet au contraire d'échapper, sur ce plan, à la totale emprise des maîtres et qui, en ce sens, peut être comprise comme un mode de résistance à l'oppression subie.

Au niveau social : l'esclavage n'est pas incompatible avec une certaine différenciation sociale, si étroite soit-elle. Les Bossales sont généralement affectés aux tâches les plus dures, tels les travaux des champs. Ils propulsent ainsi les Créoles, qui de plus sont en meilleure position pour mieux connaître les faibles ouvertures du système, vers des tâches physiquement moins pénibles, voire plus valorisantes (encadrement) et souvent plus proches du monde des maîtres (domesticité).

Par leur présence sans cesse renouvelée, les Bossales permettent donc aux Créoles de conserver un lien avec les cultures africaines et, en même temps, de se hisser dans la hiérarchie coiffée par les Blancs. Cette ascension peut déboucher sur l'affranchissement qui, souvent liée au métissage, implique toutefois une adoption plus étroite du système de valeurs des Blancs, notamment dans le domaine religieux.

Relativement ouverte au début de la colonisation, la hiérarchie sociale ne tarde pas à être frappée de discontinuité. Le groupe des colons blancs se referme sur lui-même pour mieux maintenir sa position dominante. Cela n'empêche pas le métissage ; mais même affranchis, les "gens de couleur" se voient refuser la pleine reconnaissance de leurs droits d'hommes libres. La discrimination raciale les rejette du côté des esclaves. Pour conserver leur position au sommet du tronçon de hiérarchie que leur assigne l'impossible intégration sociale au groupe dominant, ils doivent alors marquer d'autant plus fortement leur différence avec les esclaves que leur liberté est plus relative. C'est par une assimilation culturelle de plus en plus poussée qu'ils vont y parvenir.

Jusqu'alors, cette assimilation ne s'était jouée qu'à l'échelle locale, dans le rapport aux maîtres blancs ; c'est maintenant le rapport à la métropole qui devient décisif. Déjà, la Révolution a fait apparaître les limites de la représentativité des colons blancs en matière de civilisation française. L'Empire et la Restauration n'ont colmaté que partiellement la brèche ainsi ouverte. Sous Louis-Philippe, le problème de l'esclavage et de la discrimination raciale dans les colonies devient l'objet, en France, d'un débat public qui prend en compte les revendications des "gens de couleur" libres. Ces derniers se trouvent donc confirmés dans l'idée que la seule voie à suivre, pour contourner -à défaut de le réduire- l'obstacle obstinément dressé par les colons, est bien celle d'une relation plus directe avec la métropole, d'une assimilation plus complète de ses valeurs.

La logique assimilationniste prend ainsi racine dans cette distorsion du rapport aux Blancs. Cependant, seule l'abolition de l'esclavage, à travers le changement juridique qu'elle entraîne, peut en permettre l'enclenchement

véritable. On assiste alors à la montée de la bourgeoisie mulâtre qui occupe naturellement -elle y est "culturellement" prête- le champ, auparavant interdit, des professions libérales et des charges publiques et érige la ville en théâtre privilégié de l'assimilation et de la promotion sociale corrélative.

Pour les Noirs libérés -désormais majoritairement créoles, mais parmi lesquels figurent encore des Bossales, introduits illégalement malgré l'interdiction de la traite- l'itinéraire de promotion passe, dans un premier temps, par l'accès à la petite propriété sur les terres délaissées par les colons. En Guyane ce mouvement de dispersion marque la fin du système de la plantation et c'est dans le cadre de la ruée vers l'or (elle intervient dans les années 1870-80 et se prolonge jusqu'aux années 1930) et de ses migrations que vont s'établir les nouveaux rapports sociaux : nous y reviendrons. Aux Antilles, le système de la plantation demeure en revanche dominant, et nul cultivateur, fût-il indépendant, n'y échappe entièrement. Ouvrier agricole, métayer ou petit exploitant satellite de toute façon trop pauvre pour pouvoir établir ses enfants, le Noir antillais reste donc pris dans les contraintes de la plantation. Et s'il continue d'y forger son identité et sa culture, il y reproduit également la hiérarchie phénotypique issue de l'esclavage, comme substitut aux limites, toujours aussi étroites, de la mobilité verticale. La réussite de la bourgeoisie mulâtre offre un exemple qui ne peut que renforcer ses préjugés. Elle lui désigne en outre l'assimilation comme moyen de sortir du carcan de la plantation : moyen idéal, hors de portée du plus grand nombre -seuls, quelques-uns parmi les moins pauvres peuvent envoyer leurs enfants à l'école dont la fréquentation ne représente de surcroît qu'un tout premier pas dans le chemin de l'assimilation- mais d'autant plus prégnant qu'il est justement plus mythique.

On comprend alors comment, sur de telles bases, la départementalisation mise en oeuvre à partir de 1947 va pouvoir ériger l'assimilation en système avec quelque succès : il lui suffit de promouvoir l'enseignement et l'assistance. Mais quand le mythe devient réalité, ses contradictions affleurent... Toutefois, avant que de déboucher sur des renversements de tendances, les contradictions d'un système aussi solidement enraciné dans la conscience (ou l'inconscient) des acteurs amènent d'abord des productions compensatoires, telles celle de l'étranger, toujours fonction de la logique en place et des préjugés existants.

## LA PRODUCTION DE L'ETRANGER

Si la xénophobie fait partie intégrante du mode de fonctionnement des sociétés créoles ici considérées, c'est d'abord comme prise en charge, c'est-à-dire reprojection après intériorisation, de la discrimination qui jalonne leur histoire. La réduction du Bossale, pur Africain, aux conditions de vie et de travail les plus ingrates, le rôle du métissage dans l'ascension sociale du Créole et singulièrement dans l'affranchissement, en même temps que le maintien du Métis, même affranchi, dans une position d'infériorité par rapport au Blanc : tel est le premier schéma intériorisé dont il faut aussi noter les ambivalences -à l'égard du Bossale, porteur de tradition africaine et du Blanc, modèle et obstacle à la fois- qui fondent les renversements futurs.

Née de ce schéma et de la stratégie concertée des acteurs -mulâtres en l'occurrence, la logique assimilationniste ne peut, au départ, que renforcer les représentations "racialisées" de la hiérarchie sociale. Même lorsque, reprise par les autorités départementales, elle tend à être généralisée, elle conserve cette fonction qui se module, voire s'enrichit, selon la conjoncture.

La logique assimilationniste pose le Blanc et sa culture comme modèle absolu celui de la civilisation. Plus abstrait que ne l'était son expression créole, ce modèle gagne en efficace : il amène, au moins momentanément, l'effacement des ambivalences que nous signalions plus haut. Le rapport au Blanc et à sa culture devient l'axe ordonnateur de tous les autres rapports : la position de chacun dans l'échelle sociale (comme production idéologique) ne se mesure plus qu'à l'aune de la distance qui le sépare du modèle, cette distance étant appréhendée sur le double registre du phénotype et du culturel.

L'adhésion à un tel système de valeurs implique évidemment un bénéfice. Pour le résumer d'une formule lapidaire, on pourrait dire : si "bas" que l'on se trouve produit, on peut toujours y produire plus "bas" que soi. Pouvoir stigmatiser un autre comme inférieur permet alors de s'inclure dans le cercle, infiniment variable, d'une appartenance valorisante.

C'est peut-être en Guyane que les manifestations concrètes de ce système sont les plus aisément repérables. La classification par phénotypes, sans être absente, y est pourtant moins marquée qu'aux Antilles. Mais il y a les Amérindiens et les "Bosch" qui, par leur fidélité à une organisation sociale de type tribal, peuvent être d'emblée désignés comme "autres" par tous ceux qui ont un mode de vie individualisé. Ici, la différence n'est pas à produire : celle est donnée. Ce qui est produit, c'est sa traduction dans les termes du précédent système de valeurs, qui permet de placer ces populations au point zéro du chemin conduisant à la "civilisation". Il s'agit en fait d'un double jeu d'inclusion / exclusion, l'inclusion du type de différence marquant ces groupes, dans la hiérarchie des valeurs créoles telle que la redéfinit la logique assimilationniste, vient transformer l'altérité des "Primitifs" -le mot est indéniablement péjoratif dans son usage guyanais- en une exclusion à partir de laquelle se dessine le cercle maximal de l'appartenance valorisante au monde moderne.

L'intérêt du cas guyanais, dans l'approche que nous tentons ici, est de nous mettre en présence directe des quatre éléments -indigène, bossale, créole et blanc- qui fondent jusqu'à nos jours le jeu des interrelations ethniques ou culturelles dans ces sociétés. Le mode d'exclusion des "Bosch", toujours considérés comme bossales (c'est-à-dire sauvages) malgré l'ancienneté de leur présence sur le territoire américain, est en particulier très révélateur du difficile rapport des Créoles à l'africanité. C'est un exemple qu'il est utile d'avoir en mémoire pour comprendre le sens véritable de la revendication de la Négritude, dans l'élargissement qu'on lui connaît depuis quelques années -nous le verrons plus loin. Toujours est-il que tant que dure le règne de la logique assimilationniste, le rejet de l'africanité est une nécessité de la construction identitaire créole, puisque cette dernière tend alors vers le pôle de l'euroanéité. Qu'advient-il lorsque commencent à apparaître les limites de l'assimilation et le leurre auquel elle correspond comme moyen de promotion sociale générale ? Le rapport à

l'africanité et à l'euroanéité s'en trouve-t-il radicalement modifié ? Pour certains, sans doute ; mais globalement, la "crise" se traduit d'abord par un renforcement des processus d'exclusion comme système de défense.

C'est en ces termes qu'il faut appréhender, en Guyane, la focalisation des rejets sur les Brésiliens, dans les années 1970, puis sur les Haïtiens qui ont pris la relève. Plus qu'un phénomène à proprement parler nouveau, cette xénophobie se situe en effet dans l'exact prolongement des processus discriminatoires antérieurs. Souvent cabocles (métissés d'Amérindiens), les Brésiliens émigrés en Guyane sont tenus dans un mépris assez similaire à celui que l'on réservait auparavant essentiellement aux "Primitifs" ; il en est de même à l'égard des Haïtiens auxquels on reproche fondamentalement, sous couvert de stéréotypes variés, une trop apparente africanité. Ce qui change, par rapport au système antérieur, c'est que la différence n'est plus clairement inscrite dans le mode d'organisation sociale. Certes, il y a bien une différence de pratiques culturelles et de croyances, notamment avec le Vaudou haïtien, mais le mode de vie individualisé est commun à tous ; de plus, les Haïtiens sont des Créoles. Cette plus grande proximité implique donc toute une reconstruction de la différence.

Avant d'en venir à la logique de cette reconstruction, il faut rappeler certaines particularités de la population créole de Guyane. L'importance des migrations durant toute la période de la ruée vers l'or n'a pas été sans infléchir l'évolution de cette population : nombreux sont les Guyanais qui ont des Antillais, Martiniquais et surtout Sainte-Luciens parmi leurs proches ascendants. Et si l'on remonte plus loin dans le temps, il faut aussi noter l'influence, sur la formation de cette population, des migrants recrutés en Inde, en Afrique et en Chine, entre 1860 et 1880. Dès lors se pose la question des conditions auxquelles ces divers émigrants ont pu être intégrés : c'est tout le procès de créolisation guyanaise qui est en cause. Nous en avons vu le schéma au temps de l'esclavage. Au temps de l'orpaillage, interviennent en outre l'individualisme poussé à son niveau maximal et l'affairisme qui, pendant plusieurs décennies, caractérisent l'organisation socio-économique du pays. C'est ce contexte d'astrucuration qui explique les moindres manifestations de rejet à l'égard des étrangers qui peuvent alors s'intégrer progressivement, par le jeu des unions matrimoniales.

Tout change avec la fin de l'orpaillage et l'avènement de la départementalisation qui érige la logique assimilationniste en moteur de la restructuration socio-économique et culturelle. La créolisation marque un temps d'arrêt au profit d'une reprise de l'affirmation identitaire qui, alors poussée vers le pôle de l'euroanéité, secrète nécessairement les exclusions que l'on a signalées.

Avec le rejet des Haïtiens, cependant, une dimension nouvelle apparaît : la peur. L'imaginaire collectif multiplie par deux ou par trois le nombre réel de ces immigrants ; on craint d'être irrémédiablement submergé par une culture dont les points forts, tels le Vaudou, n'ont pas leur équivalent dans la culture guyanaise. Ces craintes sont à la mesure des incertitudes identitaires que suscitent les failles, encore inconsciemment repérées, de la logique assimilationniste. Dès l'instant où l'euroanéité se dérobe, il devient nécessaire de redéfinir la créolité de manière plus restrictive. L'une de ces manières (l'autre est la Négritude) consiste à construire les critères qui vont permettre d'exclure les Haïtiens malgré (à cause de) la proximité que leur confère leur propre créolité.

C'est alors le niveau d'africanité que l'on mesure, toujours sur le double registre, bien expérimenté, du phénotype et du culturel. Ainsi compense-t-on les impasses de la logique assimilationniste, sans la remettre fondamentalement en cause.

On retrouve des processus semblables aux Antilles, à l'égard des immigrants dominicains, haïtiens et sainte-luciens. Si la focalisation marquant ainsi les rejets correspond au renforcement des vieilles représentations discriminantes qui depuis trois siècles "gèrent la proximité", la crise d'identité, corrélative à celle de la logique assimilationniste, se manifeste aussi par un retour en force des ambivalences -le phénomène existe également en Guyane, mais il y est moins caractérisé. Le rapport aux Haïtiens est de ce point de vue instructif : en leur attribuant plus d'africanité, on leur attribue en même temps plus de puissance magique et, comme croyances et pratiques magiques imprègnent la culture antillaise, on vient de loin consulter leurs guérisseurs. Ils sont donc objet à la fois de mépris et de respect, de rejet et d'envie...

## L'ETRANGER ET L'EMERGENCE DU NATIONALISME

Le retour des ambivalences, dont nous venons d'évoquer un aspect, s'inscrit en fait dans le sillage du mouvement de revalorisation de la Négritude. Initié par A. Césaire, L.S. Senghor et le poète guyanais L.G. Damas à la fin des années 1930, ce mouvement n'a d'abord touché que le monde des intellectuels. Repris dans la montée actuelle du nationalisme, il tend aujourd'hui à se radicaliser. Sous cette forme nouvelle, il correspond à un complet retournement de la logique assimilationniste : c'est désormais le pôle de l'africanité qui est mis en avant, provoquant un jeu d'exclusions équivalent du précédent, mais inversé. Désigné comme l'opresseur dont il faut se libérer, le Blanc est constitué en ennemi extérieur, comme dans le cadre d'une situation coloniale "classique", à laquelle il est d'ailleurs fait explicitement référence. Mais constituer le Blanc en ennemi extérieur, c'est le constituer d'abord en étranger total, avec lequel on ne saurait avoir rien de commun. Au niveau de l'identité, il s'agit donc de refouler l'euroanéanité au nom de l'africanité, tout comme on refoulait auparavant l'africanité au nom de l'euroanéanité. Cela peut aller jusqu'à la négation de toute réelle influence, en profondeur, de la culture française sur la formation de la culture créole : l'euroanéanité n'aurait été que l'habillage trompeur d'une africanité fondamentale.

Quoique minoritaire, à ce degré de radicalisation, ce recentrage sur l'africanité n'est pas sans répercussion sur l'évolution des représentations. Il faut dire qu'il s'inscrit lui-même dans un mouvement plus général de revalorisation de la culture créole -à commencer par la langue. Mais après tant d'années d'infériorisation intériorisée, le retour des valeurs refoulées ne saurait s'effectuer sans problème. Si les certitudes vacillent, elles ne sont pas pour autant forcément remplacées par d'autres certitudes. C'est en ce sens qu'il y a crise et celle-ci peut même, on l'a vu, entraîner des surenchères dans le système discriminatoire existant. En fait, à travers cette crise et ses vécus divers, c'est toute l'identité créole qui se cherche. Et s'il apparaît désormais qu'elle ne peut plus se définir à partir de son seul rapport à l'euroanéanité, ses contours n'en restent pas moins à préciser.

L'affirmation de l'idée nationale ne s'arrête toutefois pas à l'expulsion du colonisateur. Elle oblige aussi à repenser la place des autres minorités, dans le passé et le présent, et à reposer ainsi, plus généralement, le problème de l'indigénéité.

On a vu le type de rapport que les Créoles guyanais entretiennent avec les populations tribales présentes sur le territoire. Ici, l'indianité et l'africanité sont concrétisées et c'est à ces formations concrètes que les Créoles réagissent par l'exclusion que l'on sait. Aux Antilles, l'absence de telles concrétisations permet des constructions toutes différentes : Indiens caraïbes et Marrons africains symbolisent avant tout la résistance à l'esclavage. En tant que tels, ils peuvent alors devenir les héros du "mythe fondateur" de la nation à venir. Ainsi voit-on apparaître, dans "Le quatrième siècle" d'E. Glissant, le personnage de papa Longoué, vieux quimboiseur vivant dans la solitude des mornes, comme ses ancêtres marrons, dernier héritier d'une longue lignée rebelle, détenteur de la pleine mémoire du passé et qui, dès lors essentiel au devenir du pays, ne saurait mourir complètement : "Taris, les Longoué reposaient en tous". Plus que simple retour vers l'africanité, ce point de vue est celui du réenracinement. Même si son écho est resté limité -dans la langue populaire un nègre "marron" signifie toujours un voyou, un bandit, indiquant par-là même la longue intériorisation de l'ordre autrefois imposé par le maître- il marque un tournant important dans l'approche du patrimoine antillais, où la mémoire bossale s'incorpore comme une semence.

Le rapport aux Indiens caraïbes du passé, quant à lui, fait plutôt l'objet d'une ressaisie en termes de filiation : nombreux sont désormais les Antillais à revendiquer quelque lointain ascendant caraïbe ; on tend aussi à souligner l'apport amérindien à la culture créole. Cette mise en relation de filiation avec ces occupants d'avant la colonisation et la transplantation, et de ce fait compris comme autochtones -bien qu'ils soient eux-mêmes venus du continent américain-, vient alors légitimer le sentiment d'indigénéité progressivement acquis au fil de la créolisation, par effacement de la différence initiale que nulle présence proprement autochtone ne rappelle plus.

En Guyane, si l'émergence de l'indépendantisme au cours des années 1970 amène à reconsidérer les contours de la nationalité guyanaise, s'il devient ainsi nécessaire aux Créoles de repenser leur rapport aux populations tribales et surtout aux amérindiens qui commencent à s'organiser pour affirmer leurs droits sur leurs terres ancestrales, il ne saurait y avoir de ré-appropriation de ces groupes en termes d'héritage ou de filiation. Sans doute y a-t-il aujourd'hui quelques Guyanais créoles pour revendiquer une ascendance indienne -mais également lointaine et imprécise- et qui, par conséquent, ne modifie en rien le rapport concret aux groupes existants. Or, personne ne peut nier que ces derniers sont les seuls véritables détenteurs de l'indianité, tout comme les "bosch" sont, sinon les seuls, du moins les plus fidèles détenteurs, en Amérique, de l'africanité. Dans la mesure où, par la production du colonisateur comme étranger, la nation guyanaise s'affirme en refusant l'europeanité, il lui est indispensable dès lors, pour se légitimer pleinement, d'intégrer ces "autres", exclus d'hier, au sujet collectif qu'elle entend constituer. Mais le mode de cette intégration reste problématique et, en l'absence d'autres modèles, la tentation de la créolisation -version recentrée de l'assimilation dénoncée, mais seule porteuse d'une indigénéité globale- risque de prévaloir.

Si la production du colonisateur comme étranger retourne la logique assimilationniste, la construction de l'indigénéité n'entraîne cependant pas la nécessité d'intégrer les minorités immigrées. D'une certaine manière, elle est même porteuse d'exclusion à l'égard de ces étrangers immédiats dont se distinguent par définition les Créoles -au sens premier du terme, qui implique que les immigrés ne peuvent être créoles que dans leurs propres pays- et en l'occurrence d'autant plus fortement que la créolité, dès l'instant où elle se veut constitutive d'une nation, tend précisément vers l'indigénéité à laquelle elle s'opposait au départ. C'est donc plutôt en tant qu'elle favorise le retour des ambivalences que l'affirmation de l'idée nationale peut amener, à terme, une modification du rapport à ces minorités.

Il n'est guère possible d'apporter une conclusion à un tel sujet. On aimerait pouvoir dégager les grandes lignes du devenir des relations interculturelles dans ces pays. Mais ce ne pourrait être qu'un discours prophétique : l'expérience montre que dans un monde aussi complexe, aussi chargé d'un passé aux résurgences imprévisibles, des retournements ou des infléchissements peuvent toujours advenir, à des moments inattendus..

Nous terminerons donc en souhaitant simplement l'ouverture d'un débat comparatif. Aussi marqués soient-ils par une histoire spécifique, les cas que nous avons abordés ne sauraient être considérés comme de pures exceptions. Le problème de l'assimilation, par exemple, toujours d'actualité dès qu'il est question du rapport d'une société aux étrangers qu'elle accueille, ne se trouve-t-il pas utilement éclairé lorsque l'on voit, comme ici, l'assimilation fonctionner comme double mode d'intégration et de rejet ? ...

## BIBLIOGRAPHIE SUCCINCTE

- BENOIST (J) 1963 - *Les Martiniquais : anthropologie d'une population métissée*, Paris, *Bull. et Mém. de la Soc. d'Anthropologie*, 4-XI.
- BENOIST (J) 1979 - *L'organisation sociale des Antilles*, Ottawa, *Etudes créoles*, AUPELF 1 - 79
- CESAIRE (A) 1956 (réed.) - *Cahier d'un retour au pays natal* - Paris, Présence Africaine.
- CESAIRE (A) 1955 - *Discours sur le colonialisme* - Paris, Présence Africaine.
- CHAULEAU (L) 1973 - *Histoire antillaise : la Martinique et la Guadeloupe du XVIIe siècle à la fin du XIXe siècle* - Pointe-à-Pitre, Désormeaux.
- GIRAUD (M) 1979 - *Races et classes à la Martinique* - Paris, Anthropos.
- GISLER (A) 1981 - *L'esclavage aux Antilles Françaises*, Paris, Karthala.
- GLISSANT (E) 1964 - *Le quatrième siècle* - Paris, Seuil.
- GLISSANT (E) 1981 - *Le discours antillais* - Paris, Seuil.
- HURAUULT (J.-M.) 1961 - *Les Noirs réfugiés Boni de la Guyane Française*, Dakar, IFAN.
- HURAUULT (J.-M.) 1972 - *Français et Indiens en Guyane* - Paris, U.G.E. (10/18).
- JOLIVET (M.-J.) 1982 - *La question créole*, Paris, ORSTOM.
- JOLIVET (M.-J.) 1985 - *Migrations et Histoire dans la "Caraïbe française"*, Paris, *Cahier des Sciences Humaines de l'ORSTOM*, vol. XXI, n°1.

**HARMONIE ET DYSHARMONIE AU FONDEMENT  
DE LA REPRESENTATION DES COUPLES NOIRS ET BLANCS**

**Maurice DUVAL**

Puisque je m'interroge sur les représentations collectives afférentes aux communautés considérées comme "autres", et plus particulièrement aux Africains et au monde Noir en général, l'analyse des représentations liées aux couples mixtes (noir et blanc) m'a semblé entrer parfaitement dans le cadre de ce colloque sur les sociétés pluriculturelles puisque le couple mixte est déjà une pluri- ou bi-culturalité en acte. C'est l'image de celle-ci que je voudrais analyser ici, mais il est nécessaire auparavant de définir précisément la "mixité" et de vous dire rapidement la méthode utilisée.

La notion de "couple mixte" peut sembler absurde ; le couple est par nature -sauf cas marginaux- mixte sur le plan des sexes et c'est sur ce plan que cette notion est habituellement utilisée. En fait, nous pouvons jouer en extension avec cette notion de mixité et l'appliquer aussi bien au culturel et au social qu'au sexe. Faute de mieux, je conserverai donc la notion de "couples mixtes" désignant ici essentiellement les couples noirs et blancs sur un plan évidemment sexuel, culturel et social, dans un second temps.

Quelques mots sur la méthode utilisée : j'ai pris le couple mixte comme situation microcosmique et exemplaire de biculturalité en tant qu'elle est objet de représentations. Pour ce faire, j'ai interrogé des individus de classe dite moyenne (enseignants, femmes de cadres supérieurs, chefs de rang, juristes, dentistes, etc...) et aussi quelques artisans (cordonniers, etc...) auxquels j'ai demandé de me dire non pas leur propre représentation de ces couples, mais celle de leurs voisins. Cette méthode m'a permis d'obtenir plus facilement les préjugés véhiculés par l'idéologie qu'il peut être difficile de formuler dans un discours direct. Qu'il s'agisse de la représentation des couples mixtes des voisins des locuteurs ou de la leur transférée sur les voisins, peu importe ici : il s'agissait avant tout de faire sortir les clichés et d'analyser ces idéo-logiques.

J'ai écarté les entretiens dont le contenu ne semblait aucunement différencier les couples mixtes des autres -au demeurant ces entretiens demeurent minoritaires. J'ai, par contre, pris en considération ceux qui valorisaient ces couples mixtes, la valorisation n'étant souvent qu'une différence d'intention et non de structure. Il y a souvent identité entre l'image bienveillante et l'image malveillante des femmes et des hommes noirs (cf. le dernier numéro de L'Homme et la Société).

Les variables à prendre en considération sont :

1. la couleur,
2. le sexe
3. la classe sociale.

Dans un premier temps, prenons seulement les deux premières : la couleur et le sexe. Soit un couple Homme (H) Blanc (B) marié (=) à une Femme (F) Noire (N). H.B. = F.N.

Les propos sur ce couple sont négatifs mais le rejet est toutefois modéré relativement aux autres figures que j'évoquerai dans un instant. Du point de vue de l'histoire, la couleur est le marqueur de la position des agents : les Noirs sont dominés, les Blancs dominants.

Sur le plan sexuel, la femme est dominée, l'homme dominant. Autrement dit, nous avons H.B. (Homme Blanc), soit D. (Dominant) + D (Dominant). Le masculin venant renforcer la dominance du caractère blanc et réciproquement. A contrario, Femme Noire (F.N.) c'est d. (dominée) + d. (dominée), d'une part en tant que femme, d'autre part en tant que Noire. Les subordinations se renforcent mutuellement. Nous avons ici un couple que l'on peut qualifier d'harmonique puisque les relations existant entre les divers éléments concourent au même effet d'ensemble. La modération relative du rejet est peut-être liée (notamment chez les locuteurs masculins) aux fantasmes d'une domination double (en tant qu'homme et en tant que blanc).

La seconde figure est rejetée de façon beaucoup plus catégorique, soit : un couple F.B. = H.N.

Si un homme est légitimement dominant par rapport aux femmes, et celles-ci légitimement dominées, ce second exemple est contradictoire. La femme est blanche, soit Soit Femme (d) + Blanche (D). Quel est le caractère des deux qui va vaincre l'autre, D. ou d. ?

Du point de vue de la femme, si c'est le caractère d. qui prévaut, elle sera dominée par un homme noir et entre donc en contradiction avec la logique de la domination entre les couleurs puisque le blanc doit dominer le noir : elle serait alors soumise à un noir.

Dans le cas contraire, si c'est son caractère dominant (D) qui prévaut, alors elle dominerait un homme, ce qui ne manque pas de surprendre.

Enfin, du point de vue de l'homme, si c'étaient les caractères masculins qui, à l'analyse, prédominaient sur la caractéristique de la couleur, l'homme dominerait la couleur blanche.

Au contraire, si la couleur noire prédominait, nous aurions un homme dominé par une femme.

Ce couple est donc dysharmonique, lui, puisque la femme blanche (d.D.) s'oppose à l'homme noir (D.d.), et c'est ce qui engendre un rejet plus manifeste que dans le cas de la première figure. Ainsi, cette femme est l'objet d'injures sexuelles (clairement formulées dans certains entretiens), à la différence de la femme noire du premier exemple. Ces injures sont liées aussi au fait que l'homme noir est un lieu de fantasmes sexuels liés à la représentation de sa sexualité pensée comme débridée, instinctuelle et surpuissante et que la femme blanche qui devient sa compagne est condamnée dans ce qui serait sa volonté d'accéder à un plaisir pensé comme particulier, "sauvage, bestial". Dès lors, la femme n'est plus soumise mais s'affirme dans sa quête d'un plaisir "interdit". C'est la raison pour laquelle l'homme blanc du premier exemple ne fait jamais l'objet de telles injures, son caractère masculin lui autorisant la sexualité qu'il souhaite.

Faisons désormais intervenir la variable "classe sociale". Si, en prenant le premier exemple, la femme noire est sans profession ou si elle exerce une fonction subalterne les trois variables sont harmoniques et il n'y a pas de problème du point de vue des interviewés : dominé (femme) + dominé (noire) + dominé (classe sociale inférieure) ; d'autant moins si l'homme qui est son conjoint occupe une fonction supérieure : dominant (homme) + dominant (blanc) + dominant (classe sociale supérieure).

Si nous évoquons dans nos entretiens le couple suivant : homme (Dominant) noir (dominé) classe sociale inférieure (dominé) marié à une femme (dominée) blanche (dominante) classe sociale supérieure (dominante), l'étonnement des interviewés révélait l'impensable de cette situation conjugale et sociale.

Éliminons momentanément le facteur couleur et prenons désormais un couple Homme (Dominant) P.D.G. (Dominant) marié à une femme (dominée) employée de bureau (dominée). Aucun rejet particulier dans le cas de cette harmonie n'a pu être repéré, voire même dans certains cas une sorte d'admiration comme si cette situation abolissait à ce niveau les barrières sociales. Par contre, il va sans dire que l'évocation d'un couple Femme (dominée) P.D.G. (dominante) mariée à un Homme (Dominant) employé de bureau (dominé) prêtait à rire (notons que ce cas est dysharmonique).

Les deux derniers exemples montrent bien que la couleur n'est pas l'essence du rejet mais l'illustration de l'histoire et du social, même si la formulation est souvent faite en termes d'individualités dont l'analyse semblerait en apparence relever de la psychologie. En fait -bien qu'il ne soit pas possible de le développer ici- ce plan de la réalité existe, il ne s'agit pas pour nous de le nier mais de le considérer comme déterminé par le social.

Pour conclure, la mixité légitimée -celle qui est acceptée ou relativement acceptée- est harmonique du point de vue de la logique de la domination alors que, semble-t-il, la dysharmonie a pour effet d'engendrer un rejet beaucoup plus catégorique. Tout se passe, dans les représentations, comme si la domination devait pouvoir s'exercer pleinement et n'être pas entravée par des éléments contradictoires que révèlent les situations dysharmoniques.

## DISCRIMINATIONS ET PROCESSUS DE DIFFERENCIATIONS

### IDENTITAIRES : LA PART DU DROIT

Jacqueline COSTA-LASCOUX

Les jeunes immigrés de la "marche de l'égalité" ont proclamé leurs revendications au niveau du droit : égalité avec les jeunes Français, droit de vote, carte unique, double nationalité, autonomie juridique des femmes immigrées. Le droit était ainsi présenté comme un instrument d'émancipation et de reconnaissance ; il devait permettre une dignité nouvelle en réponse aux manifestations xénophobes et aux discriminations vécues quotidiennement. Ces revendications s'adressaient en premier lieu à la société de résidence et à ses instances mais, plus largement, elles étaient destinées à une affirmation publique, y compris pour attirer l'attention de la société d'origine. Le "regard de l'autre" était ici appelé comme une demande de reconnaissance.

Les moments de crise sociale et économique conduisent souvent à une exaspération des comportements jusqu'à la violence xénophobe et le recours à la loi devient pour les immigrés et leurs enfants le moyen de faire respecter les libertés fondamentales. Le droit est ainsi un élément de protection individuelle mais il est également un facteur de progrès social et de réforme qui fait accepter aux opinions publiques des degrés supplémentaires dans l'obtention d'un statut. La légitimité issue du vote parlementaire est fondamentale : l'évolution législative marque du sceau du pouvoir légitime l'acquisition de nouveaux droits. La revendication d'une capacité à agir et à s'exprimer peut alors s'appuyer sur un droit à ester en justice et sur la possibilité d'exercer des voies de recours contre des décisions arbitraires. C'est donc tout un ensemble de garanties et de moyens de défense qui vient dessiner un statut.

On sait l'importance de la reconnaissance de la capacité juridique de la femme mariée puis du droit de vote des femmes, du partage de l'autorité parentale entre la mère et le père, de l'égalité entre les enfants naturels et les enfants légitimes, de l'égalité entre l'homme et la femme introduits progressivement dans le droit français. On sait aussi le rôle de la loi du 1er juillet 1972 dans la lutte contre le racisme et les discriminations à raison de l'origine de la religion... Les permanences juridiques des associations attestent cette double

fonction du droit : défense des libertés individuelles et incitation à un changement des comportements, voire des mentalités. La fonction conservatoire s'accompagne d'une fonction normative et symbolique. On peut regretter pourtant que le législateur, lui-même, paraisse souvent ignorer la vertu pédagogique de la norme juridique en négligeant l'explication des réformes législatives.

Le gouvernement issu des élections de mai 1981 a saisi la signification politique et les conséquences concrètes qu'auraient les mesures mises en faveur d'une plus grande égalité de traitement des immigrés avec les nationaux. La réforme du droit des étrangers en France avait été annoncée dans le programme des "101 propositions" du candidat socialiste aux élections présidentielles, puis réaffirmées dès le premier mois de son investiture.

Le Secrétaire d'Etat chargé des immigrés, F. AUTAIN, annonça le 23 juillet 1981 les grandes orientations de la nouvelle politique migratoire :

1. assainir les situations héritées du passé qui pesaient lourdement sur la condition des immigrés et de leurs enfants ;
2. sortir les immigrés de la situation de précarité à laquelle ils avaient été soumis en instaurant :
  - . de nouveaux droits qui iraient dans le sens de l'égalité avec les nationaux et l'élimination progressive des discriminations,
  - . une politique internationale de coopération avec les pays d'origine, notamment par le déploiement d'une nouvelle politique "africaine" de la France.
3. déterminer les règles claires, objectives et précises de la condition des étrangers dans des textes officiels publiés.

Le droit des immigrés sortait de l' "infra-droit", si fréquemment dénoncé, et il devait conduire à l'égalité de traitement.

La nouvelle politique, ainsi définie, se présentait en trois volets, les trois étant liés :

1. la suspension d'une nouvelle immigration de travailleurs étrangers, c'est-à-dire la confirmation de la décision prise en juillet 1974,
2. l'amélioration des conditions de vie des immigrés déjà installés en France,
3. La lutte contre l'immigration clandestine.

Or, toute l'ambiguïté du droit est là, des mesures qui se veulent complémentaires mais qui, en pratique, deviennent souvent antagonistes :

- . d'un côté, le droit, en avance sur les moeurs, prône l'égalité des droits, fait disparaître des textes certaines discriminations, permet de combattre le racisme des moeurs...

- d'un autre côté, il participe d'une logique d'exclusion : le droit répertorie, classe, hiérarchise et discrimine au sens rationnel du terme (le mot discrimination renvoie à l'une des facultés les plus nobles de l'homme, celle du discernement...) pour déterminer les bénéficiaires d'un droit en excluant certaines catégories et notamment ceux qualifiés de clandestins ou d'irréguliers.

C'est sur ce deuxième point que nous aimerions insister, car il permet d'expliquer les effets pervers des mesures les plus généreuses et le vécu particulier des contraintes institutionnelles chez de nombreux jeunes d'origine étrangère.

Le législateur français de 1981 s'est surtout attaché à supprimer les discriminations les plus choquantes et contre lesquelles les associations menaient campagne depuis de longues années :

- la loi n° 81-973 du 29 octobre 1981 relative aux conditions d'entrée et de séjour a abrogé l'article 13 de l'ordonnance du 2 novembre 1945 qui obligeait tout étranger résident temporaire à obtenir pour se marier l'autorisation du Ministre de l'Intérieur. Peu compatible avec le principe de la liberté individuelle, ce régime d'autorisation préalable était depuis longtemps critiqué. Un arrêt de la juridiction administrative (tribunal administratif de Versailles arrêt "Gerrini" du 25 juin 1981) l'avait même expressément considéré comme contraire à l'article 12 de la Convention européenne de sauvegarde des droits de l'Homme, à laquelle la France est partie.

- la loi n° 81-909 du 9.10.1981 a mis fin à un autre régime d'autorisation préalable : celui applicable aux associations étrangères. Le décret-loi du 12 avril 1939, traduisait les préoccupations du gouvernement de l'époque, animé du souci de lutter contre l'entrée en France d'agents étrangers susceptibles de nuire à la sécurité de l'Etat. La vie associative des communautés immigrées s'était vue considérablement limitée par ce décret-loi de 1939, le droit français restant l'un des plus restrictifs de la Communauté européenne, jusqu'à la loi du 9 octobre 1981. Par le vote du projet de loi, repris de la proposition socialiste, le Parlement a abrogé le décret-loi du 12 avril 1939, de telle sorte que les associations étrangères sont désormais soumises au droit commun. Elles se constituent et se forment librement comme les associations françaises. Les seules restrictions résultent des possibilités de dissolution (judiciaire ou administrative, selon les cas) des groupements qui, quelle que soit leur nationalité, exercent des activités illicites (1).

Outre la reconnaissance de certains droits civils dont peuvent bénéficier les étrangers, le législateur français a par ailleurs accordé des droits qui garantissent un statut et une égalité de traitement au travailleur immigré, en droit social et en droit du travail -l'article 341-6 nouveau du Code du travail confère désormais aux travailleurs étrangers employés de façon irrégulière des avantages matériels (salaires accessoires, indemnités) égaux aux embauchés régulièrement-. Cependant, le principe de non discrimination dans le droit du travail se heurte à la notion d'opposabilité de la situation de l'emploi et aux mesures répressives récentes contre le séjour irrégulier. L'emploi des travailleurs "sans papiers" -dont on situait généralement les effectifs entre 200 000 et 400 000 (avant la procédure exceptionnelle de régularisation)- soulève de graves problèmes économiques et sociaux, dans la mesure où les intéressés sont

condamnés à vivre dans des conditions extrêmement précaires (2). La maîtrise des flux et de la lutte contre l'immigration clandestine forment aujourd'hui les deux axes essentiels de la politique française présentés comme conditions d'un statut de l'immigré installé en France. Cependant, les contrôles et les sanctions que cette politique entraînent finissent par retentir sur l'ensemble de la condition des immigrés en France. La volonté de combattre l'immigration clandestine entraîne fréquemment l'idée d'irrégularité potentielle des immigrés. Cela renforce dans l'opinion publique le lien qui est établi entre immigration - irrégularité - délinquance. Le regard de la société de résidence devient, alors, celui du soupçon.

Un détenu algérien, en infraction au séjour, décrivait ainsi ses relations avec les institutions françaises : "c'est toujours pareil... le policier, l'assistante sociale, le juge... d'abord, je dois m'asseoir devant un bureau, dire mes nom, âge, lieu de naissance, domicile, situation de famille et de travail, un véritable interrogatoire écrit, signé puis enfermé dans un dossier. A chaque fois je vois ressortir un dossier et ça recommence : ici, en France, on n'arrête pas de vous demander vos papiers comme si on n'existait que sur le papier et dans les dossiers". Le milieu carcéral est certainement propice à une perception aiguë des contraintes institutionnelles et, aujourd'hui, plus de 40% de la population en détention provisoire est étrangère. Cependant, plus généralement, la majorité des immigrés et de leurs enfants attestent la préoccupation constante de la justification de leur identité et de la régularité de leur situation administrative au regard des institutions de la société de résidence. Cette nomination particulière de soi, que requiert l'administration, impose déjà une définition individuelle hors de la parenté et des solidarités traditionnelles. L'identité, pour un immigré, est constamment une question de preuve, de contrôle et de sanction avant d'être un trait culturel au sens strict, même si les repères familiaux, ethniques ou de la localité d'origine restent en toile de fond.

Il est fréquent de présenter la situation de l'immigré comme un déracinement qui s'accompagnerait d'une situation d'antagonisme entre deux cultures, celle du pays d'origine et celle du pays d'accueil. Le même phénomène expliquerait, avec des variantes, les problèmes d'identité des enfants d'immigrés, y compris ceux qui sont nés dans le pays de résidence, par référence aux parents. L'école, lieu privilégié de l'acculturation, et la famille, lieu de conservation des traditions, seraient alors les deux principaux vecteurs du conflit culturel.

L'ambivalence sémantique du terme "culture" trouve une correspondance dans le vocable si usité de "deuxième génération", qui renvoie tantôt à une acception naturaliste, tantôt à une interprétation culturaliste. La dualité culturelle s'exprimerait, de fait, dans des formes particulières de conflits, voire de "pathologie de l'immigration", certains clivages dans la personnalité du migrant reproduisant, en quelque sorte, l'inadéquation des deux systèmes culturels et normatifs.

Le conflit de culture ainsi présenté est souvent fondé sur un postulat, celui de deux ensembles relativement homogènes entre lesquels le migrant tenterait d'établir une relation. L'échec de cette relation introduirait une rupture, une "faille", favorisant diverses expressions de résistance ou d'inadaptation. En même temps, la comparaison des caractéristiques différentielles des deux ensembles culturels fournit l'essentiel de l'argumentation pour appuyer la revendication d'un "droit à la différence" qui préserverait l'équilibre psychique du

migrant par la reconnaissance des valeurs de la culture d'origine. L'identité originelle étant sauvegardée, voire institutionnalisée, le conflit culturel deviendrait moins destructeur. Certains sont allés jusqu'à lier le droit à la différence à une théorie de l' "ethnodéveloppement" au profit de minorités qui seraient soumises à une sorte d' "ethnocide culturel" et, parmi elles, les immigrés des pays européens.

Paradoxalement, les tenants les plus acharnés du droit à la différence, comme antidote à la déculturation, ignorent fréquemment le fait institutionnel et le poids des contraintes juridiques dans le "choc des cultures", comme si le droit pouvait intervenir de l'extérieur, tel un "garde-fou", mais non de l'intérieur comme un des éléments fondamentaux de l'acculturation. A vrai dire, le droit est un des premiers révélateurs de la condition minorisée du migrant dans la société de résidence ; il participe à la définition du sujet, à sa reconnaissance sociale, à ses diverses expressions et, au bout du compte, détermine sa propre liberté corporelle en limitant le droit d'aller et venir, de travailler (par des limites géographiques, professionnelles et l'opposabilité de l'emploi notamment) et de se marier (jusqu'à la loi du 27 octobre 1981), sous la menace de sanctions administratives ou répressives en cas de non respect des règles imposées.

Carmel CAMILLERI (3) et Abdelmalek SAYAD (4) ont montré combien le phénomène migratoire est d'une complexité et d'une plasticité dans son évolution, non réductibles à un face à face de deux cultures, de deux entités. Nous pourrions ajouter que les différences sont plus importantes entre deux individus qu'entre les moyennes de deux groupes pour apprécier les qualités relationnelles entre les immigrés et la société d'accueil ou entre les immigrés entre eux. Tous les modes intermédiaires sont possibles dans une perspective dynamique qui dépasse les antagonismes, en vertu d'aménagements, d'adaptations, voire de "manipulations" des différents codes en présence assurant une voie individuelle, une stratégie personnelle. Il s'opère, avec la migration, des évolutions comparables à celles observées au sein des sociétés d'origine à travers des couches de population qui vont des milieux ruraux traditionnels aux nouvelles bourgeoisies urbaines détentrices des leviers du pouvoir économique et politique, celles aussi qui sont détentrices des moyens juridiques.

Les schémas dualistes du conflit de cultures ne peuvent donc, seuls, rendre compte du phénomène migratoire et cela y compris au niveau le plus statique et rigidifié de la norme juridique et des contraintes institutionnelles dont la logique est à base d'exclusion de ce qui est entaché d'extranéité, de déviance ou même de non conformité à la règle. Curieusement, la doctrine sur le conflit de cultures chez les migrants pose le problème en termes voisins de l'acculturation juridique -la nosographie psychiatrique, par exemple, n'est pas sans rappeler les catégories définies par le droit- mais de façon plus implicite. Le comportement du migrant est, en effet, passé au crible des signifiants des deux systèmes de référence, d'origine et de résidence, à la manière dont le juriste détermine la compétence judiciaire et tranche le conflit de lois, en vertu du statut personnel ou du statut réel. Dans la façon d'aborder les problèmes des migrants, il y a, sous-jacente, l'idée de l'administration de populations sous tutelle avec une logique plus gestionnaire, à raison de l'appartenance à un groupe, que de reconnaissance de l'individu dans son histoire personnelle. Nous retrouverons là l'empreinte de la situation coloniale. L'alternative assimilation/statut autochtone est toujours présente dans les analyses différentielles des comportements des

immigrés. Trop souvent, le cas individuel est rapporté à l'antagonisme de deux structures collectives, de deux systèmes normatifs. On dira, certes, que les sociétés traditionnelles reposent sur des systèmes communautaires alors que l'individualisme est une notion occidentale, de sociétés urbaines, industrielles et développées. Mais cela suffit-il à justifier que l'immigré soit envisagé principalement par rapport à son groupe d'appartenance alors que l'étudiant américain sera traité selon son histoire et son itinéraire personnels ?

Le droit de l'immigration renvoie à un rapport de pouvoir, à un système de hiérarchie de normes et de sanctions qui ponctuent la vie du migrant issu d'une société dominée économiquement et technologiquement. Négliger cet aspect, c'est s'exposer à une vision partielle, voire erronée, de certains comportements. Lorsque des études comparatives ont été faites sur l'activité professionnelle des femmes immigrées, nombreux furent les commentateurs culturalistes différenciant les Portugaises et les Maghrébines, peu ont remarqué que les conjoints portugais, ne se voyant pas opposer la situation de l'emploi, avaient un libre accès au marché du travail ; non les jeunes femmes algériennes. Il y a toujours une part de vrai dans l'approche culturaliste mais l'explication exclusive confine au faux sens par un jugement de valeur d'autant plus global que l'on traite de groupes dépendants. On ne parlera pas -pour reprendre notre exemple- du droit à la différence de l'étudiant américain mais de celui de l'immigré maghrébin ou africain, parce que la différence est la mesure d'un écart apprécié à partir de l'unité de référence et que l'identité collective remplace bien souvent l'identité individuelle dans les milieux défavorisés de nos sociétés .

Ignorer le phénomène institutionnel dans la condition de l'immigré revient à ignorer le système de hiérarchie des normes et des sanctions (jusqu'à l'expulsion, la sanction pénale et la reconduite à la frontière) qui s'impose au vécu quotidien de l'immigré. C'est aussi ignorer le caractère schizophrénique d'une condition de morcellement : les droits des immigrés ont été déterminés, historiquement, selon le découpage des fonctions principales qui leur étaient assignées, en tant que producteur et force de travail. La variété des titres de séjour et de travail, les différences notables des droits selon la nationalité et les accords bilatéraux, l'arbitraire des pratiques administratives selon les lieux et les services, le caractère confidentiel de certains textes régissant pourtant des droits fondamentaux (comme le droit au regroupement familial ou à l'accès au marché du travail) ont cloisonné la vie des immigrés en renforçant le sentiment de précarité et d'insécurité. Aujourd'hui, les immigrés, encore plus victimes du chômage que les nationaux, se voient à nouveau confrontés à la définition de leur rôle économique. Les licenciements de plusieurs milliers d'O.S. immigrés dans l'industrie automobile tirent argument de la sous-qualification professionnelle et du retour au pays d'origine d'une main-d'oeuvre que l'on continue d'apprécier au regard de sa rentabilité et de sa mobilité.

Pour celui qui ne participe pas à l'élaboration des lois par l'intermédiaire de représentants élus, qui n'a ni la qualité de citoyen ni celle de national et qui se voit ainsi limité dans la jouissance de certains droits , privé de certains autres (tels les droits politiques), l'image de soi, déjà dévalorisée sur le plan socio-professionnel, est celle d'une marginalité sociale. L'immigré n'entre pas dans la sphère du droit et des institutions en tant qu'acteur politique, mais en tant que "client" ou "usager" des services. Il y a là un lien de dépendance, parfois d'assistance, qui, très vite, peut être ressenti comme un lien d'aliénation.

Ainsi, le droit permet de porter un éclairage contrasté sur le malaise de la condition immigrée dans son rapport aux institutions. Mais plus encore il permet d'appréhender certains aspects de contrainte, qui retentissent sur l'ensemble de sa vie quotidienne. Caractérisons quelques-uns de ces aspects que le droit permet de lire avec plus d'acuité :

1. le poids de l'histoire, notamment coloniale, qui pèse sur la condition immigrée au point que même lorsqu'un législateur affirme l'égalité des droits fondamentaux et le caractère exceptionnel de l'expulsion, le vécu du droit reste celui de l'exclusion, de la discrimination et de la précarité. La perception des nouveaux textes, adoptés depuis mai 1981, en milieu immigré en est un bon exemple. La crainte de l'expulsion reste présente alors même que la loi du 29 octobre 1981 a considérablement limité les cas d'expulsion -en dehors de la procédure d' "urgence absolue". Il est vrai que c'est désormais la reconduite à la frontière (mesure pénale et qui peut être d'application immédiate) qui a remplacé l'expulsion pour éloigner certains étrangers du territoire national.
2. le caractère dominant des hiérarchies internationales, économiques et technologiques. L'immigré porte en lui et avec lui l'image de marque de son pays d'origine, comme un sceau apposé sur sa culture d'origine. Tout travailleur immigré sait qu'il est un enjeu dans les négociations internationales et que sa reconnaissance dépend du prix des matières premières ou des investissements accordés, non seulement au niveau des accords entre Etats mais dans les représentations de l'opinion publique. La situation est ressentie comme particulièrement injuste par les enfants d'immigrés nés dans le pays de résidence et dont le sort dépend tout autant des stéréotypes véhiculés sur le pays d'origine, pays qui n'est souvent, pour eux, qu'un lieu mythique et de vacances. Mais nombreux sont ceux qui finissent eux-mêmes par interioriser le "stigmaté" du pays d'origine en se transformant en porte parole ou en "porte drapeau" d'un pays avec lequel ils n'ont que peu de liens.
3. le vécu et l'insécurité. Les médias associent fréquemment immigration et insécurité pour la société d'accueil. Ils oublient de dire l'insécurité vécue par les immigrés, pas seulement du fait d'agressions ou de propos racistes, mais aussi de tracasseries administratives, des pratiques discriminatoires dans l'emploi et la menace de sanctions en cas d'irrégularités. Les "contrôle au faciès" ne sont pas seulement un filtrage aux frontières, ils sont l'application du droit, celui qui impose à tout étranger de justifier de son identité et de la régularité de sa situation administrative avec le choix que cela implique dans la pratique sélective des contrôles. faut-il s'étonner que bien des "paroles" d'immigrés se fassent sur le mode "persécutoire" ?
4. le morcellement des droits dans la société de résidence. L'unité juridique que représente le sujet de droit dans un ensemble national est inaccessible à l'immigré demeuré étranger -non citoyen. Celui-ci a des droits dans le travail, dans sa vie familiale, culturelle, mais de façon fragmentaire. La revendication du "titre unique" présentée par des associations semble répondre à une partie des aspirations à une identité plus unitaire, même si ce titre rappelle le certificat de résidence des Algériens et présente le danger d'un lien étroit entre le

travail et le séjour, voire des facilités d'informatisation des titres d'identité. La revendication de la carte unique rejoint celle d'un statut de migrant ; mais ce titre, évidemment, ne pourrait bénéficier qu'à une catégorie privilégiée d'étrangers créant de nouveaux clivages au sein des populations immigrées, notamment en accentuant la marginalisation des "irréguliers".

5. la définition d'une identité "extérieure". La carte nationale d'identité permettant de circuler librement dans de nombreux pays est le symbole d'une identité attestée et contrôlée par l'administration. Les divers repères qu'elle implique sont ceux d'une vie sociale déclarée à l'officier d'état civil, dans le cadre étroit de relations d'une famille nucléaire susceptible de se modifier considérablement sur la durée d'une génération. On a pu dire que cette conception de l'identité allait de plus en plus dans le sens d'une reconnaissance de l'individu immatriculé à la sécurité sociale. Or, c'est cette identité à laquelle l'émigré doit satisfaire pour exister et pour pouvoir bénéficier des avantages attachés à cette définition juridique. La notion est fondamentale au point d'être liée à l'idée de personnalité juridique pour le national ; mais elle sera un ensemble de repères sociaux pour l'immigré habitué à se situer dans une autre généalogie et un autre réseau d'appartenance. Les cartes perdues, volées, trafiquées, déchirées sont autant de gestes signifiants chez de nombreux migrants du refus ou du conflit engendrés par ce repérage de soi. Le droit de la société de résidence dessine le profil d'un individu, sujet de droit dont la personnalité correspond à un statut socio-professionnel et à la culture d'une société ayant un certain développement industriel et technologique.

6. le dilemme assimilation et/ou extranéité.  
L'évolution du discours, de l'assimilation à l'insertion en passant par l'intégration, révèle le malaise issu de la condition d'extranéité qu'on voudrait ne pas marginaliser ou d'une situation de minorité qui ne nuirait pas à l'unité nationale. Le droit français semble particulièrement égalitariste, mais dans un cadre national relativement homogène. En milieu immigré, la crainte de trahir ses origines sont fréquentes, surtout chez les Algériens meurtris par une longue guerre d'indépendance. Mais, là encore, la façon dichotomique de poser le problème correspond à des choix institutionnels et non nécessairement à une réalité culturelle. D'autres systèmes juridiques ont montré la conservation des moeurs et des mentalités au sein de minorités intégrées à un ensemble national.

Les débats sur l'identité renvoient inévitablement aux débats sur la nationalité (5). Les enfants d'immigrés ressentent de façon particulièrement aiguë le problème. Ne les enfermons pas dans des "différences" prédéterminées qui ne pourront aboutir qu'à des réponses de fuite, d'angoisse ou d'agressivité. Mais la condition particulière de ces enfants d'immigrés, qui n'ont pas choisi d'émigrer et qui ont acquis une meilleure connaissance des institutions françaises, se présente déjà sous d'autres traits que le vécu des contraintes institutionnelles de leurs parents.

La condition juridique des enfants d'immigrés avec la variété de leur statut national souligne les contradictions du droit face aux problèmes de l'immigration. Le droit discrimine, classe, hiérarchise ; il constitue un langage d'autorité qui impose un ordre de valeurs. par là-même, le droit national des sociétés d'immigration risque d'accentuer la relation de domination sur des communautés d'origine étrangère, se formant de plus en plus en minorités à la recherche d'une égalité de traitement avec les nationaux tout en revendiquant leur spécificité culturelle. Le droit joue donc à la fois comme discriminant le national de l'étranger mais aussi comme un moyen de reconnaissance des droits fondamentaux à l'encontre de certaines discriminations. Il s'agit d'accepter cette ambiguïté sans attendre des solutions juridiques plus qu'elles ne peuvent apporter. Celles-ci répondent à certains principes tout en aménageant un calcul d'opportunité politique et des espaces de souveraineté. L'imbrication des niveaux de droit est ainsi au centre même des conflits de lois nés de la situation migratoire. Les progrès du droit vont dans le sens d'une nouvelle identité individuelle, moins dépendante des cadres nationaux et plus soucieuse des droits de l'homme.

---

(1) Sur ces premières mesures, cf. Nicole QUESTIAUX, *J.O. Déh. Sénat 23.9.1981* et pour une analyse de la politique actuelle de l'immigration : G. VERBUNDT. *La nouvelle politique migratoire en France"- Dossier Migrations CIEM, n° déc. nov. 1981* ; M. GUIMEZANÉS - *La loi du 29 octobre 81*, Dalloz, 27e cah. 1982, chr.XXVI, pp.175 et s. *Le Droit et les immigrés - Actes du colloque, Droit et immigration - Marseille, 29-30 janv. 1982. Paris, Edi-Sud, 1983.* ; J. COSTA-LASCOUX : *L'espace migratoire institutionnel : un espace clos et contrôlé ? Espace, populations, sociétés, 1983-II, p. 69 et s.*

(2) Sur le travail clandestin, cf. J. COSTA-LASCOUX et C. WIHIOL de WENDEN : *"Le travail immigré clandestin"*, in *Encyclopedia Universalis, 1982* et *"Les travailleurs immigrés clandestins"* in *Studi emigrazione, Rome, n° sept. 1981*, *"Bilan de la lutte contre les trafics de main-d'oeuvre étrangère"*, in *Actualité-migrations, n° 25, 15 déc. 1982* et D.MOREAU : *"Le contrôle des flux migratoires et la lutte contre l'emploi clandestin"*, in *Actualité-migrations, n° spécial 26 janvier 1983* ; C.V. MARIE et T. LACROIX : *"130 000 sans papiers régularisés"*, *Bulletin mensuel des statistiques et Ministère des Affaires sociales et de la Solidarité nationale, - n° spécial juil. 1983.*

(3) C. CAMILLERI - *Jeunesse, Famille et développement - Essai sur le changement socio-culturel d'un pays du Tiers-Monde (Tunisie) -* ; Paris, CNRS, 1978.

(4) A. SAYAD, cf. notamment *"les trois âges de l'immigration algérienne en France" - Actes de la recherche en sciences sociales, juin 1977* et *"Qu'est-ce qu'un immigré ?" Peuples méditerranéens, avril-juin 1979, pp. 3-23.*

(5) Pour le problème de double-nationaux, cf. J. COSTA-LASCOUX, *"La nationalité des enfants d'Algériens en France" - in L'immigration algérienne en France, colloque international du GRECO Migrations internationales janvier 1983 à paraître chez Edi-Sud en 1984.*







## DISCRIMINATIONS : ENJEU SOCIO-POLITIQUE

Kristin COUPER - Ulysses SANTAMARIA

Nous proposons cette table ronde sur le thème : production de la société multi-culturelle, politiques et pratiques étatiques et institutionnelles, parce qu'il nous paraît important aujourd'hui d'examiner l'espace accordé par l'Etat Nation aux populations et aux cultures dites non-autochtones. Le fondement des droits de l'individu reconnu dans la Déclaration des Droits de l'Homme en 1789, reste la pierre angulaire de tout l'arsenal juridique ultérieur. Ce statut de droit se trouve renforcé par la Déclaration Universelle de l'ONU en 1948 et les deux Pactes de l'ONU en 1966 relatifs aux droits économiques, sociaux et culturels et aux droits civiques et politiques. Dans le contexte européen, un certain nombre d'états adhère à la Convention européenne des droits de l'homme de 1950 ce qui permet aux individus d'avoir recours à la Cour Européenne de Strasbourg contre les pratiques abusives de l'Etat dans lequel il réside. Tous ces éléments juridiques ont légitimé les revendications des travailleurs immigrés dans les pays occidentaux, comme la participation à la cité, à la vie politique et sociale avec l'égalité de chances. Cette volonté de participation des citoyens d'origine étrangère va à l'encontre de la conception de l'Etat-Nation qui, par définition historico-idéologique, fait une impasse sur tous ces mouvements sociaux embryonnaires.

Partout où les Etats-Nations ont été confrontés à l'établissement des minorités non-nationales, par exemple celui des travailleurs migrants qui ne se pose plus comme un problème de résidence temporelle, mais plutôt comme celui de l'adaptation à un lieu de résidence définitif, se pose la question de la définition de la citoyenneté. Les pratiques et politiques étatiques et institutionnelles varient selon les pays allant du droit légal des citoyens du Commonwealth résidents à l'intérieur du Royaume-Uni à la situation du non-droit des étrangers en République Fédérale d'Allemagne. L'histoire de chaque pays conditionne les politiques suivies ; la notion d'empire par exemple comprend un espace beaucoup plus large au Royaume-Uni qu'en France, où c'est le concept d'Etat-Empire qui domine, tandis qu'aux Etats-unis la lutte pour les droits civiques et contre l'exclusion sur une base raciale du processus politique jusqu'en 1965 démontre la pérennité écrasante du passé esclavagiste. Ainsi les Etats-Nations

vivent un processus de changement dans l'espace culturel qui met en cause leurs fondements, car des populations d'autres religion, couleur, nationalité et origine ethnique sont présentes sur le sol. Les liens entre nationalité et ethnicité éclatent, et ceci à la fois en Occident et en Orient.

Nous prenons donc ce fait multi-ethnique, multi-racial ou multi-culturel, selon les terminologies, comme un enjeu, pour examiner le comportement des acteurs sociaux en interaction, l'Etat d'un côté et les catégories produites par la politique (ou manque de politique) dans cette conjoncture de l'autre, c'est-à-dire, la naissance des mouvements sociaux. Les termes d'ethnicité, de minorités et de cultures nous renvoient à un certain nombre de définitions, à rechercher surtout dans les pratiques spécifiques à chaque pays. Abdelmalek SAYAD nous rappelle que tous les propos sur la culture constituent en fait des enjeux de luttes qui sont au fond des luttes sociales. "Les changements sémantiques dans la terminologie correspondent à une histoire sociale et à des changements d'un autre ordre - ceux dans la structure des rapports de force entre, d'un côté, les groupes sociaux au sein d'une même société et, de l'autre côté, les sociétés en relations d'interaction, c'est-à-dire des changements dans les positions qu'occupent les différents partenaires intéressés à des définitions différentes de la notion de culture".

En ce qui concerne les pratiques sociales et les luttes autour de ces enjeux voilés, les états qui se disent pluri-culturels ne résolvent pas pour autant la question de la discrimination. Dans le concept de melting-pot américain il s'instaure un processus mystique et idéologique de reconnaissance de l'ensemble de la société, mais la discrimination raciale demeure. Par ailleurs, d'autres états rencontrent une situation de fait de pluri-ethnicité tout en refusant cette réalité. La République Fédérale Allemande qui comprend plus de quatre millions de résidents étrangers n'envisage pas l'insertion de cette population mais la considère comme "élément étranger". Cette pratique conduit à l'exclusion de 7 % de la population du processus politique et social. Dans la spécificité française de pays d'accueil, avec un taux élevé de Français d'origine étrangère, plusieurs éléments sont en jeu ; la question ne se pose pas seulement en termes d'identité nationale, mais en termes de tradition culturelle française. La prédominance de la culture française comme noyau de l'identité a ses origines dans la constitution de l'état en France (la royauté) et n'a pas changé d'idéologie centralisatrice avec l'état jacobin, au contraire ; le problème actuel est celui de l'intégration dans l'espace national des populations immigrées, confrontées à la résistance des assimilationnistes qui leur opposent l'argument de la tradition culturelle.

Le cas du Royaume-Uni est un exemple des contradictions et des ambiguïtés qui peuvent se poser, dues en partie au passé impérial. Il s'agit plus d'un pays d'émigration que d'immigration, où l'établissement des travailleurs en provenance du Commonwealth est important à partir de 1947. Ce flux a des conséquences à long terme puisque la nationalité britannique est définie en termes de statut d'immigration (d'après la British Nationality Act de 1981). Des trois catégories principales de citoyens formulées, seule celle qui comprend les individus nés au Royaume-Uni, ou qui ont un parent ou grand-parent qui y est né, sont des *British Citizens* à part entière - les autres catégories sont soumises à un contrôle très strict d'immigration. Le Royaume-Uni est un des rares pays à exclure ses propres citoyens sans les priver de leur nationalité.

La justification de cette exclusion est la promotion de bonnes relations raciales, bien que Mrs Thatcher en ait invoqué d'autres, quand elle a annoncé à la télévision en 1978 que les immigrés "nous submergent de leur culture". La législation contre la discrimination raciale ou *Race Relations Acts* de 1965, 1968 et 1976 est l'appareil juridique mis en place pour promouvoir la politique d'intégration. En effet, la société britannique a été décrite comme "multi-raciale" depuis 1965 ; actuellement, 4 % de la population (près de 2 millions de personnes) est constituée par les minorités ethniques ou la population "de couleur", c'est-à-dire, les travailleurs de Commonwealth et leurs enfants. Pour la première fois de son histoire, le Royaume-Uni se dote d'une législation contre la discrimination raciale et, dans la reformulation de la loi de 1976 distingue entre la discrimination directe et la discrimination indirecte mettant en place la possibilité de "politiques affirmatives" envers ceux dont l'égalité des chances aurait été compromise par le désavantage racial. Cependant, cette politique est compromise par le manque de moyens, qui traduit un manque de volonté politique ; en effet, la discrimination raciale est inscrite dans la pratique du contrôle de l'immigration dont les conséquences vont jusqu'à enfreindre les droits humains (voir le nombre de plaintes déposées devant la Commission européenne des Droits de l'Homme) de ces travailleurs qui, en tant que citoyens du Commonwealth, ont tous les droits civiques et politiques au Royaume-Uni. De même, la discrimination raciale est également inscrite dans les contrôles pratiqués par la police auprès des fils des travailleurs en vertu d'une loi de 1824 - le *Vagrancy Act* - qui a été remplacée en 1979 par le *Criminal Attempts Act*. Ces contrôles ont largement contribué à créer un climat de tension entre les jeunes et la police et à la prise de conscience de la mise en cause de la légitimité de leur présence.

Enfin, l'implantation exclusivement urbaine de cette population, souvent dans les quartiers les plus défavorisés, fait que leur présence est associée à la détérioration. Victimes de la discrimination dans le logement et dans l'emploi - une étude publiée en 1985 démontre que plus d'un tiers des employeurs continuent des pratiques de discrimination, la même proportion qu'en 1974, date de la dernière enquête - ils sont souvent considérés comme étant la cause de leur propre situation. Si les jeunes doivent supporter une part disproportionnelle de la restructuration économique, la part des jeunes "de couleur" l'est encore plus. Non seulement le taux de chômage est plus élevé chez eux ; mais aussi, les préjugés selon lesquels ils sont délinquants, ont de mauvais résultats scolaires à cause des problèmes familiaux, et sont incapables de travailler, jouent un rôle important pour justifier des mesures de "loi et ordre" et le développement de ce que Stuart Hall appelle le "populisme autoritaire" de Mrs Thatcher.

Le statut juridique des travailleurs de Commonwealth leur assurait le séjour permanent au Royaume-Uni dès leur entrée (avant 1.1.1973) et les mêmes droits civiques et politiques que les Britanniques. Une politique de rapatriement n'a jamais été sérieusement envisagée. Au contraire une politique de coopération tente d'associer les populations concernées à leur propre gestion à travers le réseau de *Community Relations Councils* créé par les *Race Relations Acts*. Cependant, le pouvoir n'est pas là et maintes luttes pour la mise en oeuvre des droits sur le lieu de travail et la création de sections syndicales, contre l'emprisonnement erroné sur le témoignage de policiers, contre les conséquences sur la vie familiale de la politique d'immigration et pour une section dite "noire" à l'intérieur du parti travailliste, sont la preuve de la volonté de mettre en oeuvre les droits civiques et politiques dont ils jouissent et de participer au processus politique institutionnalisé. Les émeutes que subissent périodiquement les villes

depuis 1980 sont le fait de jeunes noirs et blancs, des expressions de violence qui attirent l'attention publique sur une situation sociale qui, actuellement, étant donné les options monétaristes du Thatcherisme, rencontre surtout la solution de la répression.

La crise économique et la montée du chômage ont rendu caduques un ensemble de valeurs et de régularisation du social (Marx, Marcuse). L'éclatement est tel que de nouveaux paramètres s'imposent par l'Etat pour le contrôle social. Parallèlement, la riposte des mouvements sociaux est d'autant plus forte et plus riche.

En effet, la valeur de l'universalisme, si bien illustrée par la Révolution Française, peut paraître, à la lumière des temps actuels, une notion écrasante et réductionniste : la reconnaissance de l'individu, du groupe, se fond dans un ensemble, dont le sujet en tant que tel est exclu ou alors devient une catégorie produite par l'universalisme (soit par l'auto-exclusion et la revendication communautaire, soit par des politiques productrices des catégories marginales - notamment celles de l'immigration qui pose le conflit entre citoyenneté et nationalité). Une autre mise en cause de la notion d'universalisme est constituée par les politiques d'"affirmative action" mises en place dans les pays anglo-saxons, tentative de redresser la balance face à la situation actuelle où les victimes de la discrimination en sont venues à être considérées comme la cause d'un problème de "relations raciales".

Devant le même phénomène, les politiques et pratiques diffèrent en fonction de la formation historique de l'Etat. Nous nous trouvons dans une époque post-Keynésienne où il n'y a plus de corpus doctrinaire en réponse à la situation, mais plutôt un effacement de toute notion théorique, où une analyse théorique magique n'est plus la recette. L'ancien régulateur de la lutte des classes ne fonctionne plus, les formes de résistance contre l'Etat prenant des formes diverses où des éléments nouveaux, conscients de leur devenir sont les acteurs de leur situation.

## PRODUCTION DE LA SOCIÉTÉ MULTICULTURELLE

Kristin COUPER - Ulysses SANTAMARIA

La notion de "pluri-ethnique" ou "multiculturelle" recouvre des réalités extrêmement différentes. Qu'y a-t-il de commun entre la minorité d'origine indigène, les Inuits ou Esquimaux dans le grand nord Canadien, et la communauté des Turcs immigrés en Allemagne fédérale ? Qu'y a-t-il même de commun entre la politique menée par l'Etat canadien qui reconnaît le droit à l'ethnicité particulière et le gouvernement allemand qui ne reconnaît les Turcs que par la notion d'ethnie "à titre transitoire" ?

Il nous faut donc dégager plusieurs modes d'être ethnique dans un premier temps :

1. On pourrait distinguer, avec toutes les approximations que cela suppose - mais dans un premier temps - les ethnies disons "historiques", c'est-à-dire celles dont le peuplement est constitutif du pays même, constitutif de son origine ou de son être politique et historique.

Nous pouvons en prendre trois exemples :

\* La minorité Burakumin au Japon. Les Miskitos au Nicaragua, les Esquimaux au Canada. Dans ces trois cas, les facteurs de discrimination à leur égard remontent loin dans le temps, des facteurs qu'il faut bien connaître, car ils expliquent les phénomènes contemporains ou du moins ce que les pouvoirs contemporains établis dans ces pays n'ont pas été à même de résoudre. Par exemple, en ce qui concerne la minorité Burakumin, au Japon, un million et demi sur cinquante quatre millions de Japonais citée par Troy Duster afin de comparer sa stratégie à celle des Noirs américains. Ils apparaissent dès la période Nara (650-794) alors que les croyances religieuses insistent sur la pollution par le sang ou par le corps des morts. Il y a donc émergence d'une classe de parias et tout contact avec eux est interdit. Ils ne peuvent même pas s'asseoir à côté d'un Japonais. Ségrégation totale. Jusqu'en 1871, où ils seront émancipés. Légalement, les Burakumin sont les égaux des autres Japonais, alors que la discrimination qui existe encore est insidieuse et sournoise. Que peut la loi, dans ce cas ? interroge Troy Duster.

A l'inverse, la minorité coréenne installée au Japon (un million) a un statut particulier. Même si leur lieu de naissance est sur le territoire japonais, ils gardent leur statut de résidents coréens. Au nom de l'unicité ethnique il leur faut un nom japonais. Bien que les deux partis coréens aient eu leurs propres écoles, leurs universités au Japon, liées l'une et l'autre à la partition de la Corée entre le Nord et le Sud, une nouvelle génération, la "seconde génération", a entamé un mouvement pour l'égalité des droits civiques, l'accès aux écoles publiques, la fin d'un statut à caractère discriminatoire (comme le relevé d'empreinte tous les cinq ans). Mais le problème des Coréens introduit davantage sur les problèmes de discrimination des ethnies modernes dans les sociétés modernes.

En tout cas, la conduite des autorités japonaises, quant à la minorité ethnique des Burakumin, est qu'il n'y a "pas de problème".

\* Ainsi ont dû penser les sandinistes lorsqu'ils entament le processus de la révolution au Nicaragua. Or, aujourd'hui, on parle des indiens Miskistos qui sont devenus en quelque sorte la minorité vedette de la "contra" (la guérilla contre le régime de Managua). Les Miskistos sont la première des cinq ethnies qui peuplaient la zone est du pays, la côte atlantique. Dans la "contra", les Miskistos, qui sont des Amérindiens, sont les plus virulents et les mieux organisés. Ils sont répartis entre deux mouvements, le Misura et la Misurasata. Pour cela, il faut remonter au XVIIe siècle, lorsque les Miskistos sont riches et puissants et que la Grande-Bretagne accorde son soutien au couronnement du roi de la "Mosquitia". Philippe Bourgeois rappelle qu'en 1970 une rumeur persistante avait couru sur le retour du roi. Entre-temps, les Miskistos, dominés sur la côte ouest par les créoles et les Mastizos, étaient devenus la minorité ethnique la plus pauvre et la plus méprisée. Lorsque survint la révolution, les Miskistos n'avaient pas un représentant dans le FL Farabundo Marti, les sandinistes manquaient même de gens qui parlaient la langue. Vis-à-vis des Miskistos, le racisme était très fort. Or, depuis qu'ils sont entrés en guerre contre Managua, les Miskistos ne sont plus regardés de la même façon, y compris par les autres groupes ethniques. Leur langue est désormais la première parlée à Puerto Cabaza. Les thèmes développés par les groupes de guérilla sont essentiellement des thèmes de justice sociale et de dignité. Le régime sandiniste n'en fait que déstabiliser une situation séculaire. Et les problèmes inter-ethniques n'ont pu s'exprimer que par la guerre. Le gouvernement sandiniste a bien fait élire un représentant miskito en 1984 ainsi qu'un créole. Les prisonniers ont été relâchés et les 20 000 déplacés revenus chez eux ; il n'empêche, pour les Miskistos, ce qui s'est produit n'aurait pas dû être.

\* Le dernier exemple porte sur les Esquimaux, les Indiens du Canada, là où la vie entre les ethnies se révèle dans les zones de contact, c'est-à-dire dans les villes frontières entre le grand nord peuplé d'Indiens et le sud plus industrialisé. Alors que le Canada est le pays du bilinguisme comme institution et conditions de la liberté culturelle, que le texte constitutionnel de 1982 garantit à tous les citoyens le droit de préserver son identité ethnique, le rapport de E.S. Desveaux expose comment, dans les principes fondateurs du pluri-ethnique, il y a un Blanc à la place des Autochtones. Et d'analyser l'exemple d'une petite ville de sept mille habitants Sioux-Lockout dans le nord-ouest de l'Ontario. Intéressante, car elle est la ville de contact entre les Indiens et les Canadiens, à la frontière. Car en général les citoyens canadiens ne sont pas confrontés au problème indien. Sioux Lockout est née avec la construction du chemin de fer. La ville dispose d'un

hôpital, hôtel, restaurant, cinéma, banques, base militaire. Elle situe l'Indien en position de "demande" par rapport à la ville et à ceux qui la peuplent : pour une hospitalisation, la visite d'un parent, pour certaines courses ou pour se distraire dans les bars, là où se fait le contact pendant les week-end. Or les Allogènes de Sioux Lockout sont tous des immigrés Anglais, Ecossais, Français, Allemands-Chinois, Pakistanais, Noirs. En tout cas, cet exemple montre que l'idéologie officielle pluri-ethnique est en contradiction avec la réalité du racisme anti-esquimau. Méprisés profondément par la population locale, un peu comme si les Indiens "qui ne font rien" étaient le repoussoir d'une idéologie commune aux migrants : le travail et la réussite. C'est ainsi que les négociations entre le gouvernement contre la discrimination et sur les revendications territoriales s'enlisent dans un tragique immobilisme. Et pourtant le Canada est bardé d'institutions pluri-ethniques, tels que les délégués aux affaires indiennes, etc... Rappelons qu'au Canada, il y a depuis 1971 un conseil consultatif du multiculturalisme et, depuis 1972, un ministre d'Etat au multiculturalisme comme le rappelle M. Michel Mignot.

Voici donc quelques cas exemplaires d'ethnies anciennes, dont le problème n'a pas été réglé par la "nation" moderne. Ou ce problème n'existe pas officiellement (Japon), ou il se règle par la guerre (Nicaragua) ou bien les institutions dites multi-culturelles ne fonctionnent pas pour toutes les cultures (Canada).

Les autres minorités dont il sera question dans les travaux collectifs (celle des Falashas en Israël constituant un cas à part) sont, comme le définit l'un des auteurs, les fruits de migrations de travail, notamment dans les pays d'Europe de l'Ouest. Ici, il est fait une place à part à des pays comme la France, la Grande-Bretagne. Mais alors qu'en Europe, on parle de travailleurs étrangers, il est bien évidemment une question toute différente : celle des Noirs américains. Là on parle de "race relations", ou de "racial discrimination", au coeur du racisme et du problème des ghettos. Non pas que le racisme soit inexistant dans les pays d'Europe Occidentale, mais disons que le statut d'étranger suppose des relations différentes avec la population dominante et avec le pouvoir d'Etat. Celui-ci légifère ou non, change de politique ou non, à propos de "foreign Workers", "aliens", ou, comme on le dit pudiquement en R.F.A., "guestworkers".

2. En Europe Occidentale, l'un des intervenants, Monsieur Noiriel, commence par poser la question : pourquoi les historiens ne se sont-ils jamais penchés sur le problème de l'immigration, réservé aux statisticiens et aux sociologues ? Eh bien parce que l'histoire est un sujet noble par excellence, et qu'elle se réfère à l'Etat-nation. Les étrangers sont donc hors recherche de ce champ historique.

Quel est le comportement de l'Etat face à ses immigrants ? Quelle est sa position, non seulement politique, mais culturelle ?

L'identité est-elle la nationalité ? En ce qui concerne la France, l'étude menée dans le Bas-Rhin en 1977-78 s'interroge sur la nature des demandes de naturalisation et la nature des naturalisés. Ils sont majoritairement des gens d'âge mûr avec le plus grand nombre de demandes concédées à une population ouvrière italienne et des pays européens de l'Est, puis marocaine. Il semble bien

que la naturalisation soit l'occasion d'une assimilation. La première minorité de France, les Portugais, sont étudiés dans une optique particulière qui se veut "positive". L'étude porte sur les différents "champs" créés par les immigrants sur les espaces transnationaux et les tentatives d'insertion "maîtrisées" de la part de la communauté portugaise. De telles tentatives sont possibles, et l'échange inter-ethnique aussi, non seulement lorsque la communauté migrante s'est insérée dans le pays d'accueil, mais aussi lorsque le pays de départ modifie également ses structures. Ainsi y eut-il au Mali des expériences de retour des migrants dans des villages dont les structures avaient été modifiées à cet effet, notamment par rapport à l'argent.

Mais il y a depuis 1974 suspension de l'immigration, et des conditions très strictes à l'entrée en territoire français depuis ; de même faisait l'Allemagne en 1973. Une Allemagne qualifiée selon Czarina Wilpert, de société monoculturelle. Le statut des travailleurs étrangers, originaires des pays d'Islam, donc les Turcs, est un statut particulièrement marginal. Un enfant né sur le territoire allemand n'aura pas la nationalité allemande. Il faudra attendre 1965 pour que les premiers débats au Parlement aient lieu en ce qui concerne les immigrés, 1970 pour que le gouvernement mette au travail des commissions spécialisées sur le problème de l'immigration.

Stephen Castles, dans son rapport, articule la politique du gouvernement allemand en matière d'immigration avec la faillite des théories de Keynes. Il distingue trois phases différentes :

1. Le développement économique de l'Allemagne et l'afflux des immigrés.
2. La politique du bloc social démocrate. 1967 : plein emploi et garanties sociales. Nouvel apport d'immigrés : ils passent de 900 000 à 2,6 millions dans les années 1970.
3. Milieu des années 70, c'est la crise, Helmut Schmidt remplace Willy Brandt en 1974. A ce moment les immigrés commencèrent à s'installer avec leurs familles. Le problème du logement se lit dans le tissu urbain. Abandon des centre-villes par les ouvriers allemands qui vont s'établir en banlieue. On encourage alors les immigrés au retour.

Les immigrés n'ont aucun droit d'assemblée, aucune liberté d'association. On craint le phénomène de ghetto et le problème de l'immigration est devenu un "problème central". Avec les néo-conservateurs et la coalition de centre-droit en 1982, il faut s'attendre à une demande croissante d'autorité face à la crise, donc à un contrôle plus contraignant encore sur les immigrés (avec de sévères restrictions accordées sur l'arrivée des familles, et sur celles des enfants résidant encore en Turquie).

Les thèmes du "nouveau racisme" se développent parallèlement, car les Allemands découvrent l'existence de minorités qui s'établissent : phénomène commun à la France et à la Grande-Bretagne. D'éminents universitaires publient le manifeste de Heidelberg dont le thème est la culture germanique menacée. Il est significatif que l'on ait passé des responsabilités sur les problèmes de l'immigration du ministère du travail au ministère de l'intérieur, du domaine de la main d'oeuvre à celui de l'ordre social.

Certes, il y a un mouvement de retour, mais qui pour l'heure est extrêmement minoritaire. L'impact du discours du gouvernement sur le retour semble davantage être d'ordre idéologique, qu'affectif renforçant la production de catégories marginales.

3. Il y a un troisième grand pan : c'est celui des pays dont le discours n'est pas tant sur l'immigration que sur le racisme, par rapport à l'intégration de la population noire. Tant aux Etats-Unis, où les Noirs sont citoyens américains, qu'en Grande-Bretagne où les immigrants venus des Indes ou de la Jamaïque sont perçus comme noirs, la discrimination raciale est à l'ordre du jour. C'est pourquoi nous traiterons ensemble des problèmes propres aux Etats-Unis et à la Grande-Bretagne.

(On pourrait procéder également par soustraction, c'est-à-dire que les problèmes de l'immigration en France et en R.F.A. ne sont pas seulement liés au fait que les immigrants soient d'origine arabe ou turque, mais aussi beaucoup au fait que leur culture soit islamique. Signalons en passant que les intervenants français n'ont parlé à aucun moment de ce facteur de "distanciation" culturelle très importante introduite par l'Islam (sauf Cordeiro, Gonin, Quiminal, pour nier, en une ligne, cette distanciation). Si, au contraire, on fait référence pour l'Angleterre à l'éclosion de la culture "rasta", elle reste plus proche des idéologies de libération et des thèmes gauchistes que l'Occident connaît.

Dans les pays anglo-saxons tels que la Grande-Bretagne et les Etats-Unis, le problème des Noirs et plus particulièrement celui des jeunes Noirs est devenu lui aussi un problème central. Alors que le problème racial était encore marginal dans les années 60.

Aux Etats-Unis, il y a tout un nouveau discours académique qui, aujourd'hui, justifie la domination raciale. Dans les années 60, on percevait les Noirs en tant que groupe, et même comme groupe d'intérêt. Les mêmes sociologues aujourd'hui affirment qu'il faut "ignorer" la discrimination. Au moment des élections de 1984 on verra le parti démocrate abandonner le thème traditionnel de la construction d'une société multi-raciale. Un discours que partagent les conservateurs noirs. On parle aujourd'hui de discrimination à l'envers ou de contre-discrimination ("reverse discrimination"). Les attaques contre "the affirmative action program" se font de plus en plus nombreuses (portant sur l'article VII du décret sur les droits civiques de 1964).

Des sociologues dits radicaux, tel Jencks, expliquent comment il est justifié, pour un employeur blanc, de sous-payer son employé noir. Parce que le Noir insatisfait travaille moins bien, et, qu'à compétence égale avec un Blanc, son rendement sera moindre. C'est la "rationalisation économique" de la discrimination explique David Wellman.

Nouvelles théories racistes qui remettent en question les quotas d'embauche. Jusqu'où peut-on librement ne pas embaucher un Noir sans pour autant se mettre à dos les institutions, questionnent les sociologues ? Est-ce que

ces quotas ne se retournent pas contre les Blancs, créant une sorte de discrimination à l'envers ?

Tout ceci revient à nier la discrimination dont les Noirs sont les victimes, à blâmer en fin de compte les victimes de la discrimination, à trafiquer les données historiques et culturelles : par exemple considérer que la législation concernant les droits civiques des années 60 a été faite non pas de manière positive mais sous la pression de la violence et de la révolte des ghettos.

Pourquoi un tel discours aujourd'hui ? Pourquoi a-t-il changé aussi vite ? C'est que les libéraux et radicaux américains attribuaient jusqu'à la fin des années 70 les problèmes des Noirs à des causes structurelles et politiques. Ils localisaient ces problèmes dans le sud des U.S.A. Ensuite la communauté noire s'est bien organisée dans le nord des Etats-unis, et le climat a changé lorsqu'ils ont exigé en tant que groupe des critères en matière d'emploi et d'éducation.

Il y eut pourtant, explique A. Alkalimat, une intégration progressive des Noirs et l'émergence d'une middle class noire. C'est ainsi qu'en dehors des épisodes violents qui furent marqués par les étés chauds et les meurtres de Malcom X ou de Martin Luther King, on constate qu'à partir de 75-76, 51 % des diplômés noirs sont employés par le gouvernement contre une population de 25 % de diplômés blancs.

La politique d'intégration s'arrête avec Ronald Reagan. Il met fin au système de cooptation. Il met à la tête de la commission des droits civiques deux personnalités ultra-conservatrices, Samuel Pierce, un avocat millionnaire, et un homme d'affaires californien, Clarence Pendleton. Tous deux sont Noirs.

Aujourd'hui, l'administration Reagan se livre à une attaque en règle contre la middle class noire, au moment où la population noire devient très majoritaire dans la plupart des grandes villes.

Les Noirs américains sauront-ils constituer un nouveau bloc qui sache défendre les intérêts des classes moyennes noires et ceux des travailleurs noirs ?

En Grande-Bretagne, si l'immigration est bien, comme pour la France et la R.F.A., une migration de travail, d'après la seconde guerre mondiale, il n'en reste pas moins que le "problème des Noirs" est posé dans des termes qui rappellent les U.S.A.

John Solomos y décrit la même problématique du "blâme des victimes". Si un Noir est au chômage, il en est responsable : c'est dire que le désavantage social n'est pas la conséquence de la discrimination raciale. Il en va de même pour la lecture des problèmes urbains qui devient la lecture du "problème des Noirs". La législation britannique a bien peu oeuvré contre le racisme, nous explique l'auteur. Par exemple, on parle davantage des problèmes des jeunes Noirs au sein de leur communauté plutôt que faire état de ce que le gouvernement a cherché à faire en leur faveur. Les jeunes Noirs sont considérés socialement, culturellement, politiquement, surtout depuis les incidents survenus à Brixton, Bristol et Liverpool,

comme "une bombe à retardement". L'image attachée aux jeunes Noirs dans leur ensemble : source de déstabilisation, de criminalité, de ghettorisation, etc... coïncide dramatiquement avec la crise économique. Cependant, Mme Thatcher déclarera, après les émeutes de 1980-81, que celles-ci n'ont rien à voir avec le chômage des jeunes et qu'elles furent le fait d'agitateurs (le Race Relation Act de 1976 sera beaucoup moins appuyé en Grande-Bretagne qu'aux U.S.A.).

Pourtant, la Grande-Bretagne va essayer, en relation avec les services de Manpower, de mettre en place un "youth training sheme" en 1983 qui assure le pont pour les jeunes Noirs, entre l'école qu'ils ont laissée et l'emploi qu'ils cherchent. Le Y.T.S. n'est-il pas un cache-misère au chômage ? N'est-il que la possibilité d'offrir des emplois sous-payés et temporaires aux jeunes Noirs ? Le ministre de l'industrie n'a-t-il pas déclaré qu'ils n'avaient pas "de droit divin à un bon salaire" ?

Les jeunes Noirs sont largement désavantagés par leur sous-éducation, et la discrimination raciale pratiquée par les employeurs.

Création en 1982 du "Youth Training board" pour laquelle une équipe de recherche est requise et à laquelle participent les intervenants Steve Fenton et Paul Burton. Ils concluent, le Y.T.S. aurait des chances de réussite si l'égalité des chances était soutenue par une solide politique, et si les notions traditionnelles d'éducation étaient différentes. Cela fait beaucoup de si. De leur côté, Miles et Dunlop posent la question de l'Ecosse. Pourquoi n'y a-t-il pas eu "Racialisation" des problèmes comme en Angleterre ?

C'est, expliquent-ils, que depuis le XIXe siècle, la population écossaise protestante est toute occupée à régler ses contradictions avec l'ethnie irlandaise catholique. Miles et Dunlop développent longuement sur les organisations et les activités de la loge d'Orange et sur la place que prennent les revendications nationalistes. Ainsi les Ecossais n'ont ni la place ni le temps pour s'en prendre aux immigrés venus d'Inde.

Peut-être est-ce un peu la même chose en Corse où le nationalisme dominant dans la jeunesse corse essaie de poser et de résoudre le problème de son intégration économique dans un ensemble national et international qui lui refuse le droit au produire et occupe le devant de la scène politique par-delà les conflits qui ne manquent pas d'opposer quotidiennement jeunes travailleurs corses et jeunes travailleurs maghrébins mis en concurrence sur le marché de l'emploi.

4. Il faudrait conclure sur le rapport de Tsili Dolève Gandelman et le problème des Falashas - immigration la plus récente d'une communauté historique et religieuse. Accueil par Israël d'une ethnie, en tant qu'entité religieuse. Ce qui amène trois réflexions :

1. Cette immigration de Beta Israël joue un rôle extrêmement important dans l'imaginaire juif. Les Juifs d'Ethiopie sont la quintessence de la prédestination du peuple juif. On a repris en Israël le terme d'holocauste pour les Juifs d'Ethiopie.

2. La prudence de l'Etat d'Israël, par rapport à ce que l'on a appelé "les erreurs des années 50" : l'illusion que dans le creuset commun disparaîtrait toute différenciation d'où le fait que l'Etat ait eu une attitude de compréhension à l'égard des Falashas, au contraire des Institutions religieuses dépendantes de cet Etat.

3. L'ethnie Falasha subit un renversement d'identité en arrivant en Israël. En Ethiopie, ils restaient à l'écart pour protéger leur judaïcité, au contraire en Israël, la démarche est celle d'une assimilation. Là encore, les Israéliens se gardent d'imposer leurs critères : par exemple le Talmud (la Thora orale) ignoré des Falashas.

L'exemple des Falashas (ethnie pourtant marquée par l'archaïsme), et de leur accueil en Israël est, pour l'heure, le seul exemple de tentative pluri-ethnique, consciemment menée, réfléchie collectivement, et relativement positive.

## POLITICS FOR BLACK LIBERATION : REFORM OR REVOLUTION IN THE USA

Abdul ALKALIMAT (\*)

Résumé

*Cette communication présente un survol de la lutte politique des Noirs américains. Elle se concentre particulièrement sur la politique électorale qui est, à l'heure actuelle, la forme de lutte dominante.*

*L'auteur nous montre les principaux aspects de la participation politique des Noirs dans le processus institutionnel américain, depuis l'Emancipation (1865) jusqu'à la campagne présidentielle de Jesse Jackson en 1984.*

*L'auteur, en conclusion, se réfère à la tradition radicale et à la tradition révolutionnaire. Il nous fait remarquer que certains secteurs de la bourgeoisie noire ont fourni des leaders à l'une et l'autre tradition. Ces deux tendances ont d'ailleurs été représentées lors de la campagne pour l'élection du maire de Chicago Harold Washington, en 1983, ainsi que pendant la campagne présidentielle de Jesse Jackson en 1984.*

*Une récente enquête vient de montrer que les électeurs noirs, dans une proportion de 59 %, auraient suivi Jesse Jackson s'il avait créé un parti indépendant. Etant donné que dans un nombre de plus en plus important de grandes villes les Noirs forment la majorité, et que dans beaucoup de cantons du Sud ils représentent 40 % de la population, une question paraît très importante à l'auteur ; savoir si les deux tendances révolutionnaires - la tendance marxiste et la tendance nationaliste - pourraient servir de base à un troisième parti, ce qui consoliderait le pouvoir des Noirs et celui des classes ouvrières dans les grandes villes et dans les cantons du Nord.*

(\*) Abdul ALKALIMAT - This paper has been abridged by Kristin Couper without the possibility of consulting with the author. The full version is available at the AFA.

Black politics in the USA has always represented one of the most serious problems in the development of bourgeois democracy. The US capitalist state has always been in crisis because of it, even though the current president Ronald Reagan has commented that he remembers when the USA did not have a race problem. This, in fact, is one of our main problems : the reality of racial conflict, class exploitation, and national oppression experienced by Black people (and others) versus the self image of white racist rulers who promote the USA as the ultimate land of political democracy and economic opportunity. Politics is a key arena where this contradiction is joined by the Black community collectively struggling to make changes in the structure of their opportunities.

This paper will present a general survey of the politics of Black liberation, mainly focusing on electoral politics as the current dominant form of struggle. It seems clear that the US capitalist state can only advance its goal of facilitating capital accumulation and maintaining the legitimacy of bourgeois rule by keeping the "lid" on its Black problem. This current period of Black electoral activity is a critical test of this necessity.

The US state came into being through armed revolutionary war against British colonialism (1776, 1812) and then established itself as an Atlantic to Pacific power through predatory wars of expansion. After genocide against the Native Americans (Indians), Black slavery, by which labor was "stolen" from Africa and exploited in a sub-human capacity ("INSTRUMENTUM VOCALE"), was the biggest flaw in US capitalist democracy from 1776 to 1865. While there were a few exceptions during the early formative years of the Republic where Blacks voted, in the main, during slavery Blacks were not considered part of human society and therefore were categorically excluded from all political rights. The famous Dred Scott decision (1857) of the US Supreme Court indicated that "civilized" people considered all Blacks as an "inferior order all together unfit to associate with the white race" and "had no rights which the white man was bound to respect". But the Civil War between the agrarian-industrial capitalist North and the slave based economy of the South set into motion the formal inclusion of Blacks into the political process. The Emancipation experience, including the Civil War and the Reconstruction Era, was a revolutionary overthrow of a retrograde social system by which Black people won a formal degree of acceptance as human beings within the political system. (This applied only to Black men as Black women remained nominally disenfranchised with white women until the 20th century).

Citizenship for Blacks was established by the 13th (1865), 14th (1868) and 15th (1870) constitutional amendments which in turn outlawed slavery, established citizenship, and guaranteed (for former male slaves) the right to vote. This post war period is called the Reconstruction Era (in essence) because the federal government attempted to restructure the Slave South under the dominance of Northern capital. The main approach to subordinating the defeated Southern plantocracy was in actively defining the expansion of Black political participation in voting and office holding with federal troops. At the beginning of the reconstruction Blacks held the voting edge in the South, 700,000 to 660,000 but in no case was this potential Black electoral power ever fully realized. In 7 out of 10 southern states, Blacks under-represented themselves in new state constitutional

conventions, and in no state did Blacks seek a majority in any state legislature. Further, while Blacks did elect congressional representatives from 1869 to 1901 (except for 2 terms), for an aggregated total of 38 terms served, over 70 % of this representation came from South Carolina and North Carolina. Two Blacks went to the Senate, both from Mississippi. During this time over 90 % of all Black people lived in the southern States.

However, this relative access to political power did not survive long. Northern politicians made a deal with the plantocracy in 1877 to pull out the federal troops in exchange for support of their Presidential Candidate in a closely contested election. Moreover, Black Class interests united with white poor farmers (albeit in a tenuous unity) to form the populist movement which became an internal threat to restructure southern agriculture and permanently defeat the plantation elite. The tactic to stop this was white racism, for in the end whites fell victim to the ogre of racist lies - Black supremacy, sexual degeneracy and the eventual destruction of "white" civilization. Blacks were then forced back out of the political system in the Southern States, while in the North they retained the vote but with relatively small numbers they had minimal impact.

In the South, disenfranchisement of Blacks around the turn of the century was carried out through devices enacted at state conventions - e.g. a clause stipulating an adult was eligible to vote if their grand parents voted, or if they could pass a literacy test administered by a racist white local official, or pay a poll tax and produce the receipt on command. The most damaging was the "white primary" whereby in the virtual one party Democratic south, the selection of candidates for the general election in the Democratic party was limited to whites. This made voting in the general election meaningless. An example of the overall disenfranchisement is Louisiana ; in 1896 over 130,000 Blacks were registered to vote and were a majority in 26 Parishes ; but, after the racist state convention in 1898, the 1900 figures were 5,000 Blacks voters and no parish had a Black majority.

The South had a fundamental economic need to keep the masses of Blacks from any political power because to implement the new tenant-peonage system of cotton production required total control, fascist - like political repression. Racist terror through murder - lynching - was used to keep a semi-slave work force on the land with no substantive political rights. In the North another path of political development occurred based on the industrial character of its economy and different forms of social organization and social control. In Chicago, for example, the first Black was elected to county office in 1871, city council in 1916, and to Congress in 1928 (the first since the Reconstruction). The Black community of Chicago was highly organized by 1900 with over 100,000 population (though this was less than 2 % of the total city population). While violence was certainly used in the North, more pervasive forms of social control were residential and social segregation, and limited job opportunities. Race riots would occur when these were challenged, and then a white police force would repress Black resistance.

As Blacks in the US became urbanized in the 1940's, changes in the political structure began to take place, accelerated by WW11 and the demand for mass mobilization of Blacks and Whites in the war effort, the armed forces and industrial production. In 1941, under the threat of a militant national demonstration by Blacks, Franklin D. Roosevelt issued an Executive Order ending racial

discrimination in companies and unions with government defense contracts. In 1944 the Supreme Court outlawed the White primary (Smith vs Allwright) and thereby opened the door once again to Black voting in the South. For the South in general there was a 400 % increase in the number of Black voters in less than a decade. For example, in Florida there were only 20,000 Black voters in 1944, but by 1950 there were 116,145. And the Supreme Court finally made its most important decision in 1954 when it outlawed the segregationist policy of racially separate school facilities. Then the US Congress acted by passing two civil rights bills on voting, the first since the Reconstruction. All of this helped to unleash massive social forces to end segregation in all areas of life.

The early mass community battles were fought over segregated buses in Montgomery, Alabama (1955) and segregated schools in Little Rock, Arkansas (1957), these were different from previous campaigns of struggle in the South because they occurred during the early television era. Everyone in the country saw successful mass Black resistance and vicious racist violence. No longer was the more backward character of the South hidden and whispered about, and even though Blacks had limited voting strength and virtually no Black elected there, they were becoming a powerful national political force. Northern Blacks were making progress in electing symbolic representation, e. g. 2 Black congressional representatives (William Dawson, Chicago, 1943-1971 and Adam Clayton Powell, New York, 1945-1971) were the voices of Blacks throughout the USA. There were similar symbolic leaders in city councils and state legislatures.

The militant mass mobilization reached a high point in 1963. It has been estimated that in that year alone, there were 930 public demonstrations in 115 cities, resulting in over 20,000 arrests, 10 deaths, and 35 bombing incidents. The great demonstration was the march on Washington D.C. (August 28, 1963) during which over 250,000 people demonstrated for "jobs and freedom". Not only was it the largest Black demonstration, but with over 40,000 trade union members, it was the largest mobilization of the organized labor movement in U.S. history. And the entire demonstration was seen on television by 10's of million people, including the now classic 'I have a dream' speech by Dr. Martin Luther King. This helped set off a dialectic of racist reprisals, and then more militant demonstrations, with liberal Democratic Presidents (Kennedy, then after his assassination, Johnson) being forced to promote far - reaching social legislation - there was a moral imperative reaching a broad national consensus. In 1964, Johnson signed a major comprehensive Civil Rights Act into law, again on a special national T.V. broadcast attended by leading members of Congress and the major civil rights leaders.

The political highpoint of the 1960's was the passage of the 1965 Voters Rights Act after the Civil rights campaign in Selma, Alabama. Selma was first organized by SNCC, then joined by Martin Luther King and S.C.L.C. Although Dallas County (Selma) was 58 % Black, only 335 of the 9,877 registered voters were Black. The Act outlawed the poll tax and literacy tests, and, more far reaching than ever before, provision was made to send in federal marshalls to selected areas to enforce the law. This led to dramatic increases in Black registered voters from 1944 to 1964, e.g. Mississippi went from 28,500 to 251,000 ; Alabama from 111,000 to 273,000 ; and Louisiana from 165,000 to 305,000. But racism persisted, so where Black voting strength went up whites ignored the law. In Louisiana of 22 parishes that had 40 % or more of Black population whites registered at over 100 % in 7. In Mississippi whites were 100 % in 23 counties.

Also, new devices were used like extending terms where there were white incumbents, using a double primary system, abolishing elected offices likely to be won by Blacks, enlarging districts to dilute the Black vote and then having at-large elections, and gerrymanderings.

Access was increasing on the symbolic level as well. In 1966, Robert Weaver became the first Black appointed to the President's cabinet as Secretary of Housing and Urban Development. In 1967 Edward Brooke was elected Senator from Massachusetts, and Thurgood Marshall was appointed to the Supreme Court. By 1969 there were 10 Blacks in congress, surpassing for the first time the previous high reached during the Reconstruction in 1873. The federal government intervened into the Black movement and coopted its programs, thereby giving these Black elected and appointed officials ("insiders") titular leadership over the movement. The "War on Poverty" legislation in Congress, while generating the largest sums ever invested in human services programs and in some cases getting dramatic results as in operation Head Start designed to help lower income children stay on par with middle class children in the early school years, also had the impact of putting grass roots political activists on the government pay roll (many at "comfortable" salaries) and then subjecting them and the programs to a network of bureaucratic federal regulations. At the very bottom of the Black social structure this was a period of revolt. Malcolm X was murdered in 1965, and Martin Luther King in 1968. Each summer was "riot" season. In 1967 and 1968, one study found 384 "disorders" in 298 cities that resulted in over 45,000 arrests, 6,900 injured, 125 killed, over 127 millions in property damage and 100,000 troops were used to repress the violence. Most of these riots participants were working class with high levels of incipient working class consciousness in the form of Black militancy. The ideological slogan from the grass roots was "Black Power !"

Out of this turbulent period developed the new Black Middle Class, not the old businessmen, farmers, and self-employed service professionals, but government employed institutionally based professional and government sponsored businesses. President Nixon reversed the "War on Poverty" and began his program of "Black Capitalism". Loans were made to set up minority business enterprises, and the Black educated elite was absorbed into government service. By 1976, 51 % of Black male college graduates were employed by government as compared to 25 % for comparable white males (the figure for comparable Black women was 72 %).

This process of inclusion stopped with the election of Ronald Reagan. He shut the door on cooptation, and now required Black appointed officials to represent his programs of cut back by aggressively attacking black leadership and the Black movement . The price for their status in his administration would be the liquidation of what had developed in the 1960's and 1970's. He appointed a Black millionaire lawyer, Samuel Pierce, to the Cabinet post of Secretary of Housing and Urban Development, and a Black California Businessman, Clarence Pendleton, to head the US Civil Rights Commission.

Reagan had launched an attack on virtually every piece of social legislation since the New Deal. Further, his cuts in government spending have been direct attacks against the Black middle class (which in part explains their support for Jesse Jackson).

The current level of Black political participation can be best grasped by reviewing the trends of the 1970's. As regards voting patterns, while there was a dramatic increase in voter registration after the 1965 Voters Rights Act, there was a slight decline in the 1970's for both Whites and Blacks - from 1972 to 1980 the registration of adults of voting age for whites dropped from 73,4 % to 68,4 %, and for Blacks from 65.5 % to 60 %. This pattern holds true for Southern Whites but not Southern Blacks. Not only did the Southern Black voter registration rate have a slight increase, but because of the White decline, there was a movement toward equal rates with Whites. Another critical aspect of this voting pattern is the increased racial polarization that has taken place suggesting a new social realignment for the two major political parties. The Republican party has dominated the US presidency for the last 16 years, winning 4 of the last 5 elections. But Whites have supported the Republicans for the last 30 years, giving a White majority to the Republicans in 8 of the last 9 elections beginning in 1952. A majority of Whites voted against John Kennedy and Jimmy Carter. Black people have been the most consistent electoral base for the Democrats. Since 1900 Blacks have given the Democratic presidential nominee over 85 % of their vote.

On Black elected officials : there has been a consistent dramatic increase in electing Black politicians to office. There were only 103 in 1964, but by 1974 there were 2,991 and by 1984 there were 5,606. However, there are a total of about 590,800 elected officials in the entire USA, so Blacks are over 12 % of the total population but less than one per cent of elected officials. There are 224 white elected officials for every 100,000 Blacks. Further, about 70 % of Black elected officials are on local boards of education and city councils. Whites have virtual total domination.

With over 60 % of the Black population located in central cities, the most significant trend has been the election of Black Mayors in big cities. In 1972 there were 89 Black mayors, and by 1982 there were 223. At the heart of the urban crisis for the entire USA, Black mayors have emerged in the largest cities including Chicago, Detroit, Philadelphia, Los Angeles, Washington D.C., New Orleans, Atlanta and Newark. Further, three of these big city mayors have "movement" backgrounds : Marion Barry of Washington DC is a former Chairperson of SNCC, Andrew Young of Atlanta is former aide to Dr Martin Luther King, and Coleman Young of Detroit is a former trade union organizer.

What we can conclude from this summary of the rates of political participation (voting and office holding) is connected to the dual character of Black identity. Blacks are increasingly growing closer in voting rates to Whites while remaining limited in direct representation through Black elected officials. There are highly visible Blacks mayors and a Black congressional caucus, but Blacks lack 90 % of their proportionate representation overall. Also, Blacks continue to be the most consistent sector of the US working class to fight for positive social reforms through the electoral process. Just as Blacks led the fight for change in the South during the Reconstruction, so Blacks in the 1960's, 70's and 80's are leading on most key social questions.

While the above historical sketch covers the main aspects of formal legitimate political participation, there is another tradition of politics - a radical, even revolutionary politics. This is the tradition of slave revolts, the radical Black abolitionists, the sharecroppers union, and the African Blood Brotherhood. The first major comparison that must be made between the above discussed reform politics and this revolutionary tradition is that sections of the Black middle class

has led both. This is critical because the Black middle class lost its potential as a revolutionary class with the Emancipation experience. Their aspiration to become a capitalist class included full democratic rights for Blacks. These were goals that required the destruction of slavery as a backward social system - all Blacks had this interest. However, after the Emancipation, the task of revolution was to destroy the capitalist system itself, even though a weaker non-capitalist mode engulfed most Blacks (tenancy debt peonage) it was totally dominated by northern capital. This meant then and means now that if the Black middle class achieves its goals then they will end up joining monopoly capital to exploit Black and White workers. The second point is that this revolutionary tradition has a dual character, represented by two trends : proletarian internationalism (Marxism) and revolutionary nationalism (Malcolm X).

The left in the US has been stuck on the problem of Blacks in their way just as the capitalists have on the other side of the political scene. The Communist Party failed to sustain a leading role into the 1950's after being a vital force in the Black liberation struggles of the 1930's and 1940's. The most significant electoral victory of a Black communist was the election of Ben Davis to the New York City Council (1943-1950). He was a voice for Blacks, and the entire working class, setting a progressive record unequalled even now.

In the 1940's a new left was born, consisting of the children of the old left and student radicals searching for a theoretical and organisational program for fundamental social change. This new communist movement was inspired by the Great Proletarian Cultural Revolution in China led by Mao Tse-Tung, and declined with it as well. Most of their efforts were against electoral politics as they were mostly dogmatic ideological adherents to the slogan - "Don't vote, Organize". This was a short lived spurt of revolutionary activism, mostly students and young workers, without much support in the trade union movement or more broadly the working class. Today this Maoist trend is represented by the Revolutionary Communist Party. The rest of the organized left is either Trotskyist (mainly the Socialist Workers Party, and numerous smaller groups) or a revised new stage of the trajectory out of the old CP and the new left. These groups include the Communist Labor Party (chaired by a Black veteran communist from the old CP), the Line of March, the League of Revolutionary Struggle, the Democratic Workers Party, and the non-Leninist Democratic Socialists of America. Most of these groups are small, except for the old CP and the DSA although it is hard to determine their actual size. None of these groups have much of a social base in the Black community, but all have Blacks visibly in their leadership.

The other side of this tradition is that of revolutionary nationalism, the development of a socialist oriented Black liberation movement. While Malcolm X was the central political ideologist and tactician, the first major organizations of this trend in the 1960's were the Black Panther Party and the League of Revolutionary Black Workers. On a political level the League used mainly local union elections to expose the class collaborationism of the trade union bureaucrats while fighting management for the immediate benefit of Black workers. The Panthers called a national convention of the USA, though later in their years of decline some of their leadership ran for local offices in Northern California.

This tendency was seized by middle class reformers and turned toward mainstream electoral politics. The practical local experiment was the 1967 mayoral election of Kenneth Gibson in Newark, New Jersey supported by Pan-Africanist Amiri Baraka and the Congress of African People. This was to be a great Black nationalist experiment by which Newark was to be the "New-Ark" for Black militancy. It proved to be a "Black Trojan horse" as it led to a mass National Black Political Convention held in Gary, Indiana in 1972. This meeting adopted a progressive declaration, but instead of a radical impact it was rejected by Black elected officials and steered Black militants away from revolution to electoral reform. By the late 1970's two new political organizations came into being, the National Black Independent Political Party and the National Black United Front. However, both of these newer formations are active in only a few areas, and have yet to develop a revolutionary influence in the Black liberation movement. Most of the work is in support for progressive Black politicians and struggles for local community reforms.

Both of these revolutionary trends - Marxist and Malcolmist - were quite active in the two most exciting electoral campaigns for Blacks and the working class in this part of the 20th century - the mayoral election of Harold Washington in Chicago in 1983, and the 1984 presidential candidacy of Jesse Jackson. Harold Washington defeated the last great corrupt political machine (Cook County Democratic Organization) in the most expensive local election in American history. Jesse Jackson became a serious force on all levels of US politics, from presidential foreign policy to small town economic development in the deep south. However, for both aspects of the revolutionary tradition the ultimate success of these campaigns was limited to exhausting existing possibilities within the Democratic Party because in neither campaign did a revolutionary center emerge to the left of the candidate - in most cases each candidate, progressive middle class Black politicians, gave leadership to the left.

Several major aspects were shared by both campaigns : (1) a basic class contradiction between middle class reformers and working class militants, resulting in the dominance of middle class insiders ; (2) a basic racial conflict whereby Blacks who were prominent at the beginning of campaigns either were later replaced by middle class white elites (Washington campaign) or resulted in narrow nationalist errors (Jackson campaign) ; (3) a function of both the strengths and weaknesses of a charismatic candidate uninhibited by the logic and routine of a large highly organized campaign - their strength was "rapping", "media magic", and personal charm ; and (4) while there was in each case the rhetoric of a new political organization (for Jackson "The Rainbow Coalition" and for Washington "A United Chicago : On the Move Again for All its People") in neither case has it been concretely developed so that material political struggles can be waged and a national movement built from the grass roots.

For Black politics, reform oriented and revolutionary, the end of the 20th century promises to be full of opportunity. Most of it will involve increased class and racial polarization over (a) political policy, (b) power in the cities and the South, and (c) party politics. Black politics after the Washington and Jackson campaigns, will involve all of the great issues of the day - peace, space, the environment, basic policy for social insurance, education, economic development etc... Blacks will also have key concerns as their special interest (1) the liberation

of Azania (South Africa) and Namibia (South West Africa), and no more invasions of progressive Black countries such as happened in Grenada. This includes Cuba and Nicaragua ; (2) jobs for youth, since nearly half of Black youth will not work and are being socialized into a new "Black underclass" ; and (3) an end to racist violence, and racist terror being encouraged by the current political climate.

Black people are increasingly the majority in large cities, and maintain over 40 % of the populations in a large number of southern countries. These are the key battlegrounds for Black Power within the electoral system, and in turn the experimental development of mass consciousness for fundamental social change. A recent survey (the National Black Election Study at the University of Michigan) indicated that 59 % of Black voters would have followed Jesse Jackson into an independent party - 6 million voters, overwhelmingly working class voters. This is in fact what happened in the Chicago election of Harold Washington.

The central question is whether the Marxists and Malcolmists can make a new third party effort viable, a concrete organizational option for Jackson and other Black middle class progressive politicians willing to help consolidate Black and working class power in key cities and northern countries. With such a base for a conscious working class, the 21st century will bring forth Black militancy and class struggle far beyond anything yet experienced.

## RECOMMENDED READINGS

- Abdul ALKALIMAT and Associates, *Introduction to Afro-American Studies : a People(s) College Primer* (Chicago : People's College Press, 1984, 5th Edition).
- Rod BUSH, ed., *The New Black Vote : Politics and Power in Four American Cities.* (San Francisco : Synthesis Publishers, 1984).
- Doug McADAM, *Political Process and the Development of black Insurgency 1930-1970,* (Chicago : University of Chicago Press, 1982).
- Michael PRESTON, Lenneal HENDERSON, and Paul PURYEUR, eds., *The New Black Politics ; the search for Political Power ;* (New York : Longmans, 1982).
- Hanes WALTON, *Black Politics : a Theoretical and Structural Analysis.* (New-York : J.B. Lippincott, 1970).

LES MISKITOS DU NICARAGUA :  
 REVOLUTION, ETHNIE et VIOLENCE

Philippe BOURGOIS

La lutte armée entre un secteur important des indiens Miskitos et le gouvernement sandiniste au Nicaragua est devenue une âpre polémique sur le plan international (1). Bien que l'opposition armée Miskito semble représenter moins d'un quart des forces de la contre-révolution (la *contra*), elle a pris une importance politique disproportionnée à celle de son poids militaire. Elle représente le seul élément de l'alliance contre-révolutionnaire qui a pu susciter une crédibilité politique sérieuse parmi les secteurs centristes et même "gauchisants" en Europe et aux Etats-Unis.

J'espère "dé-politiser" cette polémique en démontrant les racines coloniales ou conflit. Une compréhension "anthropologique" de l'origine du peuple Miskito et une analyse historique de son insertion dans les hiérarchies régionales des classes et des ethnies qui prédominent sur la côte atlantique (la *Mosquitia*) du Nicaragua depuis l'indépendance devraient montrer qu'il avait suffi de peu d'erreurs de la part des sandinistes pour que les Miskitos prennent le maquis. Il a suffi également de peu de ruse de la part de la CIA pour que la confrontation dans la *Mosquitia* se perpétue en un carnage atroce. Les tensions structurelles entre la minorité amérindienne et la majorité métisse (les *Mestizos*) au Nicaragua sont si chargées historiquement qu'il ne faut pas s'étonner de l'irruption de conflits violents entre les deux groupes, dès que la révolution sandiniste a créé une ouverture politique démocratique et révolutionnaire en déposant l'ancien dictateur, Anastasio Somoza en 1979.

LA SITUATION ACTUELLE

D'abord quelques faits sur la situation actuelle : les Miskitos représentent la plus importante des cinq minorités ethniques qui habitent la province atlantique du Nicaragua, la *Zelaya*, estimée entre 70 et 150 000. Ensuite viennent les quelques 26 000 Créoles anglophones d'origine afro-caribéenne, concentrés dans le port de Bluefields au sud du pays. On compte également quelques 5 000 Sumu Amérindiens, 600 Rama Amérindiens, et 1 500 Garifuna, peuple d'origine afro-amérindien. Les *Mestizos*, qui proviennent d'un mélange d'Européens, Amérindiens et, à un moindre degré, d'Africains, sont le groupe

ethnique dominant au niveau régional et également national : ils sont plus de 180.000 soit 65 % de la population de la côte atlantique.

Le combat entre les Sandinistes et les différentes organisations "contra" a commencé en 1981 avec le financement par la CIA de la résistance armée contre le gouvernement nicaraguayen. La période de 1982 à 1984 a vu la Mosquitia se transformer en zone de guerre féroce disputée. Les principaux combattants, et victimes, furent deux organisations amérindiennes au gré des diverses permutations d'alliances entre les autres organisations de la contra à dominante Mestizo et somoziste, une partie importante de la population indienne de la côte atlantique soutient les insurgés Miskitos. Bien qu'il y ait également beaucoup de jeunes Miskitos dans l'armée sandiniste, et que certains soient même devenus des révolutionnaires, ils sont en minorité. L'idéologie politique de l'opposition Miskito s'exprime souvent en termes traditionnels anti-communistes ou religieux ; cependant, au niveau local, leur mobilisation s'appuie surtout sur des arguments ethniques et manichéistes : "Nous... les Indiens... les Bons" contre "Eux... les Espagnols Mestizos... les Méchants".

Au cours de l'affrontement violent qui se déroula surtout entre 1982 et 1984, plus de trois cents dirigeants Miskitos furent emprisonnés, une trentaine de milliers d'indiens sont devenus des réfugiés et/ou ont été évacués de leurs villages. Bien que le "génocide/ethnocide" dénoncé par la droite et le gouvernement des USA n'ait pas eu lieu, il y eut de graves cas de violations des droits de l'homme de la part des troupes gouvernementales. Les rebelles amérindiens, pour leur part, commirent des crimes particulièrement brutaux - assassinats et mutilations - contre des non-combattants, ce qui est symptomatique, comme j'entends le montrer, de la nature de leur mobilisation contre le gouvernement central. Le gouvernement du Nicaragua a reconnu qu'il y a eu violations des droits de l'homme sur la côte atlantique, et a poursuivi et emprisonné certains soldats et officiers gouvernementaux. Fin 1984, une amnistie a été déclarée et pratiquement tous les prisonniers Miskitos furent relâchés ; puis le gouvernement entra en négociation de paix avec les différentes factions de l'opposition armée Miskito. Un cessez-le-feu fut signé en mai 1985 avec les chefs régionaux de MISURA (l'Unité des Miskitos, Sumus et Ramas) considérée en principe comme la plus extrémiste, manichéenne et dogmatique des deux groupes armés amérindiens, et qui fut semi-officiellement reconnue par MISURASAT (l'Unité des Miskitos, Sumus, Ramas et Sandinistes). A la même époque le gouvernement annonça un programme qui devait institutionnaliser une autonomie régionale pour la Mosquitia. Et, parmi d'autres réformes et politiques tâchant de regagner la confiance de la population amérindienne, il fut accordé à toutes les populations évacuées de retourner dans leur communauté d'origine ; et d'importantes ressources économiques et logistiques furent mobilisées dans ce but.

Malgré ces premiers pas vers une réconciliation, les négociations entre le gouvernement et les rebelles amérindiens sont tendues et ne cessent, depuis début 1986, de chanceler ; le cessez-le-feu semi-officiel avec MISURA et MISURASA reste toujours fragile. Une nouvelle et très importante aide financière nord-américaine est arrivée fin 1985 aux chefs contra basés au Honduras, ce qui rend plus difficile la négociation pour une paix plus durable. Au niveau national, cette intensité accrue du combat qu'on peut attribuer à l'arrivée d'argent américain se conjugue avec une détérioration continue de l'économie depuis l'embargo économique des USA : les deux facteurs ensemble réduisent encore plus les marges d'initiative politique.

## LES RACINES HISTORIQUES DU CONFLIT

### **Les origines du nationalisme amérindien Miskito**

L'idéologie nationaliste amérindienne de MISURA et de MISURASATA puise ses racines profondes dans l'origine même du peuple Miskito en tant que groupe ethnique unifié. Les Miskitos faisaient du commerce avec les corsaires européens qui attaquaient les navires espagnols dans la mer des Caraïbes au cours des 16e et 17e siècles ; ils sont devenus ainsi le premier peuple amérindien sur la côte de l'Amérique centrale à posséder des armes à feu. Leur supériorité en armes a fait donc que non seulement ils ont résisté à la conquête espagnole, mais encore qu'ils ont pu conquérir presque 700 miles de la côte atlantique depuis Trujillo au Honduras, jusqu'à la lagune de Chiriqui, au Panama. Le sort des Miskitos - et même leur croissance et leur conformation en tant que groupe ethnique - se trouve donc depuis toujours inextricablement lié aux confrontations politiques plus larges entre les grandes puissances coloniales aux Caraïbes et en Amérique Latine. Les Britanniques cherchaient à arracher aux Espagnols la maîtrise des Caraïbes, et l'expansion militaire Miskito leur est devenue si essentielle dans ce but que le gouverneur de la Jamaïque formalisa "l'alliance" britannique/Miskito en 1687 sacrant "roi de la Mosquitia" l'un des chefs indiens.

On peut constater que les Miskitos sont depuis toujours au centre des luttes internationales pour le pouvoir. Au 18e siècle, ce fut l'Espagne contre la Grande-Bretagne ; depuis 1981, ce sont les USA contre le Nicaragua. Le rapport des guerriers Miskitos au gouvernement des USA est donc analogue à "l'alliance" Miskito/Britannique tel que l'a rapportée un historien en 1774 :

*Les Miskitos... ont toujours été, et constituent encore, une armée permanente : sans recevoir de solde, et sans représenter aucune charge pour la Grande-Bretagne, elle permet aux Anglais de rester bel et bien les maîtres, elle protège leur commerce, et forme une barrière impénétrable contre les Espagnols, qui en ont une crainte respectueuse (2).*

Mis à part les véritables rapports de puissance coloniale, l'existence antérieure d'un roi Miskito est aujourd'hui devenue un symbole de mobilisation militant et l'identité ethnique Miskito est profondément imprégnée d'une aspiration nationaliste amérindienne.

### **Le contexte social des Caraïbes d'Amérique Centrale : une enclave des USA.**

Les tensions entre les minorités ethniques et la révolution nicaraguayenne ne sauraient se réduire à un simple "problème Miskito" ou un "problème noir", ni strictement à un problème ethnique. Les *Mestizos* de la côte atlantique sont eux aussi moins enthousiastes envers la révolution que ceux qui habitent les

provinces du Pacifique. Le Nicaragua se trouve confronté à un problème commun à presque toutes les nations de l'Amérique Centrale : la région de la côte atlantique fut intégrée, par son histoire, dans un contexte social différent de celui du reste du pays. Des sociétés multinationales nord-américaines avaient pénétré tout le littoral atlantique, dès la fin du 19ème siècle. L'isolement physique de ces zones permit aux sociétés étrangères d'établir une domination sans précédent.

L'économie côtière n'ayant aucun lien avec celle du reste du pays, les transports et le commerce étaient plus réguliers entre la *Mosquitia* et la Nouvelle Orléans qu'avec Managua, la capitale du Nicaragua. L'importance des investissements nord-américains appela fréquemment la présence de l'armée américaine pour les protéger (14 débarquements entre 1853 et 1933).

Cette longue période de domination économique et militaire des USA favorisa chez les Créoles, les Miskitos et, à un moindre degré, chez les *Mestizos* de la côte, une idéologie politique profondément anti-communiste et pro-nord-américaine. L'église Morave, qui a eu l'influence idéologique la plus forte sur les peuples Miskito et Créole a renforcé cette tendance anti-communiste/pro-USA.

### **Colonialisme interne**

Le colonialisme interne a été un autre héritage de l'enclave nord-américaine. Les régimes précédents n'avaient cherché ni à administrer ni à développer la région ; la côte n'a donc jamais été une partie intégrante de l'Etat-nation. Les sociétés et organismes d'assistance nord-américains fournissaient les quelques services sociaux existants, ce qui confirmait encore pour un peuple la supériorité des Etats-Unis. Il existe aujourd'hui le sentiment très ancré dans l'esprit du peuple - indépendamment de l'ethnicité - d'être exploité par le reste de la nation. L'énorme expansion des services sociaux de l'Etat qui a suivi la révolution n'a fait qu'aggraver ce sentiment : les habitants s'irritent de voir la sur-représentation de fonctionnaires de la côte pacifique dans les nouveaux postes.

La composition ethnique du parti sandiniste, avant le triomphe de la révolution, reflète la marginalité de la côte atlantique en ce qui concerne la politique nationale. Aucun membre du parti n'était d'origine Sumu, Rama, ni Garifuna ; il n'y avait qu'une poignée de Miskitos, quère plus de révolutionnaires Créoles, et que quelques cadres *Mestizos* originaires de la côte.

### **Les modèles historiques de domination inter-ethnique et de classe**

L'héritage le plus important auquel le FSLN doit faire face est peut-être celui des modèles de domination d'ethnie et de classe qui sont si enracinés dans l'histoire de la côte atlantique. A la différence de la majorité des

ouvriers et des paysans ailleurs dans le pays, les minorités ethniques du Nicaragua ont subi une double domination : l'exploitation de classe et l'oppression ethnique. Les Miskitos, les Sumus et les Ramas se trouvent tout en bas de cette hiérarchie de classe/ethnie, relégués aux emplois les moins payés, les plus ingrats.

Cette hiérarchie rigide de classe s'accompagne d'une polarisation ethnique et d'un racisme aigus. Pour les Créoles et les *Mestizos* "l'infériorité" des Miskitos et des autres Amérindiens est une affaire de bon sens. A leur tour, les *Mestizos* paysans et ouvriers dédaignent les Créoles à cause de leur peau foncée, mais les Créoles - qu'ils soient de peau claire ou plus foncée - maintiennent leur supériorité sur les "Panyas" (Les Espagnols). On ne saurait éliminer par des décrets ces modèles de domination inter-ethnique, si fermement enracinés dans des inégalités de classe. En effet, toutes les nations du littoral atlantique centre-américain ont leur propre variante de cette hiérarchie ; le racisme est une partie intégrante des formations sociales qui sont l'héritage des enclaves multi-nationales.

### Le racisme intériorisé

Le plus explosif des héritages psychologiques de cette histoire de double domination est peut-être la névrose du racisme intériorisé par les Amérindiens. Ceci expliquerait en partie pourquoi tant de Miskitos ont été, de leur plein gré, mobilisés dans une guerre pratiquement suicidaire, et pourquoi la cruauté et la violence gratuite sont si courantes. Le mouvement armé Miskito touche à des sentiments profondément enracinés d'injustice et d'humiliation, plutôt qu'à une idéologie politique séculaire. Le peuple Miskito - qui a toujours été ridiculisé et exploité par les autres ethnies non-amérindiennes - se voit offrir, par les structures des mouvements MISURASATA et surtout MISURA, une illusion de supériorité raciale. Steadman Fagoth, le dirigeant de MISURA, par exemple, a préconisé l'expulsion des *Mestizos* de la Mosquitia et la relégation des Créoles au statut de citoyen de seconde classe.

De tels mouvements radicaux de renaissance ethnique-nationaliste, auxquels vient s'ajouter souvent une mystique messianique et millénariste, constituent un phénomène sociologique commun à des minorités ethniques idéologiquement et économiquement opprimées à travers le monde. On trouve ces exemples comparables de mobilisation de masse dans les guerres de caste du peuple Maya dans le Yucatan au Mexique (1874-1900), le mouvement de la "danse du fantôme" (Ghost Dance) des indiens nord-américains (dans les années 1870 et 1890), les nombreux "cultes du cargo" des île mélanésiennes, et la religion Mamachi des Amérindiens Guaymi au Panama (dans les années 1960) (3). Des mouvements de cet ordre font exploser des énergies réprimées et déformées par des décades, voire des siècles d'oppression et d'aliénation.

L'ironie est que c'est la révolution elle-même qui a favorisé la mobilisation des Miskitos. Les Sandinistes ont non seulement introduit une authentique ouverture démocratique dans la vie politique et sociale du Nicaragua, mais également un sentiment contagieux d'espoir et de toute-puissance. Les premiers mois, il y avait tous les jours à la radio des exhortations à s'organiser, à être fier de sa pauvreté, et surtout à exiger ses justes droits, et ceci adressé à

tout le monde, y compris aux Miskitos. Brooklyn, le dirigeant de MISURASATA l'exprime avec éloquence lorsqu'il reconnaît en public sa dette envers les Sandinistes :

*C'est bien sûr la Révolution qui a rendu possible tout ce mouvement. La ferveur du triomphe révolutionnaire a injecté dans l'âme, le coeur, et dans l'atmosphère, l'idée que tout le monde pouvait s'exprimer et participer. Auparavant rien ne nous poussait... nous dormions tout simplement" (4).*

Cette exploration des racines anthropologiques et historiques de la dichotomie entre les populations des côtes atlantique et pacifique du Nicaragua nous a montré que les problèmes existaient bien avant les sandinistes ; le conflit en effet transcende largement le domaine de la politique. D'évidence ce ne sont pas les sandinistes qui ont inventé le racisme dans la société de la côte atlantique. Ces tensions explosives inhérentes à la structure sociale furent néanmoins catalysées par le processus révolutionnaire, et ensuite exacerbées par la guerre.

#### La guerre et l'intervention nord-américaine

Le premier obstacle à une réconciliation entre les Sandinistes et les Costenos est la guerre elle-même. Elle ne perturbe pas que l'économie ; elle interrompt le processus politique, et réduit les possibilités du dialogue politique. Elle oblige à mettre au premier plan la défense militaire, au détriment de la souplesse et de l'auto-critique.

Quoique les sandinistes aient reconnu aujourd'hui les erreurs de la révolution, et leurs excès militaires sur la côte atlantique, ils se sont aliénés un secteur important de la population. Les familles des victimes civiles de la guerre, par exemple, hésitent à accorder leur confiance à de nouvelles initiatives réformistes comme le programme d'autonomie régionale. Il s'est créé une situation dangereuse d'incompréhension. Par exemple, quand j'ai interrogé à plusieurs reprises des Miskitos civils - qui de toute évidence n'appartenaient pas à des organisations de l'opposition - sur le récent viol et meurtre d'une infirmière Miskito par des guerriers de MISURA, ils ont répondu : "Elle devait être une moucharde de la sécurité d'Etat".

C'est seulement dans une situation de guerre qu'une polarisation si profonde peut se développer ; ce qui nous ramène droit au coeur du problème, celui de l'intervention nord-américaine. Si la CIA n'avait pas fourni aux mouvements MISURASAT, et surtout à MISURA, des armes sophistiquées, un entraînement militaire intensif, et des millions de dollars d'argent de poche, il n'y aurait jamais eu de lutte armée prolongée. Il y aurait eu de graves conflits entre les minorités ethniques et les sandinistes, et il y aurait peut-être eu du sang versé, mais la situation n'aurait pas dégénéré en une longue guerre civile, fratricide et sanglante ; le processus de réconciliation aurait été certes tendu, mais, en grande partie, non-violent.

Les minorités ethniques opprimées ressentent très profondément l'injustice qui leur est faite, et ont un potentiel énorme pour la mobilisation militante. Les dirigeants sandinistes ne devinaient pas la complexité de la situation que la révolution rencontrerait sur la côte atlantique. Peu de sandinistes connaissent la région ; il n'y avait eu aucune analyse systématique de la discrimination ethnique, de l'oppression idéologique, ni de la problématique des minorités indigènes. La tragédie est que c'était tout le contraire pour les États-Unis. En effet, dans les interventions américaines à travers le tiers monde, on voit souvent une mobilisation cynique des revendications de minorités ethniques qui ont des griefs historiques.

L'exemple le plus spectaculaire fut bien sûr la mobilisation militaire des Hmong en Indochine au cours de la guerre du Vietnam au début des années 1970. Dans le cas particulier du Nicaragua, ce que la CIA et le Département d'État des États-Unis craignent vraiment, ce n'est pas que les sandinistes maltraitent leurs minorités ethniques, mais le contraire. La tentative des sandinistes pour dissoudre les modèles historiques de domination inter-ethnique et d'exploitation de classe pourrait créer un précédent "subversif" pour d'autres nations poli-ethniques. En favorisant la lutte armée et en faisant en sorte que le carnage se prolonge, les États-Unis ont donc pu retarder - sinon empêcher - la naissance de cet exemple libérateur.

Traduit par Jennifer Pickman, revu par l'auteur

## INTRODUCING AFFIRMATIVE ACTION IN WESTERN EUROPE

Frank BOVENKERK

Résumé

*Cette communication s'appuie sur l'expérience américaine de mesures politiques dites "d'action positive" (affirmative action). Elle montre que l'Etat peut être un instrument de lutte contre la discrimination raciale.*

*La première définition de ces mesures politiques d'action positive a été donnée par le Président Kennedy en 1961.*

*Ces mesures politiques trouvent leur base théorique dans l'existence d'un racisme institutionnel. Ce fait indique que, ce qui doit changer, c'est la nature de la stratification ethnique et raciste plutôt que l'attitude psychologique des individus.*

*Aux Etats-Unis, les Noirs représentent plus de 13 % des électeurs. On constate que, dans le contexte des politiques d'action positive, la pression politique exercée durant les cinquante dernières années, ainsi que le soutien présidentiel des années 60, ont eu raison de l'opposition des syndicats et des radicaux noirs (à qui ces politiques semblent réformistes). Elles ont effectivement atteint certains de leurs objectifs, en particulier dans les secteurs économiques contrôlés par le gouvernement.*

*En Europe, le contexte politico-économique n'est pas propice à ces mesures politiques d'action positive, et les minorités ont peu de pouvoir politique. Les gouvernements pourraient, cependant, utiliser les mécanismes de l'Etat-providence pour empêcher la création ou le renforcement d'un sous-prolétariat de minorités ethniques; l'existence de ce sous-prolétariat étant une menace pour la qualité de vie de toute la population. L'exemple des Etats-Unis où la discrimination à l'égard de la population noire est profondément enracinée, nous démontre les possibilités de ces mesures politiques.*

In explaining the nature of present-day racism in Europe, one of the most difficult problems is to assess the role of the State. There is discriminatory immigration legislation, stigmatizing public policy and racist policing. But there are also anti-discriminatory laws and many of the State's public policy programmes are truly intended to improve opportunities for minority groups. The main reason it is so difficult to ascertain the role of the State is due to its composite and interactive nature. The authorities' actions are believed to respond to the interest of capital in the sense that State racism weakens the working classes, but the very same State signs international agreements on human rights. It is influenced by parties adhering to populist racism, but also by anti-fascist groups, churches and some sections of the labour movement. To complicate the situation even more, the State has an interest of its own in social and political stability, without agitation of any sort.

It is not the purpose of this contribution to determine the true role of the State in introducing or perpetuating racism. This varies from country to country and even within one and the same country there is often quite a discrepancy between the policies of central and local authorities. What I do here is to investigate how the State can become an instrument for the struggle against racism. This, obviously, is based on personal choice. Unlike sociologists who are only aware of the oppressive nature of the State in this matter, I look for policies that have proven helpful in promoting minorities into the higher ranks of society. In Europe such policy is usually called 'positive action' (as we know from programmes for women), but it is better known the world over by the American term 'affirmative action'.

### **What is Affirmative Action ?**

The word was used for the first time by President Kennedy in 1961. He just beat Nixon by a very small majority and it became obvious that black electoral support had just tipped the scale. Kennedy felt obliged to satisfy the Civil Rights Movement by issuing a Presidential Order promising the government would take serious steps to open up higher positions in societies for minorities. Affirmative action originally meant the abandonment of rules and procedures that made middle and upper sections of the labour market inaccessible for blacks, thereby promoting equal opportunities.

In the sixties, especially under the Johnson administration, affirmative action was reinterpreted to mean that ultimately only the result of the policy counts. Equal opportunities did not seem enough for a people that had been deprived of so many things for so many generations. What the blacks really wanted was a fair share in American prosperity. Substantial equality could only be attained by reserving a certain quota of jobs and by taking measures of positive discrimination, although the proponents of such policy preferred to use the words goals and timetables to make it more acceptable. The ruling of the U.S. Supreme Court made equal opportunities lawful and in the seventies also sanctioned systems of quota hiring and promotion. The Equal Employment Opportunities Commission (EEOC) was empowered to enforce its Code of Practice in every American firm with more than a hundred employees.

The theoretical basis for these policies was provided by the 'discovery' of institutional racism and insight into the nature of racial and ethnic stratification. Racism and prejudice were not seen as problems in themselves, but as by-products of a social arrangement along racial and ethnic lines. Whereas most of the fifties assumed that change could be brought about by influencing attitudes, stratification theory postulated that only a change in the ethnic and racial structure itself could reduce prejudice (see Katz, 1976: 8).

A simple example may clarify the issue. In many countries of Western Europe, instances of police brutality against minorities have been reported and the police management finds itself under public pressure to change its procedures. Working on the basis of psychological theory, police racism is conceived as the sum of all the racial prejudices of all the individual policemen. It is therefore reasonable to develop a programme of corrective information and even therapy. In Britain this is called 'racism awareness training'. From the point of view of structural theory such training programmes are at best futile and at worst counter-productive as a result of a process of reduction of cognitive dissonance. People tend to sort out information that confirms their prejudices. However, if police racism is seen as inherent to the very arrangement of society at large, affirmative action is one way of attacking the problem. In this instance it would aim at hiring at least as many blacks within the police force as is congruent with their proportion in society. Its purpose is to promote a proportional number of blacks into positions of power and it allows black policemen to build their own internal structure to express their opinion as a group in order to counteract racism within the police force. As a result, racism or prejudice may not disappear (at least not at a short term), but the white policemen are aware of being observed and know they can no longer act openly according to their racist beliefs. Prejudice is not what counts, since everybody is entitled to retain his own absurdities, but correct behaviour.

Affirmative action also requires a legal theory. Much of the American debate on this issue is about its ultimate justification. Within the philosophy of law, two leading lines of reasoning can be distinguished. The problem is : how can the renouncement of white privileges in favour of minorities be justified ? The first school argues that affirmative action compensates for three centuries of injustice and black suffering. The second one claims as its aim equality and solidarity between all ethnic groups (including whites) in the (near) future. Both lines of reasoning imply their own problems and contradictions. Followers of the first (retrospective) school have trouble showing that present-day privileges of white people result from the historical exploitation of blacks. Even if it could be proven, why is it then that today's whites pay anything back to today's blacks if it was their forefathers who wronged the blacks of many generations ago ? The second (prospective) school cannot properly specify which underprivileged groups ought to gain by affirmative action. Should it be underprivileged social classes, individuals or ethnic minority groups ? If meant for minorities, then the people most likely to benefit will be individuals who have already reached middle-class status.

Politicians and civil servants involved with affirmative action tend to be practical. Their purpose is to dissolve the ingrained association between so-called racial and ethnic background and low social status. There can be no doubt that their unspoken top priority is to stop black violence in the streets and to prevent black radicalism from gaining momentum. As they see it, a public

policy stimulating a differentiated minority profile on the labour market aims at the following social mechanisms :

- . Individual blacks or members of other minorities provide a role model for others. The whole group's level of aspiration rises.
- . Blacks in positions of power will use their capacities to influence decision-making according to their group's interests.
- . Blacks in strategic positions hire and promote other members of their group into important positions.
- . Black professionals (doctors, lawyers etc.) serve their communities better than whites.
- . Their presence in powerful positions corrects racially biased behaviour of white colleagues and hopefully also white prejudice.

### **The Political Context of Affirmative Action**

Although the debate is now on how much has been achieved, several American economists (Freeman 1976, Leonard 1982 and others) have shown that affirmative action has attained some of its objectives. A considerable number of blacks and members of other minorities have risen to middle-class status and even upper middle-class positions. The gains have been greatest in sections of the labour market where the government was in control. Contract compliance programmes (the authorities demand from all firms it does business with, the use of goals and time tables) have been relatively successful.

What economic and political circumstances during the sixties and the seventies made affirmative action programmes work in the United States ? This important question has to be answered before we ask ourselves whether a similar policy system is feasible in Europe.

First of all, progress was made during a period of considerable economic expansion and a relatively low rate of unemployment. There was room and money for such novelties as affirmative action and comparatively few white job-seekers were personally hurt by the discrimination implied in preferential treatment of blacks. Secondly, affirmative action was enforced by the government during an era of American history when public opinion was shown to lower its level of racial prejudice. During the very same years when a rise of political resentment among whites could have been expected as a result of reverse discrimination, the polls showed a constant diminishing of prejudice. Thirdly, affirmative action was the result of a mass emancipation movement that doggedly fought the American (juridical) system for over fifty years. The American case can neither be understood without taking the efforts into account of organisations like the NAACP, the National Urban League or the Christian Leadership Conference. Nor can it be appreciated to the full without considering the struggle of momentous figures like W.E.B. Dubois or Rev. Martin Luther King Jr. Fourthly, black political pressure could be so strong for the simple reason that the black vote numbers more than 13 % of the electorate.

This political pressure was able to break through a power coalition that is typical for all capitalist societies of to-day. Employers naturally resist every interference with their management policies. Labour unions, especially local branches do not back up affirmative action because they privilege the vested interests of their majority of white male members. Black radicals oppose affirmative action (and rightly so !) as an instance of State manipulation in order to buy off their political struggle. The only way the Civil Rights Movement could overcome this massive opposition was to put pressure on the President himself. He issued Executive Orders to avoid any voting in Parliament that he would have lost and he was the one to appoint judges that were in favour of such progressive measures.

### Affirmative action in Europe

Now again, what does this summary about the United States tell about the chance to introduce affirmative action in Western Europe ? At first glance, prospects seem gloomy because none of the aforementioned circumstances that fostered such policies seem to be present in Europe. The economy of the seventies is undergoing a deep depression and is just picking up in the eighties. One could hardly select a worse time to promote a policy of preferential treatment for minorities that have by the same economic forces been pushed out of the system. Racism and prejudice are getting stronger. Affirmative action issues would almost certainly be attacked by racist parties and the fascist vote. The minority populations are relatively small, ethnically fragmented and politically weak. There is little reason to expect the building of a concerted emancipation movement in the near future. The very same political and economic constellation of adversaries against affirmative action as in the US will emerge. Political conservatives reject it in principle, Labour Unions will go no further than pay lip service to the idea, employers' organisations will resist it in every possible way. Minority radicals will protest to what they analyse as a tactic of the State to buy off their revolutionary potential. In fact, I would envisage a coalition between white conservatives and black radicals on the issue. Further, affirmative action may founder on the European lack of familiarity to deal with ethnicity as a factor of political struggle in general.

Considering the large amount of resistance a policy of affirmative action will encounter, it can only be the State that identifies such policies as its own interest, to push it. I suggest here that the chance for the adoption of affirmative action programmes ultimately relies on the State's general attitude towards immigration and racism. Countries in Western Europe differ in this respect. To be sure, there is racism in all of them and the various countries have their own racist and fascist political parties. Where they differ is in the degree in which racist issues have been incorporated into the programmes of the parties that govern. The degree to which affirmative action seems feasible varies with the extent to which national politics have been 'racialized'. Therefore, there is little chance for Britain or France to carry it out (at least to do it seriously), but more so in countries like Sweden and the Netherlands.

This is why I have accepted a Netherlands government assignment to find out what affirmative action is all about and to advise on its possible effects. In my report (Bovenkerk, 1986) I present myself as a supporter of such policy programmes. The argument is based on the following line of reasoning. What will happen to the now growing ethnic stratification system in Europe when the State does not interfere? The most likely result is the creation of an ethnic subproletariat. This would undermine the values of justice and equality upon which the modern democratic state is based. Such development would play into racist hands. It will give rise to unorganized and politically useless street violence that will lead to little more than a further strengthening of police powers. The presence of an ethnic underclass will lower the quality of life of society as a whole and therefore it should concern us all, minorities and majority alike.

As to the various limitations as discussed above, the argument runs as follows. Be it so that the economic tide is against affirmative action. During the very same time minorities need it most as they are disproportionately affected by economic depression and structural technological change. Be it so that racism is spreading and becoming more and more fashionable, one must bear in mind that affirmative action aims at diminishing racism on the long run. Minorities are still politically weak. Then there is even more reason for the State to accept responsibility. The present-day welfare state offers a margin to help the less well-off. Some may be waiting for the revolution to happen, others for the blacks to reshape the world. More realistically, I can see no other possibility to change racial and ethnic inequality in Europe than by affirmative action.

## Literature

- BOVENKERK, Frank (1986) : *Een eerlijke kans, staatsuitgeverij's Gravenhage*
- KATZ, Phyllis A. (ed.) (1976) : *Towards the elimination of racism*, Pergamon Press, New York, etc.
- FREEMAN, Richard B. (1976) : *Black elite, The new market for highly educated black Americans*, Mc Graw-Hill Book cy, New York etc.
- LEONARD, Jonathan S. (1982) : *Does affirmative action work ?* Ph. D. Dissertation,  
Harvard, Cambridge, Massachussetts.

ETHNIC IDENTITY AND POLITICAL MOVEMENT :  
The case of the Korean Minority in Japan

Chang KUK CHO

RESUME

*Cet article tente de cerner la transformation de l'identité ethnique de la minorité coréenne telle qu'elle est reflétée dans les mouvements politiques qui l'agitent depuis la fin de la seconde guerre mondiale. On constate que le mythe de la mono-ethnicité, profondément enraciné dans les traditions culturelles et le droit coutumier au Japon empêche les minorités, dont la coréenne, de participer de manière entière et égalitaire à la société japonaise. Le mouvement croissant pour les droits civiques des Coréens au Japon témoigne de l'émergence d'une nouvelle identité ethnique, "le Japonais Coréen" et oblige le Japon à se redéfinir comme une société pluri-ethnique.*

The seventy five year history of the Korean minority in Japan is very short compared to the histories of other minorities in Japan - the Ainu, the Okinawans, and the Burakumin. Unlike others who became minorities while living on their ancestral lands, the Koreans were separated from their motherland and made a foreign population in a hostile society. But in their short history they also began to develop social and political interests as a permanent minority population. This study is an attempt to understand the transformation of the ethnic identity of the Korean minority in Japan as reflected in the shifting emphasis of their post WWII political movements.

Three factors are empirically analyzed in order to understand this transformation of ethnic identity. First, the proximity to a homeland that is one of the most sensitive and volatile meeting places of communism and capitalism has burdened the Korean minority in Japan with a deeply divisive political consciousness. The recurring military and political crises on the Korean peninsula, and the longing of the Korean people for re-unification, has functioned to maintain and intensify the political crevice within the Korean community in Japan. This strong identification with the homeland politics has dominated much of the history of their political movements and, consequently, overshadowed the issues of social and economic inequality facing the minority in Japan.

Secondly, the cultural tradition of both Japanese and Korean to equate ethnicity with nationality heavily influenced their self-identity and political orientations. This tradition has two facets : the ideology of blood and the myth of monoethnicity. The ideology of blood fundamentally is the idea, a self-evident "truth" for the Japanese, that one's blood lineage, particularly the father's, determines one's nationality. This ideology is faithfully reflected in the Japanese nationality and naturalization laws. The myth of monoethnicity is the almost unconscious conception, often expressed by even highly educated Japanese, that Japan is a nation, unique in the world, of one race, one language and one culture. For the Koreans in Japan such ideology and myth meant that they were never accepted as legitimate members of Japanese society, legally or culturally. In addition, because of their own belief in the oneness of Korean ethnicity and Korean nationality, Koreans in Japan for many years identified themselves only as foreign residents and accepted the Japanese treatment of them as such. Their political movements until 1970, even when not directed toward the issue of the re-unification of the homeland, were essentially movements by foreign residents for rights and respectability as foreign residents.

And thirdly, the slow but steady process of generational changes within the minority brought about new political orientations and movements that went counter to the preoccupation with the politics in Korea and questioned the assumed equation of ethnicity and nationality. As the first generation, who were born in Korea, are being replaced by later generations, who were born in Japan, the attainment of civil rights within Japanese society is gradually gaining legitimacy as the main objective of their movements. The possibility of becoming Japanese nationals while maintaining Korean ethnic identity is now seriously considered by these younger generations. The creation of such a new identity - Korean Japanese - radically challenges the ideology of blood and the myth of monoethnicity powerfully ingrained in the world views held by both Japanese and Koreans.

The existence of the one million Koreans in Japan today (1) is a direct consequence of Japan's colonial expansion into the Korean peninsula. In 1910 Japan "annexed" Korea, and during the 36 years of colonial occupation that followed, the Koreans were subjected to severe economic exploitation, cultural deprivation and political oppression. Japan's colonial rule produced, not surprisingly, a mass exodus of Koreans, north to Manchuria and China and south to Japan. Japan, on its part, encouraged the immigration of these Koreans, especially as the war against China and the United States dragged on, for their value as a source of cheap labor. Toward the end of the WWII, Japan even resorted to forced importation and exploitation of 667,000 Korean laborers in order to alleviate devastating labor shortage. Prior to the "annexation" in 1910, there were fewer than one thousand Koreans - mostly students - living in Japan. By the end of World War II, the number had increased to two million, one hundred thousand.

On August 15, 1945, with the defeat of Japan came the liberation of Korea. Most of the Koreans living in Japan at the time left for Korea as soon as they and their country were liberated from Japanese oppression. By 1946, a year later, the number of Koreans in Japan decreased to about 650,000 ; and these became the basis of today's Korean minority in Japan.

The Koreans decided to stay a while longer because their homeland was now suffering from the harsh realities of the new north-south division. But the devastation of the homeland after many years of colonial exploitation and the subsequent outbreak of the Korean War cruelly eroded their hope of an early return. The stabilization of their business and personal lives in Japan, and the birth of children who did not know their motherland, also contributed to the further postponement of going home. Thus, in a nation which once colonized their motherland, and which still persistently discriminated against them, Koreans in Japan began their post-war history as an ethnic minority.

The peculiar nationality status of the Korean minority must be summarized here. Anywhere from 60 % to 80 % of the Koreans in Japan today are foreign residents without Japanese nationality. The vast majority of these "foreign" Koreans are second, third, and fourth generations who are born in Japan. Thus, the majority of Koreans, who have never seen Korea and who intend to stay in Japan permanently, are still citizens of either North or South Korea.

During Japan's colonial control of Korea, all Koreans - both in Korea and in Japan - were made Japanese nationals, whether they liked it or not. This colonial period is the only time in modern Japanese history which saw the temporary suspension of the ideology of blood and the myth of monoethnicity. The imperialist ideology of colonization - and its accompanying cultural justification such as the propaganda of "Great East Asia Co-prosperity Sphere" - overrode the cultural tradition which equated ethnicity with nationality.

However, such ideological acceptance of Koreans as Japanese nationals was quickly dispelled as soon as Japan's imperialist dream came to an end. The post-war Japanese government considered the indefinite existence of the Korean population in Japan to be detrimental to its society and moved to deprive them of their Japanese nationality. By 1947 Koreans were left without any protective legal status, not even permanent residency.

As the Japanese Nationality Law did not and does not recognize the place of birth as grounds for giving Japanese nationality, the future generations of Koreans in Japan were thus similarly denied Japanese nationality and all the rights and privileges, such as voting rights and various welfare benefits, that it entailed. The only way in which a non-Japanese (in ethnicity) may become a Japanese (in nationality) was through naturalization procedure which required, up until 1984, the discarding of one's non-Japanese ethnic name and the formal adoption of a Japanese ethnic name. (This is another instance of the expression of the Japanese belief in the oneness of ethnicity and nationality). Such denial of one's ethnic identity was too high a cost for most Koreans to bear. As a result, today only about 10 % of the one million Koreans have voluntarily gone through this naturalization procedure.

Koreans, on their part, did not consider, at least in the early post-war years, the loss of Japanese nationality something of great concern to them. Indeed, many of them agreed with the Japanese that the Koreans, since they were not Japanese in ethnicity, of course were not to be Japanese in nationality. The faith in the mysteriously deterministic power of "ethnic blood" lives on in Korean

minds as persistently as it does in Japanese minds. The two Korean governments, believing in the paternal heritage of nationality, did not doubt that these Koreans in Japan should be their subjects and wholeheartedly accepted Japan's treatment of them as a permanently foreign population.

To see how this belief in the identity between ethnicity and nationality found among both the Koreans and the Japanese functioned, with the help of the ideological conflict on the Korean peninsula, to delay the beginning of an autonomous civil rights movements among Koreans in Japan, let us now turn to the examination of post-war political movements of Koreans in Japan. We will focus on two movements : the movement during the years immediately after the war to create and defend Korean ethnic schools, and the movement in the 1970's to broaden occupational opportunities for Korean youths. The assumptions, objectives and participants of these movements help us also understand the shift occurring in the identity of Koreans in Japan.

Within several months after the liberation of Korea, two powerful political organizations were created by Koreans in Japan. The League of Koreans in Japan was led by nationalists, communists and labor activists who were just released from Japanese prisons. By 1947 the League grew to have 621 chapters, 1710 branch offices, and 2430 local groups throughout Japan. Its activities in the early years involved operation of 580 Korean ethnic schools, organization of various trade unions and cooperatives, and planning and management of the massive transportation of Koreans going back to the homeland. A leftist organization, the League was constantly placed under surveillance, and was even banned, by both the Japanese government and the General Headquarter of the Allied Nations Occupational Army. But under different names and structures, the League greatly influenced the politics and lives of Koreans in Japan throughout the post-war years.

The Korean Residents Union in Japan, the archrival of the League of Koreans in Japan, was formed soon after the League by a smaller group of right-wing, anti-communist Koreans. It built 54 Korean schools and except for the occasional violent clash with the League its activities were unspectacular. Until the South Korean government began to actively support and strengthen the Union in the 1970's, the leftist League and its successors were by far the dominant force behind the political movements of Koreans in Japan.

One of the most significant movements that the League organized was the drive to create and defend Korean ethnic schools. Within one year after the liberation the League established a system of education for the Korean children which was composed of 525 elementary schools, 4 junior high schools, and 12 senior high and youth schools. A year later 16 more elementary schools, 3 junior high schools, and 18 senior high schools were added. The system in 1947 had 1,500 teachers and enrolled 62,000 students.

In 1948 the General Headquarters of the Allied Nations Occupational Army, for fear of communist teaching, and the Japanese government, for fear of an autonomous Korean educational system, repeatedly attempted to close down these schools. Koreans responded to the closure orders with massive demonstrations and sit-ins, which resulted in mass arrests, injuries, shooting death of a

Korean Youth, and the declaration of a state of emergency by the GHQ, the first and last of such declarations in the history of the occupation. Through bitter struggles the League managed to pressure the Japanese government into compromise and secured the autonomy of the Korean schools within the framework of Japanese laws governing education.

This massive outpouring of energy toward creating and protecting their own schools should be understood as an indication of the depth of oppression the Korean had suffered prior to the liberation. During the colonial era, the Japanese attempted to systematically destroy the Korean language and culture. This oppression was felt most severely in the education of Korean children. In the schools in Korea and Japan, the use of the Korean language was prohibited, Korean cultural customs were judged uncivilized and were ridiculed, and Korean history was twisted and interpreted to justify Japan's "fatherly" intervention. The Koreans, now liberated, were determined to never again subject their children to Japanese education (2).

Today the system operated by the General Association of Korean Residents in Japan, the successor of the League, includes a university in Tokyo and 153 elementary, junior and senior high schools and enrolls 40,000 students. The Union has under its control 4 schools and 2,000 students.

Despite the efforts of both the Association and the Union to sustain ethnic education, however, the Korean schools are increasingly becoming marginal in the experience of Koreans in Japan. The present student population is about 60 % of that of immediately after the war. Since the Korean population increased from about 650,000 to about 1,000,000 in the same period, the Korean schools are clearly not attracting potential students. It is estimated that fewer than 30 % of all school age Korean children go to the Korean schools.

The persistent legal and cultural discrimination against these schools is partially responsible for the decline of ethnic education (3). But a more significant reason for the increasing marginality of the Korean school systems is the changing demographic composition and political orientations of Koreans themselves. The mass movement of Koreans to create and maintain their schools simply does not exist any more. The two major organizations - the Association (League) and the Union - were so involved with mutual criticisms and the successive political crises in Korea that for decades they overlooked and misinterpreted the slowly accumulating effects of generational changes within the Korean minority.

Since its foundation in 1955 until today, the Association has consistently insisted that Koreans in Japan are "the overseas citizens" of North Korea. Its stated objective was to "solidify Koreans in Japan around the government of the Peoples Democratic Republic of Korea". In its schools, the children are educated to become loyal and dedicated followers of Kim II-sung. The Association, like the Japanese government, believes that the Koreans, if they are to stay self-assertive of their ethnicity, should never become Japanese

nationals. Indeed, obtaining Japanese nationality through naturalization has been viewed synonymous with betraying their own people. To insist on their rights as Japanese nationals, such as voting rights, is an action that goes against the fundamental objectives of the Association.

The Korean Residents Union in Japan, while disagreeing with the Association on every political subject concerning Korea, shows similar devotion to homeland politics and similar disregard for the interests of Koreans in Japan. Totally dependent on the South Korean government, the Union, for example, in 1965 supported the normalization talks between South Korea and Japan which left the Korean minority without any significant improvement of their very insecure legal status. For another example, the Union in 1969 withdrew its initial opposition to a new Japanese immigration bill which would severely restrict any kind of political activity among Koreans in Japan, after the Seoul government welcomed the bill for its suppressing impact on the communist Association.

Despite the ideological differences and overt animosity between them, therefore, the Association and the Union are alike in the sense that both considered the contribution to the development of the motherland the ultimate objective, and the lives of Koreans in Japan only the means to achieve that objective. The improvement of the conditions facing Koreans in Japan was given secondary importance, and whole-hearted insistence on their civil rights in Japan was considered a symptom of weakening ethnic pride. Even their not-so-frequent protest against Japanese prejudice and discrimination against Koreans was based on the belief that as foreign nationals living in Japan, they ought to be treated with respect by the Japanese. To demand political and social equality as a minority in Japan was an alien concept. Thus, when the civil rights movement was started by younger generations of Koreans, the most vocal criticism came not from Japanese but from these two Korean organizations.

The civil rights movement began in 1970 with a very commonplace case of occupational discrimination. A second generation Korean youth was fired by the Hitachi corporation after he told them he was a Korean. Instead of giving up as countless others had done, this young man decided to sue Hitachi for arbitrary firing. Initially he was all alone in this unprecedented and seemingly futile fight against one of Japan's biggest corporations. But soon a small number of people - both Koreans and Japanese - formed a support group named the Circle Around Pak. Over the next few years the Circle grew large by the participation of many young Koreans who had been disappointed in the two nationalist organizations.

The trial involved 22 hearings and spanned three and half years. Hitachi insisted that the termination of employment was based not on Pak's ethnicity or nationality but on his untrustworthy personality that was evidenced by the intentional falsification of his nationality and legal name on the job application. The Circle endeavored to prove that, based on the telephone conversation and a secret memo obtained from the corporation, Pak was fired for the sole reason of his ethnicity, and that Hitachi's accusation against Pak's personality was merely an excuse for ethnic discrimination. The Circle further argued that Pak's use of the Japanese pseudonym was a result of the tremendous pressure placed on Koreans by Japanese society to either assimilate or get out. To avoid the constant encounters with prejudice, animosity and discrimination against

him by the Japanese around him, Pak out of necessity used a Japanese pseudonym (4). To accuse such a man to be a liar and deprive him of his work, the Circle maintained, was a doubly inhumane and discriminatory deed. The Circle introduced an impressively large number of testimonies by Koreans in Japan to detail the historical background and the widespread occurrence of ethnic discrimination.

The verdict in 1974 was, to the surprise of many, a complete victory for Pak. He was reinstated in Hitachi with all the demanded backpay and compensation. But the most significant outcome of this suit against Hitachi was the emergence of a new movement among the younger generations of Koreans in Japan, and the new idea of ethnic identity which gave the movement a clear direction. After the conclusion of the suit, the Circle Around Pak developed into the Council to Fight Against Ethnic Discrimination with branches in 8 major cities. The Council was instrumental in abolishing the regulations against employing "foreign nationals" as public school teachers, and is now active in the movement to stop the forced fingerprinting every 5 years of foreign nationals. And in a campaign to use Korean names, the Council endeavors to persuade the reluctant Korean parents, who are afraid of discrimination, and the equally reluctant Japanese teachers, who do not understand the significance of positive ethnic identity, to let the Korean children in Japanese schools use their Korean names.

What distinguishes the council from either the Association or the Union is, first, the recognition of the social, economic and cultural equality in Japanese society as the ultimate objective of their activities ; and second, the participation of many Japanese who realized that the "Korean problem" was in fact a problem of Japanese democracy. These perspectives went directly counter to the Association's and Union's view of the "Korean problem" as an international issue and their tendency to define the Korean experience in Japan in terms of the political situations on the Korean peninsula.

The Council's emphasis on the separation of the cultural identity from the political identity - or ethnicity from nationality - entailed an orientation toward the acquisition of Japanese nationality. The "foreign" status of the Korean minority has been widely and effectively used by Japanese as a justification for the discriminatory treatment toward Koreans. In fact the term "foreign nationals" was and is often a euphemism for Koreans who throughout the post-war years have comprised the predominant majority of the foreign population in Japan. Obviously, becoming Japanese nationals would be a very effective strategy for eliminating much of the legally sanctioned discrimination against them. But they first had to make sure that the Japanese understood and accepted, both in their legal systems and cultural consciousness, the distinction between ethnicity and nationality. The civil rights movement, therefore, came to necessarily involve an attempt to transform, not only their own thoughts, but also the Japanese consciousness about the meaning of Japanese identity.

Today the Koreans who were born in Japan comprise more than 80 % of the total Korean minority population. The emergence of the civil rights movement in the 1970's reflects the growing self-assertion of these younger generations. Unlike their parents or grandparents who were born in Korea, they question the validity of the cultural and legal traditions, powerful and ingrained

both in Japan and Korea, that equate ethnicity with nationality. These traditions manifest themselves in, among other things, the Japanese rejection of Korean residents as full Japanese citizens, and the Korean insistence that the Koreans living in Japan are the overseas citizens of either of the two Korean governments. In their fight to secure rights as an ethnic minority in Japan, these younger Koreans are attempting, in essence, to create a hitherto non-existent category of people in Korean and Japanese minds : Japanese nationals of Korean ethnic identity.

## NOTES

1. The total Korean population in Japan today includes not only those who are nationals of North or South Korea (700,000) but also those who have obtained Japanese nationality through voluntary naturalization (120,000), mixed children who have Japanese nationality (unknown number) and illegal immigrants and their children (anywhere from 10,000 to 100,000).
2. Despite the efforts of the Allied Nations Occupational Army to "democratize" Japanese educational system, Koreans had strong doubts about the Japanese schools. In retrospect, such doubts were indeed justified, for, as far as the issue of ethnic equality, is concerned, even in 1985 the textbooks, class instructions, teacher's attitudes, and general school policies are biased against the Koreans and other minorities. The histories of these minorities are either ignored or told in such a way that the Japanese oppression and discrimination are slighted or justified. Most teachers consider minority issues a taboo, and by pretending that ethnic discrimination does not exist the teachers in effect help preserve the structure of inequality. The hiring of Korean teachers in Japanese public schools started only in 1981 after many years of protest and petition. The minority children attending Japanese schools are thus deprived of their history and made to feel negatively about their ethnic identities.
3. For example, the Japanese government refuses to accredit the Korean senior high schools. Consequently, the graduates of these schools do not have the qualification to take the entrance examination for the national universities.
4. I estimate that about 90 % of Koreans in Japan use Japanese pseudonyms in their everyday interactions with the Japanese, for fear of discrimination.

## LES POSITIVITES DE LA MISE EN CONTACT DE CULTURES DIFFERENTES

Albano CORDEIRO, Patrick GONIN, Catherine QUIMINAL

La Société française est une société pluriculturelle. C'est là une réalité. Notre texte, et le travail que nous poursuivons par ailleurs (\*) repose sur l'hypothèse que les sociétés contemporaines peuvent évoluer vers des sociétés pluralistes ; c'est-à-dire des sociétés en mesure de maintenir les leviers de régulation sociale tout en permettant en leur sein un degré d'hétérogénéité culturelle et d'action collective supérieur à celui dont elles font preuve pour l'heure.

Il s'agit dès maintenant d'être attentif à des évolutions en cours. Ces évolutions sont le résultat de la mise en contact de populations d'origines différentes et des interactions qui en résultent. D'ores et déjà des individus déploient et gèrent des suites d'actions au sein de collectifs eux-mêmes dotés d'autonomie relative les uns par rapport aux autres. Nous ne sommes donc ni dans une problématique de la défense des sociétés pluriculturelles ni dans celle de son rejet sous prétexte que différence = inégalités.

La société pluriculturelle met en interaction des ensembles se réclamant d'une même appartenance d'ordre ethnique et culturelle. La reconnaissance d'une appartenance ethnico-culturelle commune est le support de solidarités, de volontés d'agir en commun, donc de projets collectifs.

Les ensembles ethnico-culturels se posent en entités dotées d'autonomie sociale dans la mesure où ils sont des "espaces" où a lieu une variété très grande d'échanges entre individus et sous-ensembles assumant des fonctions sociales différenciées.

---

\* cf. recherche sur "Les nouveaux comportements immigrés dans la crise". A. Cordeiro, C. Quiminal.

La France, à plusieurs reprises dans son histoire, a connu des phases où la diversité ethnico-culturelle fût traitée comme menaçant l'unité nationale et la puissance de l'Etat central. C'est la leçon de l'histoire. La trace de ces anciennes diversités est restée, parfois, dans l'identité française sous forme d'apports culturels qui auraient fusionné (par assimilation) dans un seul ensemble culturel. Ainsi ce qui a pu constituer un jour une appartenance culturelle et ethnique vivante est devenu un référent culturel. Les communautés issues de l'immigration sont-elles condamnées à perdre leur identité vivante, pour devenir des "traces" de cultures passées, dont les descendants se souviendront en faisant état de référents culturels ?

Immigrants, des populations entretenant des liens avec un espace social, économique et culturel différent de celui où elles vivent quotidiennement et/ou avec un espace social et culturel reconstruit dans le pays où elles vivent.

La mise en contact, assurée par les immigrants, entre deux espaces est le produit de stratégies individuelles, familiales ou collectives qui visent la réalisation, à ces différents niveaux, d'une aspiration à un mieux-vivre, à une promotion sociale (d'une génération ou reportée sur la génération suivante), voire même au développement d'un ou plusieurs villages (cf. plus loin exemple).

Nous défendons la thèse que, dans la mesure où les tenants et les aboutissants de ces stratégies ne sont pas maîtrisés par les concernés, les retombées générales pour l'un et pour l'autre de ces espaces, peuvent être positives ou négatives.

Les aspects positifs sont rarement mis en avant et analysés. Cette analyse permettrait d'avancer la réflexion dans le sens de propositions tendant à favoriser la synergie de deux espaces socio-économiques et culturels. A cet égard les projets collectifs de développement sont probablement les plus avancés.

Par rapport aux cultures autrefois minoritaires et aujourd'hui pratiquement disparues se rattachant à des parties du "territoire national", les communautés issues de l'immigration sont encore aujourd'hui constituées en proportion importante par des générations d'"arrivés adultes", ayant donc accompli leur socialisation primaire et secondaire hors de l'espace français. Dans la mesure où la socialisation secondaire est déterminante pour les choix d'appartenance, la tendance observée est celle de la conservation de multiples liens avec l'"espace de départ" (village, puisque cette migration sanctionne le passage au salariat complet de la part des ruraux). Cette attitude ne relève pas de la simple nostalgie, mais de la mise en valeur des différences entre ces deux espaces (comme l'on compare deux marchés : la comparaison entre les "prix" de l'un et l'autre marché est permanente).

L'émigré sort d'un espace social, économique et culturel où ses aspirations de reconnaissance et de promotion sociales voire même ses besoins élémentaires pouvaient être niés. Il entre dans un autre où la satisfaction de cette aspiration est problématique, parce que dévalorisée et reléguée dans des limites de promotion sociale qui rend celle-ci (quand promotion il y a) insuffisante au vu des critères de la société d'accueil. C'est en distribuant différentes

fonctions (revenu, capital, consommation, épargne, reconnaissance et prestige) entre ces deux espaces, qu'il va déployer sa stratégie de promotion sociale, stratégie individuelle ou collective.

La distinction de ces différentes fonctions peut prendre trois formes :

- a) La noria complexifiée (intégration des deux espaces à fonctions différenciées)
- b) La bi-localisation (complémentarité des deux espaces)
- 3) Nouvel espace socio-économique créé par les communautés en France (contiguïté des deux espaces).

#### a. La noria complexifiée

Les stratégies ici visées consistent, à partir de réseaux associatifs dûment constitués, à transférer et à utiliser :

- des ressources monétaires dans les villages d'origine aux fins de les doter de certaines infrastructures minimum (mosquée, maternité, école, dispensaire, barrage et retenue d'eau) ;
- des ressources en petit capital technique (tracteurs, camionnettes, pompes) acquis à prix réduit auprès des usines organisatrices des retours, ou avec l'aide d'associations humanitaires.
- les dispositifs de recyclage et formation de la main-d'oeuvre (licenciée ou non) aux fins d'acquérir les qualifications et les compétences techniques jugées utiles. Ces stratégies supposent toujours un va-et-vient, une circulation des hommes, et les deux espaces sont intégrés avec chacun des fonctions différentes.

#### b. La bi-localisation

Nous entendons par là un système de concertation de projets familiaux qui consistent à investir tant en termes de force de travail que de capital, dans tous les sens du mot, simultanément sur deux espaces selon les intérêts offerts par l'un ou l'autre des espaces. Ici l'épargne circule dans les deux sens. Il s'agit d'une auto-adaptation "spontanée collective" où joue la complémentarité des deux espaces. La bipolarisation n'est pas rattachée à un projet collectif concerté.

#### c. Nouvel espace socio-économique créé par les communautés

Il s'agit ici d'une utilisation des différentes sources de revenus sur le territoire français notamment, dans l'espace d'une économie non officielle et grâce au tissu que constituent les réseaux familiaux et associatifs. Les deux espaces sont ici contigus.

Ces différentes stratégies supposent :

- une représentation du séjour en France comme devant être long ;
- des conceptions nouvelles du retour dans le pays d'origine ;
- une prise en compte du caractère non-conjoncturel de la crise.

Si la problématique introduite par MEILLASSOUX des rapports entre production et reproduction a permis une avancée dans la prise en compte du jeu entre les deux espaces, il nous semble aujourd'hui nécessaire, et ce en rapport avec la nouvelle figure de l'immigré, de ne pas assigner la référence à l'espace d'origine à la sphère de la reproduction et celui de la France à la sphère de la production. La double référence joue tant au niveau des comportements dans la production qu'au niveau des stratégies familiales.

Nous proposons donc de passer de la bipartition des fonctions à une articulation de ces fonctions en insistant bien sur le fait que les deux espaces sont simultanément des espaces de références et d'organisation. Cela tient en partie au fait qu'existe d'ores et déjà une nouvelle figure de l'immigré.

A ce propos deux remarques importantes :

- en aucun cas une approche pluriculturelle ne peut comme certains tentent de le faire (1) être amalgamée aux thèses différentialistes de l'extrême droite (Club de l'horloge). L'enjeu est de taille puisqu'il porte sur la conception du fonctionnement de la société qui vit aujourd'hui en France et dont l'avenir est déjà commencé.
- Toute avancée vers la résolution du problème de la reconnaissance de la diversité culturelle de la France d'aujourd'hui est liée à l'évolution du contentieux colonial.

Dans le débat actuel, les problèmes de l'immigration sont réduits à ceux des maghrébins. Cette réduction n'est pas innocente. Elle polarise les résistances qu'une partie de la population oppose à "l'insertion-intégration" des vagues d'immigration. Elle s'appuie sur les conflits de la décolonisation pour diviser l'immigration en mauvais immigrés et bons immigrés. Une telle division permet, du côté des "mauvais immigrés", une confirmation trouvée dans les faits de la théorie pseudo scientifique de la distance culturelle ; arme de guerre essentielle pour la résistance à la reconnaissance d'une légitimité de la présence de la population d'origine maghrébine en France.

Inversement, du côté des "bons immigrés" on assiste à l'occultation historique de l'intégration conflictuelle : les Portugais eux ne posent pas de problèmes. La désignation du bon immigré veut faire oublier que les résistances de la société française à reconnaître une France où cohabiterait, en situation d'égalité, différentes communautés, sont toujours actives. Enfin cette désignation est une injonction de conformité à un modèle d'acceptation de valeurs nationales françaises. Le terrain est choisi à la place de l'immigré, l'identité française (la proximité des cultures le permet) ou l'identité immigré, c'est-à-dire en l'occurrence maghrébine.

Il est donc urgent de "réouvrir le concept d'immigration, de lui redonner un contenu diversifié, c'est-à-dire son sens original, de le dégager du carcan dans lequel un règlement négatif du contentieux colonial l'a enfermé. Les immigrés sont des Portugais, des Algériens, des Maliens... C'est en ce sens que les exemples qui vont suivre pour expliciter et étayer une même problématique porteront sur deux cas : les Portugais et les Maliens. (2)

#### NOTES

- (1) Sur ce point : XAVIER-RENOU in "Raisons pour la gauche", n° 4, 1984.
- (2) Voir communication intégrale trop longue pour être reproduite ici : les deux exemples sont - (1) Le mouvement associatif local portugais et (2) les projets collectifs de développement menés conjointement en France et au Mali.

**"ILS SONT TOUJOURS SAOULS"**  
 Réflexion à partir du soi-disant problème indien au Canada

Emmanuel DESVEAUX

Depuis une vingtaine d'années la question des droits autochtones a fait irruption sur la scène politique canadienne. Rétrospectivement on s'aperçoit que le phénomène a une double racine historique.

Premièrement, il correspond à la fin d'une période de transition. Une certaine forme de modernisme a fini par atteindre tous les groupes indiens, même les plus isolés. Partout les Indiens ont désormais accès (ou doivent subir, selon la perspective que l'on adopte) à une infrastructure sanitaire efficace, à une scolarisation dans l'une des deux langues officielles et, enfin, à une assistance monétaire généralisée de la part du gouvernement. C'est précisément au moment où s'achève l'extension spatiale de ce système de prise en charge que ses inconvénients commencent à apparaître de façon criante. Le ministère fédéral des Affaires Indiennes devint une énorme bureaucratie, tandis que les transformations résultant d'une vingtaine d'années d'interventionisme massif auprès des communautés indiennes peuvent se résumer à deux choses : rupture avec l'ancien mode de vie et paupérisation extrême, du moins par comparaison avec le niveau de vie moyen de l'ensemble de la société canadienne.

Deuxièmement, à la même époque la classe politique d'abord, puis un public élargi découvrent le dynamisme démographique des autochtones. Non seulement ces derniers ne constituent pas un groupe appartenant au passé mais avec un taux de croissance annuel de 3 % (1) ils sont destinés à peser de plus en plus sur l'avenir du pays. Aussi les problèmes qu'ils posent ne peuvent être négligés dans l'espoir qu'ils se dissiperont d'eux-mêmes dans un avenir plus ou moins proche.

Confronté à ces données, le gouvernement Trudeau avança au début des années 1970 une politique d'assimilation comme la seule possible. Peu de temps a suffi pour s'apercevoir de l'inanité d'un tel projet. D'un côté la majorité d'origine européenne n'était pas prête à faire aux autochtones une place qu'elle leur avait jusqu'alors refusée. De l'autre, les Indiens rejetèrent en bloc cette politique, y décelant à juste titre une volonté délibérée d'accélérer leur acculturation, façon la plus radicale de résoudre à terme les problèmes qu'ils posent. Cette politique a donc été officiellement abandonnée ; depuis lors, l'heure est à de longues négociations.

La négociation présente un double avantage du point de vue gouvernemental : elle permet de faire l'économie d'un projet politique clairement défini et de faire durer une situation, aussi injuste soit-elle, le plus longtemps possible. En revanche, du point de vue autochtone, négocier ne procède ni d'un choix ni d'une absence de projet politique. C'est au contraire le seul moyen qui existe pour, d'une part, exprimer une volonté politique, en l'occurrence l'auto-détermination, d'autre part, espérer aboutir à la réalisation de ce projet. En ce sens on mesure l'infériorité situationnelle dans laquelle se trouvent les représentants autochtones conviés à la table des négociations face au gouvernement. Alors que les deux objectifs de la position gouvernementale se conjuguent parfaitement, les finalités des négociateurs autochtones sont contradictoires puisque plus ils exigent, moins ils ont de chance d'aboutir ou, réciproquement, ils ont d'autant plus de chances d'obtenir un compromis qu'ils réduisent d'autant l'ampleur de leurs revendications. Ajoutons à cela, que la stratégie gouvernementale repose sur une duplication des discussions ; on négocie simultanément à l'échelle nationale (par exemple le statut constitutionnel des autochtones) et à l'échelle régionale (les revendications territoriales). Ainsi, on complique à l'envie l'ensemble du processus et on accentue délibérément les divisions entre organisations autochtones afin d'affaiblir leur position.

On comprend désormais pourquoi la situation actuelle risque de s'éterniser malgré quelques progrès récents (2). Or, là se situe le paradoxe, pour la majorité des canadiens, en particulier ceux qui résident dans l'Est du pays, ce débat politique de première importance reste totalement abstrait car elle n'est jamais confrontée à la réalité du "problème indien". En effet, les Indiens vivent pour la plupart dans des communautés qui, tantôt rurales, tantôt isolées dans le Nord, sont d'un accès difficile, tandis que ceux d'entre eux qui vivent dans les grandes agglomérations se confondent aisément à la masse et deviennent ainsi peu discernables en tant que tels. En définitive, c'est seulement dans ce qu'on appelle les "villes frontières", charnière entre un Sud industrialisé et le Nord encore relativement vierge de la présence massive des blancs qu'il existe réellement une situation de contact permanente et significative entre la minorité indienne et les autres. Ces petites villes offrent donc un intérêt particulier à celui qui veut essayer d'analyser la nature des relations entre les deux groupes - enjeu primordial de ce que cherche à résoudre le processus de négociations résumé à gros traits plus haut - puisque ce sont les seuls lieux où ces relations prennent consistance. Afin d'illustrer cette situation de contact réel nous avons choisi l'exemple de la petite ville de Sioux Lookout dans le Nord-Ouest de l'Ontario et cela pour deux raisons. D'abord parce que nous pouvons nous appuyer sur une connaissance de première main de cette ville ; ensuite parce que nous pouvons nous référer au travail de Stymeist (1975) qui non seulement retient une problématique très proche de la nôtre mais qui de plus a pour fondement une enquête menée précisément à Sioux Lookout, quelques années avant que nous y débarquâmes pour la première fois.

Sioux Lookout est née de la construction du chemin de fer, au début de ce siècle. Il s'agit aujourd'hui d'une cité de quelques 7 000 habitants située au nord de la zone agricole utile. L'économie repose essentiellement sur l'exploitation du chemin de fer, l'industrie forestière, une base militaire voisine et des activités de services destinées aux communautés indiennes environnantes, certaines distantes de plus de 500 kilomètres, mais dont les seules relations matérielles avec le monde extérieur - par voie aérienne - transitent nécessaire-

ment par l'aéroport local. Seule l'artère principale, Front Street, est le lieu d'une animation relativement continue ; sur quelques cinq cents mètres, face à la gare et parallèlement aux rails, s'alignent les représentants locaux de toutes les activités commerciales possibles : deux hôtels abritant chacun son restaurant et son bar, deux banques, un cinéma, un magasin d'alcool, propriété du gouvernement provincial, un autre restaurant tenu par des chinois, deux ou trois stations de taxis et, enfin, différents magasins de détail plus ou moins spécialisés sans oublier le poste de police. A observer les faits et les gestes dont cette rue est la scène, on ne tarde pas à constater que la population locale se divise en deux catégories bien distinctes, les allogènes (c'est-à-dire les nons-indiens) et les Indiens. La grande différenciation de ces deux catégories pourrait se fonder sur l'observation suivante : les vendredi et samedi soirs l'ensemble de la population est sous l'emprise de l'alcool alors que les jours de la semaine, seule sa composante indienne l'est. Autre observation annexe : en semaine, les allogènes ignorent les Indiens tandis que les soirs de beuverie généralisée, l'agressivité monte communément entre représentants des deux catégories. Il ne faudra pas non plus beaucoup de patience à cet observateur, pour peu qu'il se mette à converser avec les allogènes afin de découvrir qu'il existe, largement répandu parmi eux, un sentiment a priori dépréciatif - c'est le moins qu'on puisse écrire ici - à l'égard des Indiens.

Stymeist s'est interrogé sur les raisons de cette exclusion d'une ethnie spécifique par un ensemble sociologique qui se caractérise lui-même par son hétérogénéité ethnique. En effet, la population non-indienne de Sioux Lookout se compose des représentants de pratiquement tous les groupes ethniques immigrés au Canada : anglais bien sûr, mais aussi écossais, français (il s'agit de Québécois employés par l'industrie forestière), allemand, ukrainien (relativement nombreux, ils sont les descendants des ouvriers qui ont construit le chemin de fer), chinois, pakistanais et même afro-américain. Stymeist montre de façon très pertinente que cet ensemble sociologique au sein duquel on se plaît à souligner occasionnellement les différences ethniques entre les uns et les autres fait corps pour rejeter l'Indien sous prétexte que celui-ci ne paraît pas adhérer à un principe éthique partagé par tous : l'effort individuel, le travail sont les fondements de la réussite et donc d'un droit à la reconnaissance sociale. Mais là je pense qu'il faut aller plus loin que Stymeist dans la réflexion. Face aux indigènes, tout canadien ordinaire a nécessairement conscience de son origine d'immigré. Que cette origine soit lointaine ou proche dans le temps importe ici assez peu. Or, c'est justement la quête d'un bien-être supérieur qui explique rétrospectivement le déplacement originaire. En quelque sorte on en veut aux Indiens car précisément leur présence dans ce pays est naturelle (ou apparaît comme telle). Et puisque c'est le travail qui légitime celle des allogènes en ce lieu, il faut en toute logique postuler que les Indiens sont congénitalement incapables de travailler.

A partir de cette aporie fondamentale, tous les signes sont interprétables dans le sens de la doxa locale. En fait, la plupart des Indiens présents en ville à un moment donné sont en visite, venant des communautés desservies par ce centre. Il y a de multiples motifs qui expliquent leur présence à Sioux Lookout : comme se faire soigner (c'est là que se trouve l'hôpital) ou visiter des parents hospitalisés. Les Indiens qui ont des responsabilités viennent afin de rencontrer les administrateurs de la branche régionale du Ministère des Affaires Indiennes dont ils dépendent, etc... Enfin on peut aussi "descendre" en ville avec l'unique but de se distraire ; la grande distraction étant indubitablement la consommation

d'alcool, chose interdite sur les réserves (3). Quelque soit le motif de leur séjour en ville, les Indiens ont de nombreuses heures, parfois des jours, de temps libres. En effet, les avions qui les ramèneront vers leur communauté d'origine ne volent qu'une fois par jour ou tous les deux jours... quand ils ne restent pas bloqués à cause du mauvais temps. Que peuvent faire alors les Indiens, sinon déambuler sur Front street ou fréquenter les bars ? On s'aperçoit ainsi que la majorité des Indiens présents en ville à un moment donné ne le sont pas dans un contexte qui permette de déduire leur capacité au travail, ne faisant en cela que renforcer les préjugés habituels dont ils sont les victimes. Pire, ils apparaissent, ils ne surgissent de leur brousse que lorsqu'ils sont en position de demandeurs de services (médicaux ou auprès de l'administration), position que la population locale méprise conformément à sa logique du "on n'a rien sans rien" (4).

Il nous faut relever un dernier phénomène. L'économie locale repose en grande partie sur les services que la ville "offre" aux communautés indiennes environnantes. L'élite locale est parfaitement consciente d'une telle dépendance mais elle ne peut pas la reconnaître trop ouvertement car ce serait mettre la communauté à laquelle ils appartiennent en position d'infériorité par rapport à une catégorie sociale rejetée par ailleurs. Prise dans ses propres contradictions, cette élite ne peut que faire durer une situation qui l'arrange. Les membres de cette élite participent à leur manière de l'affirmation de la supériorité "blanche" les Indiens, bien que d'une manière plus subtile que celle de leurs concitoyens. Ainsi ils ne brisent aucunement le consensus. Afin de laisser entendre leur supériorité, il suffit aux techniciens de faire valoir une compétence dans leur domaine et aux politiciens leurs sens des responsabilités. Des historiens nous apprennent que les allemands se posaient d'autant moins de problèmes moraux lorsqu'ils participaient à une des multiples tâches que nécessiterait l'extermination des juifs que l'accomplissement de cette tâche était difficile et mobilisait toute leur compétence professionnelle (Finkelkraut 1985 : 73). Sans vouloir forcer le parallèle, on peut se demander si nous n'assistons pas à un phénomène du même ordre aujourd'hui dans ces villes frontières du Canada où, comme on dit par euphémisme, il existe un "problème indien".

Notre contribution à ce colloque se veut d'abord un témoignage. On s'aperçoit en effet qu'une idéologie officielle pluri ou multi-ethnique apparemment bien admise car reflet de la réalité sociologique du pays, n'immunise pas la société canadienne contre une tendance à la problématisation et au rejet d'une de ses minorités. Il nous semblait nécessaire de montrer deux facettes que prend ce phénomène, l'une institutionnelle située à l'échelle nationale, et l'autre beaucoup plus concrète à partir de l'exemple d'une communauté locale.

L'expérience canadienne vis-à-vis de sa minorité "à problème" est exactement en position de miroir par rapport à la nôtre. Là-bas, la minorité en question est indigène et la majorité allogène, alors que chez nous c'est l'inverse. Bien sûr, les conditions historiques n'ont en revanche rien de comparables. Pourtant il est possible qu'une des leçons de cette expérience soit pertinente, transposée dans le contexte de l'Europe contemporaine. En effet, nous avons vu que la raison première du rejet des Indiens réside dans un malentendu à propos de la notion de travail. Or, n'est-ce pas exactement la même notion qui revient perpétuellement dans la bouche des politiciens français lorsqu'ils discutent la question de l'immigration : "Ceux qui ont contribué à l'expansion économique de notre pays par leur travail sont ici chez eux" "Tant qu'ils ont travaillé (sous-entendu pour nous) ils avaient le droit d'être ici mais désormais qu'il y a un tel chômage, il faut les renvoyer chez eux", etc... Quand des minorités ethniques dérangent, il semblerait qu'on tente de les réduire à la force de travail qu'elles

ont représentée ou qu'elles ont soi-disant refusé de représenter (5). Devant l'universalité d'un tel réflexe de la part de la pensée occidentale, ne devrait-on pas alors s'interroger en ces termes : n'aurions-nous pas développé une sorte de complexe vis-à-vis du travail au point de ne pouvoir ou, au contraire d'être incapable, de supporter la présence de l'Autre qu'en fonction de celui-ci ? En contre-point de cette question, au titre de l'esquisse d'une réponse éventuelle, nous aimerions rappeler ce que Weber écrivait dans les dernières pages de *L'Ethique protestante et l'esprit du capitalisme* "se borner à un travail spécialisé, et par suite, renoncer à l'universalité faustienne de l'homme, telle est la condition de toute activité fructueuse dans le monde moderne" (1964:223).

## BIBLIOGRAPHIE

- FINKIELKRAUT Alain - 1985 - "Génocide : le bureaucrate et le fanatique" in *Le Nouvel Observateur* n.1101 (13 au 19 décembre 1985) pp. 72-73.
- KNIGHT Rolf - 1978 - *Indians at work, an Informal History of Native Indian Labour in British Columbia 1858-1930.* Vancouver.
- MINISTERE DES AFFAIRES INDIENNES ET DU NORD - 1980 - *Indians conditions, a Survey* Ottawa.
- MINISTERE DES AFFAIRES EXTERIEURES - 1981 - "Les Indiens du Canada" *Documents* n° 2. rédigé par le ministère des Affaires Indiennes et du Nord, Direction générale des communications publiques et des relations parlementaires, Ottawa.
- STYMEIST David H. - 1975 - *Ethnics and Indians, social Relations in a North-western Ontario Town,* Toronto.
- WEBER Max - 1964 - *L'Ethique protestante et l'esprit du capitalisme.* Paris.

## NOTES

(1) Il s'agit du taux moyen de croissance annuelle (et naturelle évidemment) des Indiens inscrits durant la période 1950-1975. Il constitue un record jamais égalé par aucun autre groupe "ethnique" dans l'histoire du Canada. Ce taux a décliné depuis jusqu'aux environs de 1,6 % par an, ce qui reste fort (moyenne de la population canadienne + 1,2 % en 1980, immigration comprise). La population des Indiens inscrits est passée d'environ 100 000 en 1920, à 330 000 environ aujourd'hui (Ministère des Affaires Indiennes et du Nord 1980 : 10) ; elle a donc plus que triplé en une soixantaine d'années. Ces statistiques ne concernent que les Indiens inscrits, c'est-à-dire ceux qui figurent sur les listes des Ministères des Affaires Indiennes et du Nord. L'effectif total de la population autochtone du Canada reste discutée. Si les 23 000 Inuit canadiens apparaissent dans les relevés statistiques à l'instar des indiens inscrits, les chiffres concernant Indiens non inscrits et Métis sont l'objet d'âpres polémiques puisqu'ils ne possèdent pas de statut juridique propre bien que leur organisations à part entière aux négociations sur les droits autochtones. Le gouvernement estime à plus d'un million, 5 % de la population totale du Canada, "les personnes descendantes des premiers occupants du pays (Ministères des Affaires extérieures 1981 : 1). Malheureusement, nulle part dans les textes gouvernementaux n'apparaît que "descendants des premiers occupants du pays" signifie "Autochtones". Cette dernière catégorie reste non définie.

(2) Lors de la dernière conférence constitutionnelle au sommet, qui deux jours durant, rassembla à Ottawa en avril 1985 les premiers ministres de chacune des provinces et les représentants des principales organisations autochtones sous la présidence du premier ministre fédéral on discuta surtout de la motion préliminaire suivante "Est-ce que les provinces accordent un mandat au gouvernement fédéral pour négocier le principe de l'auto-détermination avec les Autochtones ?" La discussion achoppa sur un point, à savoir que certaines provinces désiraient que la notion d'auto-détermination soit définie au préalable, dans un sens très restrictif bien entendu, tandis que les représentants autochtones refusaient cette condition. A leurs yeux, il n'était pas question de définir le contenu d'une auto-détermination possible avant même que ne soit accepté sa légitimité. C'était d'emblée se démunir de tous arguments pour les négociations futures.

(3) La consommation d'alcool est interdite sur les réserves à la suite de décisions prises par les Indiens eux-mêmes.

(4) Cette attitude est caractéristique à propos de soins médicaux assurés à l'hôpital. Les indiens inscrits ont droit à la gratuité des soins. L'état fédéral paye donc. Mais à ce propos l'attitude des non-indiens est particulièrement hypocrite et injuste dans la mesure où la province de l'Ontario possède un système de sécurité sociale intégrale, équivalent quant à ses effets à la protection sociale dont bénéficient les Indiens. Il suffit que les deux systèmes soient distincts, et même à Sioux Lookout très concrètement distingués -il existe en ville deux hôpitaux, l'hôpital réservé aux Indiens et un autre destiné aux citoyens ordinaires- pour que la jouissance de l'un soit considéré par les usagers de l'autre à la fois comme un privilège exorbitant et comme un signe de dégénérescence de fait.

(5) Grâce à quelques études récentes nous savons qu'au Canada un nombre appréciable d'Indiens ont été impliqués directement, comme ouvriers, dans le procès de production capitaliste. Cela principalement, en Colombie britannique mais aussi ailleurs, dans de moindres proportions. Il s'avère que la grande dépression a généralement donné un coup d'arrêt à ce mouvement d'intégration des Indiens au marché du travail (Knight 1978).

## LA "FONCTION DE L'AUTRE" DANS LA PRODUCTION DE L'IDENTITE ISRAELIENNE

### Le cas paradoxal des Juifs d'Ethiopie (1)

Tsilil DOLEVE-GANDELMAN

Quelques quinze mille Falashas, Juifs noirs d'Ethiopie et descendants de la tribu de Dan, l'une des "dix tribus perdues" d'Israël - et reconnue comme telle, en 1973, par le Grand Rabbin d'Israël - se trouvent actuellement en Israël. Un grand nombre d'entre eux y ont été transportés de la fin de 1984 à janvier 1985, au cours de l'opération nommée "Opération Moïse". Bien que réduite en nombre, leur arrivée et leur intégration dans le pays a été intensivement "couverte" par la presse israélienne et mondiale, ce qui n'avait pas été le cas lors de la venue d'autres communautés juives en Israël. Jamais encore il n'y a eu autant de programmes spéciaux, de comités ministériels, de groupes de recherches et de "journées d'étude" que pour ces *Olim* (2) d'Ethiopie.

Ce phénomène semble être un index de leur fonction toute spéciale dans la réflexion de la société israélienne sur elle-même, et, par delà, dans l'imaginaire juif et l'identité juive en général. Cette "fonction de l'Autre" comme cas limite et miroir-de-soi dérive, d'une part, des attributs paradoxaux des Juifs d'Ethiopie et, d'autre part, du fait qu'ils font revivre à la société israélienne dans son ensemble son passé, fondé sur la coupure et la violence symbolique.

### Les attributs paradoxaux des Juifs d'Ethiopie

En gueez, le nom *falasha* signifie "immigré" (Leslau, 1951) et aussi "étranger" (Kessler, 1982) "celui qui n'appartient pas". Comme dans d'autres pays chrétiens les Falashas sont aussi accusés de "déicide". Mais ces juifs ne connaissent ni la Torah Orale (le Talmud) ni l'hébreu, la langue sacrée de la Bible. Ils ont gardé strictement la Loi de la Torah écrite en gueez et ont farouchement préservé leur espace social et religieux. Après son voyage de 1947, Leslau raconte qu'un Falasha qui vient en contact avec un non-falasha doit accomplir des rites de purification, faute de quoi il sera exclu de la communauté.

Contrairement aux autres communautés juives, les Falashas n'avaient aucun contact avec d'autres communautés du monde juif. A l'époque moderne, c'est l'explorateur écossais J. Bruce, dans son livre paru en 1790, qui décrit pour la première fois les Falashas. Le monde juif d'occident réagit à retardement et en riposte au mouvement des missionnaires qui annoncent à l'Occident la conversion en masse des Falashas au Christianisme.

Depuis, des Juifs d'Occident ont mené le combat pour la reconnaissance de la judaïté des Falashas et la solidarité du monde juif avec leur destin. En 1973, le Grand Rabbin sépharade d'Israël, Ovadia Yossef, les a reconnus comme Juifs. Bien que leur statut soit celui d'un "enfant emmené en captivité".

En 1974, la révolution marxiste en Ethiopie entraîna une instabilité politique et sociale qui a été aggravée par la famine. Dans les années 80, on trouve dans la presse juive et israélienne des compte-rendus où les Juifs d'Ethiopie sont montrés comme représentant la quintessence du destin juif et son épopée. Aussi, en leur fournissant un refuge et un foyer, l'Etat d'Israël retrouve sa raison d'être. Par exemple, la *Jewish Community Voice* décrit "des réfugiés rentrant chez eux, avec des ballots sur les bras... Nous ne sommes pas en 1948, 1951 ou même 1956 mais aujourd'hui : ces Juifs qui arrivent sont les Juifs d'Ethiopie".

Après l'"Opération Moïse", des souvenirs de l'Holocauste sont évoqués, cet Holocauste qui est au coeur même de l'identité juive moderne. Du *Maariv* (4 janvier 1985) ce gros titre : "Israël délivre les Juifs d'Ethiopie de l'Holocauste de la famine et de la mort au cours d'une opération dramatique et audacieuse". Une manchette précède, "Sur le tapis magique d'Ethiopie arrivent en Israël les enfants de la tribu perdue d'Israël". L'Holocauste est aussi présent dans les terribles souffrances de la famine : le *Maariv* cite le *Globe* de Boston, "Les immigrants arrivent (en Israël) du Soudan... une partie meurt d'épuisement en route vers la Terre Promise".

On le voit, ces dernières années, les Juifs d'Ethiopie ont symbolisé le destin et l'épopée même du peuple juif. Mais, ils représentent aussi une limite raciale. Ceci, en raison de leur peau qui fait d'eux les Juifs les plus noirs. Cet élément racial est resté la plupart du temps "non-dit" et la presse en parle peu, mettant en valeur le côté "épique" de la venue des Juifs d'Ethiopie.

Ajoutons à cela que les Béta Israël ont pratiqué jusqu'à aujourd'hui une version du judaïsme qui est originale en elle-même car - comme nous l'avons déjà dit - elle ne connaît pas la Torah Orale, c'est-à-dire le Talmud. Leur situation est donc une situation-limite, paradoxale, qui force, consciemment ou inconsciemment, à réfléchir sur la question "Qu'est-ce qu'un Juif ?" (Et non "Qui est Juif ?" question préoccupant uniquement l'"establishment" religieux juif en Israël). En effet, le cas paradoxal des Juifs d'Ethiopie nous fait nous interroger sur ce qu'est la caractéristique essentielle de la Judaïté, caractère ethnique ? ou bien

obéissance aux commandements de la religion ? ou encore le simple fait d'avoir à défendre son identité juive devant l'Autre - devant les missionnaires, les tentatives de conversion - au nom de la fidélité à son identité quelle qu'elle soit ?

### **Le désir d'éviter "la coupure"**

Les Juifs d'Ethiopie qui par certains aspects sont "venus de si loin" permettent à la société israélienne de revivre, de "rejouer" de manière particulière un passé qui est essentiellement fondé sur la coupure et la violence symbolique. En effet, il y a deux niveaux de discours sur l'identité israélienne, l'un ouvert et rappelé souvent dans la langue des média - comme dans le langage des élites "bureaucratiques" - et qui demande le droit à la pluralité culturelle, ou plutôt, le non-recours à la violence symbolique ; l'autre est le niveau du non-dit, mais qui n'est pas moins présent. Dans ce discours "non-dit" il s'agit d'éviter la coupure inhérente au mouvement sioniste comme à l'histoire juive.

En effet, l'Etat d'Israël est fondé sur le renoncement à l'"histoire juive" comme Histoire d'une minorité religieuse et ethnique, sur le rejet du Juif comme "marque de l'Autre", comme l'exilé, le déraciné, parfois à la limite même de l'humanité. Le "Retour à Sion" était tout d'abord l'abolition de cette "fonction de l'Autre" ou "fonction d'Autre" du Juif. Mais cela demandait une coupure avec la terre d'exil, avec une histoire récente et vivante. Un exemple de coupure est l'adoption de l'Hébreu comme langue, (et, de plus, dans sa variante Sépharade) plutôt que le Yiddish. Cette brisure était d'abord idéologique et de libre choix mais est devenue concrète et terrifiante avec la réalité de l'Holocauste.

Après la création de l'Etat d'Israël, les Olim sont arrivés de deux sources principales : les survivants de l'Holocauste et les Juifs des pays de l'Islam. Les premiers sont les témoins vivants de la brisure amenée, non par une idéologie juive, mais par la destruction massive d'une grande partie du peuple juif (3). L'autre composante - déjà, dans une large mesure, en processus de changement rapide, dû à la modernisation de leur pays d'origine - était davantage une immigration de familles entières, mais qui avaient à renier, en partie, leur culture et leur héritage au nom de la culture israélienne. En même temps, ils s'inséraient à un niveau plus bas que les autres dans les divers systèmes sociaux, comme ceux de l'éducation et de la production.

Plus tard, l'accusation selon laquelle une violence symbolique avait été faite, durant le processus d'absorption, aux groupes venant des pays islamiques, devint partie intégrante du discours de la société israélienne parlant d'elle-même. Le consensus qui s'est fait entre "accusateurs" comme entre "accusés" à propos de cette "violence symbolique" a créé le mode culturel désigné par la phrase "les erreurs des années cinquante". La création de ce code culturel provient aussi de la reconnaissance, au moins partielle, de la part de l'establishment israélien, de l'échec subi par la révolution sioniste en tant que "révolte contre la diaspora".

Dans ce contexte, où "les erreurs des années 50" est un code accepté par la majorité et où le pluralisme culturel est réclamé par l'ensemble du peuple, l'intégration des Juifs d'Ethiopie est devenu, en quelque sorte, une seconde chance

pour la société israélienne - tant à ses propres yeux qu'à ceux des Juifs de la diaspora.

Dans de nombreux communiqués ou rapports des représentants des divers organes chargés de l'intégration des Juifs d'Ethiopie, la phrase d'ouverture est "nous ne voulons pas répéter les erreurs des années cinquante", sans qu'il soit spécifié davantage.

Ce désir, au moins au niveau de l'intention, de respecter la culture de l'autre et d'éviter le rejet des racines et la brisure entre générations, permet aussi à la société israélienne de "revivre", mais de manière "corrigée", la coupure idéologique sur laquelle s'est fondée le mouvement sioniste et la coupure concrète et horrible que l'Holocauste a causée. Ce n'est pas pour rien, en effet, que ce mot "Holocauste" est utilisé à propos de l'histoire récente des Juifs d'Ethiopie.

Nous avons voulu montrer comment les Juifs noirs d'Ethiopie remplissent une fonction spéciale qui conjoint à la fois l'"autre" et le "nous-mêmes". Ils diffèrent, bien évidemment, en cela, des immigrants d'autres pays d'immigration où l'immigré est seulement un "autre". D'une part, ils sont plongés dans l'altérité de par leur couleur et de par leur propre version de la judaïté, mais ils sont aussi du "nous-mêmes", car ils sont juifs et descendent de la tribu de Dan. Enfin surtout par leur longue histoire de résistance et de défense de leur identité juive culminant dans la récente catastrophe qui évoque l'Holocauste ou est marquée du "signe" de l'Holocauste, ils sont plus du "nous-mêmes" que bien d'autres vagues d'immigrants.

Si ce "jeu de l'altérité" et de la "non-altérité" est mis en relief par l'arrivée des Juifs d'Ethiopie en Israël, il n'en reste pas moins que le jeu de la confrontation avec un autre type d'altérité n'est pas moins présent, celle de l'Arabe. En effet c'est dans le contexte de l'altérité en apparence "absolue", "contraire", "totale", avec l'Arabe palestinien que s'inscrit l'"altérité" essentielle opposant le monde juif au "monde israélien".

Ici, il ne serait pas inutile d'avoir recours à un schéma de type greimassien, qui permette de voir comment s'organisent entre eux ces quatre types d'altérité.

Suivant le "carré sémiotique" de Greimas, nous les organisons en contraires et contradictoires suivant le schéma suivant :

Le moi (l'israélien)	-----	L'Autre-Autre (l'Arabe palestinien)
Le Non-Autre-Autre	-----	L'Autre (Non-Moi)

(Le Juif d'Ethiopie) -----

(Le Juif diasporique)

Le Juif diasporique est le "contradictoire" (axes obliques) de l'israélien, de la même façon que l'Arabe palestinien est son contraire (axe horizontal). De la même façon, le Juif éthiopien est le contradictoire (du point de vue de l'altérité) de l'Arabe palestinien, car il est aussi partie intégrante du moi israélien (mais est, en même temps le "contraire" du Juif diasporique).

Si le schéma greimassien correspond véritablement à une description adéquate de la dialectique de l'altérité, on peut peut-être maintenant comprendre l'enthousiasme et l'engouement sans précédent qui ont saisi la société israélienne lors de l'"Opération Moïse". En effet, du point de vue strictement sémiotique, jusqu'à l'arrivée des Juifs d'Ethiopie, il manquait un terme à la dialectique. Ce terme est maintenant "rempli".

### NOTES

1. Les propos, ici, se trouvent publiés in extenso dans *Les temps modernes* de janvier 1986. Ils s'inscrivent dans l'une des facettes et des problématiques du colloque de l'AFA, à savoir "la fonction de l'autre" dans la construction et la production de l'identité d'un état-nation actuellement en voie de constitution.
2. "Immigrants" mais avec une connotation spéciale et ne s'utilisant que pour désigner le Juif qui revient à la Terre d'Israël.
3. Dans un livre pour enfants intitulé *Kol Ha-Shevet Ha-Zeh*, de I. Lerman, publié en 1973, l'auteur rapporte la surprise des enfants d'un village ouvrier israélien à la vue d'"une grand'mère". La communauté juive d'Israël était, en effet, une communauté "sans grand'mères" !

## BIBLIOGRAPHIE

- BRUCE (J.), 1790, *Travels to discover the source of the Nile*, Edinburgh.
- GREIMAS (A. J.), *Sémiotique et Sciences Sociales*, Paris, Seuil 1976.
- KESSLER (D.), 1982, *The Falashas, the Forgotten Jews of Ethiopia*, (Schocken Books, New York).
- LESLAU (W.), 1951, *Falasha Anthology* (New Haven, Connecticut, Yale University Press).
- LERMAN (I.), 1973, *Kol Ha-Shevet Ha-Zeh* (Tel-Aviv, Am'Oved)

**MOUVEMENTS SOCIAUX  
EN REPONSE A LA POLITIQUE DE L'ETAT FRANCAIS EN CORSE**

**Wanda DRESSLER - HOLOHAN**

Cette communication se propose d'analyser les différentes réponses que l'Etat français a apporté à la revendication des Corses au développement durant ces vingt dernières années et comment en retour cette revendication s'est transformée en une revendication nationaliste à l'indépendance.

Dans les années 50-60, on ne parle pas de société multiculturelle à propos de la France. La structure politico-idéologique de l'Etat est celle de l'Etat-Nation dont le pouvoir repose sur le mythe de l'unité culturelle de la France. Les régions n'existent qu'en tant que régions administratives ou de programme. L'insertion de la Corse dans la région de programme Provence-Côte-d'Azur, lors de l'élaboration d'une politique régionale uniforme pour la France sous la IVème république est une des manières d'occulter sa spécificité dans une France qui se veut unitaire, où les différences culturelles régionales sont considérées comme résiduelles et inimportantes.

Intégrée dans la très puissante région Provence-Côte d'Azur, la Corse disparaît sous l'écrasante prééminence des départements métropolitains qui la compose. Aucun espace n'est accordé à la participation socio-politique de la Corse en tant que telle. Les Corses présents au gouvernement obtiennent seulement la possibilité d'élaborer leur propre programme d'action régionale dans le cadre de la préparation du IVème Plan.

Le Plan d'Action Régionale qui voit le jour en 1956 est un programme de développement harmonisé entre les différentes potentialités de l'île avec pour moteur essentiel le tourisme : il ouvre une période d'espoir et de mobilisation des forces sociales insulaires autour de l'idée de développement après une longue période de marginalisation économique amorcée au siècle dernier.

L'arrivée au pouvoir du Général de Gaulle, en 1958, remettant en question les orientations du P.A.R., provoque une forte poussée des mouvements sociaux dans les années 59-62 : la mobilisation des forces sociales dans tous les secteurs fait reculer le gouvernement et aboutit aux premières tentatives de structuration d'un mouvement revendicatif autour des thèmes d'un développement régional par et pour les Corses et de l'autonomie de gestion. Chaque groupe social s'organise à partir de 1962 pour réfléchir sur son propre avenir et faire des propositions à un gouvernement que l'on croit ignorant des réalités corses et de l'aspiration au développement qui se fait jour. Onze ans après, en 1973-74, de très importants mouvements sociaux secouent à nouveau la Corse et rassemblent, cette fois, les forces sociales autour de la revendication d'une autonomie législative et d'une identité culturelle corse, et marginalement encore, autour d'une revendication d'indépendance nationale (naissance de mouvements clandestins indépendantistes 1973-1976).

Que s'est-il passé entre ces deux dates pour justifier une telle évolution ?

### I. Transformations de la société corse dans cette phase de modernisation 62-73

La Corse connaît pendant ces onze ans de profondes mutations économiques, démographiques et sociales qui ont accéléré la transformation de la société agro-pastorale déjà déstructurée, assistée par les transferts financiers de l'Etat, en une société dominante tertiaire et urbaine, plus que jamais dépendante de l'Etat par le biais de la redistribution salariale.

Le développement entrepris par l'Etat modernisateur a permis la création d'un secteur agricole moderne et son articulation sur le marché national pour une durée d'ailleurs limitée (arrachage actuel des vignes) et facilité la pénétration du capital national et international pour valoriser le capital foncier à vocation touristique encore inexploitée. Ce développement agro-touristique a accéléré la déstructuration des communautés rurales et grossi démesurément par le phénomène d'exode qu'il a entraîné les deux principaux pôles urbains mal équipés pour recevoir un tel afflux de population jeune, non formée, aux trois quarts assistée pour l'emploi et le logement et grossie d'un fort contingent de rapatriés d'Afrique du Nord et de travailleurs maghrébins.

L'implantation massive de ces deux derniers groupes entre 1962 et 1975 (22700 français d'AFN et 30 090 étrangers soit plus de 27 % de nouveaux émigrés auxquels s'est adjoint un fort contingent de français du continent recrutés dans le secteur tertiaire (1) a été un facteur important de croissance économique dans cette région sous-peuplée en 1962 (176 000 Hts pour 240 012 Hts en 1982) mais aussi un facteur de perturbation dans une population qui avait l'habitude de vivre entre soi, de contrôler son territoire et avait tardivement préservé des modes d'agir et de pensée spécifiques d'une société méditerranéenne pré-industrielle.

(1) INSEE Economie Corse n° 32, juil/sept 85

La plupart des émigrés coloniaux et continentaux se sont, de plus, insérés à un niveau de la structure sociale assez haut, mettant les Corses le plus souvent en état de dépendance et d'infériorité tant par les capitaux investis que par les emplois occupés. Occupant les plus grandes exploitations modernes, contrôlant le négoce, ces émigrés, forment la majorité de l'encadrement supérieur, réservant aux Corses l'encadrement moyen et aux Maghrébins les tâches subalternes dont les Corses ne veulent plus. Ce qui explique l'absence de racisme ouvert à l'adresse de ces derniers durant cette période. Les frustrations liées à cette forme de croissance quasi-coloniale alimentent davantage des courants politico-idéologiques comme le régionalisme puis le nationalisme, dirigés contre le système d'action de l'Etat et son mode de développement.

La petite bourgeoisie désireuse de s'articuler sur les secteurs d'avenir dans laquelle sa place n'est pas prévue n'a de cesse de demander à l'Etat sa mise au niveau concurrentiel en s'appuyant sur la revendication d'une autonomie de gestion dans une région à part entière, car, pour elle, la modernisation institutionnelle régionale doit faciliter sa prise de contrôle du développement.

L'octroi d'une Circonscription d'Action Régionale en 1970 avec une commission de développement consultative apparaît comme une réponse positive du gouvernement. Mais, en fait, octroyée pour gérer la poursuite d'une politique de grands travaux d'aménagements touristiques limitant la participation des Corses, cette réponse institutionnelle fait abandonner à la petite bourgeoisie insulaire, regroupée dans l'Action Régionaliste Corse, sa stratégie régionaliste au profit d'une revendication d'autonomie législative avec alliance auprès des forces insulaires capables de l'arracher avec elle. De nombreuses catégories sociales, marginalisées par le développement entrepris, la rejoignent sur ces positions : hôteliers, agriculteurs, jeunes revendiquant depuis 1962 la création d'une université, la reconnaissance de leur langue et de leur identité culturelle sans être très écoutés jusqu'alors.

L'affirmation d'une identité culturelle corse et de la notion de peuple corse qui transparait au travers des mouvements sociaux de 1973 cimente les différentes forces sociales.

## **2. L'application de la Réforme Régionale de 1972 en réponse à l'autonomisme**

Devant l'intensification des mouvements sociaux des années 73-75, le gouvernement de M. Giscard d'Estaing essaie de transiger en accélérant l'application de la Réforme régionale de 1972. Il lui faut pour cela créer deux départements puis une région à part entière avec une assemblée consultative dotée de moyens de gestion bureaucratique et économique modernes. Il abandonne sa politique de grands travaux au profit d'une réorientation des efforts en faveur des ruraux de l'intérieur. Cependant, l'effort de redistribution est moindre dans le secteur productif agricole par rapport à l'effort de modernisation structurelle et

bureaucratique poursuivi de façon accéléré après les événements d'Aléria (1975)(2). L'effort consenti pour intégrer une population jeune déruralisée et turbulente, animée d'un idéal de rénovation économique nationale corse, est loin de contrarier les tendances à l'intégration économique tertiaire, accentuée par la politique de modernisation structurelle et facilitée par l'application de la réforme de 1972. L'augmentation du tertiaire public encore très prisé par les insulaires est sensible (il a doublé en 20 ans et cru de 13 % entre 1975 et 1982) (INSEE N°32).

Surtout légitimé dans son rôle d'Etat modernisateur, celui-ci essaie de donner le change en adaptant son discours aux revendications autonomistes, en promettant un développement pour les Corses en concertation avec eux au sein des institutions régionales tout en étant contraint par le processus de tertiarisation à l'oeuvre de maintenir les orientations précédentes, ce qui limite la portée de tout effort productif et accentue la tendance de la Corse à devenir une zone de consommation tertiaire non productive.

Dans l'incapacité de soutenir une autre alternative crédible pour la Corse, l'Etat Français est contraint pour éviter l'instabilité politique et sauvegarder ses intérêts d'Etat dans cette zone stratégique, de reconduire voire de consolider la classe politique en place en s'engageant dans une spirale financière dont il n'est pas prêt de sortir pour soutenir la pression des uns et des autres.

Ce faisant, il renforce la dichotomie de la société corse :

- en une société formelle officielle qui touche l'argent de l'Etat, constituée par les familles au pouvoir réparties en deux groupes ou clans (les chefs et leurs clientèles) qui se partagent la manne et les principaux leviers de développement économique et les fonctionnaires souvent dépendants des précédents qui imposent leur foi au sein même des services de l'Etat.
- en une société informelle constituée en particulier par les jeunes ruraux déruralisés, peu scolarisés par désintérêt de la culture dominante et par désir de rester travailler au pays dans un emploi souvent peu qualifié ou acquis sans qualification grâce au clan. Cette jeunesse doit accepter de se prolétarianiser dans des conditions difficiles (surcharge horaire, insécurité, mise en concurrence nouvelle avec la main d'oeuvre maghrébine dans le tertiaire). Paupérisée culturellement par son refus d'accéder à la culture dominante par le déracinement et l'érosion des valeurs culturelles de sa propre société, elle alimente de façon continue les courants nationalistes légaux et clandestins quand elle ne va pas grossir les rangs de la petite et grande délinquance qui sévit depuis peu en Corse de façon intensive. Les leaders nationalistes en sont tous issus. Depuis 1975, une fraction de cette jeunesse essaie de

---

2. Occupation d'une cave viticole, arrestation du leader de l'Arc et dissolution de son mouvement.

- promouvoir un mouvement associatif original tant économique que culturel pour réaliser un développement autocentré en se guidant sur ses propres exigences culturelles et communautaires (mouvement coopératif). La revendication d'identité culturelle lui sert de ciment, d'idéal et de stratégie de délégitimation de l'Etat. A travers elle, elle cherche à créer une rupture politique et symbolique avec lui et à retrouver une cohésion, des solidarités, des valeurs pour lutter contre l'aggravation de sa dépendance et le démantèlement de sa communauté sous les effets de la transnationalisation de l'économie et de la culture et ceux du clanisme qui mise sur l'assistance et la corruption pour faire accéder ses clients aux standards de consommation nationale.

On peut dire que ses luttes revendicatives jusqu'en 1981 ainsi que toutes celles des autres forces sociales réparties dans les partis et organisations de gauche en Corse ont été pour beaucoup dans l'octroi en 1982 par le pouvoir central d'un Statut particulier pour la Corse.

### **3. Le Statut Particulier en réponse aux revendications autonomistes**

Au plan national, le gouvernement de Mr Mitterrand a maintes fois affirmé le droit à la différence culturelle et inscrit dans la loi sur la décentralisation le droit pour les régions de gérer la culture et l'économie en concertation avec l'Etat.

En Corse, les fédérations socialistes ont depuis 1974 élaboré un projet de Statut Particulier reprenant les principales revendications des autonomistes. Ce projet, soumis en 1981 aux instances parlementaires nationales et locales, va le plus loin possible vers l'autonomisme dans le cadre de la Constitution. Il illustre la nouvelle philosophie de l'Etat socialiste symbolisée par la décentralisation qui est de dessaisir les techniciens de l'Etat au profit des élus des collectivités territoriales et de rapprocher le gouvernement du gouverné en lui redonnant une capacité de collaboration et de dialogue.

La résistance rencontrée au plan national et local oblige le gouvernement à ne conserver au Statut qu'un pouvoir de propositions, de modifications et d'adaptation des dispositions législatives en vigueur (article 27). Cette disposition crée, cependant, un précédent novateur dans les relations Etat-Région car elle donne au texte une capacité d'évolution en fonction de celle des rapports politiques de l'île : cette formule permet de satisfaire à la fois les autonomistes qui peuvent espérer faire évoluer le texte dans l'avenir (gestion de la culture et des décisions économiques prises par l'Assemblée) et de rassurer la classe politique hostile à la sortie du droit commun des régions. Ce recul important par rapport aux ambitions du projet marque les limites de l'action novatrice d'un gouvernement, ouvert aux revendications des forces de progrès mais freiné dans l'application de ses principes par sa faible représentativité locale et, donc, par la nécessité électorale de ménager ses alliés au sein de l'Union de la Gauche, ne serait-ce que pour garantir au minimum de l'application des nouvelles réformes. Il montre la difficulté de faire évoluer démocratiquement et rapidement la situation insulaire par l'octroi d'un outil institutionnel élaboré et désiré par des minorités socialistes et autonomistes (les nationalistes trouvant inadéquates

toutes solutions qui méconnaissent au préalable la situation coloniale de la Corse) et en quelque sorte plaqué sur une réalité sociale et politique dont les règles de fonctionnement méconnaissent celles de la démocratie et relèvent d'une autre logique clanique, clientélique accentuée et, pour ainsi dire, pervertie par l'articulation à un Etat extérieur obligé de composer avec la classe politique insulaire pour se maintenir dans l'île.

En donnant aux Corses le pouvoir de se gouverner eux-mêmes en faisant abstraction de leur situation de dépendance et d'assistance et de l'impossibilité d'inverser une telle situation avec leurs propres forces, surtout en période de crise dans le contexte international actuel, on programmait l'échec du processus de changement, tant il apparaît que dans une telle situation de crise et de dépendance, la démocratie est d'emblée pervertie. Ce statut risquait de renforcer les pouvoirs claniques au lieu de les dissoudre et d'étouffer la voix des minorités de progrès, privés de l'arbitrage de l'Etat face à leurs adversaires locaux.

Le mérite, cependant, de ce statut est de confronter les Corses à leurs responsabilités, de leur faire faire l'apprentissage de celles-ci, même s'ils n'y sont pas tellement préparés et si les conditions de leur exercice réel ne sont pas réunies.

#### 4. Quatre ans de mise en application du Statut

Un rapide bilan confirme en partie ces risques. Si les seuils d'éligibilité retenus (1,6 % en 82 et 5 % en 1984) et le mode de scrutin à la proportionnelle ont permis une bonne représentativité des différents courants d'opinion, ils ont aussi favorisé le fractionnement de la classe politique jusque là bipolaire autour d'hommes désireux de défendre davantage les intérêts de leur propre clientèle que des programmes de rénovation économique et sociale globale d'où l'absence de majorité et de choix économiques cohérents au sein de l'Assemblée de Corse.

Les débats et clivages apparus au sein de l'Assemblée à propos de l'application des nouvelles institutions et de la définition d'une politique culturelle pour la Corse a renforcé les clivages existant entre partisans du changement et ceux du statut quo, entre partisans de l'enseignement du corse obligatoire et ses adversaires. L'amalgame réalisé dans l'opinion par la classe politique, entre partisans de cet enseignement et séparatistes a facilité l'accession au pouvoir de l'Assemblée d'une extrême droite cocardière qui va s'acharner à neutraliser les efforts entrepris par les partisans du développement autocentré et de la revalorisation culturelle corse au travers du mouvement associatif depuis 1975, démontrant la fragilité de la stratégie de celui-ci et la précarité de ses résultats.

Cette situation a obligé les mouvements nationalistes à reconsidérer leur stratégie pour récupérer une opinion décontenancée par la poursuite de la violence terroriste et la multiplication d'effets pervers de la revendication nationaliste imputables en partie au durcissement du contexte de crise morale et sociale de l'île et sans doute aussi à une certaine inadéquation du discours et des méthodes nationalistes au public auquel il s'adresse. Parmi ces effets pervers, la

tentation de la fuite en avant dans le terrorisme, celle de la violence raciste anti française et anti-maghrébine est constante chez les nationalistes, d'autant que le marché de l'emploi exacerbe les conflits entre les travailleurs et met aux prises de plus en plus les jeunes prolétaires corses avec les maghrébins qui servent de masse de manoeuvre au patronat dans les emplois tertiaires et empêchent le travailleur corse de s'organiser.

Pour surmonter cette crise, les leaders nationalistes se sont récemment investis dans la lutte syndicale pour créer des outils de défense au service des travailleurs corses et de leurs intérêts de communauté. Fortes de leurs liens avec les mouvements nationalistes légaux, représentés à l'Assemblée et clandestins, toujours présents sur le terrain, les organisations créées ainsi dans différents secteurs ont remobilisé une fraction de la population menacée par la crise sociale et le chômage et constitué en deux ans la seconde force syndicale de l'île.

Cette forme de remobilisation des forces sociales, désenchantées par le rôle dévolu aux nouvelles institutions porteuses d'espoir de changement, ainsi que les tentatives de réorientation stratégique des forces progressistes du mouvement national qui se font jour aujourd'hui suffiront-elles à reformer un mouvement populaire suffisamment fort pour inverser un rapport de force politique en sa défaveur dans l'île et faire évoluer le Statut et la situation globale de l'île dans le sens de ses aspirations, dans le contexte international actuel ?

Il est encore trop tôt aussi pour porter un jugement définitif sur le bien fondé de la nouvelle réforme pour l'avenir de la Corse. A tout changement correspond une période de désarroi, de désorganisation et d'adaptation nécessaire. On peut se demander cependant si cette nouvelle réponse de l'Etat n'est pas toute aussi inadaptée que les précédentes compte-tenu qu'elle méconnaît les règles de fonctionnement de cette société dominée, surtout malade de sa dépendance et de de son impossibilité à s'en libérer.

Il faut sans doute faire confiance à la population insulaire qui, par ses vieilles traditions de lutte contre l'oppression, que celle-ci vienne de l'intérieur ou de l'extérieur, a toujours su, à un moment ou à un autre, défendre ses droits sociaux et communautaires. Il semble qu'elle ait plus de moyens aujourd'hui que par le passé pour les défendre.

CONDITIONS FOR THE VARIABLE STRATEGIES OF  
CULTURAL MINORITIES

Troy DUSTER

Résumé

*Les minorités ethniques et raciales se trouvent souvent en conflit interne quant à la meilleure tactique à suivre pour réaliser une plus grande part d'égalité au sein des sociétés plus larges dans lesquelles elles survivent. A différentes époques l'une ou l'autre de ces tendances à l'intérieur de ces minorités peut devenir le porte-parole du groupe entier. Vues de l'extérieur, ces stratégies (qui vont d'efforts pour l'intégration à la séparation proprement dite), peuvent paraître imprévisibles, l'effet du hasard ou d'un caprice. Mais une analyse plus approfondie révèle en général les grandes lignes qui découlent de la nature même des relations économiques et politiques qui prédominent dans la société dominante.*

Economic and political equality for groups that are culturally and racially diverse is at least a theoretical possibility. However, the experience and history of most ethnic, religious, and racial groups that are distinguished (1) is the history of "minority status", a significant level of exclusion from full participation in the controlling institutions of the society in which they live. Further, the achievement of some greater measure of equality is realized only after a long struggle against those who would retain their privilege, ascribed by birth or the particular organization of the political-economic structure that systematically favors that segment of the population.

Ethnic and racial minorities are often split among themselves as how best to achieve the group's collective interests. One part of the group explicitly wants to emulate the majority, adopting the manners, morals and customs, of the

---

1. Actively set apart by some characteristic, trait, or behavior.

dominant society. The other part clings to its own customs and ways, and frequently vociferously objects to the "pollution" of the local culture and the dilution of that which they regard as uniquely their own. Moreover, at different historical periods, one side or the other may gain ascendancy, and so the public face of the minority may shift from time to time, swaying back and forth between these two poles in a pendulum motion, or in cyclical style. The conditions under which these strategies are employed is of great interest to a theory of ethnic relations.

The principles of minority strategy are clearly focused and clarified by a study of the Santal, a tribe of about three million who live primarily on the Chota Nagpur Plateau of Bihar, West Bengal, and Northern Orissa, in India. The Santal are surrounded by the Hindu, a people with a "great tradition" (Redfield : 1954). In sharp contrast, the Santal are a folk culture with a "little tradition". Anthropologist Martin Orans (1971) studied the Santal, and was struck by how much the Santal were trying to emulate the Hindus in such matters as trying to write epic poems and epic myths, that is, trying to create their own great tradition. This was not true of all the Santal, many of whom had no interest in this development, and even resisted it.

In the early part of the twentieth century, the Santal were to experience a dramatic change in their existence, and this, more than any other single factor, would explain their internal differences with respect to "strategy". The oldest and largest steel company in India, Tata Iron and Steel, was forged out of the industrial town of Jamshedpur in 1908, right in the midst of the Santal. While most of the Santal remained tillers of the soil, a good proportion either observed first hand the effects of this industrial development, either as workers or as neighbors of workers. The external court system of the British and the Indus began to encroach upon them, as did the growing view that the health and wealth of the others was much greater than among their own.

Now we come to the basic point of Orans' analysis. When the Santal chose the economic path as the strategy for improvement, they tended to emulate the majority. However, when they chose a political strategy, they emphasized the "solidarity" or commonness or oneness of purpose with each other.

### **Shame versus law in the leveraging of group goals**

Blacks in America have usually opted for the use of the law to redress grievances and the reduction of formal and informal discrimination for jobs, education, housing, and public accommodations. They have also occasionally resorted to direct action and mass demonstrations, but the usual goal of this direct action was to get the state to use its powers to force an elimination of the barriers, to enforce the law, or to change the law to effect this end.

However, the law is not the only means available to ethnic, class, racial, and other stigmatized groups in a society. The Burakumin of Japan have tried to use shame as a device to break discrimination barriers. Indeed, the Burakumin believe that if they had followed legally oriented strategies, they

would not have achieved what successes they have managed. The story of how different groups have adopted and adapted differing strategies is a lesson for all minority groups seeking the wisest paths to effect a change in their condition. It is important and instructive for groups to learn about the experiences of other groups in other cultures and societies precisely to learn under what conditions differing strategies are effective. As we shall see, the Burakumin have made an accurate assessment of the pit falls of a litigious strategy in Japan. Nonetheless, there are circumstances in which they might wish to consider this as a potentially effective option, especially if they can combine it with shame. Similarly, Harijans in India and Blacks in America may be able to learn from the Burakumin about when and how to use shame as an additional weapon in their arsenals.

### BLACK STRATEGIES IN THE US, POST-WAR ERA

After the Second World War, the U.S. economy expanded and developed at an extraordinary pace. Housing construction, automobile production, and the manufacture of housing appliances led the way, and all fueled production in allied industries. Major black strategies focused always upon economic solutions : just lower the barriers to blacks, end discrimination at the work place, and the rest would follow. The press for legislation was the press for an end to job discrimination. Many states passed Fair Employment Practices Laws, and created Fair Employment Practice Commissions (FEPC). These commissions were supposed to monitor complaints, and provide redress if an employer were caught in the act of discriminating. FEPC was a failure, and this failure is the historical backdrop to the emergence of affirmative action.

The period from 1945 to 1954 was a relatively quiescent one in American race relations. The dominant organizational groups pushing for black equality were concerned with gaining equal rights through the utilization of prevailing structures and institutions. The National Association for the Advancement of Colored People (NAACP), the Urban League, and the Congress of Racial Equality (CORE) pushed for a lowering of the formal barriers. The NAACP took the road of legal redress. The Urban League pushed labor and management to open up jobs held exclusively for whites. CORE pushed for equal treatment in public accommodations such as hotels, restaurants, and barber shops.

In May, 1954, the Supreme Court ruled in favor of the NAACP and set the stage for desegregation battles in school systems around the nation. Those battles would become political struggles, and would usher in the Civil Rights Movement of the 1960's.

Blacks have never been homogeneous when it comes to strategies for liberation. As far back as the early 19th century, we can identify two important strands that would surface again strongly in the 1960's. There were those black leaders who saw that the only path for Blacks was to return to Africa, and they championed a nationalist and separatist solution. The counter-tendency was led by Frederick Douglass, and was later picked up by W. E. B. Dubois, namely, that

integration into American society should be the goal. In the Civil Rights Movement, Martin Luther King would carry the mantle of the integrationist position ("I Have a Dream" was a dream that "someday... all would walk together, hand-in-hand"). Malcolm X carried the mantle of the separatists and nationalists (until just before his death).

Class divisions in the Black community do not explain the followership along these two paths. True enough, there might have been a slightly greater tendency for poorer Blacks to follow a separatist solution. Malcolm tried to invoke the historical distinction between the field slaves (darker in color, more oppressed) and the house slaves, arguing that the latter always wanted integration, while the former wanted separation. But King could move the poorest Blacks with his message.

Rather, the movement itself changed as it came up against different kinds of economic and political realities. The choice of strategies, whether for King or for Malcolm, would shift as these realities changed. So long as King was in the South, pressing for an end to segregation in public accommodations and schools, he had the political support of powerful allies in the North. When King took his movement North, pressing labor for more jobs for Blacks, he found such resistance that his understandings of the problem fundamentally altered. He joined hands with the Left and the Peace Movement and spoke out against U.S. involvement in Vietnam. For this he was sharply criticized by Roy Wilkins of the NAACP. Wilkins felt that King should stick with "Black issues" and leave international politics alone. But King began to see many new links; and felt that he could not preach non-violence to little Black children at home, and remain silent while their older brothers went off to fight a war they did not understand.

King's dilemma brings out another basic issue in any discussion of movement strategy. King was the head of the Southern Christian Leadership Conference (SCLC). This group had a very different orientation than its rival in the South, the Student Non-Violent Coordinating Committee (SNCC). While SCLC relied upon King's charisma to arouse and bring demonstrators and the national media to a scene, SNCC relied upon tedious six- and twelve-month organizing campaigns.

## THE BURAKUMIN

In order to comprehend the peculiar and contradictory condition of the Burakumin as a minority group, in contemporary Japan, it is necessary to briefly review how and why this group emerged. We must go back to a very early period in Japanese history to find some answers to some deeply puzzling questions that confront Burakumin strategies for redress, and why today's official Japan refuses to acknowledge that a problem exists at all.

The Nara period (650-794) is the beginning of the integration of Japan as an archaic state. Religious beliefs in this period emphasized ritual pollution if there was any association with blood or death. Even before the Nara period, there is evidence that families would move away from their homes if there was a death

in the family, if possible. Upon the death of a chief or emperor, a new site for the capital would be selected. In the Shinto religion, the thing that most displeases the gods is uncleanness. However, the flesh of animals, fish, and birds were offered to the gods as a sacrifice. Somebody had to do the killing, and to handle the dead bodies.

To add to this development, Buddhism spread through Japan during the Nara period, and easily dovetailed with Shintoism. Buddhism taught compassion to all beings, and a proscription against killings of animals, and sanctioned the eating of meat. Nonetheless, some Japanese continued to eat meat during this period. (The Japanese have long been religiously tolerant, relative to the rest of the world, and have permitted worship side-by-side of differing belief systems). Again, somebody had to do the slaughter of these animals. Herein lies the origins of a group of people who would "do the killing" and who would thereby be consigned to pariah status. What they did was seen by other Japanese as filthy, and the term "Eta" was used to apply to this emerging pariah caste in the ninth century. The Eta were thought to be defiled, and were prohibited from worship. Customs and rules emerged, restricting contact with the Eta, or requiring ritual cleansing if such contact were made. Restrictions increased on inter-marriage, and later, on place of residence. Life was agrarian and people lived in small communities and villages. There was little geographical mobility, and everyone knew who the Eta were. There were no visible distinguishing marks, but you knew the grandfathers, the parents, the children.

Because the Eta were defiled, they were also consigned to do the work of guarding tombs. Recall the Japanese aversion to death. The Eta became the butchers, leather tanners, and the skilled artisans of a number of goods and services related to these basic jobs. In short, they developed around occupational specializations that were taboo for the rest of the Japanese. These included work with bone, gut, and fur, and involved such activities as making saddles, bowstrings, and musical instruments. Many of these items were in great demand, and in the Ashikaga period (1392-1603), many Eta accumulated some wealth, and enjoyed a stable community life, albeit with outcaste status. This was assured by the Japanese tendency for the inheritance of an occupation from generation to generation and a rigid structural hierarchy.

The Ashikaga period was also a time of civil strife, and the demands for products that the Eta produced were high. Moreover, with others going off to (civil) war, the mere contact of the Eta with a given occupation through continued association probably led to the degradation of that occupation, and the Eta then moved into and frequently monopolized sandal-making, basket weaving, and mat manufacturing.

We now come to the Tokugawa period, and it is here that the caste-like character of Eta existence would be shaped as the precursor to the modern era. First, Tokugawa brought peace to Japan, and the demands for bowstrings, armor, and other Eta products declined sharply. Second, commercial developments in the late Tokugawa period ended Eta monopolies on selected crafts and occupations, and pushed the Eta completely out of many of these jobs.

But most important for the Eta was the Tokugawa enshrinement in law of caste status. Whereas previously custom had prevailed, now the formal laws were structured to prevent Eta from marrying non-Eta ; they could not reside outside of Eta villages ; they could not even become the servants of commoners. They could not sit, eat, or smoke with other Japanese. In order to designate themselves, the Eta were forced, by law, to wear a leather patch on their kimonos, and to tie their hair in a special manner, with straw.

### MEIJI REFORMS, 1871

As the Tokugawa period came to a close, there were worldwide developments in the legal transformation of the situation of previously oppressed groups. In the 1860s, American slavery ended by proclamation, the Russian serfs were given their freedom, and in South America, a number of parallel moves were made with respect to legal policy and slavery.

This international development provides the context for the official emancipation edict of 1871, abolishing inherited privilege for all except the Imperial Family. But there is another reason for the Meiji reforms. Every government wishes to increase its revenue base. The Eta lands had been tax exempt. Now, by the new edict, these lands lost that status.

The parallel to the situation of Blacks in America during the Reconstruction and post-Reconstruction period in the South is striking. The Meiji government had neither the will nor would it commit the resources to follow through with administrative reinforcement of its Edict of Emancipation. Just as lynch mobs and vigilante groups terrorized the former black slaves, so there were "Eta-hunts" and lynchings in the early period after the Emancipation. Poor farmers feared increased competition from the Eta. Social displacements brought about by the new government policies created tensions and hostilities, and the Eta provided a convenient and defenseless target for the expression of these hostilities. During the decade after Emancipation, over two hundred riots were recorded (Wagatsuma and Tooten:36), many involving the Eta as the targets.

In the first decade of the twentieth century, a few enlightened and well-read Burakumin (a term meaning "village people" and designated to replace the term "Eta") organized an association for themselves, designed to fight discrimination. The organization called upon the Burakumin to cooperate among themselves, and also to work upon improving their condition, economically, morally, and educationally. It was the Japanese version of Booker T. Washington's call for self-improvement among American blacks during the same period.

But the Rice Riots of 1918, triggered by inflationary developments that made rice very expensive for the poor, changed this orientation. The Burakumin leadership decided to shift the burden to the government, and to demand assistance. They filed petitions with the Ministry of Internal Affairs,

requesting funding for Buraku improvement, and requesting an ending to derogatory references to Burakumin in all government documents. In 1920, the government appropriated its first funding for the Burakumin, approximately \$25,000.

At the turn of the century, there were approximately 54 million Japanese, and estimates among scholars place the number of Burakumin at between one million and one-and-a-half million.

Japan is a society heavily saturated with the notions of "face" and "shame" as motivating and explanatory concepts. There are "correct" ways of handling problems, and litigation is not one of them. When the Japan Air Lines jumbo jet exploded into a hillside in 1985, in the world's largest single-toll airline crash Japan was not besieged with American lawyers drooling over prospective lawsuits (as they had done with the Bhopal disaster in India). JAL officials quietly visited the families of each person, and handed them an envelope that contained some early financial remuneration as a "token". More would follow. Everybody understands that to be the case.

Other Japanese notwithstanding, the Burakumin are Japanese, culturally, socially, morally, etc. When I visited their headquarters in Osaka in 1983 and inquired as to why they had not gone the route of legal redress, it took me the better part of a week to figure out that the reason was a peculiar double-bind catch-22 reverse twist. To invoke the Meiji reform laws via litigation would not be the Japanese-thing-to-do. It would only ratify the notion that the Burakumin were really not Japanese at all. What then do the Japanese do? They use "shame" as a problem, the Burakumin await, or help create their "photo opportunity" to produce a scene of "shame". This is not completely unique. In the 1960's America's demonstrations and the pictures of police dogs attacking children on a desegregation march "embarrassed" the nation. But this embarrassment was in behalf of changing the laws, public accommodations, etc...

## CONCLUSION

The Burakumin already have formal legal equality. It is the informal and insidious discrimination, hidden from public scrutiny, that is the subject of much of the current fight. If and when they can catch an employer in the act of discriminating against them (by refusing to hire, for example, Burakumin), they publicize the event. The offending employer may then make concessions by hiring many more times the number of Burakumin than they would have been forced to had there been a lawsuit.

Just as Orans suggested, when the Burakumin have moved after a political solution to their situation, they have emphasized their collective "we-ness", even going so far as to embrace the name "Eta". This parallels the strategies of Blacks in America, at least insofar as a particular group of Blacks has been able to gain ascendancy in any given historical epic (2) and lay claim for speaking in behalf of Black interests. We learn from these experiences that the variable strategies of cultural minorities are not random oscillations of whim or fashion, but usually explicable in terms of the sometimes hidden assessments of

key leadership of when it is most propitious to pursue predominantly economic versus political goals.

---

2. Perhaps "permitted" is a more apt term here, but I am using the term "able to" without regard to the political analysis of control versus the emergent interests of the group seeking a changed status.

## REFERENCES

- ORANS, M. "Race and Class Conflict in Cultural Perspective," *Urban Affairs Annual Reviews*, Beverly Hills, vol. 5, 1971:1-68.
- REDFIELD, R. and M. SINGER, "The Cultural Role of Cities," in *Economic Development and Cultural Change*, Chicago, vol. 5, no. 1, October, 1954 : 53-73
- WAGATSUM A, H., and G. TOTTON, "Emancipation, Growth and Transformation of a Political Movement," in G. Devos and H. Wagatsuma, eds., *Japan's Invisible*. Berkeley : University of California Press, 1966:33-67.

**LES DEMANDES DE NATURALISATION  
DEPOSEES DANS LE DEPARTEMENT DU BAS-RHIN  
1977-1978**

**Brigitte FICHET**

Les discussions portées sur les notions d'identité culturelle, de minorité, etc... font souvent appel à celle de l'appartenance nationale. En effet, si parfois la prégnance de cette appartenance (encore faut-il l'attester et ne pas se fier à de douteuses évidences) peut orienter les autres dimensions de l'identité, la nationalité elle-même peut intervenir en diverses mesures en composante éventuelle d'une identité culturelle ou sociale.

Sur le plan juridique même, le droit français, à travers le Code de la Nationalité (1), s'attache à définir plusieurs modalités d'accès à la nationalité française.

Les Français d'origine [c'est-à-dire nés d'un parent français ou nés en France d'un parent lui-même né en France (art. 17 à 24)] bénéficient de la nationalité par "attribution" à la naissance, alors que les autres personnes l'obtiennent par "acquisition". L'attention un instant retenue par le vocabulaire permet de déceler la distinction introduite entre la nationalité, - attribut (universel ou particulier ?), de l'être, qui peut apparaître comme une qualité quasi-naturelle, et la nationalité qui est acquise au cours de la vie, et qui révèle plus immédiatement sa dimension politique (2). La distinction ne manque pas d'être reproduite régulièrement par les statisticiens qui nous renseignent consciencieusement sur le nombre des Français de naissance et celui des Français par acquisition (outre celui des étrangers). Y aurait-il des degrés différents dans l'appartenance nationale ?

L'acquisition de la nationalité française peut s'effectuer suivant l'une des modalités suivantes :

- les acquisitions de plein droit concernent notamment les enfants nés en France de parents étrangers : si ces enfants résident habituellement en France depuis cinq ans à leur majorité, ils deviennent français (art. 44). Ils peuvent cependant décliner la nationalité française, s'ils entreprennent la démarche nécessaire dans l'année qui précède leur majorité (art. 45).

- les acquisitions par déclaration relèvent d'une procédure ouverte à des étrangers auxquels sont reconnus certains droits d'accéder à la nationalité française en raison de liens qu'ils ont pu établir en France. C'est le cas des étrangers (depuis 1973), ou des étrangères qui ont un conjoint français, ou encore celui des enfants nés en France de parents étrangers qui peuvent ainsi anticiper une situation qui n'advierait qu'à leur majorité.
- les acquisitions par décret ouvrent la possibilité de la naturalisation à des étrangers qui prennent l'initiative de la demander, sans droit particulier à y accéder.

Enfin, la réintégration dans la nationalité française concerne les personnes qui ont été françaises. Elle peut s'obtenir soit par déclaration pour certaines personnes françaises d'origine, soit par décret. Les procédures sont alors similaires à celles des deux cas précédents.

L'intérêt de cette présentation n'est pas juridique, mais permet de situer plutôt le domaine et la problématique de notre étude. Ce sont les demandes d'acquisition par décret qui ont retenu notre attention. Le champ ainsi couvert n'est pas défini analytiquement mais il correspond à un mode de gestion institutionnelle des demandes déposées. Parmi l'ensemble des modes d'acquisition, la procédure est celle qui reconnaît le moins de droit a priori aux candidats et qui laisse à l'administration la plus grande marge d'appréciation sur la recevabilité et l'opportunité des demandes : la décision reste discrétionnaire, les rejets ou les ajournements n'ont pas à être motivés (art. 110).

C'est donc une forme de contrôle social que l'on peut commencer à observer lorsque les informations disponibles ne décrivent plus seulement les naturalisés, parvenus au terme de ce processus de sélection, mais aussi les demandes déposées. Elles permettent de tenter, au moins partiellement, la reconstitution de séquences qui commencent avec la décision de l'étranger de faire la demande et se poursuivent avec celles de l'administration qui, tant sur le plan départemental que sur le plan national sera amenée à statuer sur ces dossiers. Certaines questions sur les caractéristiques sociales des demandeurs, les éventuelles spécificités qui les différencieraient - ou non - de l'ensemble de la population étrangère peuvent trouver un début de réponse, et en cela permettent de décrire le "champ" de l'action administrative, les populations qui seront sélectionnées par elle, et de ce fait, les critères de sélection qu'elle met en oeuvre dans la pratique.

Les informations statistiques relevées concernent toutes les demandes d'acquisition par décret, déposées à la Préfecture du département en 1977 et en 1978. Elles sont donc "exhaustives" pour la procédure retenue, mais seulement dans les termes administratifs : il s'agit de demandes déposées à titre principal, qui donnent lieu à l'établissement d'un unique dossier pour l'intéressé mais éventuellement aussi pour son épouse, si elle s'associe à sa demande (3). De plus, cette éventualité n'était pas généralement signalée sur l'extrait de dossier à partir duquel ont été recueillies les informations - les dossiers n'étant pas toujours accessibles. Les femmes apparaissent donc très sous-estimées par ces statistiques, qui doivent être interprétées avec prudence, compte tenu des modalités de leur élaboration, liées à la pratique administrative de constitution des dossiers. Une fois encore, on voit que les "données" ne sont pas données, mais produites dans le cadre d'une pratique singulière dont on ne peut faire abstraction, malgré l'aspect objectiviste de leur contenu explicite : sexe, année de naissance, nationalité, profession, situation matrimoniale, nombre d'enfants,

nationalité(s) éventuelle(s) du conjoint et des enfants, date de dépôt de la demande, avis préfectoral sur la candidature, nature et date de la décision ministérielle.

On perçoit l'intérêt de ces informations mais aussi leurs limites pour la description sociologique des demandeurs. Si, en général, l'extrait de dossier est dûment rempli - il y a peu de données manquantes sur les variables précitées mais - peut-être quelques modifications des libellés - il n'en est pas moins sélectif dans les choix opérés pour "résumer" le dossier. Il en relève très partiellement le contenu (absence d'indications sur la durée de "stage" (séjour) en France, sur la formation etc...) ; il traduit très synthétiquement, par un bref avis, la recevabilité ou l'opportunité de la demande, établies à partir des critères de moralité, de santé, d'assimilation, de loyalisme, etc... sur la base de résultats d'enquête.

De quelques résultats.

Ces demandes (à titre principal) ont été soumises à des traitements statistiques dont on peut présenter les premiers enseignements. Bien qu'elles soient exhaustives dans le sens convenu, il serait hasardeux d'en généraliser la portée tant dans le temps que dans l'espace, malgré leur nombre, puisqu'elles sont étroitement localisées.

Ces traitements sont fondés sur une hypothèse commune, celle de considérer la population des demandeurs et celle des naturalisés comme des ensembles intemporels, ce qu'ils ne sont pas. Les demandes sont réparties sur 24 mois, et rien ne permet de supposer que cette répartition est homogène dans le temps. Les décisions interviennent environ un an après le dépôt de la demande - avec des variations dans la durée de la procédure qui peuvent être significatives - et peuvent révéler des inflexions dans l'importance relative accordée à l'un ou l'autre critère, suivant les périodes, en fonction de l'évolution de la pratique de naturalisation ou de modifications de relations internationales... Ces traitements intégrant la dimension temporelle feront l'objet d'un travail ultérieur.

Ces réserves faites, deux descriptions seront successivement présentées, celles des demandeurs, puis celle des naturalisés.

#### *Par les demandeurs.*

Parmi les 485 demandes enregistrées, 374 (soit 77 % du total) sont le fait d'hommes. Cette proportion, très supérieure à celle des hommes dans la population étrangère du département (62 % du R.P. de 1975) est la conséquence inévitable du mode de constitution des dossiers, sans qu'il soit possible d'évaluer cet impact. S'il y a deux fois plus de femmes françaises par acquisition que d'hommes dans le département, ou dans l'agglomération de Strasbourg, ce peut être dû aussi à d'autres modes d'acquisition.

L'âge moyen des demandeurs est de 34 ans accomplis à la fin de 1977 (avec un écart-type de 12 ans), ce qui tend à montrer que la demande se fait à un âge relativement jeune (d'autant plus qu'il n'y a pas de demandeurs de moins de 18 ans, et les femmes, souvent plus jeunes que leur mari, sont sous-estimées). Près de 60 % des demandeurs ont 34 ans au plus (dont la moitié entre 18 et 24 ans) : ces proportions en font un ensemble qui n'est pas représentatif de la population étrangère (évaluée par le R.P. de 1975, et au seuil de 4 %<sup>o</sup>). Le rapprochement de l'âge avec la durée du séjour aurait été instructif, notamment parce que la durée de stage peut être réduite à deux ans pour les étudiants, qui ont déposé 111 demandes.

La répartition des demandeurs par nationalité n'est pas plus représentative de l'ensemble de la population, sauf pour les Tunisiens et les Italiens. Les Turcs, Portugais, Algériens, Espagnols sont sous-représentés alors que les Marocains, Yougoslaves, Mauriciens sont sur-représentés. Ces résultats semblent corroborés par les propensions (4) à demander la naturalisation, calculées à titre exploratoire, pour contrôler les effets de proportionalité.

La comparaison est plus difficile en ce qui concerne la situation matrimoniale. La proportion des demandeurs mariés (49 %) est inférieure ou égale à celle des étrangers mariés, suivant les modes de calcul (5). C'est cependant la situation inverse que l'on observe pour les demandeurs originaires des pays occidentaux ou des pays de l'Est : ils sont proportionnellement plus mariés que la moyenne des demandeurs, et, pour les Italiens, Espagnols et Portugais, plus mariés que les populations totales correspondantes (proportion 1). Les Marocains, demandeurs, par contre, ne sont que 21,5 % à être mariés, une proportion inférieure de moitié au moins à celle de la population marocaine (et du tiers pour le taux 2).

Ce sont les demandeurs italiens et ceux qui sont originaires des pays de l'Est qui ont le plus souvent un conjoint français (40 %). Les statistiques sur la nationalité du conjoint étant inexistantes au recensement, on ne peut tester la représentativité des demandeurs sur ce point. D'autre part, s'ils ont recours à une procédure par décret - et non par déclaration - c'est vraisemblablement en raison d'un mariage contracté, pour les hommes, avant 1973 : il s'agit donc là, selon toute probabilité, d'immigrés qui sont de longue date en France.

On observe une proportion de 56,6 % des demandeurs qui n'ont pas d'enfants, proportion qui vient doubler et accentuer celle des célibataires (43,8 %). Elle est aussi significativement différente de celle des ménages (selon la définition de l'INSEE) sans enfants (de 0 à 18 ans) dans la population étrangère (48, 2 %). Les proportions demandeurs ayant un enfant (11,6 %) et deux enfants (10,8 %) sont également plus basses que pour l'ensemble des ménages, mais à partir de 3 enfants, la différence n'est pas significative. Ce résultat peut être expliqué en partie par l'utilisation d'une proportion de ménages, et non d'une proportion de familles étrangères : il est probable que les notions se recouvrent mieux à mesure que la famille s'agrandit.

La population des demandeurs n'est pas plus représentative de la population étrangère dans sa répartition par catégorie socio-professionnelle. Il n'est pas surprenant d'y observer la part des inactifs réduite à 7 % quand on soustrait à cette catégorie les 23,3 % d'étudiants que l'on compte parmi les demandeurs. Si la proportion des ouvriers (37,6 %) approche celle qui les caractérise dans la population totale, les professions libérales, cadres supérieurs, cadres moyens et employés y sont beaucoup plus représentés.

On voit que les demandeurs dans leur ensemble apparaissent peu représentatifs de la population étrangère. Mais l'hypothèse selon laquelle les candidats se soumettraient à une auto-sélection avant de se proposer à celle de l'administration ne se montre pas généralement vérifiée, sauf sans doute dans le cas de la situation socio-professionnelle, où ils sont plus représentés dans les catégories impliquant une "qualification".

### *Les naturalisés*

Le caractère intemporel du traitement limite plus encore les résultats obtenus ici dans la mesure où toutes les demandes relevées n'ont pas encore reçu de réponse. Si cette situation peut être considérée comme normale pour les dossiers déposés à la fin de 1978, elle l'est moins pour ceux qui l'ont été antérieurement : l'analyse temporelle sera déterminante pour les distinguer.

Au moment de l'observation, 303 réponses sont enregistrées, parmi lesquelles on constate 68 % de naturalisations, 27 % d'ajournements à 2 ou 3 ans, et près de 5 % d'irrecevabilité ou de rejet.

En ce qui concerne les nationalités, la répartition irrégulière des réponses non reçues rend plus difficile l'interprétation, mais elle n'occulte pas des différences significatives. Tous les Italiens qui ont reçu une réponse (69 %) sont naturalisés, et 81 % au moins parmi les occidentaux de l'Ouest ou de l'Est, ainsi que parmi les Asiatiques (malgré un taux de réponses connues de 47 %). 74 % des Mauriciens sont naturalisés, mais seulement 41 % des Marocains, 40 % des personnes originaires d'Amérique Latine, et 36 % des personnes originaires des autres pays du Maghreb et du Moyen-Orient.

La proportion des naturalisés croît régulièrement avec l'âge, de 45 % pour les 20-22 ans (à la fin 77) à 100 % pour les 49 ans et plus, à l'exception des moins de 20 ans, dont 65,6 sont naturalisés.

La sélection par sexe est aussi significative : 75 % des hommes sont naturalisés mais seulement 55 % des femmes (parmi les réponses connues - ici - comme dans la suite du texte). Il s'agit bien sûr de femmes qui ont déposé leur demande à titre principal, sans s'associer à celle de leur mari : il n'est pas étonnant de remarquer que 72 % d'entre elles sont célibataires et seulement 53 % des hommes.

Or, la situation matrimoniale s'avère aussi être un critère de sélection puisque 84 % des mariés sont naturalisés mais seulement 54 % des célibataires. Le demandeur célibataire aurait même moins de chance de naturalisation que celui qui a été marié (81 % des divorcés, veufs... sont naturalisés, mais les effectifs sont réduits à 16 personnes.

La nationalité du conjoint est une variable qui semble redoubler la précédente : si le fait d'avoir un conjoint français ou occidental paraît constituer un facteur favorable (92 ou 93 % de naturalisations), avoir un conjoint originaire du Maghreb ou du Moyen-Orient n'augmente pas sensiblement la proportion moyenne des naturalisations (70 %). Mais la modalité "non-lieu", descriptive des célibataires, est tout à fait défavorable (58 % de naturalisés seulement).

De la même manière, le fait de ne pas avoir d'enfants constitue un handicap (57 % de naturalisés). La proportion des naturalisés croît ensuite de 75 % pour ceux qui ont un enfant à 100 % pour ceux qui en ont trois. La nationalité des enfants, quelle qu'elle soit, est toujours favorable, seule l'absence d'enfant (non-lieu), à nouveau, se révèle être un facteur d'ajournement.

Pour les catégories socio-professionnelles, c'est parmi les ouvriers mais aussi parmi les inactifs que l'on trouve la plus forte proportion de naturalisés (88 %), puis par ordre décroissant parmi les patrons de l'industrie et du commerce,

les personnels de service, les cadres moyens (75 %), les employés, les professions libérales et cadres supérieurs (60 %) et enfin les étudiants parmi lesquels on ne compte que 39 % de naturalisés. Il apparaît ici que ce ne sont pas nécessairement les personnes les plus qualifiées ou diplômées qui sont les plus naturalisées.

Sur toutes les variables relevées, les naturalisés se montrent significativement différents des candidats écartés par l'administration. Si parfois les résultats sont redondants, on observe aussi certains effets cumulatifs, qu'illustrent bien les Italiens et les Marocains, les deux groupes nationaux les plus importants : les Italiens - naturalisés à 100 % - présentent les caractères qui s'avèrent favorisés par la pratique administrative (plus souvent âgés, mariés, avec 3 enfants, contre-maîtres ou ouvriers, mais moins souvent étudiants ou de profession libérale) et les Marocains à l'inverse comprennent une importante proportion de femmes, de jeunes, de célibataires, d'étudiants ; leur forte propension à demander la naturalisation fait place à une sur-sélection institutionnelle.

On voit que la pratique administrative ne s'exerce pas toujours dans le sens de l'auto-sélection effectuée par les candidats, ou que ceux-ci prennent leur décision en fonction de situations qui leur sont propres, et non en fonction seulement d'anticipation sur les critères administratifs (6).

Il semble bien que ce soit l'importance ou la permanence des relations tissées en France qui constitue un facteur déterminant pour accorder la naturalisation. Il paraît même primer sur d'autres considérations, telles que la qualification impliquée par la profession ou la formation, même si ce facteur ouvre légalement la possibilité d'une réduction de stage en France : cette clause se retourne peut-être contre les intéressés dans ce cas, mais non pas lorsqu'il s'agit de parents de trois enfants (naturalisés à 100 %) pour qui la condition de stage est supprimée.

## NOTES

- (1) Code de la Nationalité in *Code Civil* - 1984, LUCAS, André, Ed., Paris, LITEC, 1984, 1297 p. Textes Annexes, pp. 1083-1107.
- (2) Ces thèmes ont été amplement développés par A. SAYAD, "La naturalisation, ses conditions sociales et sa signification chez les immigrés algériens", GRECO 13. Recherches sur les Migrations Internationales, n° 3, 1981, pp. 23-46 et n° 4/5, 1982, pp. 1-51 ter.
- (3) En outre, l'article 84 du Code de la Nationalité stipule que le décret, par effet collectif, fait acquérir la nationalité française aux enfants mineurs dont l'un des deux parents est naturalisé ou réintégré. Cette clause qui ne concerne que les mineurs n'affecte pas instantanément le nombre des demandes, mais exerce probablement un effet différé.
- (4) Les propensions sont estimées par le nombre des demandeurs rapportés à la population totale correspondante dans le département. Des évaluations successives par les données de la Préfecture au 1.1.78, par la population étrangère totale au R.P. 75, par la population étrangère des 18 ans et plus au même recensement entraînent des variations de valeur de ces propensions, mais ne modifient nullement leur ordre. Par ordre croissant, les Turcs, les Algériens, les Portugais, les Espagnols, les Tunisiens, les Italiens (toujours très proches de la moyenne) les Marocains, les Yougoslaves, les divers nationaux, les Mauriciens.
- (5) La proportion des étrangers mariés est calculée par le nombre total des individus déclarés mariés au RP 75 rapporté soit (proportion 1) à la population totale correspondante (qui inclut les moins de 18 ans, et n'est pas directement comparable) soit (taux 2) à la population de 18 ans et plus, ce qui conduit à une surestimation de cette proportion.
- (6) Selon l'une des conclusions hypothétiques, plausibles, énoncées par A. Jobert et M. Tallard, les naturalisés : "pluralité des processus d'insertion dans la société française", CREDOC, 1979, pp. 188-189.

## UN OBJET ILLEGITIME : L'HISTOIRE DE L'IMMIGRATION (1)

Gérard NOIRIEL

Si dans tout domaine des sciences sociales, le chercheur doit accepter de se mettre - lui et sa pratique professionnelle - en question, cette exigence est particulièrement nécessaire pour ce qui concerne le problème de l'histoire de l'immigration. En effet, aussi surprenant que cela paraisse dans un pays où l'histoire a la réputation et les moyens que l'on sait, et alors même que la France est avec les Etats Unis et le Canada le pays industrialisé dont la population doit le plus à l'immigration, la question n'a jusqu'ici pratiquement jamais intéressé les historiens. Que celui qui en douterait examine le fichier central des thèses, les bibliographies annuelles de l'histoire de France, les tables décennales des grandes revues d'histoire contemporaine. Qu'il regarde la place qu'occupe le sujet dans les multiples "Histoires de France" parues ces derniers temps, ou dans les manuels scolaires des écoles primaires ou secondaires. La comparaison avec l'historiographie américaine par exemple est édifiante !

Au delà des historiens, on pourrait facilement montrer que les sociologues, beaucoup d'entre eux en tout cas, considèrent que c'est avec les Maghrébins arrivés en France après la deuxième guerre mondiale, que commence à se poser réellement le problème de l'immigration, confortant ainsi l'idéologie naturelle des journalistes (toujours à l'affût de "l'actualité", des "nouvelles") visant à produire comme inédites des questions qui comme nous allons le voir ont parfois une longue histoire. On pourrait multiplier les exemples illustrant ces carences. Mieux vaut pourtant s'interroger sur leurs causes. Il serait trop facile en effet, d'incriminer les "hasards" de la recherche, les "aléas" de la production historique pour expliquer cette situation. Je crois au contraire que ce refus d'admettre "l'historicité" du problème de l'immigration en France, renvoie à des causes très profondes de l'histoire sociale et politique de ce pays. Y réfléchir c'est à mon sens un bon moyen pour l'historien de se libérer d'un certain nombre de contraintes qui ont freiné la recherche scientifique concernant la période contemporaine.

Pour les points essentiels, il faut souligner le rôle spécifique que la République a cherché à faire jouer aux historiens depuis le XIXème siècle. Comme l'a montré François Furet, la recherche scientifique sur la Révolution Française a

toujours eu du mal à se dégager de "l'historiographie commémorative", sans doute parce que "les sociétés qui se réclament d'une fondation révolutionnaire, surtout si celle-ci est relativement récente, ont une difficulté particulière à écrire leur histoire contemporaine" (2). On comprend que cette tendance à "penser le social à travers le national", représentait un obstacle quasi insurmontable à la compréhension d'un phénomène remettant radicalement en cause le thème de l'unité nationale. D'autant plus qu'à la fin du XIX<sup>ème</sup> siècle c'est encore l'histoire qui est sollicitée (avec la biologie) pour légitimer les théories nationalistes que des gens comme Barrès opposent aux valeurs républicaines. L'enracinement, la tradition et non plus le "contrat social" sont mis en avant comme fondement de la Nation. Avec l'Affaire Dreyfus se structure un clivage "droite/gauche" qui se maintient tout au long du XX<sup>ème</sup> siècle opposant deux conceptions sur la meilleure manière de gérer "l'intérêt national" : rejeter hors de France les étrangers considérés comme inassimilables ou au contraire, faire confiance aux "vertus civilisatrices de la France" pour leur faire assimiler les valeurs nationales et effacer en eux toute trace de différence.

Dans ce contexte, on ne sera pas surpris de constater que jusqu'à la guerre de 1914 au moins, les juristes aient été pratiquement les seuls à s'intéresser à la question de l'immigration, multipliant les thèses sur les problèmes de naturalisations, d'expulsions etc. Par contre rien là dessus dans l'histoire "sorbonnaarde" dont les travaux n'en finissent pas, comme le note André Burguière, "de rendre à la France l'Alsace-Lorraine" (3). Mais rien non plus chez leurs grands "ennemis", les sociologues Durkheimiens. Comme l'a montré Victor Karady, pour être acceptée comme "science universitaire", la sociologie de la fin du XIX<sup>ème</sup> siècle est contrainte de se donner des objets de recherche "lettrée" du monde universitaire français. On comprend que l'immigration n'ait pu faire figure d'objet légitime. D'autant plus que pour l'aborder, il aurait fallu adopter des modes d'investigations très peu prisés par la sociologie officielle : le travail de terrain, l'enquête de type ethnographique, qui mettront encore près d'un demi-siècle pour s'imposer en France (4). Par ailleurs, même chez les fondateurs de la sociologie scientifique, la réflexion sur le social est loin d'être complètement dégagée de toute "contamination" par le national. Ainsi Durkheim justifie-t-il son opposition au courant inter-actionniste, au nom de "l'intérêt national", pour s'opposer à "l'érosion de la culture française" (5). De même on peut relever l'insistance avec laquelle Marcel Mauss définit la nation comme "volonté générale consciente", comme "creuset" où se "fondent les anciennes souches de population" au point de former des "types physiologiquement, musculairement apparents, sinon ostéologiquement" (6).

Dans l'entre deux guerres, bien que la France soit devenue le pays du monde ayant le plus fort taux d'immigration, la recherche demeure silencieuse. Paula Hyman constate que dans cette période, "très peu d'ouvrages sociologiques concernant cette question ou le phénomène de l'acculturation seront publiés en France, ce qui est tout à fait symptomatique d'un désintérêt général à l'égard de ces problèmes (...). Les rares travaux de recherche concernant la main d'oeuvre étrangère dans les années vingt sans être franchement antisémites, recèlent des préjugés contre l'immigrant juif" (7). Comme exemple d'indifférence, l'on peut citer Maurice Halbwachs, qui fut pourtant, des Durkheimiens, le plus proche du "travail de terrain". Dans son travail concernant la nuptialité en France entre 1914 et 1930 par exemple, alors même que le raffinement de l'analyse ne semble rien laisser au hasard, la variable "immigration" (qui aurait pu intervenir au moins sous la forme des mariages "mixtes") est totalement absente. L'immigration l'intéresse quand elle se déroule sur le sol américain. D'où l'article qu'il donne

aux Annales, sur "Chicago, expérience ethnique" (8) où les statistiques sont longuement examinées, les nationalités étudiées par quartier à la première, deuxième et troisième génération. A plusieurs reprises, il revient sur ces chiffres qui semblent le fasciner (en 1920 à Chicago, près du tiers de la population est immigrée). Toute sa conclusion est centrée sur l'opposition entre cette ville "ethnique" et les villes européennes comme Paris : "là une population unie et homogène, un cadre irrégulier et fantaisiste (...), ici un cadre uni et régulier et une population hétérogène qui s'efforce de plier aux règles d'un conformisme urbain impitoyable". Pourtant si l'on ramène les phénomènes aux proportions du territoire français, il n'est pas besoin d'aller jusqu'à Chicago pour mesurer les problèmes ethniques dans toute leur ampleur. En 1914, à Marseille, les Italiens à eux seuls forment 20 % de la population. Au moment où Halbwachs écrit son article, des dizaines de nationalités coexistent dans la ville. Charles d'Hérystal, dans un livre très polémique il est vrai, estime que sur 1,1 million d'habitants, les Bouches du Rhône ne comptent que 300 000 personnes d'origine française (9). Au même moment, Grenoble compte 18 % d'étrangers et près de 50 nationalités différentes, sans parler des cités industrielles du Nord et de la Lorraine, considérées comme des "Tours de Babel".

Si l'on se tourne maintenant vers l'autre courant majeur de la recherche historique française, "l'école des Annales" symbolisée à l'origine par les noms de Lucien Febvre et Marc Bloch, on ne peut pas dire non plus que la question les ait beaucoup passionnés. Le patriotisme, l'attachement à l'empire colonial, le traumatisme de la guerre qu'ils ont faite tous les deux ont sans doute là aussi contribué à cette indifférence (10). Par ailleurs comme nous le verrons plus loin, des concepts comme ceux de "longue durée" ou de "mentalité collective", quelque soit leur importance pour d'autres secteurs de la recherche, n'étaient pas de nature à susciter des interrogations sur la question de l'immigration (11). De même, la conception du "social" en germe chez Simiand et développée par Ernest Labrousse, comme "séparée" de l'économique, sous l'influence d'une certaine tradition marxiste raisonnant en termes d'infra et super-structures, a contribué, surtout pour l'étude du XXème siècle, à renvoyer à toujours plus tard, l'analyse proprement sociologique des phénomènes historiques. Le social apparaît ainsi comme un but, voire une récompense, pour l'historien qui aura au préalable dégagé les structures économiques (12).

Après la deuxième guerre, le succès de l'histoire sérielle a conforté les tendances antérieures. La démographie historique par exemple, "science française, science de la longue durée" comme dit Pierre Chaunu, a pris un tournant quantitativiste qui s'est fait au détriment de l'approche sociologique que Halbwachs avait tenté de systématiser avec la notion de "morphologie sociale" (13). Plus généralement la prétention de l'histoire sérielle à couvrir tous les aspects de la recherche historique a fonctionné comme une sorte de condamnation pour des méthodes très éloignées qui seules auraient permis d'appréhender correctement l'histoire de l'immigration (14). Ainsi, au moment même où la sociologie découvrait avec une certaine avidité ce nouvel objet, l'histoire s'en écartait encore un peu plus. On ne peut conclure sur cette question sans dire un mot sur une autre forme d'influence qu'a exercé l'Etat jacobin centralisateur sur la recherche scientifique. En empêchant l'expression de toute différence ethnique ou culturelle constituée, l'Etat a dans une certaine mesure privé les communautés immigrées d'existence sociale, renvoyant constamment à l'individuel des aspirations cherchant à s'exprimer collectivement (15). Cette "confusion de l'identité nationale et de la tradition culturelle française", dans laquelle Dominique Schnapper voit un "trait spécifique de la société française" (16), a

constitué un puissant moyen pour réduire dès la deuxième génération les spécificités culturelles des communautés immigrées, sans pour autant les supprimer. Cependant, ce n'est là qu'un des aspects de ce que l'on pourrait appeler en utilisant un concept de la sociologie américaine, l'absence de "visibilité sociale" de l'immigration en France. Le fait que jusque dans les années 1950, elle n'ait pas été un phénomène essentiellement urbain, a joué un rôle dans ces stratégies de "masquage". Plus profondément, il faut mentionner le rôle des appareils d'enregistrement des données sociales concernant l'Immigration. Aux Etats Unis, si les chercheurs raisonnent depuis longtemps en terme de "génération" à propos des communautés immigrées, alors qu'en France, jusqu'à la mode récente des "Beurs", ce type de regard était l'exception, c'est aussi parce que les recensements eux-mêmes comptabilisent une catégorie intermédiaire entre l'étranger et le citoyen, celle des "descendants d'immigrés à la première génération", appelés "nationaux de parenté étrangère". Cette sorte de "comptabilité de l'assimilation inachevée" (17) n'a jamais existé en France. La naturalisation est accordée au terme d'une démarche souvent longue et humiliante, où le postulant aura dû faire antérieurement la preuve de son "assimilation" à la culture française (18). Mais après avoir payé le prix fort pour entrer dans le "club France", son passé est définitivement oublié, rien ne doit le rappeler, à tel point que sous le Front Populaire, le très sérieux Sous Secrétaire d'Etat à l'Immigration, Philippe Serre s'inquiète que les naturalisés conservent leur nom d'origine car cela nuit "à notre prestige à l'étranger" (19). A un niveau plus symbolique mais tout aussi significatif, on comparera le sort réservé aux lieux historiques de recrutement des étrangers, Ellis Island aux USA est devenu une sorte de musée, que l'on visite et où sont rappelés par le menu détail tous les aspects de l'immigration (20). En France, les bâtiments de Toul, où sont passés pendant l'entre deux guerre, des centaines de milliers de travailleurs d'Europe centrale, ont été rasés, et même dans la localité bien peu de monde s'en souvient (21).

## NOTES

1. Cette question est étudiée de façon plus approfondie dans G. Noiriel, "Les Problèmes de l'étude historique de l'immigration", *Annales ESC*, octobre 1986.
2. F. Furet, *Penser la révolution française*, Gallimard, 1978, p. 136.
3. A. Burguière, "Les Annales 1929-1979", *Annales ESC* Octobre-décembre 1979.
4. V. Karady, "Le problème de la légitimation dans l'organisation historique de l'ethnologie française", *Revue française de sociologie*, janvier 1982. Marcel Mauss conseillait vivement pourtant d'entreprendre de telles recherches : "Plût au ciel que la description des sociétés dites primitives ne soit pas la seule qui appelât notre collaboration et utilisât nos méthodes. Il faut les appliquer intensément et tout de suite à toute l'observation de nos sociétés, "La Sociologie en France depuis 1914", *La science française* - tome 1, Larousse, 1933, reproduit dans M. Mauss, *Oeuvres*, tome 3, Minuit, 1969, p. 446. Il faut souligner que cette timidité de "la science française" sur le sujet, a laissé le champ libre à des gens comme Jacques Valdour, partisan de l'extrême droite, et qui fut l'un des tous premiers en France à pratiquer "l'observation participante" en usine. La "science sociale" qu'il défend étant censé fournir une meilleure connaissance de l'"ennemi" : le communisme, qui chez lui prend fréquemment la figure du "météque" ou du "sémite". Face à ces nouvelles tentatives visant à faire cautionner le racisme par la science, les sociologues français, à la différence de certains de leurs homologues de "l'Ecole de Chicago", restent singulièrement passifs, cf. entre autres ouvrages, J. Valdour, *Le Faubourg* Editions Spes, 1925, p. 135 sqq ; *Sous la griffe de Moscou*, Editions Flammarion, p. 66.
5. Cours prononcé en 1913-1914 ; cf. H.J.D Joas, "Durkeim et le pragmatisme", *Revue française de sociologie*, octobre-décembre 1984.
6. M. Mauss, *La Nation*, 1920 (?), in M. Mauss. *Oeuvres*, tome 3, op. cit., p. 596.
7. P. Hyman, *De Dreyfus à Vichy*, Fayard, trad. française, 1985, p. 105.
8. M. Halbwachs, "Chicago, expérience ethnique", *Annales d'histoire économique et sociale*, 1932 et "La nuptialité en France pendant et depuis la guerre", *Annales Sociologiques*, 1935.
9. Ch. d'Hérival, *L'invasion des barbares*, Heitz et Cie éditeurs, 1932, p. 10 sqq.
10. Je précise qu'il ne s'agit pas ici de juger, mais d'essayer de comprendre les raisons structurelles de "l'impensable" d'une époque. Le traumatisme des deux guerres mondiales auxquelles les savants français ont payé un lourd tribut, a sans aucun doute réactivé cette conception du social vu à travers le national.
11. Ne serait-ce que parce qu'ils ont éloigné la réflexion de la période contemporaine : "chez les historiens eux-mêmes, le choix de la longue durée a semblé devoir exclure l'analyse du contemporain", A. Burguière, *article cité*.
12. "La grande fin demeure l'ouverture sur le social" affirme E. Labrousse cité par Jean Bouvier dans la présentation du tome IV de *l'Histoire économique et sociale de la France*, - PUF, 1981.

13. M. Halbwachs, *Morphologie sociale*, A. Colin, 1970, présentation de A. Girard.
14. Cf. Par exemple P. Chaunu, "L'économie, dépassement et prospective", in *Faire de l'histoire*, Gallimard, Tome 2, 1974, pp. 51-73 : "le sériel débouche sur une modalité supérieure d'analyse de la qualité. L'histoire des systèmes de civilisation s'ébauche" (p. 67).
15. Comme l'affirmait déjà Clermont-Tonnerre, "il faut refuser tout aux Juifs comme Nation et accorder tout aux Juifs comme individus" ; cité par P. Hyman, *op. cit.* p. 15.
16. D. Schnapper, "Centralisme et fédéralisme culturels. Les émigrés italiens en France et aux USA", *Annales ESC* sept. 1974. La faiblesse des possibilités d'expression offertes aux communautés étrangères a eu pour effet de rendre peu nombreuses les archives écrites sur le sujet ; problème supplémentaire pour l'historien. Néanmoins, la série F 7 des archives nationales et les séries M des archives départementales sont pleines de documents sur les aspects politiques de l'immigration, sur les naturalisations etc., qui attendent pour la plupart qu'on s'y intéresse.
17. Expression de J. Brun, *America, America, Trois siècles d'émigration aux Etats-Unis (1620-1920)*, Gallimard/Julliard, 1980, p. 14.
18. Dans l'entre deux guerres, le postulant doit fournir la bagatelle de 17 pièces administratives et faire traduire en français tous les documents, s'il veut que son dossier soit pris en considération !
19. cf. à ce sujet, J.C. Bonnet, *Les pouvoirs publics français et l'immigration dans l'entre deux guerres*, Lyon, Centre d'histoire économique et sociale, 1976, p. 166.
20. A tel point que les Français d'origine étrangère souhaitant retrouver leurs racines font parfois le voyage jusque là-bas ; cf. par exemple, G. Pérec et R. Bober, *Récits d'Ellis Island, histoires d'errance et d'espoir*, - Editions du Sorbier, 1980.
21. Pour une description de ces lieux et de l'accueil "chaleureux" réservés aux travailleurs Polonais, cf. J. Ponty, *Les travailleurs polonais en France, 1919-1939*, thèse de doctorat d'Etat Université de Paris I, 1985.

## LES ELUS LOCAUX FACE A L'IMMIGRATION : LA POLITIQUE DU LOGEMENT EN BANLIEUE PARISIENNE

Nathalie ROBATEL

Les élections municipales de Mars 1983 ont été marquées par l'émergence de la question de l'immigration sur la scène politique : elle fut l'un des thèmes déterminants de la campagne, avec une ampleur telle dans certains cas qu'elle conduisit à l'échec de plusieurs directions municipales. Jusqu'alors, cette question avait surtout été soulevée ponctuellement à l'occasion de "faits divers" ou de situations conflictuelles particulières. Avant les problèmes d'insécurité ou de scolarisation de plus en plus fréquemment associée à l'immigration, c'est la question du logement qui fut posée au niveau local. On se souviendra de quelques scandales autour de "foyers-taudis", de la dénonciation des bidonvilles, de la grève des foyers Sonacotra et des événements plus récents en 1980-81 centrés sur les municipalités communistes. Cependant, hors de l'arène des assemblées parlementaires ou départementales, les effets de l'immigration sur les collectivités locales avaient été peu abordés par les partis politiques et les élus locaux (1). Et l'on peut s'étonner de cette absence de débat ou de réflexion quand on observe les enjeux et les pratiques liés au problème du logement des immigrés en région parisienne au cours de deux dernières décennies qui sont capitales à cet égard. Les élus communistes furent les seuls à se prononcer publiquement et collectivement avec la "Déclaration des maires communistes de la région parisienne et des élus de Paris pour la liquidation des bidonvilles et le relogement humain des travailleurs immigrés", en 1969 (2). Dès cette époque, ils s'élèvent contre la concentration des immigrés dans leurs villes et les charges que celle-ci entraîne et appellent à la répartition de la population étrangère. Cette problématique de concentration-répartition dans laquelle s'enferment les élus communistes, particulièrement concernés par l'implantation de la population étrangère en banlieue, se retrouvera à un moment donné, sous une forme ou une autre, notamment celle de seuil de tolérance, chez toutes les grandes formations politiques.

Quelle a donc été l'évolution de la situation de la population étrangère et du logement dans la petite couronne au cours des vingt dernières années ?

Les années soixante sont caractérisées par une augmentation exceptionnelle des étrangers en Ile-de-France (+ 46,4 % de 54 à 62, + 49,5 % de 62 à 68) : taux d'augmentation beaucoup plus important que celui que connaît la France (22,1 et 21,9 %) et qui ira par la suite en diminuant (+ 41,1 de 68 à 75 ; + 15,5 de 75 à 82). Les années 60 sont décisives en matière de logement des immigrés. La Sonacotra, créée en 1956 pour la construction de foyers et logements destinés aux communautés algériennes, voit ses compétences étendues à tous les travailleurs migrants en 1962. A partir de 1960 apparaissent les cités de transit destinées au "logement provisoire des familles occupantes à titre précaire" puis ce seront en 1964 la loi "Debré" destinée à liquider les bidonvilles et en 1970 la loi "Vivien" sur la résorption de l'habitat insalubre. Ces mêmes années sont également celles de la restructuration urbaine de la capitale et de sa banlieue. Entreprise dès la fin des années 50, la "reconquête" de Paris se fondait sur de vastes opérations de rénovation. On sait les effets de celles-ci, ce ne sont pas systématiquement les îlots les plus insalubres qui ont été touchés mais toujours des îlots à "bas statut social" (proportion importante d'ouvriers peu qualifiés et d'immigrés) (3) ; la moitié des logements sociaux de la ville ont bien été réalisés dans le cadre des opérations successives (22000 de 1953 à 1975) mais le nombre de démolitions, affectant notamment des logements soumis au régime de la loi de 1948, a été tel qu'en fin de compte 10 000 logements à faible loyer ont disparu (4) ; les catégories de population aux ressources les plus faibles (ouvriers, personnes âgées, immigrés) ont été rejetées vers les quartiers périphériques et la banlieue.

Dans les communes de la proche banlieue, ce sont principalement les municipalités communistes qui vont accueillir la population étrangère en provenance des bidonvilles (5) et de l'habitat insalubre. Les bidonvilles les plus étendus se trouvaient à Nanterre, Champigny ou Saint-Denis et ce sont souvent les mêmes terrains qu'on utilisera pour aménager des foyers ou des cités de transit. Les patrimoines HLM des municipalités communistes, qui s'étaient engagées bien avant-guerre dans la création d'Offices publics d'HLM, sont particulièrement importants. Par ailleurs, d'autres organismes (la Sonacotra et ses filiales HLM, des sociétés anonymes d'HLM, des organismes associés aux collecteurs du 1 % patronal) ont beaucoup construit sur leur territoire (6).

Si l'on prend le seul cas du Val-de-Marne, en 1975 sur les quarante foyers existant dans le département, la moitié sont localisés dans des municipalités communistes (7). Le patrimoine des OPHLM des villes communistes est de 17308 logements, celui des villes de la gauche non communiste de 4758 logements et des villes de droite de 3073. Selon une enquête de 76 (8), dans les OPHLM des villes communistes 12 % des logements étaient occupés par des ménages étrangers et pour ceux des villes de droite la proportion est de 6,5 %. On remarque par ailleurs que l'Office de la Ville de Paris a construit plus de 80 % de ses logements localisés dans le Val-de-Marne (9) dans des municipalités communistes et qu'il y logeait à cette époque 19 % d'étrangers (c'est le plus fort pourcentage de logements occupés par des étrangers parmi les organismes ayant construit dans le département) et seulement 7 % environ en moyenne sur l'ensemble de son patrimoine.

Si l'essor du logement social des années soixante a profité assez largement à la population étrangère, celle-ci n'est donc cependant pas logée indifféremment dans l'ensemble du patrimoine. L'écart va se creuser entre Paris, où les constructions sociales seront considérablement réduites par rapport aux

projets initiaux, et sa banlieue (10), de même qu'entre les différentes communes de la proche banlieue.

Selon le recensement de 1968, pour les trois départements de la petite couronne, le pourcentage d'étrangers était de 6,6 % dans les municipalités de droite et centristes, de 7,3 % dans les municipalités de la gauche non communiste et de 12,4 % dans les municipalités communistes. En 1982, les pourcentages seront de 12,5 % pour les villes de droite, de 14,8 % pour celles de la gauche non communiste, de 17,8 % pour les municipalités communistes (il s'agit là des villes de plus de 20 000 habitants). Pour l'ensemble des villes de la petite couronne, le pourcentage est de 14,6 %.

A partir de leur déclaration de 1969, les élus communistes s'élèveront continuellement contre l'inégalité de la répartition de la population étrangère. Ils dénonceront à la fois la position des pouvoirs publics (11) et celle des communes de droite qui n'accueillent qu'une faible proportion d'étrangers. De fait, les préfectures qui mènent la résorption des bidonvilles et imposent bien souvent le relogement des étrangers aux municipalités vont très tôt se heurter de toutes parts à des réticences. Malgré la réglementation spécialement instaurée en région parisienne en 1968, les préfets ne peuvent obtenir la disposition du contingent de 30 % de logements auxquels ils ont droit dans les OPHLM pour loger des cas prioritaires. En 1970, des mesures administratives doivent même être prises pour "faire échec au refus trop fréquent des organismes HLM de loger des familles étrangères" (12). Cependant, des dérogations sont admises dans le cas des opérations de rénovations les organismes HLM qui ont de nombreux relogements à assurer obtiennent des accords ponctuels des préfectures afin d'utiliser les logements qui seraient dus à celles-ci. De nombreux organismes parviennent ainsi à éviter les nouvelles arrivées d'étrangers.

Ainsi en banlieue, comme à Paris, les processus de rénovation puis de réhabilitation, seront fréquemment "utilisés" par les élus locaux pour limiter la population étrangère dans leur commune. La liste serait longue de toutes les pratiques auxquelles ils peuvent avoir recours, depuis les jugements des tribunaux d'expropriation qui les dispensent éventuellement du relogement de locataires en fin de bail jusqu'au non-relogement des occupants d'hôtels et garnis que leur permet la réglementation propre à ces opérations. Parallèlement se multiplient dans toutes les villes les introductions de quotas plus ou moins implicites dans l'attribution des logements, le non-respect des modalités de réservation au titre du "1 % patronal", les refus de permis de construire ou d'implantation de foyers, l'utilisation par les mairies de leur droit de préemption sur des terrains ou immeubles destinés à des étrangers.

Dans ce climat de "crise" (13), en décembre 1980, les élus communistes prennent à nouveau date, avec l'attaque au bulldozer par le maire de Vitry d'un foyer où l'on venait de transférer à l'insu de l'équipe municipale 300 travailleurs maliens. Nous ne reviendrons pas sur ces événements qui ont eu tous les honneurs de la presse. Cependant, interpréter presque exclusivement comme on l'a fait à l'époque, le comportement des élus communistes dans la perspective de l'électoratisme ou du racisme ne suffit pas à faire comprendre ce qui fonde leurs positions. Celles-ci prennent plutôt racine dans l'insuffisance de l'analyse qu'a faite le PCF du phénomène de l'immigration et de ses effets. En la matière, toute la réflexion et l'activité du PCF sont fondées sur la dénonciation des formes

d'utilisation de la main d'oeuvre immigrée par le système capitaliste et ont toujours eu pour objectif l'égalité des droits entre travailleurs français et étrangers. La préoccupation constante du renforcement de l'unité de la classe ouvrière le conduit à nier les tensions qui peuvent exister entre Français et immigrés, notamment les manifestations de racisme, et à faire disparaître ainsi tout ce qui peut faire la spécificité de la situation des immigrés. Le terrain privilégié d'action se situe au niveau de l'entreprise et des conditions de travail, au détriment de celui des conditions de vie (14). A travers ses bulletins et journaux en direction des diverses nationalités, ses groupes de langue, ses manifestations de solidarité internationale, le PCF vise avant tout à développer la participation des étrangers aux luttes de la classe ouvrière française. Tout se passe comme si la résolution des problèmes généraux suffisait à engendrer celle des problèmes spécifiques et cette position se retrouve au niveau de la gestion municipale de l'immigration. La responsabilité de l'Etat et des pouvoirs publics est constamment mise en avant, l'absence de toute réflexion politique sur la place de la population étrangère dans la société, et surtout dans la classe ouvrière, donne lieu à une simple politique d'assistance à l'égard des étrangers (secours spécifiques de toutes sortes, des vêtements gratuits à la réduction pour les colonies de vacances ; octroi de logements) jusqu'à une certaine époque. Que se passe-t-il ensuite, au cours des années soixante dix et plus radicalement encore à partir de 1980 ?

Reprenant l'histoire de ces communes de banlieue au cours des deux dernières décennies, on s'apercevra aisément que les restructurations industrielle et urbaine en ont profondément modifié la configuration démographique : les fiefs de la classe ouvrière se transforment en des localités où deviennent majoritaires des couches sociales composées non seulement d'ouvriers plus qualifiés mais aussi d'employés, techniciens ou cadres... en bref, ils sont investis par la petite et moyenne bourgeoisie. Ce processus ne manque pas d'inquiéter les élus communistes, confrontés à un enjeu qui n'est pas seulement électoral. Après avoir toujours misé sur l'adéquation des objectifs de leur parti aux intérêts de leurs administrés, habitués à la similitude, tant d'origine sociale que de pratiques et de discours, sur laquelle se fondaient les liens entre dirigeants municipaux et une grande part de leurs concitoyens, ils se retrouvent désorientés face à une population qu'ils ne reconnaissent plus. Par rapport au contexte général dans lequel la plupart des élus de la proche banlieue parisienne tentent au cours des années soixante-dix de limiter la croissance de leur ville, les élus communistes se préoccupent autant de la modification de la composition sociale de leur population que des effets de l'urbanisation et de la concentration. Ainsi, il existe chez les élus communistes un discours et des stratégies de "fermeture", mais à destination de la petite et moyenne bourgeoisie, précédant les pratiques de fermeture voire d'exclusion à l'égard de la population étrangère.

L'émergence de ce phénomène est antérieure aux débuts du durcissement des élus à l'égard des étrangers et on pourrait faire l'hypothèse qu'il constitue la toile de fond sur laquelle viendront se jouer les péripéties du rapport entre directions communistes et immigrés. Histoire pour le moins paradoxale puisque ceux-ci se substituent en partie aux Français pour constituer le fondement même de ce qui avait fait jusqu'alors la spécificité de ces municipalités, à savoir leur caractère ouvrier. Et substitution pas exactement "à l'identique" puisque les immigrés ne votent pas.

## NOTES

1. Dans la presse des différents partis en direction des élus locaux (dépouillement de 5 revues spécialisées émanant des diverses grandes formations politiques de 1970 à 1984), la question de l'immigration n'est presque jamais traitée par la droite, excepté quelques articles à partir de 1982 ; elle l'est beaucoup plus fréquemment (avec une accélération à partir de 80/81) et plus précocement par la gauche, à partir de 1969 pour le PCF dont les articles portent majoritairement sur le logement, à partir de 1972 pour le PS qui met surtout l'accent sur la participation et la politique sociale ou culturelle.
2. Déclaration largement diffusée et publiée notamment en annexe de *Français et immigrés - Le combat du PCF* - A. Vieuguet, Editions sociales 1975.
3. Francis Godard et al. *La rénovation urbaine à Paris*, - Mouton, 1973.
4. Pierre Merlin *Pour une véritable priorité au logement social à Paris*, Rapport au Ministre de l'Urbanisme et du logement, la Documentation Française, Paris 1983.
5. En 1965, on recensait près de 40 000 personnes vivant en bidonville dans la région parisienne.
6. De 1977 à 81 toutes les communes qui accueillent plus de 4 000 HLM sont gérées par le PCF. D'après les travaux de J.J. Boislaroussie sur les logements en proche banlieue (cités par J. Beaujeu - Garnier dans *le dépeuplement de la proche banlieue parisienne*. Cahiers du CREDIF, Déc. 1984).
7. Quand il s'agira de différencier les villes selon leur appartenance politique, on ne retiendra que les municipalités politiquement stables sur une durée significative par rapport aux dates considérées.
8. D'après les éléments d'une étude du Groupe d'étude et de programmation du Val de Marne (GEP 94) *Le logement des travailleurs immigrés dans le Val de Marne*, 1976.
9. Sur près de 4000 logements.
10. En 1978, on comptait 4,6 % d'étrangers dans les HLM à Paris, 11,9 % dans la petite couronne, 16,5 % dans la grande couronne. C. Corbille *Les conditions de logement des étrangers, Exploitation de l'enquête nationale sur le logement de 1978* - IAURIF, Paris 1980).
11. "C'est vers elles (les municipalités dirigées par les communistes) que les pouvoirs publics orientent systématiquement les nouveaux immigrés" Déclaration de 1969.
12. Rapport sur les "mal logés" de la Commission d'habitation du Plan, Déc. 1970.
13. L'évolution du fichier régional des mal logés de 1980 à 83 fait apparaître une augmentation de 47 % des Français inscrits et de 58,7 % des étrangers, mais surtout de 38,7 % des étrangers "prioritaires" alors que les demandes des Français "prioritaires" se sont stabilisées (+ 1 %). D'après les données de la préfecture de région citées dans le Rapport du Comité économique et social sur la situation du logement des immigrés en Ile de France, déc. 84.
14. C'est une Commission centrale de la main-d'oeuvre immigrée qui existe au PCF.

RACISM, BLACK YOUTH AND THE STATE :  
OFFICIAL IDEOLOGIES AND FORMS OF STATE INTERVENTION

John SOLOMOS

Résumé

*Le problème posé par la jeunesse noire et la place qu'elle occupe dans la société anglaise, est devenu l'aspect central de la politique gouvernementale en matière de relations raciales, ces dernières années, surtout depuis les émeutes de 1980/81 et de Septembre/Octobre 1985. Cet article tente de localiser les différentes étapes de solutions apportées à ce problème, tant sur le plan idéologique que politique. Il démontre que, bien que les politiques poursuivies ont été légitimées comme une tentative d'aider les jeunes noirs, elles n'ont pas réussi à trouver un remède efficace à la crise de l'emploi qui affecte ce groupe, ni à neutraliser les différentes formes de discriminations dont il fait l'objet. Il démontre aussi comment la politique s'est efforcée d'ignorer le problème posé par le racisme en se concentrant sur les handicaps personnels ou culturels présumés qui sont le lot des jeunes noirs. En conclusion, l'idéologie de l'égalité des chances qui est le concept fondamental, base des diverses solutions gouvernementales apportées à la discrimination raciale, est remise en question et une analyse des interventions récentes plus poussée et allant dans ce sens est préconisée. Enfin l'éventualité de la radicalisation de la lutte menée contre le racisme est envisagée.*

## 1. INTRODUCTION

The 1985 rebellions on the streets of Birmingham, London, Liverpool and other urban localities have highlighted once again the complex issues which underpin the role of the state and its agencies in relation to the position of young blacks in British society. During the period since the late sixties the 'black youth' question has been a central component of the racialisation of British politics, and a central theme in political and ideological debates about 'race'. This has been particularly the case since the rebellions of 1980-81 in Bristol, Brixton, and Toxteth.

This paper will attempt to analyse some of the underlying issues which lie behind this situation, through a historical account of the various policy initiatives since the late sixties. It will focus attention on how the institutions of the state have been instrumental in constructing 'black youth' as a specific problem category.

## 2. RACISM AND POLITICS IN CONTEMPORARY BRITAIN

Within the space of three decades 'race' in Britain has moved from the margins of dominant political discourse to the core, leading to what has been called the racialisation of political discourse (Miles and Phizacklea 1984). This racialisation has been accompanied by the arousal of fears about the impact of immigration on various facets of British society, and the mobilisation of 'race' as an important element in political debates. Within the broader context of the social and economic changes that took place during the sixties and seventies, the question of 'race' and race-related 'problems' came to play an important role in fashioning responses in a number of policy areas, e.g. urban policy, welfare policy, employment policy, and law and order, and youth. (See CCCS Race and Politics Group, 1982, Chapter 1).

There has been a tendency to see these issues as in some way related to 'race', or at least as having a 'race dimension', in a negative sense. Moreover, substantial evidence exists to suggest that this tendency to see 'race issues' as related to wider social problems and the consequence that ideologies which blamed blacks (as individuals or as communities) as a cause of 'social problems' exerted a strong influence on the kind of policies emanating from both central and local government on 'race relations'. A good example of this 'blaming the victim' approach to 'race' is the tendency to see urban problems in terms of the numbers of blacks in an area, either because of the demands they make on already scarce resources or because of their family patterns and communal life. Another example, which is of some relevance to this paper, is the tendency to interpret black children's 'under-achievement' at school or in society as related to personalised handicaps.

The very concepts of 'racial disadvantage' and 'special needs', which are the notions commonly used by government to define the position of black minorities, contain assumptions about these groups which have helped to reproduce a problem oriented approach. A report by the Home Affairs Committee of the House of Commons on Racial Disadvantage contains the most articulate statement of this approach. The report argues that racial inequality is produced by the twin processes of racial discrimination and racial disadvantage. The first process was seen as not necessarily the prime factor, because :

*Racial disadvantage is a particular case of relative disadvantage within society. With the exception of racial discrimination, the disadvantages suffered by Britain's ethnic minorities are shared in varying degrees by the rest of the community. Bad housing, unemployment, educational*

*underachievement, a deprived physical environment, social tensions - none of these are the exclusive preserve of ethnic minorities (Home Affairs Committee 1981, para 12).*

The above quote reflects the way in which discrimination has been seen as merely another 'handicap' from which blacks suffered, and one which could be dealt with by legal measures against discrimination. According to the Committee the central problems of the 'complex of racial disadvantage' were (a) newness and problems of social and cultural adjustment, (b) the geographical location of minorities in inner city areas, (c) language and literacy problems, and (d) educational disadvantage (Ibid, paras 14-24).

The racialisation of policy initiatives over the last two decades has been based on various versions of this model of 'racial disadvantage plus discrimination', with the result that racism has been underplayed, while assumptions about the weaknesses of minority cultures have played an important role in defining official responses to the 'race' question (CCCS Race and Politics Group 1982). The paradox, therefore, is that although successive governments have promised equal opportunity for blacks, the measures which they have taken had more to do with overcoming the so-called handicaps faced by blacks because of cultural differences than with tackling racism. An example of this process at work is the recent debate about racism in the police force. While much effort has been placed on increasing contact between black communities and the police (by educating blacks about the police, and the police about blacks), little effort has been placed on tackling institutionalised racialism within the police.

The treatment of young blacks by the State represents another example of this process at work, and it is to this issue that we now turn.

### 3. 'BLACK YOUTH' AND POLITICAL DEBATE

Though there is by now a consensus opinion that the question of 'black youth' is likely to remain one of the core elements of the domestic policy agenda for the next decade, and there are a number of studies on the history of the 'black youth question', on how racism affects the employment chances of young blacks, how they are differentially affected by unemployment, and on the differential impact of youth training schemes on the position of young blacks, this does not seem to have led to critical studies of the processes which have resulted in the racialisation of debates about youth or why 'black youth' have been singled out as a problem category. A few general comments on this process are therefore necessary.

In the same way that 'race' has been invested with specific images implying both social conflict and cultural difference, the categories of 'second generation' or 'black youth' have been used ever since the sixties as shorthand to signify a number of fixed social attributes which are then translated into immutable collective qualities : e.g. alienation, despair, criminality, school under-achievers, unemployable, muggers (John 1981, pp. 155-156). In addition there has been a tendency to see such attributes, as the basis for seeing the

object of state policies as being one of rendering young blacks themselves subjectively different rather than transforming the conditions under which they live.

This perception of young blacks as a problem category, whether in terms of social policy or law and order, has coexisted with a number of stereotypes of the supposed attitudes or values of the 'second generation', particularly young West Indians. Throughout the seventies, for example, the commonest stereotypes of young West Indians were ones which perceived them as 'having a chip on their shoulder', as having no firm cultural roots, as having unrealistic job aspirations, and as being alienated from the school system and academic values (Fisher and Joshua 1982, Field 1984). From such stereotypes there developed more general images of young West Indians as 'alienated' or 'at risk' of drifting into a tangle of pathology centred around homelessness and a criminalised subculture. While some or all of these statements may be true of a small minority of young West Indians the tendency through the seventies and eighties was to construct these mythological pictures as true for the 'typical' young black. Such stereotypes did not underlie policy in any precise way, but they provided its background and selective problem framework, based on claims about the general category of 'black youth'.

It is to these processes of problem definition that we now turn. Particular attention will be given to the ways in which the following central policy issues have been articulated : (i) young blacks as a 'social time bomb';(ii) crime, 'race' and the ghetto ; (iii) 'special needs' and black youth unemployment ; (iv) urban unrest and policing.

#### (i) Young Blacks as a 'Social Time Bomb'

The fear that the 'second generation' represented a kind of social time-bomb which needed to be defused through positive action can be located as a theme in government thinking from the sixties onwards, although it gained popular currency in the aftermath of the mugging scare of the early seventies.

A combination of fears about increasing violence in inner-city areas and the example of race riots in American cities during the mid-sixties provided the impetus for both policy makers and social scientists to single out second generation blacks as a potential destabilising factor. In addition the stereotype of the young black as enmeshed in a cycle of poverty, cultural conflict and homelessness/unemployment was beginning to take shape and exercise a certain influence on political debate and the presentation of the 'second generation' issue in the mass media.

The impulse for the first government initiatives towards the 'problems' faced by young blacks can be seen as the outcome of a number of pressures which grew apace during the sixties and early seventies. Apart from the politicisation of race at both local and national levels, which has been briefly discussed above, these factors were : (i) a fear that the 'second generation' would become alienated from the dominant institutions and pose a political threat ; (ii) a perception that relatively high levels of unemployment among young blacks were

related to their differential attitudes to the labour market and poor results in schools ; (iii) a view of the 'second generation' as caught between two (sometimes) conflicting realities, and in need of 'special' help in order to adjust to the realities of their life in contemporary Britain.

This was a theme that was also taken up in the influential report on Colour and Citizenship published by the Institute of Race Relations in 1969, and by the Select Committee on Race Relations and Immigration report on The Problems of Coloured School Leavers published in the same year. It was also a theme that recurred in political debate over this period and received some coverage in the media. The Select Committee report, warned that "the second generation may be less patient in surmounting difficulties that confront them than their parents have been" (1969, p. 6). Given this climate of opinion it is not surprising that a prominent social scientist was moved to argue that : "The most obvious question to ask about the Black British is : will they revolt ?" (Halsey 1970, p. 472).

The warning by the Select Committee that "the second generation may be less patient" was linked to another commonly held view that the aspirations of black school leavers were too high, particularly in relation to jobs. An early study by Beetham (1967) argued that West Indian and Asian boys had rather higher aims and expectations than white school-leavers, and a limited number of specific jobs (e.g. engineering and work as an electrician) were mentioned by them as desired jobs. Beetham concluded that their aspirations were 'unrealistic'. This view of young blacks as suffering from 'unrealistic aspirations' exercised some influence on the views of policy-makers and in the practices of the agencies directly concerned with minority youth as a client group, e.g. the careers service, the youth service, educationalists. Indirectly it also came to serve the function of providing a rationalisation as to why young blacks were more likely to be unemployed. The aforementioned Select Committee report accepted the implication of this argument about the 'second generation', by saying that "so long as they are unwilling to consider other jobs, they are likely to miss opportunities of suitable employment and remain unemployed".

The third influence on early responses to the 'black youth' question was the view that the essence of the problem was a disjunction between minority cultures and British culture, which was seen as resulting in either the devaluation of the basis of minority cultures or their modification by Western influences. This in turn has led to the application of commonsense notions of 'culture conflict' and 'identity crisis' to describe the everyday experiences of being young and black in contemporary Britain. In part these views help explain why there has been an identifiable concern to remedy the 'identity problems' of specific groups of young blacks, e.g. Rastafarians, homeless youngsters and young Asian girls. Miles (1978), among others, has persuasively criticised the tenability of any notion of 'cultural conflict' which assumes that minority cultures are somehow inferior to the majority culture.

The ubiquitous usage of such notions in policy documents testifies to their broad influence, although there are indications that there is a growing awareness that such ideas can in fact help undermine the self-concepts of minority youth rather than strengthen them. The CRE's document on Youth in Multi-Racial Society, for example, argued that :

*It is sometimes easy for those in authority to regard young people as 'the problem'. To do so is to confuse cause and effect. The real 'problem' lies in the inadequacies of society and the inability to respond to the needs and challenges of new generations of young people - especially those with different ethnic backgrounds, colour and/or culture (1980, p. 10).*

Warnings such as this one apart, the influence exercised by notions of cultural conflict has remained strong. As will be argued later in this paper such notions remain influential partly because of their ambiguity and the use they make of common sense images of young blacks as a 'problem' to be remedied by ameliorative and social control measures.

## (ii) Crime, 'Race' and the Ghetto

Whatever the contradictions apparent in the ideology of the second generation as a social problem, its component elements have exercised a major influence on how the public and policy debates on the fate of young blacks have been structured. Much as general policy initiatives on 'race' were infused with some notion that either immigration or race relations were a special problem, the early concerns with the 'second generation' were preoccupied by the need to define the problems with which they were associated. Mythological pictures were formed around the problem situations, which in turn informed policy indirectly, and which were then amplified further by the public debates which followed such initiatives. A good example of how this process worked was the focussing of public concern from the early seventies onwards around the supposed links between certain forms of street crime, particularly mugging, and sections of black youth in inner city areas. Later on in the seventies a similar development took place in relation to black youth unemployment. Hall et al (1978), have shown quite clearly that the construction of black communities as problems was the ideological bedrock on which the black youth-urban deprivation-crime model of mugging was constructed during the seventies. The image of the urban ghetto as the breeding ground for a 'culture of poverty', unemployment and crime came to dominate media coverage of race and youth because of the earlier history of problem definition. Mugging as a political phenomenon, according to Hall et al, thus became associated with black youth, even when it took place in areas where they were a small minority of the total youth population :

*... the three themes, subtly intertwined in the earlier treatment of 'mugging' were now fused into a single theme : crime, race and the ghetto. Accordingly, from this point onwards, the explanatory paradigms shift, bringing out more explicitly than before the social, economic and structural preconditions of the black crime problem - and thus contributing the final link in the chain which fused crime and racism with the crisis (Hall et al 1978, p. 329).*

The institutional response from the police in areas like Notting Hill, Brixton, Handsworth and Moss Side further accentuated the stereotype that all black youth had a tendency to become street criminals because they were part of

a criminal subculture. This in turn helped give further support to the notion that the source of the problem lay in culture and attitude, with racism and discrimination seen as playing only a subsidiary role.

### (iii) 'Special Needs' and Black Youth Unemployment

The emergence of black youth unemployment onto the political agenda during the late seventies was particularly traumatic because it coincided with (a) the broader crisis of the post-war full employment consensus and (b) the collapse of the youth labour market. It is against this background that political debates focussed on the issue of rising unemployment among young blacks as a possible cause of future urban unrest and opposition to the forces of law and order. In addition, however, the rise of unemployment among young blacks became an issue which attracted much attention from within the black communities, leading to pressures on the government to take some initiative to remedy the situation.

Given the history of official reactions to young blacks from the late sixties onwards it is not surprising that by the late seventies they were increasingly seen as a very problematic category. Reports dating from the mid-seventies onwards about young blacks were increasingly dominated by the question of unemployment. Black youth thus became a cause of concern for both the 'race relations industry' and the 'unemployment industry'. For example, during 1978-79 both the Commission for Racial Equality and the Manpower Services Commission began to show interest in the question of the 'special needs' of the 'ethnic minority young', leading to a joint report produced by a working group briefed to look into the question of how the unemployment services could best respond to the needs of minorities in relation to youth training (MSC/CRE 1979). This report, along with others produced during this period, carried the warning that there was a danger of young blacks becoming a group apart from society, and in addition becoming increasingly politicised. The fear was, as one report from this period expressed it, that such a development would "pose the sort of problem for our society for which we have no solutions other than firm control!" (quoted in John 1981, p. 152).

It was during this period that a number of common sense assumptions were articulated about the inadequacies of young blacks which needed to be remedied by the state. The common thread that runs throughout these assumptions is the notion that young blacks were a 'special group' that has 'special problems'. One element of these problems is racial discrimination, or according to official language 'racial disadvantage'. But in the context of the overall 'complex of racial disadvantage', discrimination was defined as only one factor among many, including lack of skills, educational disadvantage, language problems and newness, and residence in inner city areas. It is to these broader category of 'needs' and 'problems' that attention was focussed during the late seventies, since the question of discrimination was seen as something to be dealt with by anti-discrimination legislation.

The articulation of the ideology of the 'special needs' of the young black unemployed thus involved an attempt to locate two levels of 'disadvantage': a) first, that type of 'unequal access' which resulted from discrimination or the location of blacks in inner city deprived areas; b) second, that type of 'special

problem' which resulted from the cultural background or personal characteristics of young blacks. During the late sixties and early seventies this dual framework resulted in numerous attempts to define the 'special needs' of young blacks and to develop remedial measures to cater for these needs. It also resulted in a sometimes uneasy balance between a 'race blind' and a 'colour conscious' approach to the question, which to some extent continues until today.

#### (iv) Urban Protest, Policing and Young Blacks

The events in Bristol, Brixton and Liverpool (among other inner city areas) during 1980 and 1981 added a further spur to the politicisation of the 'black youth'. Even though there was much dispute about whether the 'riots' could be linked to high levels of unemployment and social deprivation, there seems no doubt that they had an important influence on how young blacks were perceived by the state and by the agencies of the unemployment industry. This influence was partly direct, as in the case of the immediate responses to the riots, which linked the riots to social deprivation and high levels of unemployment (Benyon 1984, pp. 163 ff). But this politicisation has also been achieved indirectly through the increasing concern of the Manpower Services Commission and other components of the 'unemployment industry' with the question of so-called 'ethnic minority youth'.

During the height of the riots in Brixton during 1981 Mrs Thatcher defended her government against charges that the riots were linked to increased poverty and unemployment brought about by her policies by arguing that "nothing that has happened in unemployment would justify those riots", and justified this by reference to the role of agitators and subversive elements in places such as Brixton and Toxteth. Similar denials by Mrs Thatcher were issued during the events of July 1981 and September 1985, which spread over the major urban conurbations in England. In addition, even in the aftermath of the Scarman report which linked the Brixton events to a wider structure of racial disadvantage there was a notable reluctance to link the riots to unemployment as such. This was due, no doubt, to the Thatcher administration's fears that wide public concern with unemployment could damage support for its policies on inflation and economic rationalisation.

Such denials notwithstanding, however, the role of the young unemployed in the 1981 'riots' has become a major issue in media debates about urban protest and even within the limits of his brief Lord Scarman did feel moved to comment about the 'wider social context' in which the events in Brixton had to be located (Scarman 1981). Moreover, it is certainly interesting to note that the degree of public attention given to the youth unemployment issue among black communities increased drastically in the aftermath of 1981.

Perhaps one way of encapsulating the change is to be found in the marked increase in the public and media debate about unemployment among young blacks after 1981. While the theme of youth unemployment had been a constant reference point in debates about the social context of unemployment, it was only in the aftermath of the riots that widespread media attention was given to the 'double disadvantage' suffered by young blacks, and the possible implications of this for 'law and order'.

More important, perhaps, are the changes in policy emphasis and orientation that took place in the aftermath of 1981. Such changes were most clear in relation to policing, but important shifts also took place within those agencies charged with helping the unemployed or with 'helping' to better integrate blacks within British society. In relation to the Manpower Services Commission, the main government agency charged with managing the unemployment issue, the riots pushed it to (a) adopt a higher profile on the 'special needs' of the black unemployed, and (b) to adopt a commitment to equal opportunity as part of its objectives (MSC 1982 and 1984). It is also relevant to note that since 1981 the Commission for Racial Equality has placed much more importance on the question of youth, and has intervened a number of times in debates about youth unemployment to ensure that adequate provisions were made for the black unemployed. It is difficult to imagine that either the MSC or the CRE would have adopted such a high profile had it not been for the disturbances during 1980-1981, and more recently in 1985.

#### 4 - CONCLUSION

The mythology which links black youth with crime and social unrest may have, in fact, been strengthened by the urban protests of 1980-81 and 1985. As a consequence of this there are two slightly separate issues which have to be looked at in an analysis of the policy impact of the 'riots'. First, the direct impact on actual policy outcomes in the period since the 1981 'riots'. At this level the more interventionist stance since 1981 has meant that more resources have been directed at young blacks as a social category. Nevertheless, we cannot simply read into this increase in resources an actual improvement in the position of young blacks. This seems to be borne out by the persistence of relatively high levels of unemployment and the high numbers of young blacks on training schemes, as well as constant complaints about harassment from the police.

The second issue to be analysed is the ideological interpretation and definition of the 'riots'. Pearson (1983) has argued that the image of the 'hooligan' has performed the function of mobilising respectable fears about youth, and metaphorically about society as a whole. The 'riots' represent an extreme example of this process, because they have concretised fears about a number of 'problems' around the theme of street violence and the breakdown of law and order. The linkage of 'street violence' with 'black youth' may have thus provided a further ideological basis for repressive measures of the State against young blacks.

To sum up, the central argument of this paper has been that the history of the various forms of state intervention since the sixties in relation to young blacks points to the very real dangers of political definitions of the 'race' question linking up with common sense ideologies which blame blacks themselves for 'their' problems. This poses a major dilemma for political struggles against racism, and one which needs to be analysed critically in the course of developing more radical strategies for overcoming racism.

## REFERENCES

- BEETHAM, D. (1967) *Immigrant School Leavers and the Youth Unemployment Services in Birmingham*, London : Institute of Race Relations.
- BENYON, J. ed (1984) *Scarman and After*, Oxford : Pergamon Press.
- CCCS Race and Politics Group (1982) *The Empire Strikes back : race and racism in 70's Britain*, London : Hutchinson.
- Commission for Racial Equality (1980) *Youth in Multi-Racial Society*, London : Commission for Racial Equality.
- FIELD, S. (1984) *The Attitudes of Ethnic Minorities*, Home Office Research Study No.8, London : HMSO.
- FISHER, G. and Joshua, H. (1982) 'Black Youth' and Social Policy', in Cashmore, E. and Troyna, B., eds, *Black Youth in Crisis* London : George Allen and Unwin.
- GUTZMORE, C. (1983) 'Capital, 'Black Youth' and Crime', *Race and Class*, 25, 2, 13-30.
- HALL, S. et al (1978) *Policing the Crisis : Mugging, the State and Law and Order*, London : Macmillan.
- HALSEY, A.H. (1970) 'Race Relations : The Lines to Think On', *New society*, 19 March, 472-474.
- Home Affairs Committee, Sub-Committee on Race Relations and Immigration (1981) *Racial Disadvantage*, London : HMSO.
- JOHN, G. (1981) *In the Service of Black Youth*, Leicester : National Association of Youth Clubs.
- Manpower Services Commission, Special Programmes Division (1982) *Special Client Groups*, Unpublished Memo.
- Manpower Services Commission, Training Services Division (1982) *TSD's Provision and services for Ethnic Minorities : An Issues Paper*, Unpublished Paper.
- Manpower Services Commission, Youth Training Board (1983) *Equal Opportunities for Ethnic Minorities*, Unpublished Paper.
- Manpower Services Commission, Youth Training Board (1983) *Equal Opportunities in the Youth Training sheme*, Unpublished Paper.
- Manpower Services Commission and Commission for Racial Equality (1979) *Ethnic Minorities and the Special Programmes for the Unemployed*, - London : Manpower Services Commission.

- MILES, R. (1978) *Between Two Cultures ? The case of Rastafarianism*, Working Papers on Ethnic Relations No. 10, Birmingham : ERRC Research Unit on Ethnic Relations.
- MILES, R. and Phizacklea, A. (1984) *White Man's Country : Racism in British Politics*, London : Pluto Press.
- PEARSON, G. (1983) *Hooligan : A History of Respectable Fears*, - London : Macmilan.
- ROSE, E.J.B. and Associates (1969) *Colour and Citizenship*, London : Oxford University Press.
- SCARMAN, Lord (1981) *The Brixton Disorders, 10-12 April 1982*, . (Cmnd 8427), London : HMSO.

## SOCIÉTÉ MULTICULTURELLE ET IDENTITÉ NATIONALE : LE CAS DU MEXIQUE

Carlos VILLEGAS-IVICH

La pluralité culturelle est pour le Mexique un fait social et une réalité historique. Depuis l'époque préhispanique le Mexique a été formé par une très grande diversité de peuples qui, malgré la colonisation espagnole et le métissage, ont conservé leurs caractéristiques culturelles et leurs particularités sociales à travers les siècles jusqu'à nos jours.

Pour le Mexique, le problème de la pluralité ne se pose pas au niveau de la composition culturelle de la société, mais plutôt au niveau du gouvernement du social, je veux dire par là, au niveau des principes, conditions, modalités et possibilités de conduction, aménagement, direction, et en général, d'administration des différences culturelles, économiques et sociales, et du contrôle des actions et des initiatives collectives et individuelles.

La question qui s'impose, n'est pas de savoir si la société mexicaine est ou devient une société multiculturelle, - puisqu'elle l'est et l'a toujours été -, mais de savoir comment le pouvoir s'exerce sur elle, et sur quelle rationalité il est fondé. Les différences culturelles, bien que toujours présentes dans la société mexicaine, n'ont pas toujours fait l'objet de conflits sociaux, ni pris l'avant de la scène politique, ni pourtant représenté une difficulté majeure au gouvernement des actions, des pratiques et des relations sociales. L'histoire du Mexique nous fournit à ce propos des exemples de civilisations dans lesquelles les différences culturelles ne représentent pas un obstacle au fonctionnement et au gouvernement de la vie sociale ; mais au contraire, la coexistence et la cohabitation de ces différences culturelles étaient une des conditions de la reproduction de la société. Le système de différences producteur de conflits était autre que le culturel.

Aujourd'hui, si la multiplicité culturelle pose problème, c'est parce que, d'une part, les différences culturelles prennent une place importante au niveau du gouvernement du social, et d'autre part, parce que les luttes qui caractérisent notre époque - parfois au-dessus des luttes sociales ou économiques - sont précisément celles qui mettent en jeu l'identité des peuples. Si la pluralité des

cultures est soulevée aujourd'hui avec l'intérêt que nous connaissons, c'est justement parce que les différences culturelles se trouvent souvent à la base des différences politiques, des inégalités économiques et des injustices sociales.

Au Mexique, le caractère ou plus exactement, la nature pluriculturelle de la société mexicaine a été soulevée très tôt, après la décolonisation du Mexique (1810), et mis en relation avec le projet de constitution d'un Etat indépendant et d'une nation libre, fondés sur l'identité idéologique, l'unité politique et l'homogénéité culturelle. Ainsi, les penseurs du XIXe siècle ont commencé un véritable inventaire et mise en valeur de la culture indienne, préhispanique et contemporaine, en reconnaissant leurs particularismes ethniques et sociaux par rapport à la totalité nationale.

Ce travail a été dirigé, orienté et contrôlé par l'Etat ou par ses institutions selon deux exigences : la première concernant les rapports avec les autres nations du monde et en particulier avec les anciens colonisateurs ; la seconde concernant l'unification du pays et l'exercice du pouvoir.

Ainsi, l'Etat national et le naissant savoir anthropologique se trouvaient et se trouvent encore, étroitement imbriqués dans une relation de dépendance et de nécessité, car cette relation, en tant que reconnaissance rationnelle de la culture indienne, mais aussi en tant que condition de sa mise en valeur et procédure d'élaboration du système de différenciation ethnique, est une des conditions de l'exercice du pouvoir mais aussi un de ses résultats.

Mais ce travail de connaissance et de reconnaissance des cultures indiennes cherche à transformer les différences en similitudes et les ressemblances en affinités entre les divers groupes ethniques. La pluralité culturelle aurait été ainsi établie et mise en relief en vue de la constitution d'une identité nationale, et à la fois, sa spécificité sociale niée, réduite et transfigurée dans et à travers la production d'une culture unique, excluante et globalisante, imposée par l'Etat et légitimée par la rationalité anthropologique.

Autrement dit, la nature pluriculturelle et multisociale du Mexique s'offre à l'Etat comme une réalité essentielle dans la constitution de la nationalité mexicaine, mais en même temps comme un obstacle social, culturel et politique au développement économique et à la consolidation de la nation, c'est-à-dire au contrôle, aménagement et l'orientation de la société mexicaine dans son ensemble. L'anthropologie mexicaine a produit d'une part, l'indien comme élément de la culture nationale, c'est-à-dire comme facteur d'identité culturelle, mais en même temps, elle définit l'indien comme un problème social à résoudre.

Pour sa part, l'Etat a simultanément créé des institutions qui mettent en valeur et conservent "la culture matérielle" des Indiens qui nourrit l'idéologie nationaliste (comme le Musée National d'Anthropologie fondé en 1825) et en même temps, il a créé des institutions qui ont mis en pratique les politiques d'intégration sociale et économique des groupes ethniques (comme l'Institut National Indigéniste créé en 1938).

Mise en valeur et intégration qui ont pour finalité l'assujettissement de l'indien à l'autre, par le contrôle et la dépendance, mais aussi, l'assujettissement à sa propre identité ou plus exactement à celle produite par le savoir anthropologique et imposée socialement comme vérité et comme réalité.

Les effets provoqués par la déformation et la mythification de la culture indienne d'une part, et de l'autre le processus d'anéantissement des groupes ethniques, se sont traduits par une série de luttes et de conflits sociaux et politiques qui n'ont pour cible, ni l'Etat, ni les Institutions, mais le mécanisme du pouvoir et sa rationalité, autrement dit, les principes du gouvernement du social et le fondement de sa légitimité. Un des principes du gouvernement du social, c'est-à-dire, de l'exercice du pouvoir est le système de différenciation social, économique, législatif et culturel, qui se trouvent accentués et multipliés par les conflits et les difficultés auxquels se heurtent la société mexicaine contemporaine. Mais l'exercice du pouvoir s'exerce aussi grâce à une certaine connaissance du social, qui, dans les relations de pouvoir fonctionne comme capacité à transformer la réalité culturelle et sociale des groupes ethniques ; comme système de représentation et de réification de l'identité ou comme champ de lutte politique et de conflits idéologiques, dans lesquels s'opposent les communautés indiennes et les institutions. Autrement dit, si nous parlons du pouvoir des lois, de l'Etat, des structures et des mécanismes sociaux, c'est dans la mesure où il existe des relations de domination et de résistance.

En constituant un système de différenciation fondé sur les traits culturels, l'anthropologie mexicaine a fortement contribué à la création d'un type de gouvernement du social qui articule des techniques de type monarchique - Moctezuma n'a été que remplacé par le vice-roi et les présidents du Mexique indépendant n'ont fait que reproduire cette image toute puissante du gouvernant exercer le pouvoir politique de manière personnelle plus qu'institutionnelle - et des techniques de type religieux : le pouvoir théocratique des civilisations préhispaniques a été renforcé par le christianisme durant la colonie espagnole, et une nouvelle religiosité, syncrétique très forte et profonde s'est imposée, trouvant sa consécration dans la création et le culte national de la vierge de Guadalupe, vierge chrétienne au visage indien et mère de tous les Mexicains.

En conclusion, la multiplicité culturelle comme problème social, est en réalité, la mise en relief du rôle conflictuel qui prend les différences culturelles dans le gouvernement du social et dans la définition des minorités culturelles - en tant que groupes sociaux différenciés à l'intérieur de la société globale - et qui met en péril non seulement le mythe de la culture nationale, mais aussi, celui de l'unité sociale.

L'opposition qui apparaît alors, entre la culture nationale - unique, homogène, commune et globalisante - et les cultures non-nationales - facteur d'altérité sociale - n'est que la forme première de l'opposition entre l'exercice du pouvoir légitimé par le savoir, et le droit légitime à la différence, ainsi qu'à la vie communautaire.

Nous savons que cette opposition garde une relation avec d'autres oppositions de caractère social et économique, dans lesquelles elle s'exprime et prend corps, mais l'analyse des relations de pouvoir fondées sur les différences culturelles nous montre combien les Etats contemporains gouvernent par la scission de l'individualité et par la soumission à leur identité.

## THE NEW ACADEMIC DISCOURSE FOR RACIAL DOMINATION

David WELLMAN

Résumé

*Les théories actuellement élaborées par les sciences sociales sur les relations interraciales subissent un changement radical aux U.S.A. Plusieurs travaux témoignent de ce changement de direction, tels ceux de Nathan Glazer et de Daniel Patrick Moynihan (comparer "Beyond the Melting Pot" et "Affirmative Discrimination"), ceux des noirs conservateurs comme Thomas Sowell et Glenn Loury, et même ceux du sociologue blanc radical, Christopher Jencks qui, tout en marquant son désaccord avec Sowell, attaque les programmes d'"action affirmative", rejetant ou minimisant la variable de la race.*

*Selon l'auteur, l'exclusion des noirs des secteurs politiques et économiques de la société américaine ne s'explique plus par l'inégalité raciale ; ce sont les "pathologies" spécifiques de la communauté noire qui sont rendues responsables des taux élevés de chômage et d'emprisonnement ; l'auteur fait remonter ce changement à l'époque où les noirs ont commencé à former des groupes d'intérêt et à contester les structures en place, responsables de tous leurs problèmes aux U.S.A., surtout au cours des élections présidentielles de 1984. En même temps le nouveau langage de la domination raciale "permet à l'orateur d'avoir un discours scientifique et égalitaire plutôt que politique et réactionnaire".*

### Introduction

Social science theorizing about race relations is experiencing a profound paradigmatic shift in the United States. Analytic lenses are being changed. Racial inequality used to be located institutionally in the white community ; it is now being traced to "pathologies" within the black community. Quite suddenly, statistics that were once used as examples of racial discrimination are now interpreted as indications of individual problems experienced by black people. High rates of unemployment and incarceration, and low rates of educational achievement used to be analyzed using structural variables. They are increasingly being understood as manifestations of personal failure. Without much intellectual transition, these rates have become indications of personal problems rather than political issues.

It used to be said that racial inequality was the result of black people being excluded from the political and economic sectors of American society. The problems experienced by black people were seen as public issues, not private troubles. Sociological thinking counseled black people to act as a group, like Jewish immigrants had done, if inequality was to be eliminated. The black community was told to organize group leverage ; it had to become an interest group. Sociologists like Nathan Glazer and Daniel Patrick Moynihan, in their monograph, *Beyond the Melting Pot*, argued that ethnically identified people needed to press their group interests to advance themselves. In their estimation, black people were weakened because they could not muster enough political power. During the late 1960s, however, Professor Moynihan, turned Presidential Advisor Moynihan, changed his political tune and counseled Richard Nixon to follow another policy ; one he called "benign neglect". And by the middle 1970s, Professor Glazer, in a book entitled, *Affirmative Discrimination*, reversed the analytic stance of his earlier volume and argued that Americans must ignore the ethnic or racial membership of individuals and take into consideration only people's personal attributes. This is the same Professor Glazer, who with Professor Moynihan barely a decade earlier, had argued ethnics must push their group interests to succeed politically. This line of thought also surfaced in the 1984 presidential elections when the politics of community building and multi-racial pluralism were abandoned by the Democratic Party.

The shift in American thinking about race is widespread ; it is located in divergent and sometimes unlikely sources. It is no longer the exclusive possession of white racists or right wingers. The proponents currently include black conservatives such as Thomas Sowell and Glenn Loury, prominent former liberals like Nathan Glazer and Daniel Moynihan, and even radical sociologists like Christopher Jencks.

The paradigmatic shift is reflected in two recent changes in American racial discourse. One : during the last Presidential election, the Democratic Party reclassified black people as a "special interest" instead of an "interest group". And two : over the last decade affirmative action has been renamed "reverse discrimination". These two linguistic alterations signal the end to a paradigmatic era. Calling black people a "special interest" denies political legitimacy to their group interests. And when affirmative efforts to eliminate inequality are relabeled "discrimination", an old agenda is discarded.

This paradigmatic change provides a serious problem for liberal and radical Americans. It is difficult to maintain the appearance of liberalism or left-wing credentials while opposing programs set up to eliminate racial inequality. Liberal appearing Americans must therefore demonstrate how their opposition to affirmative action is consistent with their commitment to racial equality. This is not an easy task. A new political language is needed, a new language for racial domination is necessary.

The new language of domination has been emerging in the American academy for years. This talk is intellectual legerdemain, with craft. It communicates two seemingly contradictory messages in one language : the black community is told its salient issues are low priority items. But the language

employed to say it enables the speaker to sound neither racist nor conservative. The new talk allows people to oppose affirmative action and espouse equal rights without sounding reactionary or inconsistent. It is accomplished with hypothetical "models", anecdotal data, assertion, and dubious theorizing. People who speak this language are able to discount and minimize the explanatory power of race as a variable.

Trivializing racism is a complicated project involving four elements : 1) It involves the manipulation and selective use of data ; 2) it neglects history ; 3) it blames the recipients of discrimination for their social situation ; and 4) it neglects structural racism. These four elements are apparent in the works of many neo-liberal and formerly liberal commentators. Ironically however, all four pieces of the new language are combined by someone who considers himself a radical sociologist : Christopher Jencks. His argument appeared most succinctly in a New York Review of Books series analyzing Thomas Sowell's neo-conservative attack on affirmative action (March 3 and 17, 1983). While Jencks engaged Sowell in numerous intellectual skirmishes, the encounter will be remembered for something else. Jencks' major attack is leveled at affirmative action programs, not at neo-conservative Friedmanesque economics come to race relations. Using the Jencks argument as primary example, this paper analyzes the four components of an emerging academic language of racial domination in the United States.

### The Methodology of Let's Pretend

The first component of the new discourse is a methodology of "let's pretend". Conclusions are based on hypothetical data and then these data are manipulated theoretically. This sort of reasoning involves maximum use of inference, logical deduction and theoretical speculation. Direct evidence is never used to support propositions concerning the impact of racism on blacks.

One example is Jencks use of a series of interesting speculations.

*If dissatisfaction is linked to job performance, as countless organization theorists claim, the fact that blacks are dissatisfied could mean that they perform poorly. If so, even unprejudiced employers would end up paying blacks less than whites with similar skills and credentials. This would remain true even if, as one can readily imagine, blacks had good reasons for being dissatisfied. If, through no fault of their own, blacks had worse relations with their supervisors or fellow workers, and if this led to poor performance, it would make economic sense for employers to pay blacks less than whites with similar credentials and skills.*

Careful notice of the formulation reveals important features of this element in the new language. The word "if" appears five times in four sentences ; it is used once to state a condition and four times to make an assumption. Each of the assumptions is testable or verifiable in a natural setting. Despite this possibility, the analysis proceeds as if the assumptions are correct ; evidence is not presented that they are. The conclusion is therefore built into untested assumptions ; it is not derived from empirical evidence.

Using conditional and parenthetical clauses, a theoretical world is constructed in which an economic rationalization for discrimination is proposed and then black people are damned with faint compassion. If the first assumption is correct, then "even unprejudiced employers" can pay blacks less than whites, and this would be true even if, as anyone "can readily imagine", blacks had "good reasons" for being unhappy, and even if, "through no fault of their own", this led to performance. The formulation sounds very reasonable and sympathetic while it ignores the fact that black men earn between 74 and 84 percent of what their white counterparts earn. The formulation also justifies the practice of discrimination. Using scholarly sounding language, a series of assumptions are strung together without ever grounding them in an empirically observable context. The logic allows Jencks to trivialize racism and countenance wage discrepancies.

This casual approach toward appropriate uses of data is an important contributor to the new language of racial inequality. In certain instances, it enables the speaker to oppose affirmative action and still sound committed to equal rights and fairness. For example, Jencks wants to reexamine the hiring quotas called for by affirmative action legislation on the grounds that he is worried Title VII "has sometimes led to discrimination against whites (emphasis added). His concern then, is for white Americans who he worries will oppose equal rights for blacks because affirmative action is unfair to whites. In the emerging racial discourse, the issue of fairness and the possibility that white Americans will oppose redistributive social policies are the grounds invoked for rejecting affirmative action. Jencks counsels the black community to be cautious, for example, suggesting that prudence will avoid the hypothetical wrath of white-America.

Given the importance attributed to the alleged abuses suffered by majority Americans, one would expect some evidence or argumentation to be provided in support of these propositions. Those who speak the new language of racial domination, however, present absolutely no direct evidence to show how affirmative action has led to discrimination against whites. Instead, they base their case on assertion, hypothetical relationships, and questionable assumptions. By treating assertions and assumptions as "facts", their opposition to affirmative action appears scholarly and empirical rather than polemical and reactionary.

### Historical Reconstruction

Having created the "fact" that affirmative action promotes "reverse discrimination", the new political linguists then analyse how that fact came to be. "How did Title VII," asks Jencks, "which was supposed to forbid discrimination on the basis of race and ethnicity, end by encouraging it ?" His answer reveals another feature of the emerging language for trivializing racism : it ignores history. The past is used in a limited and tailored manner, one that fits the conclusion that affirmative action leads to reverse discrimination.

Jencks, for example, traces the history of affirmative action to the late 1960s. In his estimation, the ground rules for interpreting new civil rights legislation were established in the ashes of ghetto rebellion. He thinks Title VII

was part of an employment strategy to eliminate racial violence with a government promise for jobs and a commitment to reverse the effects of past discrimination. Jencks believes this strategy forced employers to create quotas which resulted in people being hired with less impressive credentials than the ones who had been rejected.

This historical account makes it possible to conclude that affirmative action leads to reverse discrimination. Beginning the historical account in the 1960s makes it appear that Title VII was a response to ghetto rebellions, that the rules for its interpretation were instituted because of problems created by black people, and that discrimination occurred as a result of civil rights legislation.

The historical cart is put before the horse ; this account completely ignores the social context for civil rights legislation in 1964. The relevant history for Title VII is the failure of Fair Employment Practices legislation enacted in 1947, not ghetto violence in the late 1960s. Civil rights legislation was necessary because FEPC's were unable to dismantle structures of racial privilege ; the doors to racially exclusive occupations, corporations and unions remained closed up until the 1960s despite the efforts of FEPCs in many states. Thus, the failure of FEPC legislation to create racial equality produced the need for legal provisions mandating programs that were affirmative in the sense of aggressively pursuing equality not just opening doors. Only when this context is ignored or minimized is it possible to suggest that affirmative action is responsible for reverse discrimination.

### Blaming the Victim

Holding the people at society's edges responsible for their own location is the third element in the new language of domination. Jencks' contribution to this kind of talk is evident in his explanation for income discrepancies between black and white males. Jencks' formulation implies that black men have developed a culture around being poor and that their situation is largely attributable to this way of life. "The fact that black-white wage differences are greatest among poorly educated black males", he argues, "suggests that employers may be reacting more to ghetto culture than to skin color per se. Poorly educated black men behave in all sorts of ways that employers dislike". They are five to ten times more likely than whites to be arrested and convicted of serious crimes. And they are more likely than whites to father illegitimate children, to not support them, and to then abandon families if they get married. "...If young men approach their work in the same way that they approach contraception," he concludes, "or when that fails, parenthood, employers would have good reason to avoid hiring them for responsible jobs".

Glenn Loury, a black professor at Harvard, harmonizes on the theme. In his estimation, "the bottom stratum of the black community has compelling problems which can no longer be blamed solely on white racism, and which force us to confront fundamental failures in black society". Nathan Glazer agrees : "It is one thing to be asked to fight discrimination against the competent, hard-working, and law-abiding" ; he says, "it is quite another to be asked to fight discrimination against the less competent or incompetent and criminally inclined".

Discrimination is not the cause of income inequality in the new language of racial domination ; black males are. Black youth are analyzed within the 1960s framework that explained differences between poor people and their better-off counterparts in terms of the former group's "culture of poverty". One of the problems with the culture of poverty thesis was that it held poor people responsible for their own poverty. The updated formulation is no exception. Thus, blaming the victim is the third element in the new racial discourse.

### Minimizing Racism Conceptually

The final feature of the new language minimizes the impact of racism on the life chances of black people. An example of this is Jencks' theory of discrimination. The theory is most notable for what it ignores. It leaves out social context, history, the structure of privilege and institutional priorities. The concept of institutional racism is nowhere to be found in his entire explanation for wage differences between black and white men. Jencks does not even mention institutional racism as an alternative "hypothesis".

When discrimination is analyzed as a form of institutional racism the unit of analysis is organizational, the focus is on practices. It is not necessary to identify specific discriminatory decisions to explain discrepancies between races with an institutional perspective. So routine are some practices that individuals need not exercise a choice to operate in racist ways.

Jencks' theory of discrimination does not account for wage discrepancies in terms of routine institutional practices. Rather, he is concerned with motives that may or may not justify discrimination. The analysis contains no understanding of historically produced racial hierarchies that have come to be taken for granted and which no longer need to be consciously reproduced. Employment discrimination is treated as if it can be isolated from broader contexts. Analyzing discrimination through motives, Jencks' very narrowly abstract theory leads to the astonishing conclusion that black men are responsible for their own unemployment. In most other contexts, someone subscribing to this view would be thought of as either extremely naive or insensitive to the racism faced by black people. By neglecting structural racism, the final component of the emerging language of racial domination allows speakers to oppose affirmative action without sounding reactionary.

### Conclusion

What happened to change the racial discourse so suddenly ? Was there something wrong with the paradigm ? Were some of its assumptions proven wrong ?

Until the late 1970s, liberal and left-wing Americans attributed the problems faced by black people to structural issues like political exclusion, racial discrimination, and insufficient organization. They also located these problems

geographically, in the South. However, when black people began to act as an interest group, and organized themselves to challenge the structural sources of their problems in the "deep North", white American intellectuals began to abandon the prevailing paradigm. The political climate changed completely when some black organizations proposed that the government intervene on behalf of group criteria in matters like employment and education. Not only did liberal intellectuals oppose so-called affirmative action policies, they changed the terms of discourse as well. Affirmative action was reclassified "reverse discrimination" and blacks ceased to be a cultural or "interest group." They became instead, a "special interest".

What occurred in the 1960s and 1970s was a challenge to the distribution of political power in the United States. At issue fundamentally was less a matter of "interests" and paradigms than of privilege. When black people mobilized themselves as an interest group to be taken seriously, they reduced the resources previously available exclusively to Irish, Italian, and Jewish interest groups and with that, the bases of historical privilege. So long as blacks were excluded from the political process, or acted as individuals, competition between ethnic groups was minimized.

Until the 1984 presidential election, academics could tell black people to be patient without sounding like conservatives or racists. Their structural analysis had a logic in which waiting one's turn made strategic sense. This paradigm sounded like empty rhetoric, however, when Reagan won every category of white males except Jews in 1984. After that academics were faced with a serious problem : How could they make a convincing argument that blacks should stay in the Democratic Party and not alienate white voters, without sounding like racists ?

They had to be able to argue that blacks were responsible for the defection of whites from the Democratic Party. That argument is made possible when black mobilization is interpreted as pursuing narrow self-interests in the guise of affirmative action. The contention is enhanced considerably if, in addition, a case is made that affirmative action programs cannot succeed because of problems endemic to the black community.

The new language of racial domination makes both of these arguments. Thus, it provides academics with the grounds for counseling patience among black people when white racial privilege is threatened. The remarkable accomplishment of this new talk, however, is that it enables the speaker to sound scholarly and equalitarian rather than political and reactionary.

THE INSTITUTIONAL IMPLICATIONS OF THE GUESTWORKER POLICY  
AND PROSPECTS FOR A MULTI-CULTURAL IDEOLOGY  
IN THE FEDERAL REPUBLIC OF GERMANY

Czarina WILPERT

Résumé

*Il y a des obstacles historiques et institutionnelles en Allemagne Fédérale à la transition d'une idéologie mono-culturelle à une idéologie multi-culturelle. Il y a eu, semble-t-il, glissement d'une politique de recrutement et rotation de travailleurs étrangers, à une politique d'immigration et d'établissement. Ceci est cependant trompeur puisque les formes institutionnelles requises pour que soit reconnue la nationalité de plein droit aux enfants de ces travailleurs, font défaut. Au lieu de cela, pendant la décennie qui se situe entre l'arrêt de la politique de recrutement des travailleurs étrangers et les mesures prises en faveur du retour des immigrés, une série de mesures restrictives sont venues limiter les droits des travailleurs n'appartenant pas à la Communauté Economique Européenne. Le résultat est l'établissement d'une barrière ethnique stricte et la mobilisation, négligeable jusqu'à ce jour, des travailleurs étrangers eux-mêmes pour la reconnaissance de leurs droits politiques.*

The pathway leading to the transition from a monocultural to a multicultural ideology within German society faces longstanding historical and institutional barriers. The "guestworker ideology" is anchored within a legal and ideological system which dates back to Bismarck (Dohse, 1981), neither marked by the tradition of colonialism nor the political will to be a country of immigration.

Nevertheless, the recruitment of foreigners to work is not a new phenomenon ; "Fremdarbeiter" and "Zwangsarbeiter" were imported from Poland and Italy and elsewhere during the previous German Reich and the Nazi era. 1955 marks, however, with the labour recruitment treaty with Italy, the beginning of contemporary German "guestworker" policy. The significance of this agreement was first felt in the early sixties, when a series of treaties regulating the conditions of worker recruitment were established with other countries.

The "guestworker" concept well connotes the invited and temporary nature of the imported manpower, dependant on the needs and goodwill of the host. Although a transition appears to have occurred from the policy of guestworker recruitment and rotation to immigration conditions and the stabilisation of ethnic minority groups since 1973 there are a number of contradictions.

The history of guestworker migration in contemporary Europe has determined migration conditions and perceptions in both the receiving society and amongst the foreign nationalities about the possibility of settlement. Boundary setting has been formalized and institutionalized bilaterally.

- The Federal Republic of Germany does not consider itself an immigration country, not even for recruited workers and their families ;
- Moreover, agreements were signed with Germany in a period in which European unity and the free movement of peoples were expected to be not far off, and this did not require the denial of original national origins.

The treaty based guestworker migration has institutionalized the settlement of non-citizens, the regulated control of foreign nationals within its borders. The second generation, whether they entered here at six and attended ten years of schooling in Germany or whether they were born in the country, do not have the right to citizenship. Allegiance to a monocultural nation state ideology continues. The status of foreigner has been institutionalized over two and more generations. Access to citizenship is not an official policy open to foreign workers as a whole. It is instead decided on a case to case basis. The German concept of citizenship is inseparable from nationality. And, nationality based on *lex sanguinis* is hereditary.

In the 1981-1982 political campaign, this ideology was posed to the foreign workers as 'assimilation or return'. The result has been resistance by the immigrant workers to this assimilative pressure.

We thus have the continuation of guestworker policy in an apparently *de facto* immigration situation. The original guestworker concept of rotation was a good means to set boundaries and restrict foreign entry to purely manpower needs. This boundary maintenance system could not, of course, be applied to full member countries of the European Economic Community, a factor which most likely contributed to the greater attractiveness of the non-EEC Turkish and Yugoslav labour power, and would help explain their high recruitment in the period of greatest manpower needs. The arbitrariness of their legal status and the stricter controls on their stay resulted in the continuation of their temporary status and the maintenance of a flexible reserve without a 'legitimate' claim to permanent employment.

Since the 1973 recruitment stop, there has been a continual public debate about policies towards foreign workers and their families. Discussions about integration instead of the original guestworker rotation have been accompanied by measures to protect the infrastructure from the high influx of foreigners.

Until 1973, the foreigners had provided a labour force needed and valuable to the German economy. After the recession the Federal Government had to instruct local employment offices to give job placement priority to Germans. Foreigners could only be hired when there was no German to fill the job. Moreover, all non EEC foreigners who arrived to join families after the 30.11.1974 were refused a work permit. In 1976, a new policy was adopted regulating the work permits for the intermediary arrivals and refusing work permits for all arriving after the 31.12.1976. In 1979, this was replaced by a waiting period of four years for the spouse and two years for children over 16 before they were eligible for work permits.

Another measure was undertaken in order to reduce the amount of currency flowing out of the country, in the allocation of family allowances (Kindergeld) for children of foreign workers. Also to offset the infrastructural effects of families joining workers in Germany, an administrative measure was adopted to limit the share of foreigners in certain areas. Regions, cities or city districts with more than a 12 per cent guestworker population were declared 'Sperrgebiete' (off-limits to foreigners) (1). The Turks and non-European Community foreigners with large families were particularly affected. This measure was designed to counteract the ghettoization of German cities.

Moreover, since 1975 a governmental committee has debated limitations on family reunions. A directive was finally enacted in November of 1981 which refuses entry into Germany of children of foreign workers above the age of 15 years. It also strictly regulates the rights of the foreign spouse of the children of workers to enter Germany (2).

In 1983 a long debated issue was set in action to encourage return among workers from non-EEC countries. It was in operation between October 1983 and September 1984 and permitted workers who were eligible to receive immediate payment of their old age pension upon return. Normally, they must wait two years after returning before they could apply for this. According to official reports, 180,000 Turks left the Federal Republic of Germany within this period. Of these only 13,700 were eligible for the government sponsored repatriation scheme (Der Tagesspiegel, 1985). Those who withdrew their pension gave up any further rights to retirement benefits and the possibility to return to the Federal Republic of Germany.

In 1979 a committee of the government coalition (Kuhn Report) made a proposal to improve the legal rights of the second and third generation, which still has not achieved the necessary political support. It is this repeated official,

public and private talk of return during the decade before and the decade following the 1973 recruitment stop which sustain the legitimacy of boundary maintenance. Other factors as well contribute to the adhesion to a monocultural ideology.

For example, social workers and educators, agents of the welfare and educational systems in Western bureaucracies, at the interface between the majority and the minority play a significant role. They are not only acting to assist needy families and individuals or prepare pupils for the future, but they also represent selection and control mechanisms.

The experience of these social workers and educators is particularly salient for the reinforcement of the dominant ideology that cultural differentiation is a hindrance to integration and a justification of social boundaries. In Berlin both professions have been deeply concerned about the emancipation of young Turkish women and girls, and they publically testify to the cultural conflict caused by the patriarchal structure of the Turkish family. Their evidence was given wide publicity during the Fall 1981 debate about the limitation of rights of resident Turks in Germany to be joined by their newlywed spouses. As one social worker expressed it :

*As soon as a young Turkish girl reaches puberty her father locks her up in the house. He has a great fear of the loss of her virginity : this could either lower the bride price or mean that no marriage may be arranged for her. These children then sit home - without schooling, without training, without a youth group, or peers - until the marriage arrangement has been perfected". (Grunenberg, 1982).*

A similar associative feedback system arises with the question of the high birth rate among Turkish women :

*"As a married woman it's not easier. ...For a Turkish man a pregnant wife is proof of his masculinity. They've never heard of birth control. What isn't born is aborted. ...Most of them do it themselves with a knitting needle and soap." (Grunenberg, 1982).*

This concern for the subjugation of these women and their ignorance about birth control methods indirectly legitimates their exclusion from special Berlin motherhood allowances provided to Germans and EEC members.

Similarly, for school teachers who identify with the emancipatory goals of German education the covered heads of elementary school girls symbolizes an affront to emancipation and democracy. In the educator's view, elementary school is charged with a mission to promulgate accepted German values. Teachers have a role in identifying core values of German and Turkish society. In the public view their evidence reinforces and justifies the necessity and "logic" of boundaries in terms of the significant cultural differences they assign to the group in question.

In 1982, a high administrative school official in Berlin coined the phrase, "a sneaking territorial invasion" (schleichende Landeinnahme), (Bath, 1982) with reference to Turkish settlement in the city. At the same time he questioned the meaning of integration which would only make sense if it resulted in naturalization. This, he continues, "we are not sure we want, nor do we know if the naturalization of people from a Muslim culture is at all possible or bearable". Few public authorities have been so outspoken, but it is the rationale of this cultural gap which has provided the legitimacy for policies to be specifically directed at certain groups and that previous rights, such as family reunion be eliminated.

The stigma attached to "Turkishness" reinforces the above institutional maintenance of national boundaries. The term "foreign worker" usually means Turks, and a Turk, according to the above logic, implies a culturally distant, non-assimilable Anatolian Moslem peasant responsible for the cultural conflicts and resulting deficient socialization of his children. The majority of young Turks perceive the negative ascriptions identified with Turkishness, and the "myth of return" continues into the second generation.

Descendants of Turkish workers in Germany mature and come of age in this political and economic context. Moreover, the more specific primary and secondary socialization of these youth occurs within a highly segregated Turkish collective which, in itself, offers a variety of world views and cultural and social resources.

There are numerous cultural, religious, and political associations organized by the foreign worker nationalities in Germany. Very few of these, and only very recently, have directed their attention toward fuller participation in German society. The first to do this were the organizations of parents of the Greek and Spanish workers. The largest group, the Turks, have been, until 1981, primarily oriented toward problems of Turkish society and politics. Only in 1981, was it possible for the first time, to unite Turks of all political colour, to demonstrate against the measure (Erlab) which eliminated certain previous rights to family reunification.

The Islamic and Kurdish associations have been able to flourish in Germany, in a way not possible in secular Turkey. But there are signs that they also begin to become more oriented toward issues in German society. The Islamic Federation was formed in 1981 with the hope to obtain official recognition to teach religion in the public schools, as is possible for Catholics, Protestants and Jews.

There are only some tiny germs of a social movement among foreign workers in Germany. This is not surprising in the light of the legally institutionalized marginality. Although settlement is underway, foreigners remain by definition outside German society. They are an immigrant minority denied electoral rights in the midst of a democratic state, which claims to remain monocultural.

## NOTES

1. Cf. discussion in : Dohse, 1980, 342. Actually, areas with as little as 6 % of foreigners were permitted this possibility. This directive was in force in the national level from April 1975 until April 1977. In Berlin, despite a court ruling which found it illegal, it continues to operate and to find housing in these districts has been an added barrier to family reunion. All non-EEC foreigners from recruitment countries are required to prove that they have adequate housing before they are allowed to bring the children into the country.
2. When the child of a foreign worker marries, their spouse may only enter the country if they themselves have been residents of Germany for the previous eight years ; they are at least 18 years of age, and if they have been married for at least a year. Several states and some members of the Federal Department of Labour also were aiming for a policy which would reduce the age of entry of the children of guestworkers to the age of 6 years (Bodenbender, 1982).

## REFERENCES

- BATH, H.: *Integration : Chance oder Schlagwort ? Kritik der Ausländerpolitik Hochschulpolitische Gesellschaft e.V.*, Berlin, 1982.
- BOBENDENDER, W. : "Die politischen und gesellschaftlichen Rahmenbedingungen der Ausländerpolitik", in : Ronneberger, F., Vogel R. (Hrsg.), *Gastarbeiterpolitik oder Immigrationspolitik*, Südosteuropa-Studien, München, 1982, pp. 33-65.
- DER TAGESSPIEGEL, 8 Mai 1980 : "Schulverwaltung mißbilligt Tragen von Kopftüchern im Unterricht".
- DER TAGESSPIEGEL, 20. Feb. 1985 : "Im letzten Jahr ging die Zahl der Ausländerkin der um vier Prozent zurück".
- DOHSE, K. : *Ausländische Arbeiter und bürgerlicher Staat - Genese und Funktion von staatlichem Ausländerrecht vom kaiserreich bis zur Bundesrepublik Deutschland*, Königstein/Ts., 1981.
- DOHSE, K. : "Ausländer und Arbeitsmarkt. Differenzierungen der Arbeitsmarktlage und Arbeitsmarktprognosen", in : Bund demokratischer Wissenschaftler (BdWi) (Hrsg.), *Kongress Wissenschaftler gegen Ausländerfeindlichkeit* Am 16. und 17.12.1983 in Frankfurt, Marburg.
- GRUNENBERG, N. : "Was tun mit den Türken ?" in : *Die Zeit*, 25. Januar 1982, pp 3-4.
- MOROKVASIC, M. : "L'Allemagne, Pays des "Gastarbeiter" Devenue Pays d'Immigration ?", *Dossier Migrations*, Sept. - Oct. 1984, No. 22.
- MUNCHER, A. : *Ausländische Familien in der Bundesrepublik Deutschland - Familiennachzug und generatives Verhalten*, Materialien zum Dritten Familienbericht der Bundesrepublik, München, 1979.
- WILPERT, C. : "Wanderung und Zukunftsorientierung von Migrantenfamilein", in : Wilpert, C. and Morokvasic, M. (eds.), *Bedingungen und Folgen internationaler Migration*, Berlin, 1983, pp. 3-89.

## EN GUISE DE CONCLUSION

Kristin COUPER - Ulysses SANTAMARIA

Notre atelier, intitulé "Production de la société multiculturelle : politiques et pratiques étatiques et institutionnelles" s'appuyait sur le travail de 27 universitaires de plus de 11 pays différents, ce qui a enrichi notre débat d'une grande variété d'approches et de sujets.

Nous avons géographiquement orienté notre débat sur des régions du monde telles que l'Europe de l'Ouest, l'Amérique du Nord, l'Amérique centrale et le Japon, où la société se compose de facto de populations culturellement diverses, et où se pose le problème du rapport entre citoyenneté et nationalité. Nous avons étudié les différentes politiques étatiques afin de répondre au vœu de ces groupes non légitimisés par une politique nationale, de prendre part à la vie de leur pays de résidence sous tous les aspects, civiques et politiques. Nous avons également pris en considération la formation des mouvements sociaux et leurs stratégies qui s'opposent aux politiques étatiques, et permettent aux minorités de participer activement au développement sociétal plutôt que de le subir.

L'objectif premier de cet atelier était d'éclaircir certains des principaux termes du discours général, les concepts de l'Etat et ses cadres de référence, le groupe national majoritaire et les diverses formes d'oppression que subissent les minorités. Les sciences sociales ne peuvent se concevoir hors de leur contexte historique et doivent par conséquent dépasser un certain parti-pris ethnocentrique. Les sciences sociales sont un moyen de comprendre les groupes opprimés. Les termes mêmes du discours sont un point important si l'on veut éviter que les groupes ou individus soient considérés comme responsables de leur propre situation.

Les sciences sociales se doivent d'être sensibles aux problèmes tels qu'ils sont définis par les mouvements sociaux. Comme le dit un des invités du Colloque :

*"J'appartiens à une population qui, depuis la fin des années 1940 a été étudiée, dénombrée, mal comprise et mal représentée par les statistiques, si bien qu'à l'heure actuelle, il serait impossible qu'un colloque de ce type se tienne actuellement au Royaume Uni. Même si les chercheurs britanniques en avaient le désir, leur propre vécu auprès de ceux dont ils voulaient faire leur objet de recherche les empêcherait de poursuivre une telle démarche. Cela n'a pas toujours été le cas, et ne l'était certainement pas il y a 15 ans. Ce sont les Noirs, ainsi que d'autres minorités qui, en redéfinissant les termes du discours, ont obligé les chercheurs à appréhender le même phénomène sous d'autres points de vue".*

En fait, le problème latent de chacun de ces pays est celui de la société en transformation dans un contexte général de crise du capitalisme. Il s'agit de la circulation du capital, de l'augmentation des dettes et de la dépendance, et plus particulièrement de la croissance massive du chômage aussi bien dans les pays avancés d'économie libérale que dans les pays en voie de développement. De plus, ce problème est souvent mis en rapport avec les jeunes, ou avec la catégorie des travailleurs potentiels. Les femmes des groupes minoritaires sont particulièrement touchées par le problème de l'emploi.

Nous voudrions souligner le rôle que jouent les jeunes - d'origine étrangère souvent - dans les mouvements sociaux. Les troubles qui ont eu lieu aux Minguettes, à Miami et à Brixton montrent bien qu'il s'agit d'un des problèmes d'aujourd'hui les plus importants.

Nous avons débattu des politiques étatiques spécifiques à l'égard des minorités ethniques. D'une part, des politiques d'action affirmative semblent ouvrir la voie à un interventionisme étatique qui réduirait les discriminations structurelles. Cependant, en temps de crise, ces politiques sont vivement critiquées, surtout aux Etats-Unis. D'autre part, certains gouvernements européens jouent la carte de la racialisation des rapports sociaux. C'est une façon d'assurer la légitimité de la majorité pour des politiques de restructuration économique et sociale nécessaires à l'accumulation du capital. Ces politiques ne font que poursuivre un processus de racialisation déjà ancien, mais qui présente une forme et un contenu nouveaux depuis le début des années 1970.

Les mouvements sociaux des minorités sont la cause principale de ce changement, comme le montrent la lutte pour les Droits Civiques aux Etats-Unis et plus récemment, les luttes au Royaume Uni dans les communautés noires et indo-pakistanaïses pour la mise en oeuvre de leurs droits. Cependant, cette même contribution a montré comment un Etat peut trouver d'autres voies de combattre ces mouvements, voire récupérer leurs symboles. Aux Etats-Unis par exemple, il a été convenu d'un jour férié dédié à la mémoire de Martin Luther King. Toutefois, Reagan fait de ce jour, une célébration de sa propre version du "Rêve américain".

Le discours, qu'il soit académique ou politique, ne fait pas de consensus sur la signification de l'expression "société multiculturelle". Une définition par défaut de la multiculturalité est compatible avec l'idéologie néo-conservatrice, et se réfère uniquement à la tolérance des minorités sans leur accorder pour autant les droits civiques. Une définition par extension se réfère, elle, aux politiques de

démantèlement des obstacles structurels à l'égalité au sens le plus large dans la société. La reconnaissance de la multiculturalité ne conduit pas nécessairement à la résolution du racisme structurel. Gérard Noiriel nous rappelle l'amnésie générale en ce qui concerne l'histoire de l'immigration en France, et Abdelmalek Sayad insiste sur le fait que "tous les propos sur la culture constituent en fait des enjeux de luttes et pas seulement des luttes intellectuelles, mais au fond des luttes sociales... les changements sémantiques, en apparence purement symboliques, correspondent en réalité à des changements d'un autre ordre, à des changements dans la structure des rapports de force... ou des changements dans les positions qu'occupent les différents partenaires intéressés à des définitions différents de la notion de culture"... Cela semble correspondre à la genèse d'intérêt pour de tels thèmes en France.

ATELIER 6

LE DISCOURS ETHNOLOGIQUE ET LA QUESTION DE L'AUTRE

Responsable : Martine BERAU



## LE DISCOURS ETHNOLOGIQUE ET LA QUESTION DE L'AUTRE

Martine BEREAU

*Dans une société policée, il ne saurait y avoir d'excuse pour le seul crime vraiment inexpiable de l'homme, qui consiste à se croire durablement ou temporairement supérieur, et à traiter les hommes comme objets : que ce soit au nom de la race, de la culture, de la conquête, de la mission, ou simplement de l'expédient.*

Claude LEVI-STRAUSS

A l'interpellation que Marc Piauult adressait aux ethnologues dans le bulletin de l'A.F.A. n° 14 de décembre 1983, éditorial de l'urgence de l'acte, de la voix et de la présence face à ce qui n'était plus une menace d'immobilisation et d'anéantissement mais déjà une réalité de silence, de violence et de mort, à ce qui, du point de vue éthique, devenait une injonction, comment ne pas répondre, se joindre et proposer son concours ?

Si, a priori, la réponse est évidente et l'élan spontané, il n'en reste pas moins que, d'emblée aussi (ethnologie oblige), les questions surgissent et s'enchaînent. De quoi s'agit-il ?, nous demandons-nous. A qui s'adresse-t-on ? Est-ce une réaction que l'on attend de la communauté des ethnologues, et de quelle sorte ? Si la réponse à cette question est positive, c'est donc que le travail ethnologique n'est pas une action ou bien que ce sont là deux actions distinctes puisqu'on ne demande pas aux ethnologues de faire comme d'habitude mais, au contraire, de s'arrêter pour répondre par une autre façon de faire qui serait politique, au sens large et immédiat du terme d'engagement du citoyen dans la vie publique. S'il s'agit alors du citoyen, pourquoi en appeler à l'ethnologue qui, comme citoyen parmi d'autres, jouit des mêmes espaces d'expression -approbation,

opposition ou protestation- que tous les autres citoyens ? Aussi quel besoin d'un espace de plus, d'une addition quand, en cette année 1983 et depuis cette date à maintes reprises, les ethnologues ont pu, à l'instar de milliers d'autres personnes, participer à leur gré, individuellement ou comme on peut l'imaginer aussi en tant que groupe professionnel, aux diverses manifestations publiques anti-racistes ?

Mais, à considérer le travail ethnologique, superficiellement aussi bien et comme tout travail intellectuel, on remarque qu'en ce qu'il consiste en la tentative de dire des choses sur des choses qui touchent aux êtres humains, et il poursuit le but de n'en pas dire n'importe quoi. Par là-même, s'inscrivant en faux contre le dire du sens commun, il entretient avec lui, dans cette coupure, une relation étroite. Marginal dans sa société, l'intellectuel, ici plus particulièrement l'ethnologue, est sans cesse en position de revendiquer auprès de cette société le droit à l'existence, à la pensée, à la critique, à la connaissance. Un pied dehors, un pied dedans, c'est, pour l'intellectuel, en dernière analyse le dedans qui prime, d'où il est parti pour y revenir. En cela, il ne peut non plus s'extraire de l'histoire et ne pas avoir en mémoire les expériences de ses prédécesseurs, ceux qui ont connu "la fin" et "l'impardonnable".

Aussi, analyse des formes, l'ethnologie, comme toute recherche esthétique devant la mort et son antichambre qu'est la souffrance des enfants, rencontre la question éthique, celle du bien et du mal et, à son fondement, la question simple du choix. Ici les interrogations ne sont plus de mise, qui tombent dans une insolence de mauvais aloi. Seule la décision s'impose, avec son corollaire, la volonté. Ainsi l'acte de pensée ne vient pas démontrer quelque bien-fondé originel et transcendantal des droits de l'homme, mais les décrète par le fait en en étant la démonstration même, ce que l'on peut appeler une transcendance immanente ou, "un matérialisme enchanté". Cette expression est empruntée à Elisabeth de Fontenoy. Elle est le titre de son livre consacré à Diderot paru aux Editions Grasset en 1979.

Il fallait donc s'engager non pas d'un côté ou de l'autre du citoyen ou de l'ethnologue, illusion mutilante, mais au plus profond de cette hybridité indéliable et insecable, dans ce qui ferait que ce colloque organisé par une association d'ethnologues ne serait pas un événement de plus qui se produirait comme si les combats alentour n'avaient pas existé, mais un événement spécifique, à la fois qualitativement différent et partie prenante des affaires publiques.

Dans cette perspective apparaît la nécessité de nous interroger sur le discours sur l'autre de l'ethnologie et, partant, sur nous-mêmes, ethnologues. En nous plaçant à distance de nos propres productions pour en faire des objets d'étude et en nous extrayant de la pratique et de la passion qui sont au fondement de notre travail, à partir de cet observatoire et des avantages qu'il offre, nous pouvons considérer, dans une tentative de mise à plat, quelque travail ethnologique que ce soit, c'est-à-dire quelle que soit la relation qu'il semble entretenir, a priori, avec la négation ou la valorisation de l'autre, pour tenter d'en saisir les conséquences. Pour ce faire, plutôt que dessiner arbitrairement les directions à prendre et les imposer, nous avons préféré nous adresser aux chercheurs que ces questions occupent d'habitude et laisser se déployer la diversité des recherches et des personnalités.

Les communications qui ont composé la table-ronde, pour relever de l'écho à la proposition générale exposée ci-dessus, ne constituent pas pour autant un ensemble clos, de sorte que l'ordre dans lequel ces communications sont présentées entend seulement proposer au lecteur un fil conducteur, parmi d'autres. Dans la mesure où d'un certain arbitraire toujours relève une répartition, celle-ci a le mérite de proposer à la réflexion générale des cas de figures particulières sans lesquelles l'interrogation d'ensemble, qui n'aurait pu traiter de certaines contradictions et paradoxes dont il s'est avéré au cours des discussions qu'on ne peut faire l'économie au risque de la simplification, eût été vaine. A la fois divers et contigus, ces textes peuvent être répartis en deux groupes : le premier traite de figures de dissolution de l'altérité ; le second interroge plus spécifiquement la discipline, dans une visée anthropologique.

Les deux premières communications mettent en scène le sujet de l'ethnologie à l'oeuvre dans le travail. A partir de recherches sur la contraception comme rapport social, par l'observation de consultations gynécologiques et l'étude de biographies de femmes, Martine Paoli-Elzingre pose le problème de la transgression des limites sujet-chercheur/objet de recherche, dans lequel elle repère ce qu'elle nomme "le rapport ténébreux sujet-objet". Michel Boccara, Aline Tazuin et Markos Zafiroopoulos interrogent, en termes psychanalytiques, le sujet du désir et l'objet de jouissance à travers la formulation "que veut l'autre ?", renvoyant autant à la subjectivité et à son rôle dans l'élaboration du travail scientifique qu'à une tentative de repérage du ou d'un point d'ancrage du racisme. Suivent deux exemples de rapports à l'autre dont émergent ambivalence et mouvance : fondant son analyse sur la définition indigène de l'autre dans les relations inter-tribales chez les Walpiri (Australie), Barbara Glowczewski expose comment cet autre comme étranger relève d'un discours qui, sans cesse, se renégocie et permet la transformation des frontières territoriales, l'autre est l'inconnu à éviter et pourtant désirable ; François Fleury, à travers une étude de psychologie inter-culturelle sur les rapports des immigrés avec leur pays d'emprunt, se penche sur l'écoute de l'autre, sur ses "mal/entendus", ses "inter/dits" et ses "bien-entendus". La communication de Nicole-Claude Mathieu se situe à la charnière des deux groupes de textes en ce qu'elle montre à l'oeuvre, dans le discours ethnologique, un double processus d'invisibilisation des femmes : elles ne sont pas explicitement incluses dans la notion d'Autre ethnologique alors même qu'elles sont implicitement traitées dans l'analyse comme étrangères à la structure sociale. Viennent ensuite trois communications (dont deux seulement apparaissent ici) qui relèvent de disciplines connexes à l'ethnologie, la philosophie et l'histoire et, au sein même de l'ethnologie, de deux disciplines de compréhension de l'autre différentes. Bien qu'il ne lui ait pas été possible de proposer un texte publiable pour les Actes du Colloque, nous tenons à évoquer la participation de Francine Markovits et renvoyons à la lecture des auteurs cités dont elle a révélé l'importance aux ethnologues. Dans sa communication, "La raison des fables", Francine Markovits explique : les fables sont l'histoire réelle des peuples. De Brosses et Fontenelle, après Vico et Bianchini, pratiquent une méthode historique d'analyse des discours. Contre le finalisme providentiel de Warburton et Pluche, contre l'universalisme rationnel de Voltaire et de Condorcet qui instituent une interprétation figurée des fables, cette analyse traite les discours comme des faits, elle traite les dieux et les fétiches comme des débris ou des monuments du discours. Elle dégage des équivalents fonctionnels dans les modèles techniques et politiques des savoirs. Francine Markovits développe ces arguments dans les premiers chapitres de son livre, *L'ordre des Echanges* (PUF 1986). C'est pour cette raison que la conférence n'a pas été rédigée. Envisageant le discours ethnologique dans ses rapports au discours historique, Michèle Duchet

souligne la constante relation de l'ethnologie à la philosophie de l'histoire, relation qui a conduit l'ethnologie "à s'enfermer dans une structure binaire" où "tout va par couples : sauvage/civilisé, nature/culture, Histoire/non-histoire, ethnographiable/historifiable". C'est en se référant au statut non de l'objet de l'ethnologie ni de son but, mais de son agent, l'ethnologue, que Tzvetan Todorov examine les relations qu'entretiennent distanciation et identification, universalité et relativité ainsi que leurs conséquences en ce qui concerne la définition de l'autre, à partir de remarques de Claude Lévi-Strauss sur le rapport de l'ethnologue à l'autre et l'ailleurs. Enfin, Jean Copans, absent de Paris au moment où se tenait le colloque, a toutefois participé à nos interrogations en nous livrant une communication écrite dans laquelle il se propose de "montrer les raisons d'être successives de l'anthropologie" et où apparaissent, de façon éclatante, les paradoxes provocateurs de cette discipline.

Bien qu'il soit difficile, voire impossible, de relater des discussions foisonnantes par nature dans un colloque, particulièrement dans les conditions matérielles très favorables au débat et à la souplesse d'intervention qui étaient les nôtres, si ce n'est par une transcription intégrale, les lignes qui suivent tenteront de rendre compte le plus fidèlement des directions vers lesquelles se sont tournés les intérêts des participants à la table-ronde.

La question sujet-objet a traversé l'ensemble des débats mais à des titres divers et a suscité l'expression d'opinions parfois opposées. Il est à noter qu'à la fin de la première demi-journée pendant laquelle cette question avait été au centre des communications, une discussion longue et passionnée portant essentiellement sur les rapports entre observateurs et observés au cours du travail ethnographique, réunissait en grande majorité des femmes. Parmi ceux qui ressentaient la nécessité d'accorder à cette question une place importante et déploraient même de ne la voir que trop rarement abordée, plusieurs tendances se dessinaient. A côté des tenants de l'auto-analyse (pour le dire brièvement) qui voyaient un enrichissement possible de la discipline dans une reconsidération de l'écriture elle-même de la relation ethnologique et en exposaient les difficultés personnelles et institutionnelles, d'autres remarquaient là quelque chose comme l'empreinte de l'impossible où les catégories du sujet et de l'objet se dissolvent. La question se posait de savoir s'il s'agissait encore bien d'une altérité dans la mesure où l'on ne sait plus qui est l'un ni qui est l'autre et s'il s'agissait encore d'un projet scientifique. Peu importe ce que vit l'ethnologue, l'important c'est ce que produit sa science, son travail sur les confrontations, sur la mise en évidence d'écarts, sur des systématisations, au-delà de ses motivations subjectives dont il peut toutefois, de façon indirecte, se servir comme instrument de connaissance. Légèrement différente s'exprimait l'opinion suivant laquelle chaque discipline scientifique connaît dans son histoire des mouvements internes qui intègrent des choses jusque-là rejetées ou oubliées, en modifiant les cadres et y trouvant alors une place, seul moyen d'enrichir la connaissance. La question était posée de savoir s'il y a un pari éthique à tenir dans le discours scientifique. Etaient évoquées également les modalités de l'appel aux ethnologues de la part des communautés en quête de preuves identitaires face à une administration coloniale coercitive ainsi et à travers un questionnement sur les relations aux informateurs, la question de l'aller-retour au sein du travail ethnologique. Corrélativement à cela, se posait le problème de la transculturalité et de ses critères de définition, à partir de l'examen de l'exemple privilégié de l'"interventionnisme des mouvements féministes à propos de l'excision des femmes". La remise en cause de la notion d'acculturation au profit de celle de cultures en mouvement.

Un débat contradictoire s'instaurait autour de la notion d'histoire et en particulier de ce que l'on retient dans les écrits de Claude Lévi-Strauss comme l'opposition entre sociétés à histoire et société sans histoire. Il était alors souligné que l'objet de l'anthropologie est non pas l'histoire de l'humanité mais la comparaison des sociétés, que ce que nous appelons l'histoire est ce que nous concevons comme histoire et que notre réflexion sur l'histoire porte sur le présent, période de temps qui ne permet pas de juger de l'état différentiel des sociétés. L'examen attentif de l'oeuvre de Morgan situait le débat dans les rapports entre histoire, évolutionnisme et structuralisme où il était souligné que non seulement s'intéresser au passé des sociétés étudiées ne relève pas toujours de l'évolutionnisme mais que, de plus, le structuralisme a largement contribué au développement de l'anthropologie historique alors que, tant que l'évolutionnisme était dominant, les anthropologues ne prenaient pas en considération la dimension diachronique des sociétés étudiées. Une discussion aussi dubitative qu'instructive s'engageait sur les rapports d'inclusion et/ou d'exclusion qu'entretiennent pensée, écriture et objet. Se trouvaient posés, à travers les difficultés du comparatisme, les problèmes paradoxaux que soulèvent les tentations universaliste et relativiste.

Pour terminer, je tiens à remercier tous ceux qui ont participé à ces interrogations, les communicants qui par l'exposition de leurs recherches nous ont offert les éléments de réflexion et les auditeurs dont la présence active, a nourri les discussions.

PEUR DE L'AUTRE CHEZ LES WARLPIRI  
DU DESERT CENTRAL AUSTRALIEN

Barbara GLOWCZEWSKI

Cet exposé tente de montrer comment le rapport à l'Autre étranger à la fois fonde et légitime la stratégie territoriale de la tribu des Warlpiri du désert central australien. Il apparaît, d'une part, que les Warlpiri tendent à protéger leurs frontières tribales en s'interdisant les mariages avec les tribus voisines ainsi que l'accès pour la chasse et la collecte aux terres de ces dernières. Mais il apparaît, d'autre part, que des alliances sont passées avec les tribus voisines et que des échanges ont lieu qui permettent aux Warlpiri et à leurs voisins de se déplacer sur leurs terres respectives. On constate alors que de tels échanges ont pour effet de décaler la frontière tribale. Autrement dit, l'enjeu de la stratégie territoriale des Warlpiri, comme celui des tribus voisines, est de poser un statut de l'étranger qui le dissuade d'enfreindre les droits territoriaux de chacun et le pousse à chercher femme et nourriture chez lui. Mais, à partir du moment où ce protectionnisme n'est plus tenable, les frontières tribales doivent être renégociées, en particulier par des rituels matrimoniaux et territoriaux, afin de redéfinir la coupure territoriale au-delà de laquelle un interdit d'échange est à nouveau posé.

Nous allons voir qu'au coeur du discours sur le statut de l'Autre étranger et de la stratégie territoriale se trouve un mythe et un rite : mythe du cannibalisme et rite connu dans la littérature anthropologique australienne sous le terme de "tabou totémique".

Chez les Warlpiri, il est deux mots clefs parmi d'autres : *jukurra* "rêve" et *kuyu* "chair". Ce sont ces deux mots qui correspondent à ce que la littérature classique appelle un "totem". Mais je préfère dans cet exposé employer la traduction littérale "rêve" et "chair".

Le Rêve désigne le nom de l'ancêtre mythique d'un clan, nom que chaque individu reçoit pour patronyme (la cinquantaine de clans warlpiri est patrilinéaire). Ce nom correspond à une espèce, soit animale, soit végétale mais il peut aussi désigner un élément ou un phénomène naturel comme l'Eau ou le Vent.

La Chair désigne la lignée qui comprend tous les membres d'un clan, c'est-à-dire tous les descendants d'un même ancêtre mythique qui portent son nom de Rêve. Chaque clan a son territoire propre, correspondant à une série de sites reliés par un itinéraire : le droit d'un clan sur ces sites et le parcours qui les relie est légitimé par le fait que l'ensemble des clans de la tribu reconnaisse que dans "le Temps du Rêve" l'ancêtre mythique de chaque clan a voyagé sur le parcours correspondant, marquant chaque site en faisant émerger une colline, surgir une source, etc... Les descendants de chaque ancêtre de Rêve sont considérés comme les gardiens des sites marqués par lui et les membres des autres clans ne peuvent se rendre sur ces sites sans leur permission.

Un des rites attachés à ce gardiennage territorial oblige les hommes du clan à se priver de l'espèce qui définit leur nom de rêve ancestral : les descendants du Rêve du Miel n'en consomment jamais, ceux du Rêve du Kangourou n'avalent ce gibier qu'à la condition de ne l'avoir pas chassé eux-mêmes ; quant aux clans qui n'ont pas pour nom de Rêve une espèce animale ou végétale, tels les descendants du Rêve de l'Eau, ils ne peuvent par exemple boire que s'ils sont servis par d'autres. Ce "tabou totémique" porte donc sur la Chair du Père, sur le nom de l'ancêtre mythique du Rêve d'un individu.

L'interdit de manger la Chair du Père peut évoquer l'interdit sexuel qui empêche les hommes et les femmes du clan de se marier entre eux, c'est-à-dire de commettre l'inceste entre enfants du même Père du Rêve. En effet, l'endogamie clanique est prohibée. Le "tabou totémique", en ce sens, rappelle la nécessité de faire alliance à l'extérieur du clan. Toutefois, cette ouverture matrimoniale est non seulement restreinte à la tribu mais aussi seuls un quart des clans de cette tribu est défini comme "épousables" par tout clan de la tribu.

A ce titre, le principal rituel de l'interdit alimentaire sur sa Chair, plutôt que d'opposer sa Chair non consommable aux autres Chairs de la tribu (dont les espèces correspondantes sont consommables) unit plutôt toutes les Chairs de la tribu avec la sienne pour les opposer aux autres tribus qui ne sont pas reconnues comme Chairs de Rêve. La Chair en ce sens renvoie aux descendants humains des ancêtres de Rêve, *yapa* "humain originaire de la terre" par opposition à *yapa-karri* "autre humain", "étranger de la terre".

Autrement dit, la privation rituelle sur la Chair du Père peut être vue comme une façon de sceller entre toutes les Chairs-clans de la tribu un contrat qui les solidarise en tant qu'humains et pose un interdit cannibalique : cette solidarité, fondée sur la reconnaissance de l'Autre comme humain, permet des échanges de femmes ou donne accès aux terres des autres pour la chasse et la cueillette. Par contre, au-delà de la frontière tribale, l'interdit cannibalique est levé : l'Autre devient l'inconnu dangereux, le "non humain", dont la terre fournit les ressources alimentaires et des femmes que l'on ne doit pas convoiter. L'Autre étranger incarne la menace cannibale et il faut s'en tenir à l'écart sur tous les plans.

Il est caractéristique d'entendre les Warlpiri accuser telle tribu lointaine de cannibalisme, tout comme, d'après certains témoignages d'explorateurs, d'autres tribus se renvoyaient réciproquement l'accusation de cette façon, sans que l'anthropophagie soit effectivement observée. Le cannibalisme est ici métaphorique : sont cannibales ceux qui menacent de ne pas respecter les droits territoriaux et de voler les femmes sans passer d'alliances. Les Warlpiri évoquent des cas de rapt de leurs femmes par d'autres tribus et plaisantent sur le fait qu'en représailles ils se sont autorisés à voler à leur tour des femmes à ces tribus ; ainsi aux "cannibales" ils ont répondu en "cannibales" violant leurs femmes et leurs terres.

Pourtant, avant même l'arrivée des Blancs dans cette région du centre australien dans les années 30, les Warlpiri pratiquaient des échanges très ritualisés avec une dizaine de tribus voisines et d'autres tribus plus lointaines. A chaque accord passé, le groupe étranger devait être reconnu comme Chair de Rêve, c'est-à-dire descendant d'un ancêtre de Rêve, nommé, localisé et connecté aux ancêtres de Rêve de la tribu warlpiri par le récit mythique de son voyage et les rituels correspondants.

Il faut ici distinguer, dans ces relations intertribales, la mise à disposition des femmes et celle des ressources territoriales. Chaque arrangement n'implique pas l'ensemble des deux tribus mais seulement certains groupes locaux au sein des deux tribus. Ainsi plusieurs formes d'échange sont possibles qui se répartissent en trois principales :

- . ou bien l'échange est réciproque, à la fois au niveau des femmes et des ressources : les groupes des deux tribus se donnent chacun des femmes et des droits de chasse sur leurs terres respectives,
- . ou bien l'échange est réciproque mais il ne porte que sur les ressources,
- . enfin l'échange est unilatéral en apparence : un groupe reçoit d'une autre tribu à la fois des femmes et le droit d'occuper une terre de cette tribu sans avoir à donner de femmes en retour ni d'accès à sa propre terre d'origine.

La formule qui consisterait à donner des femmes à une tribu étrangère en échange des terres qu'elle accepte de céder ne semble pas se produire car elle n'obéit pas à la même logique. On ne se sert pas des femmes pour "payer" un droit d'occupation de terres étrangères mais on se sert des femmes comme métaphores du territoire : l'accès à une terre se double de l'accès aux femmes. L'enjeu d'accéder à des femmes est la terre : on ne reçoit pas de femmes d'une tribu différente si on n'occupe pas une partie du territoire de la tribu de ces dernières. Autrement dit, les femmes marquent ainsi un déplacement de la frontière tribale : leur tribu est reconnue comme premier occupant légitime mais la tribu alliée à laquelle elles sont données devient, par elles, deuxième occupant légitime.

Quel est l'enjeu d'un tel arrangement ? Transférer de la terre d'une tribu à une autre au lieu de métisser les deux tribus sur la même terre. Si la frontière tribale se déplace, elle n'en continue pas moins à tracer une démarcation entre les deux tribus. Les femmes sont données tant que le transfert n'est pas évident, que la tribu qui donne rappelle à l'autre une dette inestimable. Il ne s'agit pas pour la tribu qui reçoit ces femmes de donner quelque chose en échange mais de faire fonctionner le transfert en reconnaissant les premiers occupants de la terre comme des donateurs.

Lorsque cette tribu d'origine cesse de donner des femmes aux nouveaux occupants, elle renonce de plein gré au rappel de sa légitimité première sur la terre concédée : l'ancienne frontière intertribale peut être oubliée au profit de la nouvelle. Les deux tribus retrouvent chacune leur endogamie. A nouveau se profile entre elles une menace cannibale : peur des dangers que représentent les terres inconnues et les femmes étrangères, ce qui n'empêche pas les anciens alliés de rester liés au niveau rituel.

On peut comprendre avec l'évolution de ces différents scénarios celui qui consiste en ce que deux tribus n'échangent pas du tout de femmes mais scellent par des rituels un éventuel accès réciproque à leurs terres frontalières. Les clans frontaliers peuvent être dans une relation de Chairs de Rêve qui exclut le mariage. S'ils sont, au contraire, dans une relation d'épousables, cela peut refléter une parenté historique d'autrefois qui fut défavorisée au profit d'alliances tournées vers l'intérieur de la tribu. Mais la relation d'épousables entre deux clans frontaliers peut également être le signe de la mise en place virtuelle d'alliances futures entre ces clans.

Lorsque les célébrations entre Rêves et leurs célébrations rituelles ne se doublent pas d'échanges de femmes, le statut de chaque tribu l'une pour l'autre est bâtard. "Chair humaine" de Rêve, interdite à manger, l'autre tribu n'est pourtant pas suffisamment "humaine" pour être consommable sexuellement. Les Warlpiri reprochaient ainsi à telle tribu, avec laquelle ils avaient traditionnellement des liens rituels importants et pas d'alliances matrimoniales, de sécréter des femmes monstrueuses, "mangeuses" d'hommes par leur magie de la séduction. La menace cannibale s'énonce ici par une crainte sexuelle qui semble suffisante pour que la dissuasion territoriale opère : l'échange rituel, qui implique le déplacement temporaire d'un groupe sur la terre de l'autre et vice versa, induit un échange ponctuel de droits de chasse. Néanmoins, l'occupation du territoire à long terme ou définitive est exclue.

Il arrivait autrefois que la menace cannibale dégénère en une telle tension d'agressivité que des clans frontaliers s'attaquent entre eux. Ceci fut le cas des Warlpiri avec leurs voisins Waringari. Dans une telle situation les femmes jouent, à nouveau, un rôle de métaphore territoriale. Elles sont volées et violées comme la terre étrangère prise de force. Aucun échange ne s'institue tant que la violence se déchaîne ; les femmes circulent dans les deux sens malgré elles et la volonté de leurs tribus respectives. Jusqu'à ce que le conflit soit éventuellement réglé par une alliance, les deux tribus sont "cannibales" l'une pour l'autre et s'entre-tuent.

Que se passe-t-il lorsque les femmes sont échangées réciproquement, grâce à une alliance passée entre deux tribus ? Les alliés gagnent un droit de chasse sur leurs terres respectives. S'ils profitent de ce droit, ils sont amenés à fréquenter une zone qui ne relève pas de leur tribu mais de celle du conjoint étranger. Si cette fréquentation devient assidue, une solidarité s'instaure entre les deux clans de tribus étrangères, et quelques autres clans voisins, répartis dans l'une ou l'autre tribu.

Ce regroupement de clans forme sa propre singularité par rapport aux autres clans de leurs tribus respectives. Une sorte d'autonomie territoriale se crée qui trace une nouvelle frontière, séparant des deux tribus le nouvel ensemble que forment ces clans alliés. C'est ainsi que les Warlpiri reconnaissent n'être en fait que le nom générique de groupes locaux qui, au cours de l'histoire, ont connu un relatif protectionnisme territorial et sexuel les uns à l'égard des autres, tout en s'ouvrant vers leurs voisins frontaliers respectifs, qui appartenaient à des tribus différentes.

Depuis les années 50, date de la sédentarisation systématique des tribus du centre, l'interdit cannibalique s'est déplacé bien au-delà des frontières tribales. Les échanges rituels entre les Warlpiri et leurs voisins, la cohabitation de tribus différentes dans les réserves et les visites de plus en plus fréquentes et rapides entre groupes étrangers se déplaçant à présent en voiture ont eu pour effet d'accélérer les mariages intertribaux. Ces mariages, petit à petit, se voient institutionnalisés par des pratiques rituelles qui font s'adapter entre les différents systèmes de parenté qui lient chaque tribu à ses ancêtres de Rêve. De nouveaux systèmes de parenté simplifiée classent des individus de tribus différentes en relations de parenté équivalentes leur permettant de s'intermarier.

Ainsi *yapakarri* "l'autre humain" qui marquait les étrangers non épousables perd petit à petit sa fonction et ne subsiste que le mot *yapa* "humain" qui désigne, non pas seulement la tribu warlpiri, mais toutes les tribus aborigènes en général. *Yapa* s'oppose à présent à *kardiya* qui désigne les Blancs. C'est cette nouvelle séparation qui maintient la menace cannibale. Les Warlpiri, comme les autres tribus aborigènes, ne refusent pas d'intégrer leurs enfants métis mais, a priori, les mariages entre Noirs et Blancs ne sont pas autorisés par la loi tribale.

Il existe néanmoins pour les blancs un processus d'intégration qui relève directement de la logique territoriale warlpiri. En effet, il est dit que les enfants de Blancs qui sont conçus sur une terre aborigène gagnent un droit de légitimité par rapport à cette terre. Ceci parce que, comme les natifs aborigènes de la terre, ces enfants blancs sont l'incarnation de la Chair d'un ancêtre de Rêve. La question reste ouverte de savoir si, dans une deuxième étape, ces enfants nés sur la terre warlpiri seront autorisés à épouser des Warlpiri.

## DU MAL/ENTENDU

François FLEURY

*La condamnation d'un fait est le substitut intellectuel du refoulement, le "non" qu'implique cette condamnation est un des signes, un certificat d'origine comme le "Made in..."*

S. Freud.1925

L'oreille, lieu de passage de la parole, est nécessaire à l'écoute, elle est l'organe qui sous-tend la relation du sens au discours entre le locuteur et la compréhension de l'interlocuteur. La communication se passe de bouche à oreille, secret d'une transmission orale. Elle est le tamis qui sépare l'ivraie du bon grain. Elle fait la loi, l'inter/dit est entendu, ou plutôt sous-entendu. L'ordre prend place et soumet le sens à son bon vouloir. La voix du "Père" venue d'en-haut s'écoute et immobilise le désir, elle rapproche et en même temps offre la distance éternelle.

- A bon entendeur, salut.

La langue que l'on apprend dans l'immigration est langue de pouvoir, transmise dans le temps colonial, elle marque la distance et le sens de la direction. Elle est, au travers de l'écoute, la mise en ordre des hiérarchies. Elle interdit plus qu'elle ne permet, elle rapproche tout en gardant la distance. Le malentendu apparaît lorsque l'ordre est renversé au niveau de la parole. Il propose une distance insoupçonnable au moment de son émission. L'attention est déplacée, l'ordre du discours disparaît et le monde est renversé, le sens prend forme de contre-sens. Il nous rappelle des positions régressives et immédiatement touche à nos défenses. La réponse devient paroles défensives et propose des ruptures. Ce qui est distance devient, dans l'offense, absence de relations. Les prémices d'un jeu de persécution ouvrent la brèche à l'étrangeté, à l'absence de comparaison. Le lieu du conflit propose à chacun son territoire et s'il n'y en a qu'un, l'étranger en devient l'itinérant.

Les exemples que nous utilisons viennent d'observations libres effectuées auprès de personnes :

- a) jeunes immigrants maghrébins,
- b) réfugiés politiques du Sri Lanka en demande d'asile politique.

Les observations ont été répétées plusieurs fois et analysées avec les personnes elles-mêmes. Un jeune Maghrébin récemment arrivé dans un pays d'emprunt, que nous pourrions aussi désigner sous le mot "du désir", se met à la recherche d'un travail, (pacte avec les siens qui souvent valide la notion de départ du clan familial). Nécessité qui, par ailleurs, se fait sentir autant du point de vue psychologique qu'économique. Une des multiples manières de trouver une occupation, c'est d'être à l'affût des journaux quotidiens et d'y lire les différentes annonces susceptibles d'établir le lien avec son identité et sa capacité propre. Souvent au travers de quelques mots elles ouvrent ou ferment les portes à d'éventuelles communications, soit sur les capacités requises, soit par la validité des papiers (cartes de séjour obligatoires, étrangers s'abstenir, etc...).

Les quelques annonces qui offrent une éventuelle chance sont toujours suivies d'un numéro de téléphone pour "prendre contact". Une première barrière au travers de l'écoute s'établit et permet à la distance de maintenir, hors du regard, les différences des similitudes. L'anonymat traverse le langage téléphonique qui garantit toute intrusion de l'étranger.

- Bonjour Monsieur,
- ...
- Je téléphone pour l'annonce
- ...
- Tu penses que je peux travailler chez toi
- ...
- Pardon
- ...
- Je m'excuse, je ne parle pas bien français, vous avez du travail pour moi
- ...
- Non je n'ai pas de carte de séjour
- ...
- Alors tu n'as rien pour moi
- Allo..

Le TU qui apparaît automatiquement dans ce langage provoque un malentendu. Ce malentendu, nous allons essayer de nous en approcher et d'en écouter sa mise en jeu. Nous voyons les distances s'inverser, le VOUS qui appartient à la différence devient le TU de la proximité, promiscuité d'ailleurs toute française. Dans la différence, en arabe, nous voyons l'action du verbe toujours mélangée au possessif de l'interlocuteur, l'autre est inclus dans le sens du verbe, il détermine la distance en soi, car le faire appartient à celui qui est désigné. Le VOUS arabe n'existe que dans l'extrême éloignement : inclus lui aussi dans l'action il ressemble plus à l'immobilité. Dans notre langue, (la langue d'emprunt pour l'immigré), les êtres se désignent en soi, hors de l'action ; ils sont comme un arrêt avant le mouvement. Nous pouvons remarquer que les distances, qui séparent la désignation de l'autre, offrent une vision spaciale du sujet à l'interlocuteur ; ces distances sont aussi présentes dans des formes de hiérarchies qui différencient les plus proches des plus lointains. Si les hiérarchies viennent à être modifiées, c'est-à-dire si l'interlocuteur, à ce moment-là, se trouve dans telle position et que par le langage il est ramené à une autre distance, il se retrouve alors dans une autre position. La gêne de l'entendu se transforme en mésentente.

- Parler, c'est déjà avant même d'énoncer un contenu, prendre ses distances, avec la difficulté que l'on sait, de trouver la bonne et de la maintenir. C'est aussi prendre place... Par ailleurs, les processus de nomination permettent de remanier les ressemblances-dissemblances morphologiques de nos congénères ou de nos objets que nous désignons encore comme nos "proches", ou "lointains", "semblables".  
J.M. Vidal 1985

En arabe le TU, qui peut prendre la forme du masculin ou du féminin, n'intervient pas sur les formes de respect, la politesse et les hiérarchies existent bien, voire plus que dans notre culture où les distances inter-générationnelles sont devenues diffuses. En français, le TU appartient aux gens proches, le respect au père ne se conjugue plus avec le VOUS. Le VOUS appartient aux systèmes du dominant et à celui de l'étranger. Dans la situation de ce malentendu, le TU et le VOUS se renversent, la distance et la hiérarchie sont immédiatement mises en alerte, l'inconscient se révèle et nous laisse entrevoir des rapports d'ambivalence qui provoquent l'interdit, puisque la loi propose un nouvel ordre dans ce qui a été sous-entendu. Dans notre communication téléphonique, par le refus, la loi qui nous a mis devant l'interdit nous évoque le "non", celui de la mère dans "l'archaïque", et celui du père dans "l'identitaire".

- C'est dans le "nom du père" qu'il nous faut reconnaître le support de la fonction symbolique qui, depuis l'orée des temps historiques, identifie sa personne à la figure de la loi. J. Lacan 1983.

Le Père dans le "TU-VOUS" nous rappelle cette distance historique, qui fut un des lieux du conflit entre l'Eglise catholique romaine et celle de la Réforme. Polémique qui, dans la traduction du "Pater Noster", a séparé et proposé des différences dogmatiques entre l'absolue distance et la familiarité de "l'Ici et Maintenant Divin". N'oublions pas que ces conflits furent à la base d'un très grand mouvement migratoire inter-européen.

Notre étude d'approche s'est faite surtout dans le milieu de l'immigration dite "des clandestins". Nous nous arrêterons sur cette parole "migration" pour signaler que, souvent, les mots é/migration et im/migration sont utilisés l'un pour l'autre, ils dépendent toujours de la place de la personne qui parle et où elle se situe : si la tension va vers ou si elle vient vers. Quant au mot "clandestin" il nous parle en direct ; comme s'il s'agissait d'un facteur essentiel de survie, pour le destin du groupe. Dans son étymologie propre, il signifie : "caché à l'intérieur" (clam intestus). Or, pour un être social "désigné", l'identité a pris au cours de notre histoire des formes particulières, où le nommé devient l'inscrit, la lettre et le chiffre deviennent la marque du passeport, du permis de séjour, de la carte de sécurité sociale, du numéro de compte de chèque... Le nommé devient lecture et fait lien à ce qui nous rattache à l'origine. Ce que nous appelons l'immigré clandestin est, en fait, souvent une personne qui, partie à "l'aventure", se sépare de son propre clan pour aller chercher à l'extérieur de son milieu ce qui lui manque dans son entourage.

- On ne peut rien comprendre aux phénomènes sociaux si l'on commence par nier l'opposition, au moins logique entre l'ordre naturel et l'ordre culturel. Cette opposition est celle de la règle et

de l'universalité, de l'obligation et de la nécessité, elle est donc : la Règle par excellence, la seule universelle qui assure la prise de la culture sur la nature... En un sens elle appartient à la Nature, car elle est une des conditions générales de la Culture ; et, par conséquent, il ne faut pas s'étonner de la voir tenir de la Nature son caractère formel, c'est-à-dire l'universalité. Mais en un sens aussi, elle est déjà la Culture, agissant et imposant sa règle au sein des phénomènes qui ne dépendent point d'elle... La prohibition de l'inceste constitue précisément le lien qui unit l'une à l'autre. C.L.Strauss par J. Pouillon 1981.

Ce qui lie l'homme à l'autre, ce sont bien ces lois d'échanges, liens qui sous-tendent toutes formes de communication. Dans l'entendu, il s'agit bien du passage d'une tension d'un point à l'autre, d'un être à l'autre ; or les échanges, dans ces formes les plus incommunicables, nous renvoient aux problèmes de l'économie des tensions qui deviennent des pulsions actives ou refoulées. Toute la structure de l'être dépend de ce fil labyrinthique qui nous mène au "lieu de passage", où l'homme trouve son identité transformée. Le voyage des jeunes immigrés prend souvent la forme du "libre passage", c'est souvent en tant que "touristes" qu'ils endossent l'image de la clandestinité et c'est avec elle qu'ils franchissent les différentes lignes de démarcation qui les séparent de leur pays d'origine.

Encore une fois nous nous arrêterons pour nous approcher de cette "identité touristique" qui est née dans nos régions. Le temps libre que "l'homme-labour" s'accorde, un mois par an, lui permet de vivre "son rêve de désaliénation". Pour ça, il a besoin de faire un "tour", dans cette migration estivale que nous connaissons bien. Ce qui nous frappe en ce moment ce sont ces possibilités d'échanges et de communications internationales qui, sous certains angles, nous laissent "en réflexion" quant au sens de l'échange et de la sincérité. C'est l'image narcissique (ou identitaire) que l'homme propose à l'autre, hors de son propre cadre, de ses propres racines ; il peut prendre à son "bon loisir" l'image de "l'homme libre" que les medias lui offrent. Ceci ne va pas sans effet-retour quand nous considérons l'image que les jeunes "clandestins" essaient de poursuivre et de s'offrir. Ces liens d'échanges semblent basés aussi sur d'anciens moyens de rencontre d'un groupe à l'autre, où les lois de l'hospitalité, de la reconnaissance, voire même de l'affiliation, faisaient loi de réalité à tout changement de groupe.

Ayant voyagé dans des régions de cultures différentes, nous restons frappés par nos observations sur le rapport de la rencontre à l'autre, qui ne peut se faire sans un certain investissement. Une grande partie des normes qui nous lient à notre propre identité, sous d'autres cieux et cultures, correspondent à peu de choses. Ce rien ou presque devient une préoccupation qui demande beaucoup d'attention dans les échanges pour trouver ce qui tendrait à communiquer. Souvent, en partant de ce que la réalité nous offre de vivre, une observation réciproque permet de voir les différences et les points communs. Les "objets" deviennent les échanges, puisque reconnus, ils permettent l'ouverture à un inconscient d'ensembles. Dans ce mouvement, l'effet miroir n'est pas sans importance. Nous savons que l'autre peut nous reconnaître dans son propre ordre des choses : les véritables différences, celles de "l'autre monde", restent endormies ou sont mises de côté si elles ne sont pas liées à des effets pulsionnels. Les pulsions, elles, mettent à découvert ce qui réellement nous relie. Elles font noeuds d'alliance et permettent l'investissement de l'autre.

- L'homme parle donc, mais c'est parce que le symbole l'a fait homme. Si en effet des dons surabondants accueillent l'étranger qui s'est fait connaître, la vie des groupes naturels qui constituent la communauté est soumise aux règles de l'alliance, ordonnant le sens dans lequel s'opère l'échange des femmes et aux prestations réciproques que l'alliance détermine : comme le dit le proverbe Sirona, un parent par alliance est une cuisse d'éléphant. A l'alliance, préside un ordre préférentiel dont la loi impliquant les noms de parenté est pour le groupe, comme pour le langage impératif en ses formes, mais inconsciente en sa structure. J. Lacan 1953.

Dans ces situations "transférentielles", souvent le jeune immigré est passé maître dans l'art du mimétisme. Il peut, par sa distance d'une culture à l'autre, observer, agir ou réagir à l'instant, selon la nécessité. Ce qui met en déroute le "système", c'est l'infiltration d'une clandestinité, qui ne se fait pas nécessairement sur le plan des échanges officiels, mais bien dans les failles du "système" ; elle s'introduit où la loi ne régit pas entièrement les échanges, elle permet des rapports illégaux, mais bien tolérés, s'ils ne sont pas mis à découvert. S'il fallait rejeter tout ce qui appartient au monde de l'obscur, c'est du "désir" que nous devrions offrir la porte de l'expulsion.

- La loi primordiale est donc celle qui en réglant l'alliance superpose le règne de la culture au règne de la nature livré à la loi de l'accouplement. L'interdit de l'inceste n'en est que le pivot subjectif, dénudé par la tendance moderne à réduire à la mère et à la soeur les objectifs interdits au choix du sujet, toute licence au reste n'étant pas encore ouverte au-delà. Cette loi se fait donc suffisamment connaître comme identique à un ordre de langage. J. Lacan 1966.

Pour revenir à notre problème de fond, il nous paraît évident que la difficulté de communication nous ramène au thème du refoulement et de sa suite. Au delà du "Gardien de la loi", nous cherchons encore le sens du "Non". Cette première abstraction, celle de la négation, par son système d'opposition d'un sens à l'autre, nous semble permettre un passage, à travers la rupture, l'abandon et le morcellement. A ce point, nous nous retrouvons dans cette position régressive de l'absolu-ambivalence. Premiers instants de vie où le bébé, dans un mouvement inné de "fouissement", marque par son rythme la recherche du sein ; écran qui déterminera, peut-être, toutes les explorations du territoire -dans et hors- de la communication.

- Le phénomène de "se tourner vers" chez le nourrisson découle de sensations dans l'oreille interne qui réagit à tout changement d'orientation. Spitz, 1955.

Bien entendu, si nous en restons là, le malentendu, dans son inventaire, nous laisse peu de distances, voire même les supprime dans son rapport à l'autre, il devient le remords avec absence de paroles. Heureusement, le temps glisse, comme les mots dans un rêve, il nous offre d'autres aspects de "bonne entente", liés au plaisir. Le bien entendu du : "ça va de soi" est une parole qui permet de passer d'un monde à un autre, sans aucune préoccupation. La conservation du sens ne peut être mise en doute, elle prend racine dans un fond qui dépasse les mots et relie l'origine au symbole.

De jeunes Tamuls, réfugiés politiques de Sri-Lanka, lors de leur arrivée en Suisse, après avoir goûté nos "petits plats préférés", (la soupe populaire de l'assistance), ont senti la nécessité de réintroduire dans leur quotidien ce qui pour eux était leur propre base nutritionnelle, c'est-à-dire du riz à la place du pain et, pour accompagner le riz, différents Curry très épicés. Un seul élément faisait défaut à cette préparation : le lait de noix de coco. Arrêtons-nous un instant sur ce fruit et essayons d'en décrypter la valeur réelle et symbolique. La noix de coco représente une des bases nutritionnelles importantes, tant par sa pulpe dont on extrait le lait que par son eau légèrement sucrée, nommée "jeune eau". Elle est utilisée comme boisson, à valeur hautement nutritive, non seulement en vitamines mais aussi, grâce à sa protection naturelle extérieure, cette eau est considérée comme "pure". Les éléments de l'arbre comme feuilles, troncs, coques des fruits sont, eux, largement utilisés dans la construction des maisons et dans la fabrication des objets de la vie quotidienne. D'autre part, dans les villages du Sud des Indes, nous avons pu observer que, dans la loi des échanges concernant le mariage, la dot des jeunes filles se compte encore aujourd'hui en nombre de cocotiers. Valeurs donc essentielles pour ces groupes ethniques.

Pour revenir à notre sujet, ces réfugiés ont fait un passage de paroles entre le lait de coco et le lait de vache qui l'a remplacé dans la recette du curry. Pourquoi ce glissement ? Nous pouvons constater que le mot "lait", dans la langue originaire (en tamul : pal), dans la langue coloniale (en anglais : milk) et dans la langue d'emprunt (en français : lait), désigne une même appartenance : à la fois à la mère, à la vache et à la coco. Essayons de déterminer, ou plutôt de nous rapprocher de cette valeur de remplacement. Nous avons déjà vu la charge symbolique de la noix de coco ; nous pouvons encore lui ajouter sa forme qui, elle, nous mène directement au sein maternel. Arrêtons-nous ici pour rappeler que le lait maternel, dans la nutrition de l'enfant, reste un élément essentiel pour la survie dans cette partie du monde. Quant au lait de vache, il est utilisé comme substitution à celui de la mère, même si dans ces régions il reste rare. Par son manque, il s'inscrit dans la consommation comme "produit de luxe" et souvent il vient à être remplacé par celui de buffle (1). Quant à la vache, à part sa relation symbolique avec la mère, elle reste pour le continent indien un des grands attributs de sa religion puisqu'elle est représentée, entre autres, comme le "véhicule du dieu Shiva". Sa chair, elle, est marquée du signe de prohibition. Par ailleurs il semblerait que la vache fût un des animaux qui a émigré vers le sud, dans des temps très lointains, avec les conquérants venus du nord-ouest. Dans notre situation, nous ne pouvons pas ne pas faire la remarque que la vache est une des images symboles "par excellence" de la Suisse.

Il va sans dire que ce passage, au travers des mots, pour rejoindre la Mère dans son "expression orale" a trouvé toute sa force lorsque ces jeunes personnes arrachées à la "Mère-Patrie" ont découvert, dans cette nouvelle terre d'accueil, que le lait était un des symboles nationaux facilement consommable. Bien entendu, si ce "jeu de mots" paraît simple, il reste pour nous déterminant dans sa signification pour la présente étude. Le malentendu, par son ambivalence, nous laisse attentif aux problèmes des tensions de la parole qui s'inscrivent dans le passage entre l'émission et la compréhension. Ce fil conducteur, qui évalue la distance entre moi et l'autre, est régi par l'ordre. La loi elle, à son tour, sous-tend le sens du discours. Elle est le lien qui noue et dénoue les alliances. Elle permet à la reconnaissance de parcourir les noeuds et les obstacles qu'elle-même a créés le long de son cheminement. Parfois la parole trébuche, une tension se fait, le malentendu est né...

Mais le malentendu existe depuis une "éternité" ; comme paradoxe, il semble même qu'il préside à celle-ci. Son entropie continue de créer "l'éternelle migration" : le Mouvement, la Vie.

*- Pour qu'il y ait malentendu il faut, non seulement avoir mal compris, mais encore ne pas s'en apercevoir tout de suite ou du moins (si on trouve quelque intérêt à perpétuer l'équivoque) faire semblant de ne pas s'en apercevoir tout de suite. Le malentendu est un ordre, et un ordre créateur d'institutions : or la mésintelligence si elle est dissipée séance tenante, n'a pas le temps de fonder un tel ordre. A l'ordre légal ou écrit, le malentendu superpose un ordre non écrit ou implicite et cet ordre a pour effet, même s'il n'est pas officiellement professoral ni justifiable en droit, de rendre viable la coexistence des égoïsmes, par exemple en permettant la violation des règles inapplicables qui exigent théoriquement d'être observées mais tolèrent pratiquement d'être détournées et sont faites pour cela. V.Jankélévitch, 1980.*

## NOTES

- (1) Le lait en poudre qui est apparu dans ces décennies, souvent accompagnant l'image "d'aide au tiers-monde", est, quant à lui, rentré dans les moeurs puisqu'il fut assez longtemps distribué gratuitement, (et il l'est toujours en cas de crise), une fois la cote de l'habitude atteinte, (bonne ou mauvaise, ça n'a pas grande importance) il est devenu un des éléments forts du marché international de l'alimentation.

## BIBLIOGRAPHIE

- ANZIEU D. 1982 : préface. LES VOIES DU LANGAGE. Paris, Dunod.
- FREUD S. 1910 : Parole primordial. FREUD OPERE. Vol 5 Torino, BORGINGHERI, 1972.
- FREUD S. 1925 : La négation. REVUE FRANCAISE DE PSYCHANALYSE. Paris, 1934, Ct. pp. 175, 177.
- FREUD S. 1929 : MALAISE DANS LA CIVILISATION. Paris, P.U.F. 1971.
- FREUD S. 1933 : NOUVELLES CONFERENCES. Paris, Gallimard, 1936.

- JANKELEVITCH V. 1980 : Le JE-NE-SAIS-QUOI ET LE PRESQUE-RIEN 2. La méconnaissance, le malentendu. Paris, Seuil, Points. Cit. p 211.
- LACAN J. 1953 : Fonction et champs de la parole et du langage en psychanalyse. ECRITS 1. Paris, Seuil, Points, 1966. Cit. pp. 155-158.
- LEIPP E. 1977 : LA MACHINE A ECOUTER. Paris, Masson.
- LEVI-STRAUSS C. 1949 : LES STRUCTURES ELEMENTAIRES DE LA PARENTE. Paris, Presses de France.
- LEVI-STRAUSS C. 1952 : RACE ET HISTOIRE. Paris, Denoël, Gonthier, Médiations, Unesco 1961.
- LEVY A. 1976 : Evaluation étymologique du mot secret. LA NOUVELLE REVUE DE PSYCHANALYSE, n° 14.
- ORECCHIONI KERBRAT C. : Les problématiques de l'énonciation. LES VOIES DU LANGAGE. Paris, Dunod 1982.
- POUILLON J. 1983 : L'oeuvre de Claude Lévi-Strauss. RACE ET HISTOIRE. Paris, Denoël, Gonthier, Médiation, 1961. Cit. pp. 99-100.
- SMITH STEVEN BRADLEY 1974 : Meaning and negation. JANUA LINGUARUM MINOR. The Hague : Mouton
- SPITZ R.A. 1957 : LE NON ET LE OUI. Paris, Presse Universitaire de France. 1962.
- SPITZ R.A. 1965 : DE LA NAISSANCE A LA PAROLE. Paris, Presse Universitaire de France, 1968. Cit. p. 258.
- VIDAL J.M. 1985 : Explications biologiques et anthropologiques de l'interdit de l'inceste. NOUVELLE REVUE D'ETHNOPSYCHIATRIE, n° 3, Grenoble. La Pensée Sauvage. Cit. p. 94.

UN EXEMPLE DE RAPPORT A L'AUTRE  
 LE RAPPORT DE LA SOCIETE AU FEMININ  
 LA COMBINATOIRE SUJET-OBJET.

Martine PAOLI-ELZINGRE

Dans cette communication, je propose l'élucidation d'un rapport social complexe : l'usage par la société et le masculin de l'altérité attribuée au féminin. Ce rapport comprend l'interaction fondée sur la relation sujet-objet, productrice d'un discours et d'actes sur les femmes. Je montrerai l'impasse créée par ce rapport social répétitif qui, dans ses caractéristiques d'aveuglement et dans son rejet de l'autre, aboutit à une stérilité du sujet lui-même et à la confusion sujet-objet à tel point que domination et esclavage aboutissent à être le fait des deux parties en présence. L'écriture qui accompagne cette recherche rencontre de telles nécessités de forger une expression nouvelle sur un rapport à ce point complexe qu'elle emprunte des voies peu usitées habituellement qui exigent parfois d'accepter une "descente" vers le corps et de dissiper des voiles ou des écrans que la stricte séparation sujet-chercheur/objet de science, ne permet pas puisqu'elle évince les émotions et la prise en compte de leur interprétation. La fabrication de l'autre et son exclusion, dans le cas du rapport social masculin-féminin, sont en grande partie fondées sur une idéologie du contrôle et de la maîtrise ; redoubler cette idéologie dans l'exercice des sciences humaines ne ferait que répéter des conventions et ne rien exprimer d'autre que celles-ci. Analyser un rapport social ne peut pas se faire avec des préceptes issus de ce rapport même ; il devient alors nécessaire de dévier et de prendre une distance critique pour tenter un regard neuf.

UN DISCOURS ET DES ACTES

Les sociétés se sont construites sur la catégorie d'un autre : le féminin. Cette opération qui s'applique, à travers un discours et par des actes, crée un traitement différent des hommes et des femmes : à travers l'histoire et dans les sociétés contemporaines, le sexe féminin se voit attribuer des qualités, une nature spécifique, qui le détachent d'un tout. L'exclusion produite par cette altérité est soutenue par un système de pensée, une philosophie qui s'autorisent à

décrire un type et une masse ; ce type et cette masse sont soumis à des actes connus dans les sociétés sans écriture et les sociétés industrielles. Pour légitimer cette opération générale qui conduit à l'anéantissement physique et moral des femmes, on ne saurait invoquer la raison "culturelle" ; en effet, l'étude de ce phénomène fait pencher vers l'existence d'un fait social irréductible aux variations de culture et qui présente les traits d'une structure généralisée. Cette structure tient dans un ordre de découpage intellectuel qui crée la fréquentation de la société au féminin.

Les exemples cités sont des données à la fois connues et mal connues (1), difficilement abordables. Qu'il s'agisse des veuves indiennes tuées sur les bûchers, des opérations chirurgicales pratiquées au siècle passé sur des jeunes filles pour empêcher la masturbation, de leur enfermement dans des hôpitaux psychiatriques, de la manipulation et de l'exclusion par le nazisme et le fascisme en Allemagne et en Italie, qu'il s'agisse enfin de la poursuite des "sorcières" dans toute l'Europe du Moyen-Age au XVIIème siècle, la liste est longue. Mais il n'est pas aisé d'entrer dans les mécanismes qui permettent de tels actes et de comprendre comment un système de pensée peut avoir une telle efficacité. Interviennent un traitement particulier du corps et une attribution, une manière de nommer, de traiter avec des mots. Ces deux traitements, tout en créant un type, affectent des individus sous des vocables tels que : "impure", "incapable de se contenir" "incapable de se contrôler elle-même", "irrationnelle", "dangereuse", ainsi que leur contraire qui dit les mêmes choses : "virginale", "près de la nature" "pure et sacrée", donc intouchable. La femme est charnelle et n'a pas d'âme. Elles est débordée par ses sens et contamine la société, trop féconde et stérile. Son existence et sa chair ne font qu'un et le système hiérarchisant qui lui est appliqué se réfère à une source principale, le corps. C'est alors qu'elle est mise à l'écart, religieusement, car son sexe la domine et elle ne sait pas ce qu'elle fait. Le corps et la séparation d'avec lui produisent l'opposition matière/esprit, ce dont toute la philosophie occidentale dominante et une partie de la philosophie orientale sont nourries (2). Les hommes et la société, à travers les institutions, se sont chargés de contrôler ce que les femmes laisseraient déborder : la matière, un flot de vie et la mort, en ce que la fécondité et la lignée ne la laissent jamais avoir le dernier mot, là où la vie biologique se recrée sans cesse. Les femmes représentent le lieu dangereux par excellence où le flux biologique, à travers le flux menstruel, est, par son fonctionnement cyclique et répétitif, incontrôlable. De nombreuses sociétés s'appliquent à tenter de contrôler, au moins indirectement, cette manifestation fonctionnelle car, si le sang dépasse le corps, dans ce flot il polluera la communauté. Ainsi, c'est le plus souvent le sexe féminin qui est dangereux pour le sexe masculin et non l'inverse. Dans bien des cas les données montrent comment les femmes détiennent l'ordre du dedans-dehors (3) puisqu'elles seules risquent d'en rompre la séparation.

Même si, pour certains auteurs, la mise à l'écart des "anomalies des corps des femmes" représente hiérarchie et symétrie de l'ensemble du système social (4), ce sont bien, en fait, les femmes qui sont visées dans certains traitements organisés publiquement ou de personne à personne, dans le contexte des institutions ou en dehors d'elles, au nom de leur sexe.

Ni les techniques modernes, ni la loi, même si elles ont permis l'usage de moyens contraceptifs aux effets plus certains, n'ont modifié fondamentalement le rapport entre la société et les femmes : cet usage et les difficultés qui l'entourent révèlent par l'accusation de non contrôle de soi et

d'immoralité le rejet des femmes et la méfiance à leur égard. La contraception moderne tient le même discours sur l'autre, dangereuse et polluante (5) : elle illustre, une fois de plus, un traitement du corps des femmes comme honteux et immondiel par des parents dont les jeunes filles ont des relations sexuelles, ou des obstétriciens chargés de pratiquer des IVG dans des services hospitaliers. Des femmes sont insultées : on leur réserve des lits près de grabataires mourantes ou de jeunes accouchées.

Cette autre qui devrait savoir ce qu'elle veut, contrôler ses désirs, sa fécondité, être féconde, rester vierge et accéder aux désirs des hommes doit, comme être humain, élaborer sa place comme sujet. Mais elle est prise dans le lien qu'elle entretient avec sa lignée, fait de piété (6) et de culpabilité, de regret dans l'éloignement, toutes choses qui l'affaiblissent et lui interdisent une prise directe dans ses relations sociales. En même temps, elle est l'objet d'un discours de contrôle sur ce contrôle fondamental qu'elle exerce : par elle passe le flux de vie et de mort de la lignée (7). La contraception fait apparaître une collusion, une complicité entre des forces à la fois intimes et étrangères à la femme. Dans cette collusion, elle peut aussi disparaître.

## A TRAVERS CHAQUE CORPS

Dans les sociétés occidentales, il existe peu de manifestations (8), de communications communautaires, de rites où le corps fasse l'objet de l'expression du groupe. En conséquence, il nous faut, chercheurs qui travaillons sur le corps, récolter dans la communication sociale des données au niveau de l'individu, à travers chaque corps, au plus près des personnes pour déceler la matière des rapports sociaux. C'est ce qu'a été mon expérience lors de cette recherche fondée sur des données concernant les actes de contraception des femmes et le contexte des relations à la famille et à la médecine, recherche qui a consisté à étudier, à travers des biographies (9), le familial et le médical. La contraception apparaît comme un lieu social privilégié pour l'étude du rapport de la société au féminin, à condition que soit compris le domaine du sujet car il faut connaître les deux parties pour comprendre ce rapport et le langage respectif des protagonistes.

Ce rapport social n'est pas donné tel quel, ni dans les matériaux récoltés, ni dans une première analyse. La complexité vient du fait même que cet objet à comprendre est largement couvert par le discours de la société englobante. Plusieurs niveaux de couverture s'interposent dans la réalité. Brièvement : d'une part les déclarations des soignants sur les femmes tendent à masquer ce qui est vécu par elles ; d'autre part, les récits que les femmes font de leur histoire intime ne sont pas dépourvus d'émotion, de violence ni de zones d'ombre : il s'agit de l'érotisme d'une personne et des enjeux de sa vie. Les deux sources de données, à long terme inter-éclairantes, apparaissent au premier abord très divergentes.

Toute une partie du travail de recherche exige d'accepter cette obscurité pour entendre ce qui se passe ; cela peut entraîner le risque d'être noyé dans une matière de communication qui est, pour une grande part, difficilement analysable car elle tient du corps et du sacré : le chercheur doit aussi tracer une voie en-deça et au-delà de la transgression, une voie de déconstruction et de reconstruction. Cela revient à dépasser sans cesse la séparation sujet-objet (10)

pour l'étudier justement : tenter de comprendre le rapport de la place du sujet et de celle de l'objet et pénétrer chaque dimension. Ceci signifie une fréquentation intime, une implication dans l'objet comme sujet et permet à la fois une distanciation construite et une fréquentation étroite ; ainsi est-il possible de reconstruire la totalité toujours menacée des femmes. Leurs émotions sont un guide à la récolte des données et à l'analyse, de même celles de la femme chercheuse. Une recherche sur le corps comme source de différenciation et de fusion qui n'inclurait pas ce qui est au plus près de celui-ci, dans le but (erroné) de mettre un frein à l'angoisse, se condamnerait à la mésintelligence. Raison et détachement ne sont pas non plus donnés et ne s'introduisent dans un raisonnement sans une raisonnance hors des bonnes manières.

Cette position au centre de l'objet montre que l'interaction entre la société et la femme, où la femme est l'objet d'un rejet, d'une exclusion, de l'attribution d'un type, est en même temps un lieu de fusion ; le masculin tente de contrôler des rapports que le féminin contient déjà, il happe ces qualités de structure de la femme, comme la virginité à laquelle elle est attachée, non en ce qui concerne les relations sexuelles avec des hommes qui peuvent être des alliés mais dans la lignée parentale, virginité qui est un trait de sa piété filiale. Ainsi le rapport du non féminin au féminin est un attachement à des traits sociaux qui préexistent et sont alors l'objet d'un rapt.

L'analyse de ce processus, qui amène à la manipulation et à l'exclusion de l'autre, montre comment le masculin, tout occupé du rejet de l'objet, risque de se perdre lui-même dans cet attachement et dans la confusion suscitée car il est ignorant de celle-ci et du processus qui la fonde : pour cette raison il peut répéter aveuglément.

Il apparaît alors que le danger ne réside pas seulement dans le rejet de l'objet féminin, mais aussi dans le mouvement ignorant de ceux qui sont pris dans le tourbillon de ce rapport social qui devient répétitif et ne permet donc pas plus d'existence à une partie qu'à l'autre. A travers le langage réitératif sur le type féminin s'exerce, dans tous les sens du terme, une mise à mort de l'objet. Mais les parties ont destin lié dans cette destruction. Ainsi, on assiste à une dépossession de la réalité pour ceux qui la manipulent.

Daniel Vidal écrit : "L'incessante remise en scène de la parole constitue le plus sûr moyen d'en finir avec toute parole (...). La mise à mort de l'objet passe par le langage de cet objet lui-même et la dépossession de la réalité s'instruit dans le maniement insolent et insistant de cette réalité" (11). Ces lignes sur le prophétisme camisard et sur un mode de description de la réalité s'appliquent au rapport social au féminin comme autre. L'éclaircissement du rapport du masculin au féminin et son interprétation sont une voie pour rompre l'enchaînement à et de l'autre. Passer par la conscience de la nature ténébreuse de ce rapport, ou d'autres encore qui fonctionnent de la même façon, ne conduit pas à l'enlèvement, même s'il faut le risquer, mais offre une possibilité d'échapper à la négation et au vide, à l'absence de récréation et de mouvement.

## NOTES

- (1) DAILY M., *Gyn/Ecology. The meta-ethics of radical feminism*, London, The Women's Press, 1979.  
MICHELET J., *La sorcière*, Paris, Flammarion, 1966.  
MACCIOCCHI, M.A., *Eléments pour une analyse du fascisme*, Paris, 10-18, 1976.  
MACCIOCCHI, M.A., *Séminaire 1974-1975, volume I*, Université de Paris VIII-Vincennes.
- (2) IVEKOVIC R., "Le féminin en philosophie", Actes du Colloque Femmes, féminisme et recherches, Toulouse, Décembre 1982.
- (3) MARCUS J. "Islam, women and pollution in Turkey", *Jaso Review*, Oxford, 1985.
- (4) DOUGLAS M. *Purity and danger. An analysis of concepts of pollution and taboo*, London, Routledge and Kegan, 1976.
- (5) Les femmes qui n'utilisent pas "bien" la contraception sont parfois taxées par les médecins gynécologues d'être débiles, retardées mentales.
- (6) La nostalgie qu'elles ont de leurs parents les rend étrangères parmi les hommes. cf HOLLIER D. *Le collègue de sociologie*, Paris, Gallimard, coll. Idées, 1979.
- (7) PAOLI-ELZINGRE M., "Le corps de nos parents", *Le Futur antérieur*, thèse en cours.
- (8) BETTELHEIN B., *Privacy, surviving and others essays*, New-York, A.A. Knopf, 1979.
- (9) PAOLI-ELZINGRE M., *Les centres de planification et d'éducation familiale. Rapport au Ministère de la Santé*, Paris, 1982.
- (10) PAOLI-ELZINGRE M., "La démarcation et les perturbations : analyse des données dans l'étude de l'expérience du corps féminin", Colloque Champ Social et inconscient, Paris, CNRS, 1983.
- (11) VIDAL D., *L'ablatif absolu*, Paris, Anthropos, 1977.

QUE VEUT L'AUTRE ?  
L'ETHNOLOGUE ET SON DOUBLE

Aline TAUZIN, Michel BOCCARA, Markos ZAFIROPOULOS.

La recherche sur l'autre est l'essentiel du projet ethnologique. Cette recherche est, dès le départ, inscrite dans une situation de conquête qui prédétermine la relation entre l'ethnologue et l'autre qu'il étudie. La conquête a imposé à l'autochtone une image de l'étranger sous une forme absolue : voilà que du réel surgit un homme impossible à penser dans sa différence radicale. Alors s'élabore une stratégie de recherche de cet étranger. D'où peut-il bien venir ? Une première réponse, donnée par exemple par des indigènes de Nouvelle Guinée, est : "ce sont les morts qui reviennent". Que l'Autre, l'Etranger, prenne la figure du mort n'est pas si étranger d'ailleurs à la pensée sauvage. L'Autre-animal est aussi pensé du côté de la mort. Néanmoins, la différence est plus radicale encore. Cet étranger est à la fois totalement semblable, c'est un homme, et totalement différent : il est blanc, barbu, porte un long étui pénien enroulé autour de sa taille (la ceinture). D'autres sociétés ont déjà vécu cette situation de conquête et ont élaboré une stratégie de recherche de l'Etranger. Pour les Mayas Yucatèques, l'étranger, le *ts'ul*, est un père étranger. La conquête espagnole c'est le retour de l'étranger et la répétition de la conquête toltèque des IX<sup>e</sup> et X<sup>e</sup> siècles. C'est bien dans ce double miroir qu'est prise la démarche de l'ethnologue. Dans le même temps qu'il recherche qui est cet étranger, et qu'il se cherche dans cet autre étranger, cet autre-là se recherche aussi et sa recherche est peut-être déjà plus aboutie que la sienne. L'ethnologue se trouve pris également dans une situation où il aura à se confronter avec les images du dominant. Reproduira-t-il le modèle colonisateur/colonisé ou s'efforcera-t-il d'établir un autre rapport ? Quelle que soit la solution choisie, le chercheur est aux prises avec un modèle social mais aussi avec des motivations qui le poussent à travailler. Parmi ces motivations, il nous paraît essentiel de compter son histoire personnelle et ce qui, dans cette histoire, se répète et se questionne. Ce questionnement individuel, à l'œuvre dans la recherche ethnologique, vient se confronter en miroir à un autre questionnement, celui de l'autre, que l'ethnologue vient de rencontrer.

Le travail ethnologique se définit donc dans la perspective d'une rencontre entre deux ensembles. Les données ethnographiques, produit de cette rencontre, doivent être interprétées en les confrontant aux coordonnées de ces deux ensembles : d'un côté l'ethnologue, avec sa préparation scientifique,

l'histoire de la société à laquelle il appartient et son questionnement individuel structuré par son désir ; de l'autre, la société qu'il étudie et les individus qu'il rencontre, qui lui attribuent souvent, dès le départ, une place de revenant et sont aussi structurés par leur désir. Présenter le travail ethnologique de cette manière ne peut avoir de sens que si on accepte au moins de supposer que le désir de l'ethnologue est à l'oeuvre dans son travail de recherche. On pourra alors se demander en quoi l'objet de recherche que se choisit l'ethnologue (terrain, thème, méthode...) est purement sélectionné en fonction des logiques socio-professionnelles d'intérêt qui sont organisatrices du champ ou dépend-il aussi de son désir ?

Parler de désir nous amène à nous interroger sur le sujet désirant et pour cela nous faisons appel à une théorie du sujet. La psychanalyse, et en particulier la formulation qu'en a donné Lacan, propose une théorie du sujet clivé. D'un côté le Moi, formé dans la capture imaginaire de l'alter-ego et, de l'autre, le Je, sujet du désir et de l'inconscient, qui n'est appréhendé, le plus souvent, que dans la logique de l'étrange rejetée : je ne me reconnais pas là, je ne voulais pas dire ça, etc... On peut étudier la logique de l'inconscient à travers ses formations (rêves, lapsus...). La psychanalyse, telle qu'elle est ici définie, est bien plus la mise à jour d'une structure que la révélation d'un contenu. En ce sens, par exemple, la critique de Lévi-Strauss dans la *Potière jalouse* nous paraît déplacée en ce qui concerne l'étude de la logique de l'inconscient. Si faire de la psychanalyse c'est dévoiler les contenus cachés des mythes, nous sommes d'accord avec Lévi-Strauss pour en critiquer le principe.

Si donc on envisage de concevoir le sujet comme clivé, on peut penser que les intérêts et les motivations de l'ethnologue n'échappent pas à ce clivage. Ainsi, ce qui se déploie du côté des logiques socio-professionnelles ou de prestige serait à placer du côté du MOI et le reste (mais quoi ?) du côté du Je, sujet du désir qui peut aller jusqu'à décider d'une recherche socialement non rentable.

On peut, de ce point de vue, construire une fiction d'un analysant ethnologue dont le choix d'objet de recherche se décide dans la contrainte d'une polysémie signifiante indexée à ce qui, chez lui, fait question. Chacun peut alors réfléchir à ses questions et effectuer un travail de mise à jour de ce qui s'énonce de son histoire et de son désir dans ses choix professionnels. Son désir, s'il entreprend de l'élucider, n'est pas sans rapport avec le désir de ceux qui l'ont précédé dans la filiation et l'ont uni au monde dans un bain de matérialité et de langage. Ainsi il repère la place qu'il a dans ce désir et comment ce qu'il est, et en particulier à travers son métier d'ethnologue, participe de ce que ses ascendants ont voulu de lui.

L'énigme de ce que je veux devient alors l'énigme de l'Autre en tant qu'elle est déchiffrée dans l'Autre : qu'est-ce qu'il veut de moi ? C'est cette question que me renvoie, comme en miroir, l'étranger que j'observe. Qu'est-ce que tu veux de moi ? C'est à partir de ce que l'autochtone perçoit du désir de l'ethnologue qu'il recherche, tendu par son propre désir, une compréhension de l'étranger venu le visiter.

La situation de l'enquête ethnologique apparaît alors comme un tissu très serré de désirs et de logiques sociales. D'une part on a l'ethnologue clivé entre ses motivations socio-professionnelles et son désir, de l'autre, l'autochtone

qui assigne une place à l'ethnologue dans sa propre société et lui répond à travers ce qu'il perçoit de sa démarche structurée par son désir à lui.

Ainsi les données de l'ethnographie apparaissent comme une fiction à interpréter en fonction de ces rapports de société à société et de désir à désir. Une telle prise en compte permettrait sans doute d'expliquer en partie les divergences importantes d'un ethnologue à l'autre en ce qui concerne une même société. Ce n'est pas seulement question de compétence mais aussi question d'objet. L'objet, tel qu'il est construit dans la recherche ethnologique, est indissociable des individus en présence. Est-ce à dire qu'aucune théorie n'est possible parce que vouée à s'abîmer dans ce piège des désirs croisés ? Nous ne le pensons pas. Mais probablement y a-t-il une relecture à faire des enquêtes ethnologiques en se posant cette question du "Que veut l'autre ?". F. Deligny dans *Singulière Ethnie* s'est posé cette question à propos de Levi-Strauss et des Nambikwara. Il en vient à se demander si le vouloir de Levi-Strauss ne structure pas une partie des déclarations du chef Nambikwara. Que chacun, ethnologue-observateur et autochtone-observant, ait une perception différente de cette question devrait nous amener à reconstruire les réponses, c'est-à-dire les données de l'ethnographie, en fonction de ce double éclairage.

Mais au-delà de ces différences, il est peut-être une structure de ce vouloir que la psychanalyse peut nous aider à déchiffrer. Ce qu'il y a peut-être de commun à toute société, c'est la manière dont elle pense l'autre. Nous voudrions proposer l'hypothèse qu'il existe dans toute formation sociale un logement préparé pour recevoir l'autre, que ce logement soit le palais d'un roi (étranger valorisé), le ghetto ou la prison (étranger dévalorisé), etc...

A la question "Que veut l'Autre ?" s'attachent deux autres questions : "qu'est-ce que l'Autre veut de moi ?" et "Qu'est-ce que l'Autre veut de moi comme objet de jouissance ?"

Pour la théorie psychanalytique, l'accès à l'objet n'est pas direct. Il y a toujours une béance entre le sujet et l'objet. C'est le fantasme qui permet à l'homme de jouir malgré tout et, d'abord, malgré le mur du langage, du réel.

En cette place vide du manque à jouir, la clinique apprend à situer les objets détachables du corps (dits "a" dans la théorie de Lacan) qu'enveloppe l'habillage du fantasme. Cela vaut aussi bien pour l'ethnologue et ses ascendants que pour ses informateurs et leurs ancêtres.

Plus l'autre est différent, voire étrange, plus il est vécu comme angoissant et plus son vouloir jouir est perçu comme terrifiant. Un ethnologue célèbre racontait comment il avait vécu toute une nuit dans l'angoisse terrifiante d'être dévoré par ses informateurs. De même les informateurs ont aussi des images terrifiantes de l'ethnologue surtout si, via les mythes, ils l'identifient à l'ennemi cannibale, au diable, au mort qui revient... On peut se demander d'ailleurs si cette relation d'angoisse n'est pas à l'oeuvre dans un certain nombre de productions culturelles, notamment les mythes et les rituels qui traitent du réel en tant que pratique symbolique. Traiter des manifestations du réel (pour leur donner plus de sens et donc purifier le réel), soit aussi de ce qui reste comme non

absolument symbolisé chez l'homme, c'est là où se porte, nous semble-t-il le travail des grands écrivains du fantastique comme Poe et ses histoires extraordinaires ou de toute la lignée de ceux qui s'originent des espaces de Bohême (Kafka, Schultz...), ou encore les psychanalistes lorsque ces manifestations d'angoisse embarrassent trop l'un d'entre nous. On pourrait considérer que, pour une part, le travail des ethnologues vise aussi ce point d'un rapport terrifiant à l'autre. C'est dans ce rapport où l'autre nous prend pour objet de jouissance que le racisme trouve certainement son ressort le plus profond. C'est bien cela qui décide du déclenchement de la kyrielle d'agressions quotidiennement déclenchées contre des étrangers que l'on ne pourrait comprendre si l'on ne les pensait pas aussi comme parade anticipée. Je frappe pour que l'autre ne me prenne pas pour proie. Il n'empêche que c'est une des missions de l'ethnologue que de tamponner ce rapport de violence à l'Autre en montrant ce qui, du symbolique, rend aussi bien l'Autre prisonnier de ses fils. Comprendre l'Autre c'est aussi cela : le faire déchoir de sa position de tout jouissant pour faire valoir la manière dont lui aussi a dû rogner sur sa jouissance pour s'humaniser dans cette fraction de symbolique que l'ethnologue doit analyser. Aussi il n'est pas étonnant qu'une des contreparties de la situation nommée "insécurité urbaine" corrélée à la présence d'immigrés dans la ville soit le développement de l'ethnologie urbaine. On voit bien comment l'accélération de la proximité de l'Autre (immigrés) dans notre société nous amène à nous interroger là, mais aussi déclenche des mouvements qui trouvent leurs mots d'ordre du côté du toucher : touche pas à mon pote (touche pas à mon peuple).

Rappelons aussi qu'il n'est pas besoin d'aller chercher très loin la figure de l'Autre. Au siècle dernier, on s'en souvient, la sauvagerie était aussi bien placée par la bourgeoisie du côté du prolétariat, classe sauvage et dangereuse que la mise en place des appareils d'homogénéisation symbolique de notre société (travail social, appareil de scolarisation obligatoire, mouvement hygiéniste...) avait pour fonction de réduire, non pas en rendant l'Autre semblable mais en l'amenant au lieu et place du jeu social où il pouvait tenir son rôle.

C'est dans le discours des aliénistes du XIXe siècle et des psychologues que l'on a montré comment s'articulait l'équation : Idiot = classe populaire = dangereux = à contrôler.

C'est lui qui soutenait, du point de vue de la légitimité savante, l'effort d'homogénéisation de la société française par l'intermédiaire de l'école publique en particulier.

Cette homogénéisation est aujourd'hui en question via, en particulier, l'immigration et ses lois démographiques.

Les ethnologues ont là un rôle à jouer.

## FEMMES DU SOI, FEMMES DE L'AUTRE

Nicole-Claude MATHIEU

Je voudrais évoquer ici un paradoxe apparent :

1. - Si l'altérité des sociétés étudiées est en principe une des préoccupations de base de l'ethnologue, il semble bien que les femmes ne soient généralement pas incluses, du moins explicitement, dans la notion d'Autre ethnologique ;

2. - en même temps, elles sont implicitement traitées, dans le discours ethnologique, comme quasiment étrangères aux sociétés étudiées, i.e. à leur propre société.

A la définition et à la connaissance des femmes comme groupe minoritaire (donc "autre" d'une certaine manière), s'opposent :

1. - d'une part, des frontières externes qui concernent la définition de la société globale. Ces frontières externes incluent l'Autre-femme dans le Même, le Soi d'une société et, du même coup, l'invisibilisent ;

2. - d'autre part, des limites internes dans l'analyse du fonctionnement d'une société. Ces limites internes excluent l'Autre-femme et l'invisibilisent également.

C'est que "la femme" est pour l'ethnologue (homme ou femme) à la fois l'autre de l'Autre et l'autre du Soi -l'Autre absolue. C'est que le Soi comme l'Autre désignent un sujet (l'autre, pour l'ethnologue, est l'autre sujet que moi), mais un sujet de référence, celui qui représente la totalité sociale- et ce sujet s'avère masculin dans presque toutes les sociétés, et particulièrement les nôtres, qui produisent le discours de la science.

Aussi les femmes en tant que groupe minorisé et opprimé ne sauraient-elles être prises comme sujet de référence, même lorsqu'on parle de groupes minorisés. Un exemple, pris chez ces défenseurs de l'Autre, critiques de la société occidentale :

*"Mais c'est surtout, pour nous Européens, à l'intérieur même de la citadelle occidentale que le combat décisif doit être mené. La négation de l'autre commence avec la prétention d'une classe à la totalité.(...) Plus rien à voir avec l'exotisme ou l'indigénisme qui faisaient de l'autre une extension de notre moi le plus conventionnel. Un aussi petit pays que la France est plein d'autres, ouvriers, paysans, manoeuvres, artistes, dont est bafoué le droit d'inventer leur propre existence. La civilisation du multiple, qu'il nous incombe d'édifier sur les ruines de l'actuelle société post-coloniale, sera le comble de la différence".*

(Monod 1970-71 : 1120.)

Ainsi donc, même dans l'idéologie de la "différence" (particulièrement pernicieuse d'ailleurs pour les minoritaires), on peut ne pas citer les femmes. Sans doute est-ce que la "différence" des femmes, considérée comme un fait biologique (naturel) sur lequel il n'y a rien à dire, a tout de même intérêt à être oubliée lorsqu'on défend pour l'Autre, comme dans cet exemple, le droit d'inventer sa propre existence à l'intérieur d'une société globale. Parler "d'inventer" sa propre existence suppose, en effet, de reconnaître que celle-ci est socialement construite dans son rapport à un autre groupe de la société. Car le Soi et l'Autre ne désignent pas seulement un "sujet" symbolique, ils désignent des groupes sociaux concrets. Voyons ce qu'il en est pour la définition des groupes de sexe, en considérant les deux aspects du paradoxe évoqué.

## 1. FRONTIERES EXTERNES INCLUANT L'AUTRE-FEMME

L'ethnologie classique a toujours défendu la valeur des cultures autres et des courants récents, plus "engagés", défendent leur droit à l'existence, à la survie contre l'impérialisme occidental, le fait néo-colonial, l'assimilation des minorités nationales ou immigrées, les dominations en général. Mais dans tous ces minoritaires, ces Autres à étudier, à reconnaître, à respecter, à aider ou même à libérer, point de femmes en tant que telles. Il s'agit toujours de cultures, de sociétés, d'ethnies, éventuellement de groupes -qui donnent lieu à des débats théoriques et politiques quant à leur définition- mais la définition conceptuelle et politique commune et cachée par "l'évidence" c'est que les groupes, les ensembles humains (qu'ils soient majoritaires ou minoritaires) sont composés d'hommes et de femmes qui "partagent la même culture", point à la ligne.

Il y a donc dissociation entre la notion de minoritaire, de dominé (et, à plus forte raison, d'ethnocidé ou de génocidé) et la notion de groupe de sexe -en tout cas en ce qui concerne les femmes- par inclusion inquestionnée de ces dernières dans "la" société globale.

Même dans les cas où il apparaît bien à certains ethnologues qu'existe, dans telle société, une "domination" du groupe des hommes sur le groupe des femmes, en définitive et en priorité c'est la société, la culture globale qu'il faudra sauvegarder, au nom de la non-ingérence dans les affaires intérieures des sociétés. Par exemple, la question est évoquée ainsi par Dumont (1978 : 88, n.6) à propos d'informations sur les mutilations sexuelles des femmes :

*"Voilà, n'est-ce pas, un cas où l'anthropologie est directement en cause et où elle ne peut ni rejeter en bloc les valeurs modernes qui fondent la protestation, ni endosser simplement la condamnation prononcée, qui pourrait constituer une ingérence dans la vie collective d'une population. Idéalement, nous voilà donc obligés d'établir dans chaque cas, selon sa configuration propre, sous quelles formes et dans quelles limites l'universalisme moderne est justifié à intervenir".*

Souvent, les femmes occidentales (ethnologues ou non) qui insistent sur l'oppression physique, économique et mentale des femmes dans un grand nombre de sociétés, sont accusées de se mêler des affaires "intérieures" des autres groupes ou peuples ; elles sont taxées d'ethnocentrisme, d'impérialisme et même de racisme. Un exemple : la manière dont le Bureau de l'AFA a introduit un texte de femmes ethnologues et médecins (Arnaud et al. 1981) réprouvant certaines formes de dénonciation pour l'excision :

"Sans refléter nécessairement la position du Bureau de l'AFA, il (ce texte) a le mérite de montrer comment, de fait, un certain féminisme ressuscite aujourd'hui l'arrogance moralisatrice du colonialisme d'hier" (p. 37.)

Passons rapidement sur le problème de "l'interventionnisme". On peut répondre que :

a) Des femmes des sociétés en question, par exemple africaines, sont opposées aux mutilations et à l'oppression (ex. Thiam 1978, Modéfen 1982) ; et il ne s'agit pas seulement de "valeurs modernes" (nous reviendrons sur ce point).

b) Les féministes ont d'abord dénoncé la barbarie de l'Occident vis-à-vis de ses propres femmes (entre autres la clitoridectomie au XIXe et l'épisiotomie au XXe, l'esclavage sexuel, etc) contrairement aux colonialistes et aux racistes qui n'ont dénoncé que celle des autres (cf. Echard & Mathieu 1982).

c) Le problème de l'intervention (de l'Etat) se pose de fait, en tout cas sur le plan médical, non seulement dans les sociétés pluri-culturelles occidentales mais dans toutes les sociétés nationales concernées.

d) On peut se demander si, lorsque les représentants du colonialisme ont interdit l'esclavage dans certains pays, africains par exemple, il y eut beaucoup de voix de protestation chez les ethnologues, au nom de la "non-ingérence" ? Les ethnologues qui se préoccupent de la situation des femmes n'ont pas le pouvoir d'interdire quoi que ce soit: elles soulèvent un voile de silence à quoi l'ethnologie a largement participé en se cantonnant, au niveau théorique, au seul symbolisme culturel des mutilations sexuelles masculines et féminines, sans s'interroger sur les mécanismes sociaux qui les rendent, de fait, non-équivalentes et peu comparables.

Revenons donc au discours de la connaissance ethnologique pour poser deux questions, d'ailleurs complémentaires.

*Première question* : peut-on si aisément définir les "frontières" d'une culture, sa "configuration propre" comme dit Dumont, lorsqu'on aborde un phénomène qui (telle l'oppression des femmes) se trouve -dans ses mécanismes mêmes, et au-delà de ses modalités particulières- être largement transculturel ?

Il semble, au surplus, que personne ne s'est vu taxer d'ethnocentrisme en étudiant, disons, la "royauté" chez les X ou les Y, sous prétexte que là-bas le roi n'y peut toucher le sol alors que Louis XIV dansait, ou qu'il est mis à mort rituellement ; il est permis aussi de réfléchir sur les "rapports de production" d'une société quelconque, même si la notion de travail n'y est pas la même que chez nous, ou n'existe pas. L'étude de différences de formes ou même de structures subsumées sous un même terme (mettons "l'esclavage") peut permettre d'éclairer des spécificités historiques mais en même temps appréhender des mécanismes généraux éventuels. Mais voilà qui semble encore mal vu pour l'oppression des femmes en tant que groupe..., en partie transculturel, par les hommes en tant que groupe en partie transculturel.

Les accusations d'ethnocentrisme évoquées plus haut ne sont que le revers d'une volonté d'inclusion stricte des groupes de sexe dans les frontières des sociétés globales et de l'exclusion conséquente du groupe des femmes de la notion d'Autre ethnologique (elles ne sont conçues que comme les femmes des autres). Ceci a une fonction : empêcher de reconnaître qu'un problème "interne" à une société quelconque puisse avoir un rapport avec un problème "interne" chez nous. Car dissocier la notion de minoritaire de la notion de "femme" dans les cultures autres permet (par l'accusation d'ethnocentrisme) de nier un problème dont les ethnologues sont partie prenante dans leur propre société : l'androcentrisme dû au rapport de pouvoir entre les sexes et qui modèle -tout autant que d'autres rapports sociaux- les catégories de la connaissance, comme je l'évoquerai en partie 2.

Bref, parler d'ingérence dans les "affaires intérieures" des autres sociétés consiste en fait, concernant les sexes, d'une part à refuser de penser nos affaires intérieures ; d'autre part et corrélativement à continuer de dissimuler une réalité fondamentale des sociétés étudiées. Ceci a des implications "académiques" au niveau de la connaissance ethnologique, mais aussi politiques pour les groupes concernés. La connaissance n'est pas neutre, et nombre d'ethnologues (des deux sexes) ne font -par leurs écrits et souvent leur attitude sur le terrain- que ratifier le pouvoir des hommes sur les femmes, sans s'interroger sur son fonctionnement.

Ceci amène à la deuxième question : Peut-on dissocier les femmes en tant que groupe de la notion de groupe minoritaire sous prétexte que, faisant partie d'une culture donnée, elles la "partagent" ?

Certes, les femmes n'ont pas -contrairement à d'autres groupes minorisés- une "autre culture" à opposer à la culture dominante (quoi qu'en disent certains, et surtout certaines, la "culture féminine" n'est qu'un produit conforme de la société globale). Certes, et plus encore que d'autres groupes dominés, elles

sont enchaînées matériellement et symboliquement aux rapports de domination qui les constituent en groupe minoritaire. Bien qu'obligées de se référer à la culture globale de la société, du groupe, de la classe à quoi elles appartiennent, elles ne disposent pas de son contrôle et n'ont que de faibles marges de manipulation.

Mais justement on peut montrer (Mathieu 1985a) que -à l'instar d'autres groupes impliqués dans des rapports concrets au pouvoir : esclaves, colonisés, immigrés, minorités autochtones, classes, etc...- les femmes ne partagent pas totalement la culture "globale", i.e. majoritaire. Elles ne partagent à égalité ni les bénéfices matériels bien sûr, ni les bénéfices intellectuels (valeurs, connaissances, autonomie, etc...) du groupe dominant, masculin. Comme tous les dominés elles ont une conscience fragmentée, due à leur situation identitaire contradictoire : comment être "sujet" dans la société globale en même temps que renvoyé à une "spécificité", une altérité qui vous nie comme sujet total ?

Elles sont donc bien dans une situation quelque part semblable à une "ethnie" minorisée. D'ailleurs, nombre de peuples pensent les deux groupes de sexe comme des "races" : pour les Grecs, cf. Loraux 1978 ; en France, Guillaumin (1972) a montré que les mêmes phénomènes de discours racisant s'appliquent aux femmes comme aux noirs, aux ouvriers, aux juifs, etc... ; et c'est l'image de deux ethnies face à face qu'utilise à juste titre Riesman (1974) pour parler des hommes et des femmes chez les Peul Djelgôbé... La "défense" des cultures "globales" pose donc la question de savoir : la culture de qui défend-on ? Au bénéfice de quel groupe de sexe dans ces sociétés ? D'autant que, contrairement à ce qu'exprimait Dumont, ce ne sont pas seulement les "valeurs modernes qui fondent la protestation" : les femmes, comme nombre de groupes minoritaires, quoique plus confusément parce qu'elles sont sans référence à "autre chose", savent que la société "globale" n'est pas faite pour elles. Il existe dans nombre de sociétés des indices de "protestation" des femmes (essentiellement des manoeuvres diverses contre les hommes, mais aussi le suicide et parfois le meurtre). Il est fréquent aussi qu'elles fassent des demandes à l'ethnologue (surtout si c'est une femme) notamment sur les moyens d'avoir moins d'enfants qu'on ne leur en impose ; il est non moins fréquent que les ethnologues se taisent sur ce point, pour ne pas s'opposer aux hommes (qui leur donnent accès à la société). Mais, plus souvent sans doute, la cécité des ethnologues sur ce que pensent, disent et font les femmes, parfois en opposition à la culture "globale", n'est simplement dûe qu'à la conjonction entre la pensée androcentrique de notre société et celle des sociétés "autres".

## 2. LIMITES INTERNES EXCLUANT L'AUTRE-FEMME

En effet, la culture, la société de qui décrit-on et théorise-t-on dans le discours ethnologique ? Quels groupes y sont considérés dans l'analyse interne, l'analyse du fonctionnement des sociétés ? Nombre d'ethnologues s'intéressent aux rapports (notamment de pouvoir) entre groupes constitutifs d'une société : par exemple, hommes libres/esclaves, aînés/cadets, chefs/gens du commun, etc... Sont considérés non seulement les rapports politiques ou symboliques, mais aussi les rapports économiques : les rapports de production.

Or il semble qu'il y a une limite interne à ne pas dépasser dans l'analyse des sociétés et cette limite concerne les rapports hommes/femmes, plus précisément les aspects strictement sociologiques de la définition réciproque (et de la position) des deux groupes de sexe.

J'ai montré antérieurement qu'existe très couramment une dissymétrie méthodologique dans le traitement respectif des hommes et des femmes tant en sociologie (Mathieu 1971) qu'en ethnologie : par exemple sur les thèmes "nature/culture" (Mathieu 1973) ou "paternité/maternité" (Mathieu 1977). Le système de référence de l'analyse change quand on aborde les femmes : à une conception strictement sociologique de la catégorie masculine s'oppose une conception biocentriste de la féminité.

L'un des aspects de cette dissymétrie apparaît aussi dans un double phénomène, qu'on pourrait appeler "d'invisibilisation/survisibilisation des femmes : les femmes sont, dans l'analyse, fréquemment rendues invisibles non seulement en tant qu'actrices sociales, mais plus : en tant que groupe socialement construit. En même temps, elles sont survisibilisées en tant que groupe (pensé comme) "naturel" -qu'il s'agisse de leur rapport à la reproduction ou à la division du travail.

Cette invisibilisation des femmes au sein de leur propre société se révèle dans les textes ethnologiques tant au niveau descriptif des activités qu'au niveau des élaborations théoriques. Je ne pourrai dans ce bref exposé que faire allusion à quelques exemples (pour un résumé plus détaillé des recherches critiques sur ce point cf. Mathieu 1985b).

Au niveau de la description des "faits", certaines activités des femmes sont fréquemment soit non mentionnées ou non décrites, soit sous-évaluées -particulièrement celles qui concernent leur travail reproductif (pensé comme si évident naturellement qu'on en néglige l'analyse). Ainsi en est-il des dépenses énergétiques du portage des enfants et/ou de l'allaitement, mais aussi du temps réel de travail des femmes et de leur non-loisir relativement aux hommes, de la nutrition différentielle des sexes, des stratégies matrimoniales des femmes, de leurs activités cérémonielles, etc...

Mais je voudrais insister sur l'invisibilisation des femmes au niveau de la théorisation de la société globale. Ne serait-ce que parce qu'il n'y a pas de "faits" sans théorisation sous-jacente permettant (et, en l'occurrence, plus souvent ne permettant pas) de les découvrir, et aussi parce que le point qui m'intéresse ici est celui de l'inclusion/exclusion des femmes par rapport au concept de société globale.

D'abord quelques exemples dans le domaine de l'anthropologie économique. Conant (1973) a montré que dans la conceptualisation très généralement faite des sociétés d'Afrique de l'Est comme étant "pastorales", apparaissent souvent des contradictions entre les données existantes sur le travail respectif des hommes et des femmes et les conclusions, la caractérisation finale du "type" d'économie. Ainsi pour une société où l'agriculture (féminine) est en fait centrale, une théorisation dira qu'elle "complète" le pastoralisme, tandis que

dans une société voisine où elle est de fait un complément, l'activité agricole des femmes devient... nulle : elle n'est plus mentionnée dans la théorisation. Le fait que toutes ces sociétés se conçoivent comme pastorales, l'élevage étant masculin donc prestigieux, justifie-t-il que l'économiste en entérine l'idéologie ?

D'autres recherches critiques, par exemple Molyneux (1977), montrent que ce phénomène d'invisibilisation des femmes peut entraîner chez certains auteurs une contradiction entre leurs prémices théoriques et leurs conclusions, par utilisation sélective de leurs propres données (excluant les femmes). Elle montre notamment que dans le débat prolongé en anthropologie marxiste sur l'existence ou non d'une exploitation "de classe" entre aînés et cadets chez les Gouro de Côte d'Ivoire, l'un des auteurs -ayant donné les critères qui, selon lui, permettraient de parler d'exploitation- conclut qu'il n'y a pas de catégorie sociale exploitée "en permanence" chez les Gouro. Or, montre Molyneux, si l'on avait considéré le rapport économique hommes/femmes, en suivant les prémices mêmes de l'auteur, il serait apparu que les femmes de cette société entrent exactement dans la définition donnée de "catégorie sociale exploitée en permanence".

Nous voyons donc là l'illustration d'un phénomène très général en anthropologie (comme en sociologie) : l'élimination des rapports de sexe comme pouvant, sous certaines conditions, constituer des rapports de classe. Lorsqu'on parle d'exploitation de classe, on évite d'inclure les rapports de sexe dans l'analyse des données. Inversement, lorsqu'on parle des rapports hommes/femmes, on évitera le plus souvent de considérer les rapports de production (éventuellement "de classe") qui définissent ces groupes l'un par rapport à l'autre, pour se centrer (au mieux) sur les rapports de re-production sociale : par exemple considérer principalement les femmes comme "reproductrices de producteurs" et les faire ainsi disparaître de l'analyse de la main-d'oeuvre, comme le signalent Edholm, Harris & Young (1977).

C'est en effet le rapport des femmes à la reproduction biologique et à l'élevage des enfants qui sert généralement à masquer le rapport différentiel des hommes et des femmes à la production et les rapports de production entre hommes et femmes. Par exemple, Guyer (1980) montre que pour une même culture pratiquée en Afrique de l'Ouest de manière différente par les hommes dans une société (avec des pics saisonniers de travail) et par les femmes dans une autre (travail plus étalé dans le temps), l'explication qui vient à l'esprit et qui est donnée est que cette différence de rythmes de travail entre agriculteurs hommes et femmes est due au fait que les femmes ont la charge quotidienne des enfants. Or son analyse révèle que le point déterminant est que ces hommes agriculteurs engagent une main-d'oeuvre supplémentaire (familiale et/ou salariée) alors que ces femmes agricultrices ne disposent pas de façon régulière et assurée de cette possibilité, en fait n'ont pas le contrôle de ces mécanismes. Alors qu'habituellement on tient compte dans les analyses économiques du pouvoir et du non-pouvoir qu'ont certains groupes sociaux d'organiser le travail, de mobiliser de la main d'oeuvre, de s'appropriier le produit, etc..., les rapports de pouvoir que comporte la production ne sont pas abordés quand il s'agit des femmes.

Enfin, cette survisibilité des femmes en tant qu'elles sont liées à la reproduction biologique -sorte de roc conceptuel à bases naturalistes- non seulement invisibilise les autres rapports sociaux dans lesquels elles sont

engagées, mais -logique conséquence- empêche une analyse sociologique de la reproduction elle-même. La maternité est pensée (ou plutôt a-pensée) comme une "donnée immédiate" de la féminité (Mathieu 1977). Comme le dit Paola Tabet (1985), les grossesses périodiques des femmes semblent, à la lecture des textes ethnologiques, du même ordre naturel que les saisons... On s'est fort peu interrogé sur les manipulations sociales des mécanismes de la reproduction, manipulations qui, comme elle le démontre, visent non pas seulement à limiter mais bien plus encore, dans la majorité des sociétés, à imposer la reproduction aux femmes, et éventuellement à l'augmenter par rapport aux possibilités "naturelles" de la sexualité humaine.

Mais l'invisibilité des femmes en tant que groupe acteur social ne se limite pas, dans l'analyse interne des sociétés globales, au seul contenu des descriptions ou des théorisations qui fragmentent les femmes ou les éliminent de l'analyse. L'accentuation androcentrique de la pensée scientifique (et commune) est telle que ce symptôme affecte la structure même du discours, les modalités linguistiques (inconscientes) de l'énonciation. Par exemple, Michard-Marchal et Ribéry (1982-1985) analysent les dissymétries du traitement linguistique des notions "femmes" et "hommes". Je n'en retiendrai ici qu'un point essentiel, qui concerne la catégorie de l'animation : d'une façon générale, les hommes sont construits énonciativement comme "animé humain" ; les femmes, soit comme "animé non humain" soit comme "inanimé", bref, comme des animaux, des plantes, des outils... En comparaison avec le traitement réservé aux hommes, il n'y a pas construction linguistique de l'intentionnalité sur la notion "femmes" (même, bien entendu, si les énoncés leur attribuent ouvertement une action).

Posant la construction de la signification comme produit intrinsèque des rapports sociaux, Michard-Marchal & Ribéry voient, dans cet accès problématique des femmes à la catégorie être humain, la face linguistique du rapport d'appropriation matérielle de la classe des femmes par la classe des hommes dans les sociétés occidentales. Rapport dont, selon l'analyse et l'expression de Guillaumin (1978, II : 6), "la face idéologique-discursive (...) fait des unités matérielles appropriées des choses dans la pensée elle-même".

### 3. L'AUTRE-FEMME ET LES FEMMES DES AUTRES

Ainsi l'autre-femme comme groupe minoritaire a-t-elle été généralement exclue d'une analyse socio-ethnologique sérieuse, parce qu'elle est totalement résorbée dans le Même (celui du Soi et celui de l'Autre) : exclue par inclusion (point 1) et exclue de l'inclusion (point 2).

Il est couramment admis que la distanciation nécessaire à la recherche est en partie donnée à l'ethnologue du fait qu'il/elle se trouve plongé(e) dans une société "autre". Or, en ce qui concerne les rapports de sexe, cette distanciation n'est généralement pas donnée : car il y a une profonde homologie, quant à la domination des hommes sur les femmes, entre la société de l'ethnologue et la plupart des autres sociétés.

Et l'ethnologue, par empathie cognitive (non dépourvue parfois de jouissance), n'éprouvera souvent aucune difficulté à décrire l'idéologie androcentrée de ces sociétés, et à l'adopter dans ses théorisations. Il est intéressant de noter que ce sont les aspects idéologiques et symboliques de la domination masculine qui ont été le plus étudiés : il s'agit là de la partie consciente et visible du phénomène.

Quant aux mécanismes socio-économiques qui constituent le groupe des femmes en groupe "autre" et minorisé, l'analyse en est généralement évitée au profit, nous l'avons évoqué, d'explications naturalistes et donc fixistes. Et quant aux effets sur le discours scientifique du rapport de pouvoir entre les sexes et de la concordance entre l'idéologie androcentrée de nos sociétés et celle de sociétés autres, ils demeurent largement inconscients. Aussi est-il rare qu'une réflexion épistémologique prétendue générale aille prendre des exemples dans l'analyse des rapports hommes/femmes. Inversement on ne songerait pas que la réflexion critique élaborée depuis une quinzaine d'années au sein de la nouvelle anthropologie des sexes puisse être une contribution quelconque à l'épistémologie des sciences : il s'agit, n'est-ce pas, d'affaires de femmes, les dites "Women's studies".

Or, si cette réflexion critique est principalement le fait de chercheurs femmes, c'est bien que la connaissance comme les possibilités de distanciation susceptibles de la renouveler sont fonction de la position objective et subjective du chercheur dans les rapports de sexe de sa propre société. (Sur quelques aspects paradoxaux et contradictoires de cette question, cf. Mathieu 1985a).

Si la distanciation, en ce domaine, n'est pas (ou peu) donnée à l'ethnologue par la société "autre", seule une distanciation par rapport aux structures qui façonnent le discours scientifique et commun sur les sexes dans sa propre société peut lui permettre de ne pas produire des analyses dissymétriques sur les sociétés autres. Si on ne "voit" pas les femmes chez soi, comment les voir ailleurs quand cet ailleurs n'est pas si "différent" ? Par "voir", j'entends : ne plus se contenter de paraphraser l' "altérité" des femmes, ne plus les traiter "autrement" que les hommes dans l'analyse (car le fait que les femmes ne sont pas des sujets à part entière dans une société ne justifie pas la dissymétrie du traitement méthodologique) ; par "voir", j'entends : analyser les mécanismes de la constitution de cette altérité, et de son oblitération.

La distanciation nécessaire est donc une distanciation critique par rapport au Soi. A cela s'opposent de puissants intérêts. Les femmes, parce qu'elles servent effectivement de matériau dans la prise sur le monde (production, reproduction, élaboration symbolique), sont, nous l'avons vu, à la limite exclues du concept de société. Mais leur traitement comme étrangères et invisibles, l'invisibilisation des rapports sociaux qui les constituent "autre", est en même temps une des conditions de la poursuite des choses en l'état... Enfin, cette distanciation suppose que l'ethnologue, homme ou femme, prenne en considération les déterminants de sa propre identité de sexe. Or, de tous les rapports de pouvoir connus, celui entre les hommes et les femmes est, notamment par l'institution de la famille, la relation dont les aspects "affectifs" et matériels sont le plus inextricablement liés -la relation la moins distanciable ??

## BIBLIOGRAPHIE

- ARNAUD M.D. et al. 1981. "A propos de l'excision en Afrique". Bulletin de l'AFA 4
- CONANT F.P. 1973, "Sexual bias and ecological realities in East Africa", ronéo.
- DUMONT L. 1978. "La communauté anthropologique et l'idéologie", L'Homme, XVIII (3-4).
- ECHARD N. & MATHIEU N.C. 1982. "Les mutilations du sexe des femmes", Bulletin de l'AFA 9.
- EDHOLM F., HARRIS O. & YOUNG K. 1977. "Conceptualising women", Critique of anthropology, 3 (9-10).
- GUILLAUMIN C. 1972. *L'idéologie raciste. Genèse et langage actuel*. Paris-La Haye, Mouton.
- " 1978. "Pratique du pouvoir et idée de Nature. I. : l'appropriation des femmes ; II. Le discours de la Nature". *Questions féministes, 2 et 3*.
- GUYER J.I. 1984. "Naturalism in models of African production", Man 19(3).
- LORAUX N. 1978 "Sur la race des femmes et quelques-unes de ses tribus" *Arethusa*, 11(1, 2).
- MATHIEU N.C. 1971. "Notes pour une définition sociologique des catégories de sexe", *Epistémologie sociologique*, 11.
- " 1973, "Homme-culture et femme-nature ?", L'Homme, XIII (3).
- " 1977. "Paternité biologique, maternité sociale...", in A. Michel (ed.) *Femmes, sexisme et sociétés*, Paris PUF.
- " 1985 a. "Quand céder n'est pas consentir. Des déterminants matériels et psychiques de la conscience dominée des femmes, et de quelques-unes de leurs interprétations en ethnologie", in N.C. Mathieu (ed.), *L'arraisonnement des femmes. Essais en anthropologie des sexes*, Paris, Ed de l'EHESS.
- " 1985 b. "Critiques épistémologiques de la problématique des sexes dans le discours ethno-anthropologique", rapport pour l'UNESCO, réunion d'expert *Réflexion sur la problématique féminine dans la recherche et l'enseignement supérieur*, Lisbonne, 17-20 septembre 1985. A paraître, UNESCO.
- MICHARD-MARCHAL C. & RIBERY C. 1982. *Sexisme et sciences humaines. Pratique linguistique du rapport de sexage*, Lille, Presses Universitaires de Lille.
- " 1985. "Enonciation et effet idéologique. Les objets de discours "femmes" et "hommes" en ethnologie", in N. C. Mathieu (ed.) *L'arraisonnement des Femmes. Essais en anthropologie des sexes*, Paris, Ed de l'EHESS.

- MODEFEN 1982. "Sur l'infibulation et l'excision en Afrique" Bulletin de l'AFA, 9
- MOLYNEUX M. "Androcentrism in marxist anthropology", *Critique of anthropology* (9 - 10).
- MONOD J. 1970-71. "Un riche cannibale", *Les Temps Modernes*, 293-294.
- RIESMAN P. 1974 *Société et liberté chez les Peuls Djelgôbé de la Haute-Volta. Essai d'anthropologie introspective*, Paris-La Haye, Mouton et EPHE.
- TABET P. 1985. "Fertilité naturelle, reproduction forcée", in N.C. Mathieu (ed.), *L'arraisonnement des femmes. Essais en anthropologie des sexes*, Paris, Ed. de l'EHESS.
- THIAM A. 1978. *La Parole aux négresses*. Paris, Denöel-Gonthier.

## LES SOCIÉTÉS HUMAINES ET L'AUTRE

Michèle DUCHET

Je ne saurais envisager le discours ethnologique dans son ensemble, ni même dans sa continuité, encore moins dire sa spécificité. Ce sont plutôt ses relations avec le discours historique qui ont retenu mon attention. Elles éclairent considérablement le problème de l'Autre, tel qu'il se pose encore aujourd'hui.

Loin d'être une science autonome, l'ethnologie est en effet issue d'un partage des savoirs entre l'Histoire proprement dite et une de ses provinces : l'histoire naturelle et morale. C'est dans celle-ci qu'il faut chercher, chez le Père Acosta, chez Lafitau ou chez d'autres encore, l'origine d'un discours sur les sociétés "sauvages", dont on ignore et les origines et le passé mais dont, par narration et description, par l'observation des mœurs et l'étude des langues et des fables, on parvient à réduire l'étrangeté. Pour la raison occidentale, l'Autre ne peut être qu'à l'image de Soi : l'homme américain ne diffère de ses semblables que par son peu d'ancienneté ou par l'influence pernicieuse du climat, il n'est pas d'une autre nature et son histoire est celle de l'espèce. C'est la notion même de civilisation et son triomphe au XVIII<sup>e</sup> siècle qui va conduire les historiens à définir le monde sauvage comme un monde privé de civilisation, inapte à se civiliser, inculte, sans mémoire et sans archives

L'Histoire naturelle et morale des Indes pouvait s'écrire chez Acosta sur le fond d'une histoire universelle dont les parties les plus singulières entraient malgré tout dans le projet divin. Mais bientôt les partisans du monogénisme et du polygénisme n'accordaient plus aux sociétés d'hommes sauvages que le privilège de l'existence. L'Occident devait nécessairement exclure l'Autre qui semblait s'être lui-même exclu de l'histoire.

Nous avons tenté de suivre ce procès d'exclusion, méthodiquement conduit et rigoureusement transcrit dans les textes : les arguments n'ont pas manqué, de Cornélius de Pauw à Hegel, de Voltaire à Claude Lévi-Strauss. Infériorité physique, dégénération, manque d'industrie ou état d'imbécillité, refus absolu de l'histoire ont été successivement donnés pour cause de l'état sauvage peu à peu reconnu comme le territoire de l'Autre. Le seuil à franchir pour accéder à l'histoire, c'est, on l'affirme, l'invention de l'écriture, fille de Mémoire,

instrument d'un devenir fait de temps irréversible et lui-même producteur d'événements. Dans l'histoire la coupure est donc elle-même historique : les peuples sans écriture sont des peuples sans histoire. Reste à mesurer la portée de cette formule: qu'est-ce qu'un peuple sans histoire ? Est-on dans une préhistoire, dans la non-histoire, dans une autre forme d'histoire, et comment imaginer une société "qui n'est pas encore parvenue à l'histoire", selon une formule de Claude Léfort, ou encore une société qui refuse le devenir de l'histoire et s'interdit ce dont, pourtant, elle ignore les maux, comme le suggère Claude Lévi-Strauss ?

Le discours ethnologique s'est construit en marge de ce procès d'exclusion, sans répondre vraiment à aucune de ces questions, prenant l'Autre comme objet dès lors qu'aucune trace écrite n'atteste son épaisseur historique et qu'on ne peut lui assigner ni une origine ni un passé. Cependant l'ethnologie héritait des concepts même de l'Histoire : l'idée d'une histoire de l'humanité, d'un état primitif à l'état de civilisation, orientait la recherche de sociétés représentatives d'états intermédiaires. Comme nous l'avons suggéré déjà :

*"Le partage entre l'histoire et l'ethnologie laissait intact le noyau idéologique de l'une et de l'autre, pour la simple raison que c'était le même".* Le partage des savoirs, (La Découverte, p. 20).

Il s'agissait moins d'observer des configurations que de répartir sur l'axe d'un même devenir des sociétés plus ou moins sauvages, plus ou moins barbares, plus ou moins éloignées de l'état de perfection occupé par les sociétés occidentales. La vraie différence tenait alors aux circonstances, au hasard des migrations, au climat, elle était d'ordre historique, c'est-à-dire transitoire : les sociétés humaines n'avaient qu'un seul cours et elles devaient nécessairement progresser vers un modèle unique. L'inégalité n'était que la conséquence d'un retard historique, elle n'en était pas la cause. Ainsi "l'institution naturelle de l'espèce humaine", pour Voltaire, ce sont de petites sociétés, à partir desquelles on peut imaginer toute l'histoire humaine : cet état originel n'est que la réduction à ses moindres mesures de l'état de civilisation, son aspect embryonnaire. Tout le reste est le fruit de la raison développée. Cette pensée est tout à fait typique de cette sorte d'aller-retour qui s'instaure à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle entre l'ethnologie et l'histoire : on va d'un modèle à l'autre et l'on trouve partout les germes de la Civilisation.

Rousseau est sans doute le seul, en ce temps, à mettre en doute le caractère "naturel" de l'état de société, faisant de la socialité même une acquisition humaine dans une histoire ponctuée de révolutions. Et cet événement essentiel -le passage à l'état de société- marque le seuil de l'historicité, en l'absence même de toute trace écrite. Autrement dit, les sociétés humaines ne réfèrent qu'à elles-mêmes pour ce qui est de leur formation et de leurs débuts: c'est ensuite seulement que leur tracé se confond, au fur et à mesure que les révolutions se multiplient.

A cette genèse hypothético-déductive, le Siècle préfère la preuve irréfutable de l'écrit où la Raison, la Mémoire et le temps ont partie liée, comme le montre bien le Système encyclopédique, qui est un vaste tableau de l'histoire des civilisations comme pratiques généralisées des Arts et des Sciences. L'écriture est dans l'art de "retenir" ce que le jugement ou le raisonnement sont à l'art de penser : l'homme historique possède nécessairement ces deux arts, il n'y a pas

avant lui de sociétés capables de persévérer dans leur être ni de se situer dans un devenir. Ces sociétés antérieures ne sont que des groupes d'hommes et doivent faire l'objet d'une science particulière qu'on appellera ethnologie.

On voit à quel point le relais ethnologique à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle, est une opération idéologique autant que scientifique. Il participe d'une philosophie de l'histoire qui a digéré, avant de les rejeter, ces monstres que sont pour la Raison des sociétés qui ne cultivent point la leur, qui ont des moeurs, mais point de lois, des croyances mais point de religions et qui ne se soucient ni de leur origine ni de leur devenir. La seule chose assurée était qu'elles ne pouvaient s'inscrire que dans une sorte de prologue aux temps historiques : on déléguaient en quelque sorte à l'ethnologie, comme à une discipline auxiliaire, d'écrire la Préface de l'histoire humaine, en étudiant -ce seront les mots d'Alexandre Chavannes vers 1785- comment les sociétés observées "se sont élevées peu à peu et successivement à divers degrés de civilisation". Cette perspective téléologique doit beaucoup aussi, je le rappelle, à *l'Histoire naturelle* de Buffon qui liait fortement l'histoire des sociétés humaines à celle de l'espèce et à ses progrès. L'échelle des êtres allait pour lui du Hottentot, demeuré presque un animal, à l'homme occidental vivant sous un climat tempéré et donné comme le modèle achevé de la civilisation.

Ce que je propose, en fait, moi-même c'est une sorte de prologue à l'histoire de la pensée ethnologique présentée par Jean Poirier en 1968 dans un volume sur *l'Ethnologie Générale* (Collection La Pléiade). Il s'agit de rappeler qu'au départ l'ethnologie s'est donnée pour tâche la découverte et l'observation de l'Autre dans les limites d'une définition historique : les sociétés sans écriture, sans archives et sans lois dont l'être serait incompréhensible si l'on ne voyait en elles le premier état de l'humanité. Leur altérité se laisse donc ramener à une somme de différences, qu'il suffit de percevoir pour dire à quel degré se situe la société qu'on étudie et quelle est sa configuration propre. Certes, c'est une altérité réelle puisque les dites sociétés sont en dehors de la civilisation, mais elle est provisoire et totalement réversible. Comme l'a écrit Georges Balandier :

"Les sociétés dites traditionnelles et les sociétés dites historiques sont généralement considérées sous la forme de figures inversées ; la définition des unes devient celle des autres en négatif. " (1)

Dans l'histoire la différence est censée s'annuler, au cours du processus de civilisation (2), que celui-ci soit interne ou qu'il soit imposé de l'extérieur : on remarquera que cette vision de l'Autre est celle qui correspond le mieux au projet colonial dans son ensemble et qu'elle se trouvera en fait reconduite jusqu'à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, à travers l'évolutionnisme.

On ne saurait pourtant présenter d'une manière aussi monolithique le rapport de dépendance noué dès l'origine entre l'ethnologie et l'histoire. A l'intérieur de ce rapport on pouvait penser autrement l'altérité et mettre au compte de quelqu'infériorité naturelle ce qu'on attribuait plus généralement aux conditions mêmes du développement historique. On pouvait, par exemple, conclure de l'absence d'histoire dans un certain nombre de sociétés à l'impossibilité pour certaines variétés d'hommes de vaincre les obstacles naturels et de sortir de la condition animale. J'évoque ici les "paradoxes" -le mot est dans son juste emploi- de Cornélius de Pauw dans ses *Recherches sur le génie abruti des Américains*

(1774) : entre l'Ancien et le Nouveau Monde nulle comparaison n'est possible : dans ce dernier l'histoire n'a même pas commencé et les Américains ne sortiront jamais de l'état sauvage. En parlant de "dégénération", de Pauw va jusqu'à imaginer un processus inverse qui éloignerait cette race de toute histoire proprement humaine et la maintiendrait dans une sorte de non-histoire, sous l'effet conjugué de sa "complexion altérée" et de la faiblesse de son esprit. Nier de cette façon l'unité de l'espèce et la continuité de son devenir, c'est à l'évidence refuser le schéma altérité/identité et briser toute connivence entre l'humanisme (au nom de l'identité) et la "civilisation" de l'homme par l'homme (au nom de l'altérité). De Pauw mettait ainsi à jour ce qui était resté masqué dans le discours des Lumières : l'existence d'un objet que ni l'Histoire ni l'Ethnologie n'étaient prêtes à prendre en compte, à savoir l'état sauvage comme tel, en deçà des "temps historiques" et les conditions de son existence. Une autre altérité en fait, où la différence raciale, hypothèse formulée par de Pauw, pesait plus que les aptitudes de l'espèce et sa perfectibilité.

Pendant longtemps pourtant le problème fut éludé par la pensée ethnologique. La grande synthèse évolutionniste de Morgan, qui admet des "processus évolutifs" là où manquent des chaînons intermédiaires, pour parfaire l'hypothèse d'un développement continu des sociétés passant d'un stade à un autre, dans une histoire globale, accorde toujours plus à un modèle d'ensemble qu'aux singularités. L'important, pour Morgan, est de montrer que toutes les sociétés ont évolué dans le même sens et selon le même processus. L'intelligence humaine est partout la même et les "systèmes de parenté" forment un seul "système logique et authentique". Même si Morgan voit en eux une manière particulière pour chaque groupe de s'inscrire dans l'histoire et d'assurer sa propre durée, ces mnémotechniques primitives de la filiation et de la consanguinité qui diffèrent d'une société à l'autre dans l'espace et dans le temps confirment l'hypothèse générale d'une raison à l'oeuvre dans toute l'histoire humaine. Aucune société, constituée comme telle, n'a pu durer ou se développer autrement. L'altérité ne saurait être pour Morgan qu'un accident de l'histoire, un groupe humain évanoui dès que formé. Mais il n'y a pas eu de races "anormales et dégénérées" : l'écart n'induit nullement la différence, mais au tout début de l'humanité la difficulté de sortir de l'état sauvage. Question de chronologie, en somme, dans un certain lointain dont on ignore les contours exacts. Mais la nature n'est pas en cause : l'histoire des groupes humains est celle de l'espèce-même, dans sa totalité. Il n'y a pas d'infériorité naturelle mais un progrès plus ou moins lent des sociétés jusqu'au stade suprême de la "civilisation", l'accent étant mis sur les facteurs matériels de progrès.

Bien entendu, au XIXe siècle on continuait comme avant à traiter un certain nombre de peuples en inférieurs : sur le terrain, si j'ose dire, la différence sautait aux yeux quand il fallait agir en maître et coloniser ceux qu'on prétendait civiliser. Le discours ethnologique prenait en compte les différences et semblait justifier de telles pratiques de la part de sociétés plus avancées, parvenues à un stade supérieur de développement. Ce discours d'ailleurs contaminait tous les autres, ce qu'on montrerait aisément par l'étude des textes de la littérature dite coloniale, au sens large du terme (discours de la conquête, discours de la colonisation, discours de l'assimilation, en Algérie par exemple).

Ce qui va changer c'est le concept d'histoire plutôt que celui d'évolution, qui a permis tout le jeu des différences au profit exclusif des peuples dits supérieurs. C'est à l'intérieur de la philosophie de l'histoire, cette fois

encore, que le partage s'opère et que les conditions mêmes du travail ethnologique se trouvent redéfinies. L'objet de Hegel dans sa *Philosophie de l'Histoire* (entre 1822 et 1828), c'est "l'histoire universelle" qui est le produit du travail de l'Esprit; mais l'histoire ne commence qu'au-delà de cette phase muette durant laquelle les familles se sont formées en tribus et les tribus en peuples; ce passé silencieux n'est qu'un prologue et c'est "sans histoire" qu'il se déroule, parce que sans cette conscience de l'histoire qui est réalisation de l'Esprit. Il s'agit presque d'une "accumulation primitive" qui ne produit rien d'autre que des sociétés humaines encore indifférenciées. On est dans l'histoire, mais tous les peuples "historiques" ne parviennent pas à l'historicité véritable, qui ne procède pas d'une perfectibilité naturelle à l'espèce. L'historicité est une forme supérieure de devenir jusqu'au triomphe de l'esprit sous la forme de l'Etat, dans lequel les individus "trouvent leur être et leur réalité, leur savoir et leur vouloir". Si l'histoire doit s'entendre comme la réalisation effective de l'Idée, les sociétés "sans histoire" peuvent persévérer dans leur être et rester dans cette indécise historicité qui n'est qu'une activité sans but et sans frein, sans aucune adhésion des sujets à une loi.

Il n'y a donc pas de devenir universel, mais bien deux histoires différentes dont l'une n'est pas le prolongement de l'autre : des sociétés inertes et sans projet aux sociétés conscientes et actives, le passage est d'ordre dialectique et non cumulatif puisqu'il procède du travail de l'Esprit et non d'une lutte contre la nature et de l'acquisition des principaux arts. L'écriture cependant marque toujours le moment où ce passage s'accomplit et le temps qui précède semble s'être écoulé en vain : "Il fut sans histoire objective parce qu'il n'a laissé aucune histoire subjective" dit Hegel. Le rapport entre la vie matérielle et l'organisation sociale s'efface devant un nouveau déterminisme, celui, assez terrifiant, de l'Esprit universel : car bien des peuples se trouvent exclus de l'Histoire, au sens hegelien du terme. Les Africains ont raison de voir aujourd'hui dans Hegel un "européocentriste forcené" et "le plus grand idéologue de l'impérialisme colonial". Le portrait qu'il fait des Américains diffère peu de celui que traçait de Pauw et s'en inspire sans doute ; il voit l'Afrique comme un monde de nuit et de ténèbres, replié sur lui-même, et qui n'est le lieu d'aucun souvenir. De tels peuples ne sont pas dans l'histoire, bien que la formation de sociétés et l'opposition même à la nature engagent une certaine forme d'historicité. Ils ne méritent que mépris, les uns à cause de la faiblesse de leur tempérament, les autres à cause de leur férocité et de leur sauvagerie. L'erreur serait, pour Hegel, de voir en eux des formes primitives de sociétés humaines, ils ne sont que cet "état de nature" même qui n'est pas un état antérieur, mais l'état dans lequel demeurent et demeureront toujours les peuples "sans histoire".

Au schéma altérité/identité se substitue ici une altérité absolue, essentielle, qui doit être pensée comme telle. Celle de cultures dont le propre est "de durer sans devenir", dit encore Claude Lefort (3), de se répéter elles-mêmes dans une sorte de non-histoire parfaitement distincte de l'histoire universelle qui est fondée sur la Raison et qui est l'histoire de l'Esprit et ne se réduit pas à un procès de civilisation. C'est bien une infériorité de nature qui se trouve substituée au retard historique invoqué par la pensée évolutionniste et, en ce sens, on peut accuser Hegel d'avoir fourni un fondement aux théories racistes (4) en valorisant à l'excès les nations à forte vocation historique et en niant la possibilité pour certains peuples d'accéder à la forme étatique où l'esprit atteint "sa réalité la plus concrète".

En dépit (ou à cause) de cette métaphysique de l'histoire, l'altérité ainsi définie met les sociétés dites sauvages en position d'excentricité et dénoue le vaste réseau d'identités et de différences qui enserrait l'ethnologie. L'état de nature comme un état de société d'où l'on ne sort pas forcément, et non comme une simple transition entre un avant et un après, un moment du procès de l'histoire universelle, c'était une émergence de l'Autre qui ne pouvait laisser indifférent. Ce partage entre l'Histoire et la non-historicité devait permettre le pari structuraliste. Le problème n'était plus de ramener les sociétés observées à des modèles évolutifs, mais de décrire l'ensemble des relations observables à l'intérieur de chacune d'elles et constituant une forme de socialité. A la limite, la non-historicité pouvait apparaître en elles comme un refus de l'histoire -ce sera la thèse de Claude Lévi-Strauss- ou comme une histoire singulière fonctionnant selon d'autres principes que l'histoire occidentale. En se libérant du schéma évolutionniste, l'ethnologie semblait devenir la science de l'autre. Le morphologisme ou le fonctionnalisme ont entrepris la description des formes sociales dans leur multiplicité et leur diversité et bien des chercheurs ont étudié les mœurs de nombreuses ethnies, sans référence à un schéma commun. En fait, cette libération s'est souvent faite sur la base d'un idéalisme qui masque assez mal une opposition farouche aux dernières grandes synthèses de l'histoire évolutionniste : Morgan, Engels, Marx.

Il faut donc constater l'omniprésence de l'histoire, ou plutôt de la philosophie de l'histoire, dans le "savoir" ethnologique : être anti-évolutionniste, c'est encore se situer par rapport à l'Histoire et préférer à l'histoire universelle et au marxisme qui la prolonge une métaphysique de l'Autre et son indéfinie liberté.

Etre structuraliste, c'est concevoir l'ethnographiable comme la définition d'un objet culturel sans forme historique qu'il convient d'étudier en lui-même : on peut en avoir une connaissance rationnelle, si l'on écarte les procédures de l'histoire. L'ethnologie doit alors écarter de son champ les sociétés "chaudes" et se donner pour fonction l'étude des sociétés "froides" qui stérilisent dans leur sein "tout ce qui pourrait constituer l'ébauche d'un devenir historique". Je cite ici Claude Lévi-Strauss, dont j'admire les travaux, mais dont l'idéologie est faite d'un refus de l'histoire en général, où les "différenciations entre castes et entre classes sont sollicitées sans trêve, pour en extraire du devenir et de l'énergie". Se faire l'ethnologue de petites sociétés "bien préservées", en trouver le modèle idéal chez Rousseau, c'est chercher désespérément un Autre et un Ailleurs et préserver contre la rage des systèmes la liberté des micro-sociétés immobiles dans leurs différences.

Ce qui est, en fin de compte, tout à fait frappant quand on prend conscience de cette constante relation de l'ethnologie à l'Histoire, ou plutôt à la Philosophie de l'histoire, c'est la manière dont l'ethnologie s'est enfermée, la plupart du temps, dans une structure binaire, précisément à cause de cette relation. Tout y va par couples : sauvage/civilisé, nature/culture, histoire/non-histoire, ethnographiable/historifiable. Elle a, bien évidemment, changé de modèles, mais il faut des modèles : le barbare pour Morgan, les sauvages pour Claude Lévi-Strauss, l'état de nature pour Rousseau. Prophétique ou nostalgique, l'ethnologie est rarement pure description : il y a en elle une démesure que la pluralité des cultures devrait aujourd'hui combler en faisant voler en éclats le mythe de l'Un et les mythes de l'Autre. Mais il faut bien voir qu'elle devra redéfinir dans ce vaste champ son objet, sa méthode et sa démarche et qu'elle restera liée aux problèmes actuels de l'histoire.

## NOTES

- (1) *L'autre et l'ailleurs*, Paris, Berger-Levrault, 1976
- (2) Au sens actif, essentiellement.
- (3) "Société sans histoire et historicité", repris dans *Les formes de l'histoire*, Paris, Gallimard, 1978.
- (4) On ne saurait pour autant traiter Hegel de "raciste". Voir un débat du même genre engagé autour du premier livre de G. Dumézil, *Mythes et dieux des Germains*, paru en 1938 (C. Ginzburg, dans *Annales*, juillet-août).

## LA CONNAISSANCE ETHNOLOGIQUE DISTANCIATION ET UNIVERSALITE

Tzvetan TODOROV

En quoi réside la spécificité de la connaissance ethnologique ? Lorsqu'elle est "officiellement" fondée, dans la seconde moitié du XIXe siècle, l'ethnologie trouve son identité dans son objet : elle n'est rien d'autre que l'étude des sociétés primitives. Se plaçant dans le cadre global de l'évolutionnisme, on voit dans ces sociétés lointaines un état antérieur de la nôtre ; et, la connaissance d'une entité se ramenant alors souvent à la découverte de ses origines et de son histoire, l'étude des sociétés primitives devient une étape importante de la compréhension de la société tout court. Comme il arrive cependant souvent dans l'histoire des théories, c'est la mise en oeuvre de l'hypothèse qui, par elle-même, amène sa transformation : aiguillonnés par le désir de découvrir nos origines, les ethnologues acquièrent une connaissance de plus en plus étendue de ces autres sociétés, jusqu'à ce qu'ils s'aperçoivent que la relation supposée de filiation ne peut plus être affirmée.

On fait alors appel à la logique, en espérant qu'elle va réussir là où l'histoire a échoué : si l'on ne peut pas dire, à strictement parler, que les unes sont des sociétés primitives, les autres des sociétés civilisées (d'une seule ligne évolutive, s'entend), ne pourrait-on pas au moins soutenir que celles-ci sont des sociétés complexes et celles-là, élémentaires (le double sens du mot "primitif", temporel et logique, incite déjà à ce passage) ? Mais là encore l'échec devait s'avérer patent : nos sociétés à nous sont, certes complexes, mais les "autres" ne sont pas simples pour autant (même si elles sont plus petites, quantitativement parlant et, de ce fait, plus faciles à embrasser du regard) ; et, surtout, les sociétés modernes ne doivent en aucun cas leur complexité à une sorte de mécanique juxtaposition, ou addition, de plusieurs structures "simples", telles qu'on aurait pu les trouver ailleurs. Il est du reste douteux que, l'hypothèse se fût-elle révélée plus plausible, elle eût suffi à justifier l'autonomie de la discipline : si l'ethnologie n'était qu'une sociologie élémentaire, les ethnologues eux-mêmes auraient dû se contenter d'une position subalterne dans le monde académique et universitaire ; et puis, imagine-t-on l'autonomie d'une géologie élémentaire, d'une physique simple, d'une chimie primitive ?

Depuis déjà plusieurs décennies l'ethnologie a donc renoncé à ces justifications-là de son activité. A ses origines, des savants européens étudiaient des sociétés africaines ou australiennes, en croyant à un processus unique de civilisation. Ayant cessé d'y croire, leurs descendants préfèrent employer le mot "civilisation" ou, plus encore, "culture", au pluriel ; et ils se refusent d'établir soit filiation, soit hiérarchie entre deux cultures. Il reste la seule différence d'appartenance ethnique qui se trouve soudain promue au premier rang : ce sont toujours des savants européens qui parlent des sociétés africaines. Ne pourrait-on pas schématiser et généraliser cette relation, et dire : l'ethnologie est l'étude d'une société, accomplie par quelqu'un qui n'y appartient pas ? Si l'ethnologie est la sociologie faite du dehors, elle retrouvera ainsi la spécificité qui lui manquait, une fois qu'on avait renoncé à reconnaître une différence de nature dans l'objet : ce serait une différence de méthode ou, plus exactement, de perspective, de point de vue de l'observateur par rapport à l'objet observé.

On peut trouver de nombreuses formulations de cette hypothèse dans la littérature ethnologique récente ; je me limiterai toutefois, pour l'examiner de plus près, à l'oeuvre du seul Claude Lévi-Strauss, choisie à la fois à cause du retentissement qu'elle a connu et de l'importance qu'y prend ce thème. C'est à maintes reprises, en effet, que Lévi-Strauss a défini ainsi le propre de l'ethnologie (ou, comme il dit souvent, de l'anthropologie). "L'anthropologie est la science de la culture vue du dehors", écrit-il lapidairement (ASD, 70), mais ne manque pas de s'expliquer là-dessus plus en détail. Ce qui est constitutif, pour lui, de la démarche ethnologique, est moins la différence en elle-même (entre observateur et observé) que la distance entre eux (la différence au sens absolu), d'où le titre de son dernier recueil d'articles, *Le regard éloigné* : "Un titre (...) qui exprime ce qui fait à mes yeux l'essence et l'originalité de l'approche ethnographique" (RE 12). D'où aussi la fréquente comparaison avec l'astronomie : "mission d'astronome des constellations humaines" (MM, LI), "l'anthropologue est l'astronome des sciences sociales" (AS, 414), "une position assez comparable à celle de l'astronome" (ASD, 80).

Cette position de l'ethnologue, que caractérisent aussi des mots comme "distanciation" (AS, 415) ou "dépaysement" (ASD, 320), qu'on pourrait croire empruntés aux Formalistes russes et à leurs recherches sur les procédés littéraires, ou encore à Brecht, est aux yeux de Lévi-Strauss un privilège. "Cette observation privilégiée parce que distante" (ASD, 39), "ce caractère de cas privilégié" (ASD, 80) ; l'avantage trouve son origine en ce que l'écart entre les deux sociétés est si grand. "Ce caractère privilégié de la connaissance ethnographique (...) s'explique (...) par la simplification relative qui affecte tout mode de connaissance, quand il s'applique à un objet très lointain" (ASD, 60-1).

L'éloquence de Lévi-Strauss confère une allure d'évidence à ses affirmations. Mais, si l'on réfléchit là-dessus un instant, on ne peut manquer de se poser des questions. En quoi consiste exactement le privilège du regard éloigné ? L'étranger ne partage pas forcément les préjugés de ceux qu'il observe, mais il n'est pas pour autant débarrassé des siens, qui souvent valent les autres. Apprendrai-je plus sur un pays lointain en écoutant plus le récit du visiteur occasionnel, qui n'y a passé que le temps de ses congés payés (il y aura pourtant écart considérable, éloignement maximal) ou en interrogeant un habitant de ce pays même, qui le connaît de fond en comble ? Les récits des anciens voyageurs européens sont assurément plaisants, mais ce qu'ils rapportent ne relève-t-il pas, la plupart du temps, du malentendu ? N'y a-t-il pas risque, en privilégiant la

"simplification relative", de laisser échapper le complexe, de se cantonner au superficiel ? A la différence de Lévi-Strauss, un Leo Strauss a toujours insisté sur la nécessité de comprendre d'abord une culture comme elle s'est elle-même comprise (c'est ce qu'il appelle, au sens strict, l' "interprétation", premier pas obligé de toute connaissance) ; et le simple bon sens semble lui donner raison.

A côté de cette première objection (la connaissance lointaine est superficielle, sinon erronée) vient se dresser une seconde. Si ce qui définit la connaissance ethnologique est l'extériorité de l'observateur, il y aura autant de descriptions d'une société que d'observateurs différents. On peut donc imaginer qu'une tribu australienne recevra une description chinoise, une description indienne et une description européenne, entièrement différentes les unes des autres ; et il n'y aura pas de raison de s'arrêter en si bon chemin : il y aura la description du Chinois du Nord et du Chinois du Sud, du Français et de l'Allemand et puis, pourquoi pas, du disciple de Gurvitch et de celui de Lévi-Strauss, et ainsi de suite à l'infini. Un tel éparpillement, conduit à son aboutissement logique, a évidemment quelque chose d'absurde et pourtant son danger n'est pas absent d'une définition de l'ethnologie par la seule différence du point de vue de l'observateur, comme Lévi-Strauss ne manque pas de le remarquer lui-même : "En choisissant un sujet et un objet radicalement distants l'un de l'autre, l'anthropologie court pourtant un danger : que la connaissance prise de l'objet n'atteigne pas ses propriétés intrinsèques, mais se borne à exprimer la position relative et toujours changeante du sujet par rapport à lui" (ASD, 38).

Seulement ce "danger" de relativisme cognitif, l'anthropologie l'a plus que couru : elle l'a fièrement revendiqué comme une qualité, et ce, sous la plume de Lévi-Strauss lui-même, qui va jusqu'à écrire à deux reprises presque les mêmes phrases : "Il suffit d'admettre que le but dernier n'est pas de savoir ce que sont, chacune pour son compte propre, les sociétés que nous étudions, mais de découvrir en quoi elles diffèrent les unes des autres. Comme en linguistique, la recherche des écarts différentiels constitue l'objet de l'anthropologie" (ASD, 81, cf. AS, 358). Lévi-Strauss embrasse donc ici un dogme moderne, d'inspiration paradoxalement anti-dogmatique : il n'y a pas de vérité, d'identité, d'essence, de "propriétés intrinsèques", mais seulement des interprétations : tout est interprétation et dépend du "point de vue". La référence à la linguistique est significative : c'est Saussure qui a voulu définir le signe comme un pur écart différentiel. Mais, d'abord, la formule de Saussure ne rend pas forcément bien compte du fonctionnement réel du langage (c'est pourquoi, sans doute, Saussure affirme le contraire à la page suivante du *Cours*) : si on voit en quoi elle correspond à la relation du signe aux autres signes, elle est en revanche inadéquate pour décrire le rapport liant le signe au référent. De plus, l'extrapolation elle-même fait problème : à supposer même qu'il n'y ait dans le langage que des différences, on voit mal pourquoi les descriptions savantes, qui pourtant ne constituent pas un système à la manière du langage, devraient se plier à ce modèle. "Il suffit d'admettre", dit Lévi-Strauss : mais une telle admission ruine toute ambition scientifique de l'ethnologie et conduit à l'absurde.

Il y a enfin une troisième objection à adresser à l'identification de l'ethnologie à un "regard éloigné" ; elle saute aux yeux dès qu'on pense à la pratique même des membres de la profession. Si c'était en cela que résidait l'unique privilège de l'ethnologue, on pourrait s'attendre à ce qu'il le cultive avec soin, qu'il fasse donc tout pour maintenir cette distance aussi grande que possible : qu'il se garde de tout contact prolongé avec cette autre autorité,

physique ou livresque, car le contact risquerait évidemment de réduire la distance. Or c'est le contraire, bien entendu, qui constitue la règle professionnelle : avant de produire sa description d'une société étrangère, l'ethnologue est censé s'y immerger complètement, pendant une période relativement longue, en partageant la vie des indigènes (c'est le "travail sur le terrain") ; et on ne lui demande pas d'ignorer la littérature déjà existante sur le sujet. Plutôt que de cultiver la distance, l'ethnologue tend vers une position exactement opposée : il cherche à la réduire au possible, jusqu'à ce qu'il puisse voir, sentir et penser comme les autres ; il cherche à s'identifier aux autres. Ce n'est pas Lévi-Strauss qui me contredira, lui qui voit dans l'identification à l'autre "le vrai principe des sciences humaines" (ASD, 55) et qui parle volontiers de "l'identification de l'ethnologue au groupe dont il partage l'existence" (ASD, 321). "Ce que tout ethnologue essaye de faire pour des cultures différentes : se mettre à la place des hommes qui y vivent, comprendre leur intention dans son principe et dans son rythme" (PS, 331). Plutôt que regard éloigné, l'ethnologie serait donc regard très proche : "L'anthropologie (...) vise à atteindre, dans sa description de sociétés étrangères et lointaines, le point de vue de l'indigène lui-même" (ASD, 397).

On pourrait donc dire que Lévi-Strauss se contredit. Identification et distanciation, qui sont des antithèses, sont affirmées simultanément ; le relativisme cognitif est à la fois assumé et condamné ; l'ethnologue doit être à la fois superficiel et profond. Mais ce serait une observation un peu courte. Si Lévi-Strauss qualifie la pratique ethnologique de plusieurs manières contradictoires, ne serait-ce plutôt que cette pratique est plus complexe que ne le laissait deviner aucune de ces formules qui n'en saisissent, chacune, qu'un aspect parmi d'autres ? Les énoncés contradictoires ne seraient alors qu'une manière un peu maladroite, due à un goût pour les formules tranchantes, d'exprimer la complexité de la démarche.

Il est raisonnable d'orienter l'interprétation dans ce sens, car les textes de Lévi-Strauss le permettent amplement. On pourrait, pour cela, partir du portrait de l'ethnologue-type, tel qu'on le trouve dans *Tristes tropiques*. Ce sur quoi insiste ici Lévi-Strauss n'est ni la distanciation, ni l'identification (attitudes à l'égard de la société observée) mais le détachement -par rapport à la société de l'observateur même. Pour éprouver la vocation ethnologique, il faut déjà connaître "un état initial de détachement" (TT, 344) ; mais la familiarité avec une société différente, qu'on acquiert au cours de ce travail, devient à son tour "un moyen de nous détacher de la nôtre" (TT, 353). Le détachement de l'ethnologue intervient donc à deux reprises, il est à la fois inné et acquis. Mais le rapport à la société étrangère n'est pas simple non plus ; Lévi-Strauss écrit ailleurs : "Pour parvenir à s'accepter dans les autres, but que l'ethnologue assigne à la connaissance de l'homme, il faut d'abord se refuser en soi" (ASD, 48) ; ou encore : il faut admettre que "je est un autre" avant de pouvoir découvrir que l'autre est un je (cf. ASD, 49). Entendons par là que le but de la description ethnologique est de découvrir l'universellement humain, jusque chez les représentants de l'humanité qui sont les plus éloignés de nous ; mais qu'on ne peut accéder à ce but qu'en subissant un détachement par rapport à sa propre culture. Détachement dont on a vu qu'il exigeait, au préalable, une familiarité avec l'autre...

Il ne s'agit pas pour autant d'une régression à l'infini, ni d'un cercle vicieux. On pourrait résumer ce qui précède en disant que chacun des deux mouvements, d'éloignement par rapport à sa propre société et de rapprochement à l'égard de la société étrangère, doit se dédoubler. Eloignement un : pour sentir

L'attrait pour les autres, sans lequel il n'est pas d'ethnologue heureux, il faut déjà éprouver un léger décalage entre sa propre société et soi-même ; voilà ce qui me pousse à partir ; mais cela ne signifie pas encore que je sois lucide à l'égard de ma société, car il me manque un élément essentiel : un point de comparaison extérieur. Rapprochement un : je me plonge dans une société étrangère, avec le désir de la comprendre de l'intérieur, comme ses propres membres, auxquels j'aspire à m'identifier. Mais sans jamais réussir (si je le faisais, du reste, j'aurais abandonné le projet ethnologique) : même vivant parmi les autres, ayant adopté leur langue et leurs moeurs, je reste différent (je garde mon accent) car je ne puis effacer ce que j'ai été, je continue de penser aussi dans les catégories qui ont été les miennes. Eloignement deux : je reviens chez moi (ce retour peut être seulement mental ou aussi physique), mais ce "chez moi" m'est encore moins proche qu'il ne l'était auparavant ; je peux maintenant jeter sur lui un regard d'étranger, comparable à celui que je tournais vers la société étrangère. Est-ce à dire que je suis devenu un scindé, moitié Persan à Paris, moitié Parisien en Perse ? Non, à moins de succomber à la schizophrénie : mes deux moitiés communiquent entre elles, elles cherchent un terrain d'entente, elles traduisent l'une pour l'autre jusqu'à ce qu'elles se comprennent. L'ethnologue ne sombre pas dans le délire schizoïde parce qu'il reste à la recherche d'un sens commun et, à la limite, universel.

Vient alors la dernière phase, rapprochement deux : n'identifiant plus les catégories universelles de l'esprit ni avec mes propres catégories mentales, ni avec celles que j'observe chez les autres, mais sans pour autant perdre de vue l'universalité, je peux me tourner vers la société étrangère pour l'étudier -mais, aussi bien, vers ma propre société puisque, selon la formule de Hugues de Saint-Victor, le monde entier sera devenu pour moi comme une terre d'exil. Les expériences acquises au cours du travail ethnologique, dira Lévi-Strauss, "dépouillent nos usages de cette évidence que le fait de n'en point connaître d'autre -ou d'en avoir une connaissance partielle et tendancieuse- suffit à leur prêter" (TT, 349). La connaissance des autres n'est pas simplement une voie possible vers la connaissance de soi : c'est la seule. "Aucune civilisation ne peut se penser elle-même si elle ne dispose pas de quelques autres pour servir de terme de comparaison" (ASD, 319-320).

Le moment fort de cette éducation ethnologique n'est donc pas la distanciation (par rapport aux autres) mais le détachement (par rapport à soi). La fréquentation des autres, la grande familiarité avec leurs moeurs est un bon moyen pour y parvenir ; une fois ce point atteint (mais bien entendu il s'agit d'un mouvement toujours à recommencer), il importe moins de savoir si le regard se portera sur les autres, auquel cas la distance est un donné qu'on cherchera à réduire, ou sur les siens (la distanciation, cette fois-ci à acquérir, est alors synonyme de détachement). Là est le paradoxe apparent, responsable des formules contradictoires de Lévi-Strauss : l'extériorité n'est un avantage que si l'on est en même temps parfaitement intérieur...

L'horizon de ce dialogue entre cultures, de ce va-et-vient entre les autres et soi, est l'entente dont la limite est, à son tour, l'universalité ; une universalité obtenue non par déduction, à partir d'un principe élevé en dogme, mais par comparaison et compromis, à l'aide de tâtonnements successifs ; autrement dit, un universel qui quitte le concret aussi peu souvent que possible. Contrairement à ce que pouvaient laisser croire certaines déclarations relativistes de Lévi-Strauss, la description d'une société ne doit être un reflet ni de sa culture

ni de la nôtre ; ou, comme il le dit ailleurs lui-même : "Nous souhaitons introduire dans nos disciplines une exigence supplémentaire : derrière l'idée que les hommes se font de leur société, découvrir les ressorts du système "vrai" (ASD, 85). On pourrait exprimer cette ambition négativement, en disant que le système produit ne coïncidera ni avec l'un ni avec l'autre ; ou positivement, qu'il doit emporter l'adhésion non seulement de l'observateur individuel, mais de "tous les observateurs possibles" (ASD, 398) ; non seulement de tous les observateurs mais aussi "du plus lointain indigène" (AS, 397).

Il faut ici ouvrir une parenthèse car Lévi-Strauss s'empresse toujours d'ajouter, à ce point de son argumentation, que le système en question doit être "inconscient". "Découvrir les ressorts du système 'vrai', c'est-à-dire pousser l'investigation au-delà des bornes de la conscience" (ASD, 85). Ou ailleurs : "Les phénomènes fondamentaux de la vie de l'esprit, ceux qui la conditionnent et déterminent ses formes les plus générales, se situent à l'étage de la pensée inconsciente. L'inconscient serait ainsi le terme médiateur entre moi et autrui" (MM, XXXI). On peut entendre cette affirmation de deux manières. Ou bien le terme d' "inconscient" est à prendre en un sens restreint et (relativement) précis, comme par exemple dans la théorie freudienne : c'est ce à quoi incite l'usage substantivé du terme ; mais rien, dans le travail concret de Lévi-Strauss, n'illustre cette possibilité (les catégories de son anthropologie ne sont pas celles de la psychanalyse) ; et il ne fournit aucune autre définition de l'inconscient. Ou bien encore "inconscient" est pris au sens de non-conscient, de tâche aveugle, de pratiques si familières qu'elles n'affleurent pas à la conscience ; mais il faut reconnaître que, dans ce cas, il s'agirait d'une banalité. "Les vues qui nous sont les plus familières sont susceptibles, pour cette raison même, de nous échapper", écrivait Hume au XVIII<sup>e</sup> siècle. Louis Dumont, qui cite cette phrase, ajoute : "Je me garderai d'appeler ces vues "inconscientes" vu le sens spécial du terme" (HAE, 28). On eût aimé que Lévi-Strauss fasse preuve de la même circonspection.

L'horizon universaliste de la recherche ethnologique a une conséquence importante et que d'aucune pourraient juger indésirable. C'est qu'une parmi les nombreuses sociétés existantes a déjà ménagé la place pour un tel discours à vocation universelle, et qu'elle est la seule à l'avoir fait de manière systématique : c'est la société occidentale, au sein de laquelle s'est développé la science. Cela ne veut pas dire, d'une part, que dans les autres sociétés toute pensée de ce type est absente, voire prohibée : simplement, elle n'est pas institutionnalisée de la même manière. Il ne faut pas croire, d'autre part, que les catégories de la science occidentale, telles qu'on peut les trouver à un moment donné, soient d'une efficacité vraiment universelle ; c'est probablement l'inverse qui est le plus souvent vrai. Cela veut seulement dire que la forme de la pensée scientifique, telle qu'elle s'est établie dans la tradition occidentale, permet l'amélioration de ses propres contenus, grâce à sa soumission aux règles de la discussion critique, dont les critères sont les mêmes pour tous (la cohérence logique et la vérification empirique). Il n'y a donc pas seulement une différence entre les deux sociétés, celle de l'observateur et celle de l'observé, mais aussi une asymétrie : la description qui cherche à "découvrir les ressorts du système vrai" prendra nécessairement une forme apparentée à celle de la science moderne.

Lévi-Strauss perçoit cette conséquence, même s'il ne la met pas tout à fait en évidence. "Il faut que l'appréhension interne (celle de l'indigène, ou tout au moins celle de l'observateur revivant l'expérience indigène) soit transposée dans les termes de l'appréhension externe", écrit-il en établissant ainsi

l'asymétrie ; et il poursuit : "fournissant certains éléments d'un ensemble qui, pour être valable, doit se présenter de façon systématique et coordonnée" (MM, XXVIII). Ces termes, "systématique et coordonnée", signifient-ils autre chose que la nécessité de se plier aux exigences du discours scientifique, telles que les a mises en place la culture occidentale ? Mais Lévi-Strauss répugne à formuler clairement cette thèse car, on l'a vu, son universalisme est fréquemment contredit par des professions de foi relativistes.

On peut observer une illustration supplémentaire dans les pages où il examine l'attitude des peuples récemment décolonisés à l'égard des enquêtes ethnographiques. Il remarque avec quelque amertume que "ces peuples tolèrent de moins en moins qu'on les soumette à l'enquête ethnographique" (ASD, 67), avant d'analyser lucidement les raisons de ce refus. Ce que ces peuples rejettent, ce n'est pas l'ethnologie en tant que telle, mais l'idéologie relativiste qui l'a fréquemment accompagnée (alors que, paradoxalement, cette idéologie était nourrie par le souci de respecter la spécificité des autres cultures et qu'elle avait incontestablement contribué à leur meilleure connaissance ; mais on assiste ici, pour la deuxième fois, à un effet mettant en question ses propres causes). "Le dogme du relativisme culturel est ainsi mis en cause par ceux-là mêmes au bénéfice moral desquels les ethnologues avaient cru l'édicter" (RE, 52). "Bien plus ces peuples se rallient aux thèses d'un vieil évolutionnisme unilinéaire comme si, pour participer plus vite aux bénéfices de l'industrialisation, ils préféreraient se considérer eux-mêmes comme provisoirement arriérés plutôt que différents, mais alors à titre permanent" (ASD, 68).

Ce que Lévi-Strauss ne dit pas, c'est que, à tout prendre et s'il fallait absolument choisir entre ces deux maux, relativisme culturel et évolutionnisme unilinéaire, le second est encore préférable, tant sur le plan cognitif que sur celui de l'éthique. On ne peut ignorer, au XXe siècle, jusqu'à quelles extrémités -qui ont pour nom, entre autres, "apartheid" et "solution finale"- peut conduire le renoncement à l'idée de l'unité du genre humain. On a vu d'autre part que la connaissance ethnologique elle-même est inconcevable sans une référence à l'universalité, du type de celle pratiquée dans les sciences modernes. Evoquant la possibilité d'une "ethnologie à l'envers", accomplie par les membres des sociétés traditionnelles sur les sociétés occidentales, Lévi-Strauss se contente de qualifier l'idée de "difficile de mettre en pratique de façon systématique" (ASD, 69) ; mais la difficulté première est d'ordre théorique : il n'y a pas autant d'ethnologues que de types d'observateur . Les anciens indigènes peuvent, bien entendu, "ethnographier" les Européens, mais le résultat n'en sera pas très différent de celui auquel ceux-ci pourraient eux-mêmes parvenir, après s'être détachés de leur propre société. L'ethnologie n'est pas une discipline à part, opposée à toutes les autres sciences humaines ou sociales comme le regard éloigné s'oppose au regard proche; elle est, à côté de l'histoire, l'une des deux grandes modalités de la comparaison, laquelle à son tour n'est pas une méthode parmi d'autres, mais la seule voie conduisant au nécessaire détachement de soi et à une juste connaissance des faits sociaux, quelle qu'en soit la nature.

## ABREVIATIONS ET REFERENCES

## Claude LEVI-STRAUSS

AS = *Anthropologie structurale*, Plon, 1958.

ASD = *Anthropologie structurale deux*, Plon, 1973.

MM = "Introduction à l'oeuvre de Marcel Mauss", in M. Mauss, *Sociologie et Anthropologie*, PUF, 1950.

PS = *La pensée sauvage*, Plon, 1962.

RE = *Le regard éloigné*, Plon, 1983.

TT = *Tristes tropiques*, (Plon, 1955) UGE, 1965.

## Louis DUMONT

EI = *Essais sur l'individualisme* Seuil, 1983.

HAE = *Homo aequalis*, Gallimard, 1977.

HH = *Homo hierarchicus*, Gallimard, (1966) 1976.

## LA SOLITUDE DE L'ANTHROPOLOGUE DE FOND

Jean COPANS

*"Mais, tout compte fait, l'anthropologie en crise se porte bien puisqu'elle survit justement grâce à ses crises. Il suffit de voir quels sont les thèmes à la mode à l'heure actuelle : d'un côté les remords de conscience à l'égard de l'exercice anthropologique ont constitué un thème anthropologique reconnu, de l'autre côté du clavier théorique la dénonciation de l'ethnocide ou la magnification de la différence sous une forme ou sous une autre (qui se présentent aussi comme une remise en cause de la pratique anthropologique) viennent, comme par un fait exprès, d'anthropologues qui n'abandonnent pour autant ni leur métier, ni leur étiquette" (1)*

Depuis ses origines les plus lointaines l'anthropologie manifeste une mauvaise conscience latente. Mauvaise conscience souvent cachée, le plus souvent inconsciente qui s'exprime en autant de figures fantasmatiques fondatrices de l'ordre anthropologique. Les objets de prédilection, les méthodes, les perspectives et même les théories de l'anthropologie constituent une chaîne dramatique : c'est à la fois l'histoire des relations entre sociétés et l'histoire de l'anthropologie elle-même. Les sciences sociales ne peuvent être comprises sans leurs environnements, non seulement parce qu'elles sont elle-mêmes des productions sociales mais surtout parce que les mécanismes mêmes de la connaissance sociale sont un de leurs objets privilégiés. Pour l'anthropologie c'est tellement évident qu'à certaines époques (et je pense notamment à celle qui est la nôtre) cette discipline a pu persuader son public que c'était là son destin : retrouver la parole d'autrui pour engager un dialogue politique et culturel qui serait également scientifique.

L'anthropologie connaît des définitions et des traditions contradictoires. Aussi pour saisir ce qui fait courir l'anthropologie il nous paraît préférable de partir de l'ensemble de ses pratiques. Les pratiques répondent à des problèmes et à des obstacles plus qu'à l'on ne sait quelle volonté de puissance et de connaissance abstraite. Le repérage de la forme historique des problèmes et des solutions permet de baliser les champs anthropologiques dans leur succession, leurs chevauchements, leurs disjonctions, leurs disparitions (2). Cette forme historique est à la fois une raison d'être et un alibi. Une raison d'être puisqu'elle

justifie les moyens en méthodes et en théorie, puisqu'elle définit les lieux (empiriques et /ou théoriques) d'allocation des ressources. Un alibi aussi car par delà la méconnaissance involontaire ou l'illusion objectiviste, l'anthropologie est non seulement science du politique par excellence, c'est aussi un discours moral : en cela nous sommes tous petits-fils de Jean-Jacques.

Nous n'avons évidemment pas la place de retracer ici le système des enchaînements anthropologiques. Nous nous contenterons d'une esquisse des figures qui scandent depuis un siècle l'histoire de la discipline. La fondation de l'Autre comme l'Autre ou l'antécédent de la civilisation, c'est-à-dire la constitution progressive de la discipline, est la preuve d'une logique de l'histoire. Mais cette naissance reste de nature idéologique tant que le rapport à l'Autre demeure médiat. L'invention du terrain, et donc d'une relation plus directe avec l'Autre, débouche sur l'illusion d'une méthode universelle. Une fois posés et le projet et la méthode, il convenait de décrire la substance culturelle de l'objet ainsi construit, distingué ou inventé. Pour le rendre intelligible il a fallu passer par un stade idéologique, celui du relativisme culturel notamment ; c'est là la reconnaissance partagée d'un sentiment d'humanité. Mais l'anthropologie dans sa fuite en avant veut toujours aller plus loin. Au delà de la nécessité du rapport historique et méthodique de l'Autre, au-delà de l'intégration de ce dernier dans la réalité culturelle et sociale, il restait une ultime étape, celle de la consommation abstraite et conceptuelle : c'est le passage du sensible à l'intellect, c'est la dissolution de l'autre dans l'introspection intellectuelle. Mais l'histoire n'est pas terminée pour autant car l'autre se rebiffe ; un retournement dialectique s'opère et c'est le sauvage qui se met à interroger et à décréter au lieu de se contenter de répondre sagement. C'est l'époque de la légitimité interpellée : les plumes sont passées du sauvage à l'ethnologue. C'est plus qu'un élargissement ou un retournement de champ, c'est une nouvelle mutation de l'anthropologie qui se transforme à la fois par l'intérieur et par l'extérieur.

## 1. LA LOGIQUE DE L'HISTOIRE

L'anthropologie s'est toujours targuée de son passé brillant, de ses faits d'armes et de sa bonne volonté civilisatrice. La mise en lumière des contextes coloniaux et impérialistes du développement à la fois pratique, idéologique et programmatique de l'anthropologie est suffisamment récente pour qu'il ne soit pas nécessaire d'approfondir la question. Pourtant les analyses les plus subtiles de ce phénomène s'interrogent aujourd'hui sur les effets proprement scientifiques des dominations. Certes les sciences sociales s'identifient à un courant de pensée consubstantiel à l'ascension de la bourgeoisie : celui d'une rationalité du social et du politique, celui du discours de l'Etat. Mais l'administration de la preuve ethnologique ne va pas de soi car elle s'est d'abord constituée comme un argument *pro domo*.

En effet, l'invention de l'Autre dans le jeu des rapports politiques et des figures idéologiques s'inspire d'abord du diction bien connu : "charité bien ordonnée commence par soi-même". Ce regard qui cherche à se conforter, qui transforme l'Autre en repoussoir, finit toutefois par se prendre à son propre piège. La curiosité scientifique reprend le dessus. La volonté de connaissance s'anime d'une volonté de puissance. Expéditions, missions multiplient les géographies et les ethnographies. Des théories totalisatrices (oserait-on dire "totalitaires" sans penser au marxisme) s'échafaudent. La logique de l'histoire humaine, telle qu'elle est perçue et pensée par l'occident, impose une classification naturelle, voire

naturaliste de l'espèce humaine. L'instrument de l'observation, le regard occidental, ne relève pas d'une interrogation épistémologique. Il suffit qu'il soit là pour distinguer la marche des choses et des gens. C'est en ce sens que cette logique bourgeoise de l'histoire est une mauvaise conscience car elle récuse tout au-delà, toute faute, comme le faisait la logique précédente, celle de la théologie chrétienne. Et pourtant il faut qu'elle justifie sa présence. Si les conquêtes politiques et économiques allaient plus ou moins de soi, prenant la forme d'une pacification aux fins de civilisation, la transformation de l'acte de civiliser en un instrument de connaissance est bien plus problématique.

Bref, on n'a pas pensé l'Autre pour le dominer et pourtant on ne pouvait le connaître, du moins l'appréhender et le cerner, qu'au terme d'une domination. Triste dilemme, contradiction ambiguë qui a accordé un répit à ceux qui ont pu réfléchir de loin. Mais la relation savant-sauvage, qui n'était jusqu'au tournant du siècle et de la guerre 1914-18 qu'une brève rencontre, va prendre le chemin d'une entente cordiale, voire même d'une passion profonde.

## 2. L'ILLUSION DE LA METHODE

L'ethnologie de cabinet manifeste ses limites assez tardivement (si on la compare avec la mode des enquêtes sociographiques engagées dans la première moitié du XIXe siècle). La réflexion comparative, qui reste la leçon principale de cette première période historique, finit par ressentir le besoin d'informations de première main. "L'invention" du terrain est un phénomène historique malheureusement encore mal connu mais il reste jusqu'à ce jour le mouvement véritablement fondateur de l'anthropologie professionnelle. Les ambitions de la discipline s'accroissent autant que ses inquiétudes : la confrontation directe du chercheur et de "ses" "objets" est tout à fait nouvelle et originale. C'est elle qui reste, du moins à nos yeux, le critère discriminant de cette discipline.

L'idéologie de la supériorité culturelle s'est métamorphosée en une méthode de contact puis d'observation. La compréhension est fonction d'un rapport social, ce qui fait sa force mais aussi sa faiblesse. Ce n'est pas le subjectivisme qui guette le chercheur qui se trouverait, du coup, livré à ses idées, à ses passions, à ses quatre volontés, c'est au contraire l'objectivisme de la transparence entre sujet et objet, de l'irréductibilité des cultures matérielles et des manières de penser. Cette objectivation de l'autre, comptable maintenant autant que l'ethnologue de l'image qu'il donne de sa société, introduit de nouvelles contraintes et surtout un nouveau discours. Une fois le terrain fondé en droit et en fait, l'ethnologie reformule ses prétentions. Ce n'est plus de l'universalité de l'homme qu'elle se réclame mais de l'universalité de l'observation de l'homme, ce qui n'est pas tout à fait la même chose.

Car à mauvaise conscience partagée correspond une dérive techniciste : le savoir est fonction du terrain. Les manipulations pratiques ou textuelles (3) confirment l'intervention consciente du chercheur dans la production du savoir. Le terrain est son laboratoire, son terrain de jeu mais aussi son ghetto ou sa tour d'ivoire. Le séjour devient preuve suffisante, la méthode importe finalement plus que l'objet. Cette phase fonctionnaliste, au sens méthodologique mais aussi, sans aucun doute, au sens théorique du terme, a créé l'anthropologie moderne telle qu'on la pratique aujourd'hui. Cela dit la méthode a évolué avec le

temps historique, la variété des terrains, les nouveaux objets empiriques et les nouvelles questions théoriques. Elle a tellement évolué, d'ailleurs, qu'elle s'est vulgarisée au mauvais sens du terme. Le voyeurisme touristique n'est pas loin ; le journalisme se l'est appropriée également. La Méthode absolue enfin s'est imposée d'elle-même, prise en charge par l'Autre qui s'interprète lui-même. L'anthropologue, passible d'une psychanalyse, a passé le relais à son informateur qui sait se faire parler lui-même. Au regard de l'anthropologie, les distinctions ne sont plus dans la forme mais dans la substance, dans le contenu.

### 3. LE SENTIMENT D'HUMANITE

Après la différence, l'identité. C'est l'époque de l'âge d'or de l'anthropologie, celle des années 1930-1950 qui voient le culturalisme américain et le fonctionnalisme britannique assurer les bases d'une domination mondiale puisque l'ethnologie française, de terrain ou théorique, est encore dans l'enfance. Evidemment cette expansion scientifique est contradictoire car il faut que l'anthropologie se donne des thèmes ou des objets à la taille du chercheur de terrain. Véritable homme orchestre, le chercheur doit se spécialiser sous peine d'en rester aux généralités globalisantes de ses prédécesseurs.

Le terrain, avec ses contraintes de relations immédiates, offre une multiplicité de voies où il suffit de s'engouffrer. Bien entendu, l'identité de l'Autre reste un point de repère indispensable mais les techniques matérielles, les systèmes sociaux et de pensée deviennent l'objet de descriptions minutieuses et d'explications proprement sociologiques. Les sociétés autres prennent une consistance et une couleur qui relancent l'intérêt comparatif. Les conceptions du monde pour les culturalistes, les systèmes politiques et de parenté pour les fonctionnalistes deviennent des ensembles clos et signifiants. Plus l'anthropologie approfondit sa connaissance des mécanismes des sociétés "primitives" ou "traditionnelles" (4), plus son intimité avec les Autres s'enrichit et plus son champ de vision se rétrécit. C'est pourquoi cette boulimie de l'information empirique est trompeuse. Au moment où enfin la science (occidentale) se donne les moyens de comprendre et de décrire l'Autre, de l'identifier, l'objet social éclate en autant de parcelles, apparemment indépendantes pour les besoins de la cause rationaliste.

Le sentiment d'humanité que conforte cette fresque de plus en plus vivante et de plus en plus élargie de la condition humaine s'en trouve pourtant frappé à mort. A plusieurs niveaux. Il y a d'abord le problème des nationalités ethnologiques car le contraste entre les grandes écoles "nationales" met singulièrement en doute l'homogénéité du regard anthropologique. Il suffit de rappeler le titre fameux de l'article de Mary Douglas "If the Dogon..." (5) qui suggère que cette ethnie africaine est bien "française" dans ses apparences et son essence.

Le relativisme culturel n'est donc pas forcément là où on le pense. Est-il entre nous et les Autres, est-il au sein de cet univers autre aux modèles si dissemblables ou n'est-il pas finalement et tout simplement inhérent à la pratique scientifique elle-même ? Bref, au moment où l'anthropologie affichait un optimisme scientifique inébranlable, elle ouvrit la porte à un comportement égoïste et nombriliste. Comportement si indécis, si vague et si mouvant, que la réaction prévisible finit par se produire. Si l'empirique culturel et social échappe

à tout classement admis par tous, c'est qu'il faut renverser l'ordre des priorités. Tournant le dos aux comportements, l'anthropologie s'attachera aux logiques profondes qu'elle fussent fondées en esprit ou en pratique.

#### 4. L'INTROSPECTION INTELLECTUELLE

Les dernières vingt-cinq années de l'anthropologie mondiale voient tout naturellement la prise du pouvoir par le concept. L'anthropologie n'est plus une science du terrain ni de l'humanité partagée, elle est celle des structures profondes. L'atomisation des sociétés et des cultures tend vers une abstraction généralisée de l'Autre. Les théories, les sous-disciplines fleurissent. Un vaste marché intellectuel s'instaure, où s'échangent les valeurs de l'ethnoscience, du structuralisme, du marxisme, du symbolisme, etc... Cette chute dans le caché, dans l'inconscient pratique, social ou psycho-analytique est une forme de théoricisme : les exégèses fleurissent, le dogmatisme scientifique prend sa revanche après un demi-siècle de vadrouilles empiristes.

Certes ce grand courant qui, paradoxalement ou non, marque d'une façon indélébile l'essor réel de l'anthropologie française dans les années soixante, peut prendre des formes plus sentimentales ou émotionnelles. Le regard disparaît au profit de l'écoute. C'est le règne de la parole authentique et du retour sur soi-même (est-ce la faute aux facilités du matériel audio-visuel ?). L'anthropologie dérape à nouveau, incontrôlée, entre la froideur des concepts (vers une métaphysique ou une théologie?) et la chaleur des émotions (vers une psychologie). Un point commun toutefois entre ces extrêmes : le recours à la véritable parole (celle de l'esprit) et à la véritable pratique (telle que l'histoire l'établit).

Cette introspection rejette la modernité car les terrains occidentaux n'échappent pas à ces retours en arrière. Le sauvage a pris des rides, le paysan "de cheu nous" a la cote mais il semble bien que ce soit la défaite des études du changement social telles que les meilleurs des anthropologues anglo-saxons les avaient conçues dans les années 1940-1950. Cette sophistication de l'image anthropologique n'a pas été sans effets sur les disciplines voisines, comme l'histoire, la géographie, la science politique, l'économie politique, ce qui a encore accru les sources de séductions théoriques en tous genres.

L'anthropologie occidentale est tout à fait adulte : elle s'adonne enfin aux joies du débat théorique de haut niveau. Est-ce pour affirmer une scientificité toujours problématique ou, au contraire, pour empêcher l'expression d'une contestation plus fondamentale, celle de l'Autre qui récuse enfin la nécessité d'une altérité anthropologique ?

#### 5. LA LEGITIMITE INTERPELLEE

La légitimité de l'anthropologue a toujours été mise en question mais cette fois-ci la mise en cause vient à la fois de l'objet (ou du soi-disant objet anthropologique) et de la démarche. A trop vouloir exiger des informateurs, on court le risque de se faire imiter (n'y a-t-il pas un masque Dogon de l'Ethnologue dès les années 1930 ?) puis de se faire remplacer ? Aujourd'hui c'est chose faite. Bien que ce soit un juste retour de l'histoire des choses, il est troublant de constater que l'identité de l'ethnologue lui-même fait problème. L'indigénisation

du regard anthropologique soulève d'abord la question de l'altérité qui, par sa prétendue permanence, fonderait en essence l'anthropologie. Mais maintenant que les rôles sont interchangeables, la prégnance du regard occidental se dissout.

Il y a même plus. Cette légitimité doit être admise par le corps même de la profession. Or le rayon d'action des anthropologues touche maintenant au plus proche et non seulement au plus lointain : les familles du XVII<sup>e</sup> arrondissement de Paris sont soumises à la question ! Objets, méthodes, théories, à chacun sa raison d'être, à chacun son anthropologie. La défense du territoire anthropologique est impossible. Les démarcheurs en tous genres sonnent à la porte et demandent qui son chemin, qui un secours, qui un regard.

L'anthropologue ne sait donc plus où donner de la tête. Il résiste faiblement à la tentation de s'indigéniser lui-même, du moins dans son propre milieu. En un sens très symbolique, il y a une dernière ethnie qui résiste fort bien à toute pénétration anthropologique, c'est celle des anthropologues.

Et pourtant quel meilleur retour aux sources que de reconstruire les parentés, les généalogies pratiques et discursives, d'ausculter les clans, les lignes et les royautés sacrées de nos propres institutions. L'objet est évident, les moyens sont surabondants, les informateurs prolixes. L'avenir même de la discipline en dépend. Et toute prise de conscience n'a pas à ressembler aux "auto-critiques" staliniennes de la belle époque. Le dernier obstacle que l'anthropologie se doit de négocier c'est donc elle-même. Mais la peur l'étreint, depuis le temps qu'elle regarde les autres, saura-t-elle jeter un coup d'oeil dans un miroir ? Un miroir qui soit autre chose qu'une vitre sans tain...

## NOTES

- (1) Débat avec M. Abélès, M. Aghassian, F. Pouillon et J.L. Amselle, "Une politique d'édition - les dossiers africains", *Dialectiques*, n° 21, 1977, p. 96.
- (2) Ainsi personne ne croit plus à la théorie du Kulturkreis et pourtant les aires culturelles restent un des critères les plus discriminants de la profession. Voir C. Bernard et J.P. Digard, de Téhéran à Tehuantepec - L'ethnologie au crible des aires culturelles. *L'Homme*, 97-98, janvier-juin 1986, XXXVI, (1-2) 63-80.
- (3) Cf. J. Clifford, De l'autorité en ethnographie, *l'Ethnographie*, tome LXXIX, n° 90-91, 1983 - 2, p. 87-118.
- (4) On comprendra que la distanciation critique indispensable à l'égard de ces deux expressions mérite plus que des guillemets.
- (5) *Cahiers d'Etudes Africaines*, 28, 1967, p. 659-672. "... Because the Dogon now seem so unmistakably French, so urbane, so articulate, with such philosophical insight".

## ATELIER 7

### PRATIQUES LANGAGIERES EN SITUATION INTERCULTURELLE

Responsables :

**Geneviève VERMES**

**Roselyne de VILLANOVA**



## PRATIQUES LANGAGIERES EN SITUATION INTERCULTURELLE

Geneviève VERMES

Roselyne de VILLANOVA

C'est avec précaution que l'on se doit de reprendre le terme d'interculturel. Connue pour les conditions historiques qui l'ont fait apparaître et pour le poids idéologique qu'elle véhicule (1), la notion de relation interculturelle peut être aussi posée dans le cadre de l'analyse d'un rapport de pouvoir : celui qui met à un moment donné deux modes culturels en situation d'inégalité ; il apparaît ainsi au travers des diverses communications présentées dans cette table-ronde.

On proposera de parler de minorisation culturelle dans des situations où une dissymétrie va mener à des disparitions, des stagnations, des absorptions de modes culturels, parallèlement à la transformation rapide des autres. En portant l'étude sur les individus qui vivent en cette situation, nous avons pu noter que la question de la relation interculturelle s'est surtout développée dans le champ de la pédagogie et de la psychologie sociale ; on a plus rarement posé que, dans ce processus, les relations langagières, les pratiques, les usages de la langue pouvaient constituer un objet d'étude privilégié dans les cas où un individu, un groupe est confronté continuellement à "de la parole", dans deux langues, dans des situations de communication où sa langue maternelle se trouve de manière obligée, intriquée (selon cet ordre interculturel dissymétrique) dans une relation avec une autre langue, dominante. En bref, la relation interculturelle a été centrée par notre table-ronde sur ce qui l'instaure et ce qu'elle instaure, au niveau du langage. Dans ce cadre, la question des pratiques langagières ne nous a pas conduit à polariser l'attention exclusivement sur la description de ces pratiques langagières individuelles et inter-individuelles ; nous avons aussi été amenés à analyser les valeurs, les usages de ces pratiques, à initier l'étude de la dynamique des échanges, des investissements, des fonctions pour expliquer le passage des modalités langagières à d'autres et proposer l'étude du glissement qui va conduire à la disparition à terme de la langue minorisée.

Nous nous sommes interrogés, par exemple, sur la "primauté" de l'écrit sur l'oral dès qu'il est introduit et fonctionne comme doublet décalé (S. Fischer) de l'oral. Bon nombre d'éléments de la structure sociale, des fonction-

nements culturels s'inscrivent en langue : comment s'opère le changement de langue sur ces catégories ? En bref, l'accès au langage des modes culturels dominants ne se réduirait pas à une question de performance ; il comprendrait le rapport même que le groupe, que le sujet continue d'entretenir quotidiennement, symboliquement avec l'une et l'autre langue. Ainsi la disparition des langues minoritaires corréliée au niveau du sujet avec un déplacement de valeur référentielle de la langue maternelle peut être approchée non seulement au niveau des productions culturelles elles-mêmes mais aussi en terme de mobilité nécessaire de valeurs pour un sujet. L'étude des pratiques en langues des groupes immigrés montre le développement d'un double processus conduisant de la véhicularisation de la langue d'accueil à sa vernacularisation en 2e et 3e génération dans la famille, suivant un processus inverse pour la langue maternelle comme nous l'a présenté L. Dabène. On peut mesurer statistiquement cette disparition d'une langue comme l'on fait M.N. Denis et C. Veltman pour l'Alsacien. Mais comment en mesurer les effets alors même que le procès de cette substitution s'inscrit d'emblée dans le processus de l'acquisition, du fonctionnement plus généralisé de la langue dominante ?

C'est en abordant la question de l'investissement encore marqué de la langue maternelle qu'il a été avancé que la revendication à l'existence de celle-ci met en cause les principes d'analyse de la stricte fonctionnalité des actes linguistiques ; des stades différents du procès de minorisation ont pu être considérés, comme celui de la diaspora arménienne en France (S. Andézian), ou celui de la communauté judéo-espagnole présentée par H.V. Séphiha, mais arrivée à son stade ultime qui suscite des expériences (ici filmiques) de ressaisie de la mémoire collective (A. Penso).

On ne saurait donc liquider la question de la langue des minorités en lui donnant le simple "label" de la stigmatisation que lui attribue la communauté dominante. L'importance du rôle des associations de Portugais (M. Oriol) pour la (re)valorisation de la langue maternelle ne peut être considérée comme un épiphénomène. La langue minorisée peut fonctionner comme le flambeau de la "prise de parole". R. de Villanova nous a présenté une étude de la réévaluation de la légitimité de la langue de leur pays d'origine par des adolescents réapprenant leur langue à l'université. Ce "nouvel usage", selon M. de Certeau (2), donnerait sa dimension symbolique à la langue minorisée qui se trouve reprise par des sujets dans la culture et la langue dominantes (3).

## STRATEGIE ET FONCTIONNALITE BILINGUE

En effet, il est clair que la minorisation, la délimitation, la restriction des espaces de parole accompagne une hiérarchie de langages et de langues, de positions culturelles (M. Degrève). L'individu minorisé se doit, pour s'inscrire dans la dynamique culturelle, d'apprendre -sous condition d'exclusion, de marginalisation- la langue du dominant. Cet individu "bilingue" doit gérer des modes langagiers à partir d'instances de sociabilité, de socialisation différentes avec lesquelles il entretient des relations complexes (affectives et identificatoires) dans sa communauté culturelle d'appartenance, sa famille, les groupes de pairs, la communauté d'accueil ou dominante.

Cette situation n'est pas non plus sans lien avec le fonctionnement proprement psychique de tout sujet. On peut se rapporter aux travaux de Freud sur la question dans la "Psychopathologie de la vie quotidienne" et dans "Totem et Tabou" par exemple (4). C'est dire combien une analyse articulant approches psychologiques et approche socio-anthropologique est pertinente pour l'étude de ces situations\*. Dans cette situation de communication exolingue, où le sujet parle dans la langue de l'autre, les malentendus sont multipliés en ce que le sujet minorisé doit se plier à la pratique de la langue du dominant (Ch. de Hérédia). La situation du dialogue qui tend vers la co-référence (comme expérience commune selon E. Benveniste), suppose que celui qui change de langue renonce à faire valoir une autre expérience qui ne serait pas communicable. Il n'y a pas d'investissement égal en capital culturel. C'est au moyen du bilinguisme non valorisé comme tel que le minorisé doit faire appel à plus de compétence ; disons qu'il n'y a jamais de démarche équivalente du locuteur de langue dominante pour approcher l'inter-compréhension.

Si la question des interférences d'une langue avec l'autre n'a pas été systématiquement abordée, elle a néanmoins été évoquée ; mais on sait que la formation des états-nations s'est accompagnée de politiques d'unification linguistique défendant la pureté des langues contre les interférences, même lorsque les influences culturelles étaient reconnues. Si la frontière politique se soutient d'une frontière linguistique qui dévalorise toute interférence de langue, cette distance est interprétée, élaborée anthropologiquement sur la base d'une réelle illusion ; ainsi le français d'oc se déplace entre le français comme norme externe et l'occitan comme autre norme externe. La question se pose de la proximité ou de la distance entre des variétés d'un même système linguistique, ainsi la variété du français d'Afrique Noire (P. Wald) par rapport au français parisien (pour ce qui est de l'assignation à une langue d'une variété, il est clair que la question n'est ni d'ordre strictement linguistique, ni d'ordre strictement sociologique). Portant l'attention sur l'interaction linguistique, nous avons insisté sur le caractère dynamique des relations interculturelles correspondant à un fonctionnement non stabilisé et dissymétrique entre des modes culturels différents. L'interculturel serait le point et l'onde de choc de groupes, de valeurs relativement incompatibles qui sont aussi portées en langues. Nous émettons ainsi l'hypothèse que "l'opposition" entre langue régionale et langue nationale, langue d'une communauté déplacée et langue de communication nationale, langue de tradition orale et langue de société d'écriture, relève d'une même analyse anthropologique.

\* L'organisation de cette table-ronde s'inscrit dans le programme d'études de l'équipe de recherche Psycho-anthropologique Interculturelle (approche des bilinguismes) de l'Université de Paris VIII (P. A. I.).

L'éclairage anthropologique porte à considérer des différences d'usage plutôt que des différences de structure. C'est à partir de là que la question des frontières de la diglossie a pu être remise en discussion. Les différenciations de

prestige et de ritualisation des variétés linguistiques peuvent provenir des critères qui n'ont peut-être rien à voir avec l'usage de l'écriture. Il existe en effet des langues ou des variétés sans écriture dont l'usage est ritualisé et qui peuvent jouer le rôle d'une variété haute pour une communauté linguistique. Dans ces conditions, la compréhension du "dialogue interculturel" est une question qui impose une élaboration interdisciplinaire, surtout si l'on prend en compte les conditions historiques de son émergence dans notre société comme A. Tabouret-Keller nous l'a présenté.

## LES USAGES

Le Moyen-Age occidental serait ainsi l'époque de référence par excellence de cette situation d'échange et d'interaction entre culture savante et culture populaire, entre oral et écrit. L'étude de M. Bakhtine sur Rabelais est éclairante à ce sujet pour rappeler d'abord les conditions de formation de l'écriture savante se libérant progressivement du latin érudit et se développant au milieu des usages différenciés de différents dialectes. "La coexistence naïve et pacifique des dialectes avait pris fin. Ils commençaient à s'éclairer mutuellement, l'originalité de leur visage se révélait. Les particularités et nuances dialectales servent à un jeu original bien dans l'esprit de Rabelais. L'éclairage réciproque des langues se déroule directement comme une joyeuse farce" qui se produit lors d'actes sociaux de transgression ritualisés. La relation interculturelle ne peut-elle pas, en dernière analyse, se définir au sein d'usages langagiers comme une modalité de transgression d'impératif culturel, comme retour du minorisé, pour le replacer en situation active de création dans l'espace culturel dominant.

Nous ont été présentés trois ordres de transgression ; au premier présenté comme transgression de niveau zéro correspond la situation des langages en Haïti (A. Tessonneau) qui ne font passage de l'une à l'autre pour un individu que par l'initiation ritualisée. Jean Hébrard nous a apporté l'analyse de ce que peut être une opération individuelle de passage d'un ordre culturel "inférieur" à un ordre culturel supérieur dans le cadre d'une autodidaxie transgressive. Quant à la transgression à valeur sociale, G. de Almeida Rodrigues en donne un exemple ; l'oeuvre épistolaire des moines -comme l'oeuvre de Rabelais analysée par Bakhtine- marquent combien l'écriture elle-même peut apporter avec violence des éléments populaires jusque là encore intolérables dans l'ordre culturel dominant ; à l'époque où les clercs s'occupent à la copie de textes sacrés, elle conduit certains d'entre eux à introduire, dans la marge, du pornographique iconoclaste.

Quant au Dalit (A.K. Kamat) et aux Santals (M. Carrin-Bouez), au travers de la distanciation que constitue la transcription de leur mythe, ils construisent leur analyse du système des castes, jouant sur l'intervalle entre les mythes et les situations sociales réelles. Révélant qu'ils ne sont pas dupes de l'ordre social, plaçant comme "intouchables" les Brahmins, ils provoquent un rire qui porte sur l'existence et la non-existence à la fois de catégories anthropologiques (qu'ils ne violent pas, qu'ils marquent plutôt dans une maîtrise du jeu sur leur méconnaissance et leur connaissance à la fois) : l'écriture les fait jouer sur deux registres : ils marquent leur distance en même temps qu'ils préservent les valeurs culturelles et sociales qui les régissent.

Ainsi, au terme de cette table-ronde, avons-nous été amené à proposer de considérer la relation:entre deux langues ou langages d'une même langue comme interculturelle à l'intersection de deux axes :

- . celui qui prend acte de la dissymétrie entre de la langue, du langage dominant et de la langue/langage dominé,

- . celui qui présente le retour transgressif de l'oral dans l'écrit, du minoré dans le dominant. L'écriture romanesque ne rend-elle pas justement possible une transgression généralisée inscrivant une parole toujours polyphonique organisant la traversée imaginaire des rapports vécus par les minorités ? Pour Régine Robin, le "jeu" est nécessairement autre dans l'écriture qui naît d'identités transculturelles. L'intervention d'H. Millet oriente notre conclusion en ce qu'elle montre comment les marques de ce processus de domination et de revalorisation des valeurs dominées peuvent être repérées très finement au sein même des productions langagières.

Mais cette relation interculturelle est-elle possible toujours et partout ? S. Platiel a semé le doute en posant brutalement la question : les sociétés sans écriture peuvent-elles être interculturelles dans la mesure où elles se structurent sur des relations de proximité ?

La question des relations à prendre en compte dans la relation interculturelle relèverait-elle de leur nature même ou de l'ordre, des ordres sociaux dans lesquels elles se marquent ?

## NOTES

- (1) Voir le point fait sur la question avec le n° 75 de la revue *Education permanente*, "Les transferts de connaissance, vers une pédagogie interculturelle" 1984.
- (2) M. de CERTEAU, *La prise de Parole*, Desclée de Brouwer, 1968, 165 p.
- (3) Selon ce qu'en entend Benveniste lorsqu'il écrit : "Il est donc vrai à la lettre que le fondement de la subjectivité est dans l'exercice de la langue. Si l'on veut bien y réfléchir, on verra qu'il n'y a pas d'autre témoignage objectif de l'identité du sujet que celui qu'il donne ainsi lui-même sur lui-même. Le langage est ainsi organisé qu'il permet à chaque locuteur de s'approprier la langue entière en se désignant comme je". Problèmes de linguistique générale, tome 1, Tel Gallimard, Paris 1976, 356 p.
- (4) S. FREUD, *Psychopathologie de la vie quotidienne et Totem et Tabou*, PBP.
- (5) M. Bakhtine, *L'oeuvre de François Rabelais*, Tel Gallimard 1982, 470 p., traduit du russe par Andrée Robel.

PRATIQUES LANGAGIERES  
EN SITUATION INTERCULTURELLE



## LE STATUT DES LANGUES DANS UNE SOCIÉTÉ PLURIELLE

Marcel de GREVE

Le développement d'une société pluriculturelle qui ne soit pas à l'origine d'un dysfonctionnement de cette société ne peut se faire que sur la base d'un dialogue entre les composantes culturelles de l'ensemble constitué. Seulement, il n'est pas question de dialogue lorsque les deux interlocuteurs ne se situent pas à un niveau égal ou s'ils ne tendent pas, au moins, vers l'égalité. On ne dialogue pas avec le Prince : c'est lui qui pose les questions de son choix, auxquelles on est obligé de répondre ; l'interlocuteur du Prince est contraint d'acquiescer et de pratiquer le registre linguistique de ce dernier. De même, lorsque deux groupes linguistiques (et culturels) entrent en contact, le groupe le moins puissant (surtout économiquement) est contraint d'apprendre la langue du groupe plus puissant, tandis que le groupe se trouvant dans une situation économique (et donc politique) forte n'est pas obligé de pratiquer la langue du groupe "inférieur" ou subordonné. La communication qui, dans ce cas, s'établit entre locuteurs appartenant à des communautés culturelles (donc linguistiques) différentes, s'effectue dès lors selon le modèle suivant, où le sujet parlant est représenté par S, l'émission par E, la réception par R, les deux langues en contact par a et b :

1.  $Sx(\underline{a}) < E(\underline{La}) \longrightarrow R(\underline{La}) > Sy(\underline{b})$   
 $Sy(\underline{b}) < E(\underline{La}) \longrightarrow R(\underline{La}) > Sx(\underline{a})$   
 $Sx(\underline{a}) < E(\underline{La}) \longrightarrow R(\underline{La}) > Sy(\underline{Lb})$   
 $Sy(\underline{b}) < E(\underline{La}) \longrightarrow R(\underline{La}) > Sx(\underline{La})$   
 . . . . .

On le voit clairement, la langue maternelle d'un des deux interlocuteurs, x (a), sert de véhicule unique à la communication. Ce qui signifie que seul il pratique le bilinguisme. Ce qui signifie surtout que parler, dans ce cas, de "bilinguisme des individus", comme on dit volontiers, est passablement fallacieux et qu'il s'agit d'une véritable escroquerie intellectuelle menant tout droit à une politique d'essence jacobine, c'est-à-dire à une politique de nature colonisatrice. Or -faut-il le dire ?- c'est exactement ce type de communication qui est en général pratiqué dans un prétendu "contexte plurilingue"...

On peut évidemment envisager théoriquement le schéma suivant :

$$\begin{array}{l}
 2. \quad Sx(\underline{a}) < E(\underline{Lb}) \longrightarrow R(\underline{Lb}) > Sy(\underline{b}) \\
 Sy(\underline{b}) < E(\underline{La}) \longrightarrow R(\underline{La}) > Sx(\underline{a}) \\
 Sx(\underline{a}) < E(\underline{Lb}) \longrightarrow R(\underline{Lb}) > Sy(\underline{b}) \\
 Sy(\underline{b}) < E(\underline{La}) \longrightarrow R(\underline{La}) > Sx(\underline{a}) \\
 \dots \dots \dots
 \end{array}$$

Dans ce cas, chacun des interlocuteurs parlerait donc la langue de l'autre, de sorte que l'on aurait affaire à un véritable bilinguisme bi-univoque. Mais il est clair que pareille "pratique bilingue" ne serait qu'un jeu.

En revanche, le schéma suivant est souvent pratiqué :

$$\begin{array}{l}
 3. \quad Sx(\underline{a}) < E(\underline{Lc}) \longrightarrow R(\underline{Lc}) > Sy(\underline{b}) \\
 Sy(\underline{b}) < E(\underline{Lc}) \longrightarrow R(\underline{Lc}) > Sx(\underline{a}) \\
 Sx(\underline{a}) < E(\underline{Lc}) \longrightarrow R(\underline{Lc}) > Sy(\underline{b}) \\
 \dots \dots \dots
 \end{array}$$

Ici, une langue étrangère aux deux interlocuteurs, par exemple l'anglais, sert de véhicule à la communication. Mais est-ce vraiment ce que l'on envisage lorsque l'on parle de "bilinguisme" ou de contexte "plurilingue" ? On peut d'ailleurs se demander dans quelle mesure la compétence des deux interlocuteurs dans cette langue étrangère est suffisante pour l'expression d'idées quelque peu complexes ou profondes.

On peut toutefois combiner le type de conversation 1 au type 2. On obtient alors :

$$\begin{array}{l}
 4. \quad Sx(\underline{a}) < E(\underline{La}) \longrightarrow R(\underline{La}) > Sy(\underline{b}) \\
 Sy(\underline{b}) < E(\underline{La}) \longrightarrow R(\underline{La}) > Sx(\underline{a}) \\
 Sx(\underline{a}) < E(\underline{La}) \longrightarrow R(\underline{La}) > Sy(\underline{b}) \\
 Sy(\underline{b}) < E(\underline{Lb}) \longrightarrow R(\underline{Lb}) > Sx(\underline{a})
 \end{array}$$

Dans ce cas -et seulement dans ce cas- chacun des interlocuteurs pratique effectivement le bilinguisme, fût-ce seulement en "comprenant" l'autre, c'est-à-dire en pratiquant la "compétence réceptive".

J'ai analysé ailleurs l'intérêt d'une situation relationnelle fondée sur la compétence réceptive réciproque (1). Je n'y reviendrai donc pas ici.

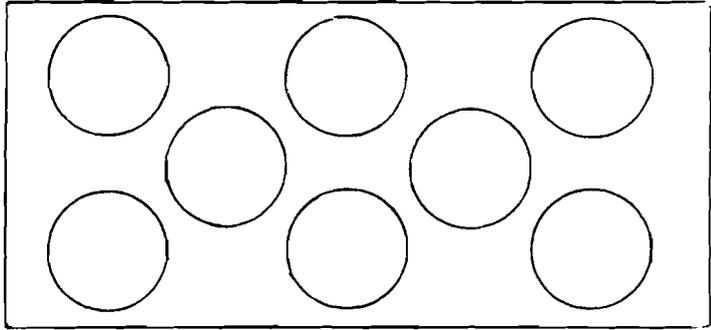
Quel que soit le modèle pratiqué pour la communication, seul le véritable dialogue, impliquant la reconnaissance, sur un pied d'égalité, de l'autre comme autre, c'est-à-dire un dialogue fondé sur la prise en compte de l'altérité, permet l'exploitation, j'entends la mise en valeur, des richesses culturelles (2) d'une société pluriculturelle. Sans dialogue, tout contact entre personnes se réduit à des monologues parallèles qui empêchent toute rencontre réelle et dont aucun des interlocuteurs ne profite, ou se dégrade en rapports de force pouvant mener à l'élimination de l'autre. Il en est de même des groupes humains et des civilisations ou cultures.

Aussi bien, des entités parallèles, c'est-à-dire se manifestant l'une à côté de l'autre, ou les unes à côté des autres, sans compénétration aucune, sans dialogue, ni verticalement (dans une perspective sociale) ni horizontalement (sur le plan géographique) ne pourront jamais espérer s'enrichir mutuellement dans leur développement spécifique.

S'agissant par exemple de l'Europe, ou de la Belgique, ou de la France, ou de l'Espagne, c'est-à-dire d'un espace géographique où se sont, au fil des siècles, développées plusieurs cultures, je dirais volontiers que l'on s'est trop souvent et trop longtemps cantonné dans une situation de **multiculturalité**. Il m'apparaît en effet, en me fondant sur l'étymologie -le mot étant formé à l'aide d'un préfixe emprunté au latin "multus" qui signifie "beaucoup, nombreux"- que le terme "multiculturalité" conviendrait parfaitement pour désigner la situation de coexistence de cultures qui, tout en étant forcément en contact les unes avec les autres, ne parviennent pas au dialogue ou le refusent.

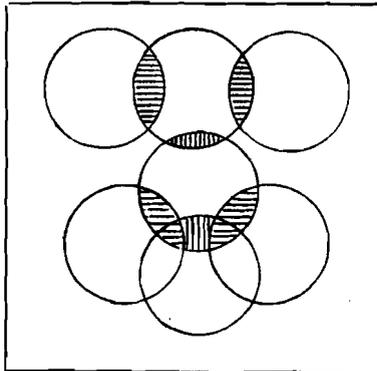
Cette situation pourrait être représentée par le graphique suivant :

(A)



A cette multiculturalité stérile, sinon dangereuse, j'oppose la pluriculturalité, en me fondant sur le sens du latin "plures", signifiant "plusieurs" et impliquant une intersection entre les sous-ensembles considérés. Le terme "pluriculturalité" peut donc aisément et plus correctement désigner un ensemble cohérent composé de plusieurs cultures (3). Pareille situation pourrait être représentée par le schéma suivant :

(B)



Il devient de plus en plus évident -et un récent colloque de l'AIMAV (4) sur le "plurilinguisme dans les structures d'une société" (5) a pu le confirmer- d'une part qu'une culture donnée, fût-elle dominante, a tout à gagner en s'ouvrant de manière sélective à d'autres cultures, celles-ci fussent-elles apparemment moins prestigieuses et en assimilant les éléments étrangers qui lui conviennent ; d'autre part que l'Europe, précisément, se trouve dans une situation privilégiée pour parvenir à cette spécificité pluriculturelle qui est, tout compte fait, sa vocation.

Tout dialogue passe par un code, par la langue. Et comme il ne peut être question de priver l'interlocuteur -dans le cas qui nous occupe : le partenaire- du code qui, non seulement lui est propre, mais qui est un des facteurs essentiels de sa culture, il est, pour le moins, souhaitable, que du "multilinguisme" stérile et fatalement générateur de conflits, on parvienne au "plurilinguisme" qui est à l'origine de convergence et de rapprochement. Autrement dit, le bi- ou plurilinguisme est une "ressource" pour l'Europe, comme il l'est pour chacun des pays qui la composent.

Il s'ensuit que pratiquer la langue du partenaire est primordial pour dialoguer avec lui. Or, il tombe sous le sens que l'on aura davantage l'occasion de s'entretenir avec le voisin qu'avec un interlocuteur lointain. C'est, dès lors et bien évidemment, la langue du partenaire voisin dont il conviendra de promouvoir l'apprentissage. De cette façon se raffermira la concaténation que constituent les pays européens (6). L'Europe n'est-elle pas destinée à être un ensemble -un macro-ensemble, si l'on veut- composé de sous-ensembles (pays ou régions) "enchaînés" par de vigoureuses intersections ? Déjà la plupart des pays qui composent l'Europe -la petite comme la grande- en offrent le modèle. C'est le cas de l'Espagne, de l'Italie, de la Hongrie avec leurs différentes langues officiellement reconnues. C'est le cas de la Suisse, de la Belgique, de la Yougoslavie avec leurs différentes langues nationales. C'est le cas de la France avec son patrimoine de langues régionales enfin reconnues comme "langues de France".

D'ailleurs -et il semble qu'il faille sans cesse le rappeler- parmi les langues du monde, ce n'est pas le monolinguisme qui est de règle mais bien au contraire, et très largement sinon exclusivement, le bi-ou plurilinguisme résultant d'une situation diglossique. D'un point de vue plus généralisant, on peut même dire que la pluriculturalité est universelle, dans la mesure où chaque société globale est divisée en une multitude de groupes sociaux générant chacun ses propres valeurs culturelles.

Il convient toutefois d'observer que l'osmose qui est à l'origine de la pluriculturalité ne se produit pas toujours spontanément : des obstacles psychologiques et/ou économiques s'y opposent souvent.

## NOTES

- (1) "La compétence réceptive : une solution éventuelle ?", dans *Recherches sociologiques*, 1983, n° 1, pp. 59-73.
- (2) Sur le contenu de la notion *culture*, voir art. cité pp. 61-63.
- (3) Voir Marcel De Grève, "Du multilinguisme au plurilinguisme", Jean-Pierre Van Deth et Jean Puyo (éd.), *Statut et gestion des langues*. Actes du 2e colloque international "Langues et coopération européenne" (Paris, CIREEL, 1982, pp. 29-40.
- (4) "Association internationale pour le développement de la communication interculturelle". Secrétariat général : Université de Gand (Belgique).
- (5) 13e colloque de l'AIMAV, Bruxelles, 5-6 janvier 1981. Actes publiés dans *Recherches sociologiques*, vol. XIV (1983), n° 1.
- (6) Un exemple significatif des liens privilégiés existant entre populations établies de part et d'autre des limites d'un domaine linguistique est fourni par l'interpénétration respectueuse de la différence et, partant, la progression simultanée du français, de l'allemand et du néerlandais le long de la "frontière" linguistique, pourtant fixée légalement, en Belgique. Voir à ce sujet : Peter H. Nelde, "Language Contact Universal's along the German Romanic Linguistic Boarder", dans *Journal of Multilingual and Multicultural Development*, t. 2 (1981), n° 2, pp. 117-126.

**PRATIQUES LANGAGIERES EN SITUATION INTER-ETHNIQUE :  
LE CAS DES JEUNES ISSUS DE L'IMMIGRATION EN FRANCE**

**Louise DABENE**

Les pratiques langagières liées, en France, au phénomène migratoire n'ont été que tardivement constituées en objet d'études et encore était-ce, dans la plupart des cas, sous l'impulsion de préoccupations éducatives liées essentiellement à l'enseignement du français aux migrants et à leurs enfants, ce qui réduisait singulièrement la portée des quelques analyses existantes. Il s'agit là, pourtant, d'un cas de multilinguisme relativement nouveau dans le domaine français. On assiste, en effet, à l'émergence d'un nouveau groupe social improprement appelé seconde génération, à l'apparition des formes spécifiques de bilinguisme modelées par les étapes successives ou concomitantes de la biographie langagière des sujets. C'est sur la constitution et la mise en oeuvre progressive de cette compétence bilingue particulière que nous voudrions axer les quelques considérations qui vont suivre (1). On concentrera l'éclairage, dans ce but, sur deux espaces-réseaux considérés à plusieurs égards comme fondamentaux : la famille et le groupe de pairs.

Ces deux milieux constituent, en effet, la plus grande partie de l'environnement social des sujets, et les échanges langagiers qui s'y réalisent sont à l'origine de la constitution d'un répertoire verbal dont nous affirmons la spécificité.

La famille migrante est généralement réduite à la structure nucléaire, ce qui limite la variété des types d'interactions en privant l'enfant de contacts avec les adultes autres que ses parents. En revanche, le nombre des enfants est relativement élevé, ce qui donne une importance non négligeable aux interactions réalisées au sein de la fratrie. La famille constitue, en fait, un milieu d'enseignement linguistique réciproque. En effet, si les parents s'expriment généralement dans la langue d'origine (sous une version la plupart du temps non-standard voire, parfois, dans d'autres dialectes) et, de ce fait, la transmettent à leurs enfants, ceux-ci, à leur tour, introduisent l'usage de la langue d'accueil dans le milieu familial soit entre eux, soit même pour répondre aux ascendants, jouant ainsi le rôle de médiateurs linguistiques. Cette situation évolue, évidemment, au fil des années en sorte que l'on observe une différence entre les

pratiques des aînés -nés et élevés à une époque où les parents ne maîtrisaient pas le français- et les cadets qui ont bénéficié du capital langagier de leurs frères et soeurs et de meilleures compétences des parents. Quoi qu'il en soit et même si, dans beaucoup de cas, sa pratique tend à décliner dans le milieu familial, la langue d'origine reste investie d'une forte charge affective liée à la conscience lignagère (c'est "la langue de mes ancêtres", "celle de mes racines", "de mon sang").

A cet égard une distinction doit être établie entre les sujets d'origine ibérique où le sentiment identitaire est fortement corrélé avec une certaine intensité des pratiques (elles-mêmes liées à l'abondance des contacts maintenus avec le pays d'origine) et les sujets d'origine maghrébine où la représentation de la langue d'origine relève souvent de l'ordre du symbolique, sans lien évident avec une pratique quelconque ("ma langue c'est l'arabe mais je ne la parle pas").

Le milieu familial constitue ainsi le cadre d'échanges dont la complexité donne souvent naissance à un parler mixte, "panaché", à caractère idio-synchrastique tellement accentué qu'il en devient, dans certains cas, hermétique de l'extérieur, nous l'avons appelé "parler vernaculaire intrafamilial". Il s'agit, en fait, d'un assemblage de formes empruntées aux deux codes en présence (ou plutôt aux versions non-standard de ces deux codes) auxquelles s'ajoutent un nombre plus ou moins considérable de formes intermédiaires, traces des influences réciproques des deux codes (marques transcodiques). Ces marques peuvent être très diverses (emprunts, calques, transferts d'un radical lexical d'une langue dans l'autre, etc...), mais leur caractère, leur fréquence d'apparition et leur rôle dans les interactions discursives différencient assez notablement le parler des deux générations. Une étude plus particulière de l'usage alterné des deux langues en milieu bilingue et dans un même discours (2) peut donner lieu à d'intéressantes observations sur le comportement langagier des deux générations.

Il convient d'abord de noter que les alternances codiques (désormais A.C.) ne s'insèrent pas de façon identique dans le tissu discursif. Si, chez les parents, elles représentent des fractures de la chaîne parlée qui interviennent fréquemment entre deux parties d'un même énoncé, il n'en va pas de même chez les enfants qui, généralement, ont tendance à isoler les segments linguistiques hétérogènes (le changement coïncide avec la fin d'un énoncé, par exemple, on sépare deux prises de parole distinctes d'un même sujet).

Ceci pourrait s'expliquer par le fait que chez les parents l'A.C. constitue une "stratégie de dépannage" (on compense les manques lexicaux d'une langue par le recours à une autre) alors que pour les enfants il s'agit d'une utilisation délibérée, permettant des effets d'ordre plus stylistique. L'A.C. se retrouve ainsi chargée de plusieurs rôles distincts dans la dynamique de la communication.

Il peut s'agir, dans certains cas, de la manifestation d'une stratégie de convergence : on se conforme au choix codique, réalisé par son interlocuteur, on adopte, pour parler d'un thème ou d'un contexte, le code adéquat, on émaille son discours de bribes d'un intertexte collectif hérité, manifestement investi d'une valeur emblématique. Ainsi s'établit tout au long du discours une sorte de connivence langagière.

Dans d'autres cas, à l'inverse, le changement de code permet une certaine prise de distance du locuteur et constitue ainsi la trace manifeste de stratégie de divergence. Ce recul volontaire peut s'effectuer par rapport au contenu même du discours (tel jugement défavorable sur le contexte d'origine sera émis en langage d'accueil alors que la langue d'origine était utilisée pour décrire ce même contexte). La prise de distance peut se réaliser par rapport au discours même du locuteur (on utilisera une langue pour porter un jugement par rapport à ce que l'on vient de dire dans l'autre). Il s'agit dans ce cas, on le voit, de fonctions éminemment métalinguistiques.

Dans tous les cas l'A.C. permet l'émergence d'un véritable discours à plusieurs voix (polyphonique, pour reprendre les termes de G. Ducrot). Ces deux voix ne sont cependant pas égales, il est clair que la langue d'accueil y est toujours dominante, c'est elle qui permet de commenter, de prendre du recul par rapport aux productions émises en langue d'origine et non l'inverse.

Cette domination de la langue du pays d'accueil est due en grande partie à l'influence du groupe de pairs. Nombreux sont les jeunes qui affirment avoir appris le français "en jouant en bas", avant de mentionner l'école.

Ces groupes de pairs sont, dans la plupart des cas, pluriethniques. Le français est donc amené à jouer, dans ces réseaux, le rôle de langue commune -en quelque sorte un **parler véhiculaire interethnique**. La constitution de ce parler peut varier considérablement selon la localisation des groupes : dans les périphéries urbaines, il s'assimile aux différents parlers des jeunes des banlieues (verlan), dans les petites communes il semble garder un caractère plus proche des langues d'origine. On retrouve cependant partout des traces des différents parlers d'origine fondus dans une sorte de "pot commun" linguistique.

Ce consensus peut toutefois être rompu lorsque des jeunes appartenant à la même communauté éprouvent le besoin d'entretenir un échange en aparté. La langue d'origine assume, dans ce cas, la fonction de code secret (tricherie aux cartes, échanges particuliers dans des lieux publics, etc...). Il est à noter, d'ailleurs, que ce rôle est assumé, inversement, par le français lors des séjours en pays d'origine. Dans ce dernier cas, il s'agit d'un usage nettement ludique (on joue au touriste étranger par exemple). Dans ce type de situation, on retrouve les deux fonctions (convergente et divergente) décrites précédemment et que nous avons identifiées dans le cadre familial. Mais il est clair qu'en contexte partiellement monolingue (d'accueil ou d'origine) elles s'exercent de façon différente : elles peuvent en effet fonctionner simultanément : connivence d'un groupe étroit à l'intérieur d'un groupe large.

Il semble évident, au vu des quelques observations dont nous venons de faire état, que le fait migratoire a donné naissance à des formes de bilinguisme particulières. Langue d'accueil et langues d'origine entretiennent des relations complexes qui permettent au sujet de jouer alternativement de l'une et de l'autre, même si la première est toujours la langue dominante. On conçoit, dès lors, que l'institution scolaire, monolingue par définition, se condamne à ignorer une partie non négligeable du répertoire verbal de ces sujets et les place ainsi d'emblée dans une position d'infériorité.

## NOTES

- (1) Ces réflexions sont le fruit des travaux d'un groupe de recherche fonctionnant depuis plusieurs années au Centre Didactique des Langues de l'Université de Grenoble III. Voir notamment à ce sujet :
- . *Langues et Migration*, L. Dabène (ed.), ouvrage collectif publié aux E.L.L.U.G., 1981.
- . *Recherche sur la situation sociolinguistique des jeunes issus de l'immigration*, L. Dabène et J. Billiez, rapport ronéoté, Université de Grenoble III, 1984.
- (2) Cf. L. Dabène et J. Billiez, "L'alternance codique dans le parler des adolescents issus de l'immigration en France", article à paraître in *Issues in Second Language Acquisition*, Cambridge University Press.

**ITINERAIRES EN LANGUES :  
DES JEUNES PORTUGAIS EN FRANCE**

**Roselyne de VILLANOVA**

La situation d'émigration entraîne des déplacements d'ordres différents au-delà du seul déplacement géographique, qui mettent l'étranger dans une position particulière (par rapport au sédentaire) ; nous privilégierons ici son rapport aux langues, ses attitudes et comportements à l'égard de celles-ci, les changements d'usage linguistique qu'il doit affronter et résoudre. Le passage d'une langue à l'autre comme la question de l'accès (et de l'apprentissage) à la langue d'insertion pointent l'un des aspects du problème de la communication interculturelle. La communication interculturelle qui met en scène un locuteur immigré ne se pose pas seulement dans le cadre de la relation sociale ; le cadre familial est lui-même le lieu d'interactions langagières essentielles et complexes en ce que les positions culturelles et sociales de ses membres, les valeurs attribuées à chacune des langues à l'intérieur du "marché linguistique dominant" (1), chargent les relations familiales et pèsent différemment sur les uns et les autres (parents entre eux, parents/enfants, grands-parents/enfants, enfants entre eux, mère/enfant...).

A observer ainsi les usages intra-familiaux, on voit précisément les enfants privilégier la langue de l'école (dominante), abandonner la langue des premières relations aux parents, alors que les parents entre eux maintiennent la langue d'origine minorisée. Ceci peut s'observer non seulement dans la communauté portugaise mais de façon moins systématique, peut-être, dans la communauté maghrébine. Le passage de la langue d'origine à la langue d'accueil au niveau de la famille n'est pas celui d'une progression linéaire temporelle simple, d'une seule question de compétence linguistique ; la question sociologique est posée là où doivent être gérés des enjeux imaginaires, symboliques et sociaux complexes qui concernent et modulent l'insertion de chacun des membres de la famille dans la société d'accueil. Cette question nous a conduit à tenter de retracer la circulation, si l'on peut ainsi dire, des langues entre les générations des familles concernées par l'émigration dans l'interaction familiale/communautaire/sociale.

Plusieurs enquêtes ont pu montrer, chez les jeunes issus de l'immigration, que le maintien ou l'apprentissage scolaire et universitaire de la langue maternelle s'effectuait dans le cadre de retours à rythme régulier et plus rarement dans le cadre de projet de retour définitif : que celui-ci était souvent référé par les interviewés à la relation aux grands-parents. Cet itinéraire permet de faire apparaître la pertinence de la prise en compte de trois générations dans le repérage des changements et des interactions langagières familiales où s'échangent pratiques communautaires orales des parents restés au pays, pratiques orales dans l'émigration, pratiques universitaires des jeunes.

## 1. PRATIQUES COMMUNAUTAIRES RURALES ET FONCTION DE LA PAROLE

Pour le rappeler brièvement, les communautés rurales touchées par l'émigration (nord et centre nord surtout) se caractérisent encore aujourd'hui par l'importance de l'usage et de la fonction qu'y tient la parole dans la communication d'informations et les échanges sociaux.

Le statut de la langue dans les régions : certains récits d'interviews sont exemplaires du poids encore récent de la transmission orale que l'on retrouve dans la structure du récit, syntaxe, rythme des dialogues rapportés en style direct... Ce n'est que très récemment que la scolarisation accentuée dans les campagnes a contribué à réaliser l'unification linguistique de la langue dans les régions marquées par les variétés dialectales qui cependant subsistent aujourd'hui au niveau phonique et lexical (2). La communauté est chargée de la transmission des savoirs sur un mode coutumier, hiérarchisé par les relations de parenté, puis par les notables à travers une relation personnalisée, affective, privilégiée (la recommandation, l'entremise). Elle assume ce qui, dans la société urbanisée, sera régi par le collectif et le public à travers les équipements, les services, les associations. La communauté rurale organise ses réseaux de transmission orale de l'information dont certaines pratiques sont maintenues en milieu urbain émigré.

Ces caractéristiques de la fonction orale, donc locale de transmission, vont produire leurs effets sur les attitudes d'apprentissage des adultes dans la langue d'accueil (L2) : refus des cours mais apprentissage dans des relations privilégiées, dans des situations concrètes (rapports de travail, relations familiales et plus généralement de type affectif où la relation aux enfants scolarisés en France tient une large part. Ce mode d'apprentissage ne renvoie pas à la langue comme enseignement formel écrit mais à la langue comme pratique vivante, à la langue en ce qu'elle permet l'inscription simultanée du comportement ; c'est-à-dire dans des situations où l'acte d'énonciation pourrait le mieux exprimer la position modale du sujet par rapport à la langue (3).

## 2. PRATIQUES FAMILIALES ET PAROLE EMIGREE

### a) La parole émigrée

L'occupation par les migrants des secteurs économiques les plus dévalués correspond à l'exclusion de situations de parole -celles où la parole fait autorité, où elle est efficace (on pensera, par exemple, aux tâches d'exécution, mais aussi aux tâches automatisées des emplois sans responsabilité). La représentativité de la parole émigrée dans la société civique reste faible. Les

espaces multiethniques fonctionnent également comme des espaces d'exclusion. Autrement dit, pour reprendre l'affirmation de P. Bourdieu, "la force illocutoire n'est pas dans le pouvoir des mots seuls" (4). La valeur sociale de la parole est, en effet, fonction de la place que tient le sujet dans la société économique : son capital culturel est fonction de son capital économique mais aussi des situations "d'interaction verbale" (5) possibles avec les sujets de la langue dominante. A partir de quand la parole de l'étranger en L2 n'est-elle plus dévalorisée ? Pour les primo-migrants, la fonction de la parole dans la tradition communautaire, l'exclusion dans la société dominante sont autant de conditions qui rendront difficile l'accès à la L2. Le maintien de la langue d'origine sera alors, dans bien des cas, plus une position de repli qu'une affirmation identitaire ; ceci entretiendra des attitudes ambivalentes à l'égard de la L2 jusqu'à entraîner des interférences du français sur l'autre langue pour produire un "parler émigrant". Ces cas illustreraient alors ce que P. Bourdieu appelle "le langage détraqué" produit lorsque des situations de marché sont dominées par les valeurs dominantes" (6). Il serait en ce sens important d'étudier les conditions de manifestation et de permanence de ce "parler émigrant" justement parce qu'il est souvent abandonné lors des retours au pays.

b) Ce qui apparaît néanmoins, au-delà d'une typologie des variétés-types de comportement linguistique qui ne sera pas faite ici mais que nous avons précisée ailleurs, c'est l'importance du maintien des pratiques de la langue maternelle dans l'émigration face au développement tardif de son enseignement.

Comme nous l'avons écrit dans un article (7) à l'appui d'enquêtes, la fréquentation des cours en langue portugaise par les jeunes dans le primaire reste bien inférieure aux pratiques familiales réelles, soutenues par les mouvements associatifs. Il reste donc une certaine invisibilité des usages de la langue maternelle qui tient au statut même de la langue minorisée : marginalisation de son enseignement, dénonciations sur les effets de stigmatisation et d'interférence émanant d'un certain discours savant émis par la communauté scientifique, d'un discours spécialisé que diffusent des responsables institutionnels pour justifier dans bien des cas une situation dont les causes sont à trouver ailleurs.

Que disent les enquêtes des usages ? La première langue parlée à l'enfant, qu'il soit né au Portugal ou en France, est plus généralement la langue maternelle. Lorsque l'enfant est ensuite scolarisé, il va soit conserver la langue maternelle avec les parents et utiliser le français avec ses frères et soeurs, soit utiliser les deux langues avec les parents mais surtout avec la mère. Les enquêtes montrent bien souvent une différenciation dans la relation mère/enfant qui se manifeste notamment par un changement de langue au cours de la croissance, alors que le portugais est maintenu avec le père. Les parents conservent plus souvent l'usage du portugais entre eux.

"Lorsqu'on a une discussion sérieuse on parle portugais mais lorsqu'on s'amuse ou que l'on se dispute, que l'on a une discussion plus familiale, on parle français" ; le sujet des disputes revient souvent comme domaine d'usage du français. Bien qu'une analyse plus fine reste à faire, nous pouvons noter que l'alternance fonctionne comme effet de modalisation (8) comme si le locuteur choisissait pour chaque thème de discussion la langue la plus appropriée à l'inscription de ses attitudes, de ses sentiments.

Au-delà des situations familiales, les variations d'un cas à l'autre sont nombreuses, mais la génération reste déterminante pour le choix de la langue, elle semble primer sur le lieu, sur l'espace (tel qu'au pays le français est utilisé entre jeunes émigrés et le portugais avec tous les adultes même émigrés).

Ce qui nous semble important, c'est qu'au niveau de la famille va s'instaurer un dialogue interculturel particulier qui permettra de réduire les écarts conflictuels entre langue et culture des parents, langue et culture d'insertion des enfants ; c'est l'alternance qui le rendra possible en traduisant l'intérêt de la mère pour "la langue de l'école" et l'intérêt des enfants pour la langue familiale (9) ; en cela se régleraient en principe les conflits d'identification mis en évidence par R. Berthelier entre culture familiale d'origine/culture d'accueil via les modèles scolaires, les va-et-vient étant possible (10). Il faudrait voir alors les situations bilingues répondre dans le meilleur des cas à deux fonctions : la modalisation et l'identification "réussie". C'est là que l'on pourrait trouver les conditions positives d'insertion sociale.

### 3. LE STATUT UNIVERSITAIRE DE LA LANGUE DU PAYS D'ORIGINE OU LA PAROLE EN SITUATION AUTORISÉE

Nous avons relevé comme pôle extrême de ce cheminement les jeunes issus de l'immigration qui composent la majorité des effectifs d'inscrits en cursus de portugais à l'université (dans une université parisienne nous avons recensé, en 1984-85, deux fois plus de portugais que de non portugais -français et autres nationalités-) pour chacun des niveaux du premier cycle. En 1982-83, les étrangers représentent 13,8 % de la population universitaire et la majorité sont concentrés dans les universités de l'Île de France. Sur notre échantillon de 20 interviewés, un seul n'était pas un jeune issu de l'immigration.

Deux types de motivations semblent se dégager pour rationaliser de semblables choix universitaires :

a) l'un concerne la réhabilitation sociale par la constitution d'un capital culturel qui s'exprimerait dans un choix professionnel bien supérieur à ce qui attend généralement les enfants d'ouvriers (si l'on se réfère aux études statistiques à ce sujet) ; celui-ci se formule aussi souvent en termes d'acquisitions de connaissances, dans le sens de ce que l'on pourrait appeler une "re-capitalisation" linguistique. Plusieurs cas expriment cette démarche par rapport à une situation vécue de dévalorisation" pour prouver que nous ne sommes pas des bas de gamme".

b) l'autre type de motivation généralement associé au premier concerne le registre de l'appartenance familiale : recherche du dialogue avec les grands-parents restés au pays, expression d'une position généralement plus subjective vis-à-vis de la langue formulée dans les sentiments à l'égard de la langue d'origine : "parce que je l'aime, parce qu'elle est belle... c'est ma langue". Un tel itinéraire traduit, si l'on en retient les motivations, le cheminement vers une insertion réussie qui passerait par la langue maternelle et par des situations bilingues que la société d'accueil est encore loin de favoriser. Le social (insertion) s'articule au communautaire/familial (réhabilitation). L'apprentissage universitaire, reprise de la langue dans la culture savante (littérature, histoire...)

devient le lieu de constitution de la "parole en situation autorisée" (11) des jeunes. Il serait possible, dans ce cas, de parler de stratégies langagières pouvant peser sur le "marché linguistique" dominant.

L'itinéraire de la langue à travers les trois générations serait donc celui-ci : le passage d'une culture, où prédomine la fonction de la parole, vers des pratiques orales minorisées conduisant la langue enseignée comme langue savante à retrouver la langue populaire. Il y aurait alors chez les jeunes une réappropriation de l'histoire familiale tenant compte des exigences du pays d'accueil, au regard des ruptures provoquées par l'émigration : ruptures généalogiques historiques mais aussi ruptures identificatoires, en ce que le bilinguisme comme détour par la langue savante permettrait d'établir un continuum au lieu que s'oppose une langue familiale comme langue d'échange restreint à la langue d'accueil.

## NOTES

- (1) P. BOURDIEU, *Ce que parler veut dire*, Seuil, Paris.
- (2) Ces variétés sont encore effectivement observables chez les locuteurs les plus âgés surtout. Voir Lindley Sintra L. *Estudos de dialectologia portuguesa*, ed. Sa da Costa, Lisboa.
- (3) Dans son séminaire de 1976-77 (Louvain) sur "Négation et négativité dans la théorie psychanalytique", le Pr Schotte reprend la notion de modus par rapport au dictum à partir des grammairiens de Port Royal mise en évidence par O. Ducrot et T. Todorov (Dictionnaire encyclopédique du langage). Nous citons Schotte :

Dans un acte d'énonciation, il est nécessaire de distinguer le contenu représentatif, soit la mise en rapport d'un prédicat avec un sujet, et l'attitude prise par le sujet parlant à l'égard de ce contenu. Ainsi, les énoncés "Pierre viendra", "Que Pierre vienne !", "Il est possible que Pierre vienne" concernent le même dictum, le même contenu représentatif et diffèrent seulement par le modus, l'attitude prise par le sujet (certitude, souhait...). Un même dictum peut donc être modalisé de diverses manières. Dans le même sens, la Grammaire de Port-Royal oppose "dans tout acte de jugement deux opérations de l'esprit, relevant de deux facultés différentes : a) la représentation du sujet et du prédicat (lié à la faculté de concevoir, que Descartes appelle "entendement") et b) l'attribution du second au premier, c'est-à-dire l'assertion (liée à la faculté de juger, que Descartes rapporte à la "volonté". La façon de modaliser le dictum, dont relève l'assertion, fait partie de la même catégorie que les désirs, le commandement, l'interrogation...".

En ce qui concerne notre propos, cette mise en évidence de la position modale permettrait de faire l'hypothèse que dans ce type d'interaction linguistique, les migrants de la première génération retrouveraient une position d'assertion.

- (4) P. BOURDIEU, *idem*.
- (5) M. BAKHTINE, *Marxisme et philosophie du langage*, Minuit.
- (6) P. BOURDIEU, *Questions de sociologie*, p. 95/112, Minuit, 1980.
- (7) "Trajets migratoires, circulation des langues, espace du sujet" à paraître dans ouvrage collectif "Faute de parler sa langue".
- (8) A partir de l'éclairage de la notion donnée note 3.
- (9) Nous avons analysé cette question dans la communication au colloque *Généralités issues de l'immigration, mémoire, devenir*, Lille 12/14 juin 1985, titrée "La langue du retour ou le retour de la langue" à paraître dans les actes.
- (10) Berthelie présente ainsi le processus identificatoire pour les jeunes issus de l'immigration :
- "...si les images identificatoires en fonction desquelles se joue la structuration de la personnalité sont bien les images parentales, celles-ci sont présentées dans et par leur culture d'appartenance ; si bien qu'il n'est pas d'identification personnelle qui ne suppose dans le même temps une identification culturelle. Chacun de nous ainsi se trouve porteur d'une double identité dont chacune des faces a valeur structurante pour la personne : c'est son existence qui permettra, à partir de l'acquisition et de l'usage d'un code symbolique commun, l'insertion de l'individu dans son groupe d'appartenance et le repérage de son statut. L'ensemble de ces deux faces de la personnalité définira notre identité, c'est-à-dire ce qui fait que nous sommes dans le même temps irréductiblement différent de tout autre et fondamentalement semblable à chacun des membres de notre culture." Identité, culture, langage, école, Journées d'études "Enfants d'autres cultures dans la société française, 11/14 janvier 1984
- (11) Telle que l'entend P. Bourdieu, voir *Questions de Sociologie*, pp. 121/137, *op. Cit.* Ce ne serait donc pas le portugais en tant que langue seule mais comme langue inscrite dans une situation universitaire qui fonctionnerait comme "langage autorisé".

## QUELQUES REFLEXIONS SUR LES MALENTENDUS ENTRE FRANCAIS ET IMMIGRES

Christine de HEREDIA

La communication entre les français et les immigrés est un exemple de communication interculturelle et interethnique. Pour le linguiste, c'est aussi un exemple de communication "exolingue" qui met en présence deux personnes ne possédant pas la même langue maternelle. Dans le cas de l'immigration, la communication se passe dans la langue du pays dit d'accueil, c'est-à-dire en français. Cependant pour beaucoup d'immigrés, le français, même après un temps de résidence assez long, est difficilement maîtrisé. En fait, ils l'apprennent "sur le tas" de façon naturelle, non-guidés par un enseignement pour la plupart. Ils se construisent à partir des éléments que leur fournissent les Français, leurs enfants et les autres étrangers de leur entourage, dans des situations données, un système particulier, dans l'élaboration duquel peut aussi intervenir celui de leur propre langue maternelle.

Ce type de communication que les anglo-saxons appellent aussi la communication entre natifs et non-natifs a souvent été présentée en terme de domination, le locuteur français dominant l'immigré par son statut et sa maîtrise de la langue. Mais les effets de la domination sont rarement à sens unique et la nécessité dans laquelle se trouve le natif de tenir compte des compétences de son interlocuteur et de s'y adapter montre assez que toute tentative de communication comporte aussi une part de coopération. Sans cette coopération, d'ailleurs variable selon les situations et les individus, on serait dans une communication de type autoritaire où les effets interactionnels entre les participants seraient faibles. Cette situation exolingue particulière "français-immigrés" se caractérise donc linguistiquement par son assymétrie, les locuteurs en présence ne partageant que partiellement le même code, sans réversibilité des rôles ni des paroles. Elle n'est pas sans rapport, toute différences gardées, dans son mode de gestion avec un autre type de communication assymétrique, la communication entre adultes et enfants à laquelle nous nous intéressons également (U.A.C.N.R.S. 1031 dirigée par Frédéric FRANCOIS).

Nous étudions ce type de communication français-immigrés dans le cadre d'un projet européen (the European Science Foundation projet on second language acquisition by adult immigrants) qui a pour objectif de décrire le processus d'acquisition spontanée d'une langue seconde chez un groupe d'une quarantaine de personnes adultes immigrées d'origines diverses résidant dans cinq pays différents (l'Angleterre, l'Allemagne, la France, la Hollande et la Suède) et d'isoler les facteurs qui déterminent les propriétés structurales et le rythme de l'acquisition. L'étude est comparative : les langues maternelles et secondes sont croisées ; ainsi l'espagnol est-il couplé avec le français et le suédois d'une part et d'autre part les hispanophones sont-ils comparés aux arabophones en France, les uns à Paris, les autres à Aix en Provence. L'étude est aussi longitudinale : les informateurs sont suivis dans leur progression pendant leurs trois premières années de résidence à l'étranger. L'un des domaines de recherche retenu est l'interaction linguistique et le rôle que peuvent jouer les feedbacks, la compréhension et l'incompréhension, donc aussi les malentendus, dans le processus d'acquisition d'une langue seconde. Nous travaillons à partir de corpus d'interactions entre français et immigrés dans différentes situations : conversations, jeux de rôles, et "sorties accompagnées", c'est-à-dire enregistrements effectués à l'extérieur dans la rue, dans des boutiques, etc... avec micro caché.

"La communication exolingue est une communication difficile, à laquelle d'ailleurs certains professionnels fréquemment en contact avec les migrants sont bien entraînés. Elle nécessite, si l'on veut avoir quelques chances de succès, des conduites communicatives et langagières particulières de part et d'autre, ainsi que l'acceptation d'un rapport particulier à la norme habituelle entre natifs. Les problèmes de compréhension ne se situent pas seulement au niveau du déchiffrement de l'énoncé, mais aussi au niveau des représentations que chacun se fait des intentions de l'autre, des objectifs et des enjeux de la communication.

Chaque interlocuteur n'est jamais sûr d'avoir bien compris l'autre, ni de s'en être fait bien comprendre. Ce doute permanent, cette mise en alerte devant les possibles "ratées" de la communication entraînent chez le natif des conduites d'étayage, de facilitation en amont, de vérification en aval qui vont rythmer les échanges. Chez le non-natif on relèvera des tentatives d'appel à l'aide, ou des essais d'interprétations balisés par des expériences personnelles antérieures plus ou moins réutilisables.

Le cas du malentendu a retenu ici notre attention car il se situe en quelque sorte à mi-chemin entre la compréhension et l'incompréhension si on accepte la définition que nous en proposons. Le malentendu serait une illusion temporaire (ou permanente s'il n'est pas levé) de compréhension entre deux (ou plusieurs) interlocuteurs. Chacun donne à un mot, à un énoncé ou à une situation, une interprétation qui lui est propre, mais qui diverge de celle de l'autre. Dans certains cas de malentendu persistant sur plusieurs répliques, ces interprétations ne sont pas incompatibles, mais offrent au contraire des éléments communs (référentiel, espace/temps, etc...) Le malentendu se présente donc comme un double codage d'une même réalité par deux interlocuteurs différents (alors que pour certains jeux de mots par exemple il peut s'agir d'un double codage assumé par une même personne). Le malentendu (comme le lapsus) n'est pas conscient, mais c'est l'émergence de la divergence des codages à la conscience de l'un ou l'autre des interlocuteurs qui en permettra, dans les cas les plus favorables la

résolution.

Le malentendu peut porter sur la reconnaissance des formes. Dans ce cas, un mot est pris pour un autre, par exemple formation pour information ou après-midi pour imprimerie. Dans ces deux exemples, on observe une base sémantique suffisamment commune entre formation et information pour favoriser la confusion que par ailleurs les difficultés de prononciation ou d'écoute dans une langue étrangère entraînent aisément. De même pour imprimerie et après-midi la confusion entre le lieu et l'horaire de travail (dont il est question) ne brise pas le cadre référentiel posé dans l'échange. Le malentendu qui porte sur la reconnaissance des formes n'est pas spécifique à la communication entre français et immigrés, mais les problèmes d' "accent" en augmentent considérablement la probabilité d'apparition. Celle-ci n'est souvent contrecarrée que par une attention vigilante et une habitude, une accoutumance à certaines prononciations étrangères.

Le malentendu peut aussi être la conséquence de valeurs différentes ou divergentes que chacun des interlocuteurs attribue à une forme, un énoncé ou même une situation donnés. Il peut porter sur des marques grammaticales : des formes du passé ou du futur ne sont pas indentifiées ou codées comme telles. La confusion fréquente entre les pronoms personnels il(s) ou elle(s) est à l'origine de bon nombre de qui pro quo surtout quand on parle, comme dans les récits de plusieurs personnes absentes : on ne sait plus qui fait quoi, sauf par reconstitution des actions en fonction des rôles dans certains cas.

Le malentendu intervient aussi au niveau sémantique lorsque les interlocuteurs attribuent un sens différent à un terme polysémique, à un faux-ami (ceci est fréquent pour les hispanophones). Souvent les étrangers accordent à un terme un sens plus restreint que nous, sens lié à leur expérience. Ainsi le terme "chef de cuisine" recouvre, pour une de nos informatrices qui a travaillé dans une cantine, uniquement les activités connues dans ce contexte. C'est aussi le cas souvent pour les connotations que chacun lie à un terme ou à une situation en fonction de son vécu ou de ses références culturelles propres.

Mais la recherche de l'origine du malentendu est bien souvent semblable à un travail de reconstitution dont les résultats restent hypothétiques car rarement explicités par les deux interlocuteurs. Aussi est-il peut-être plus intéressant de voir comment dans l'interaction se résoud le malentendu : c'est-à-dire de voir comment il est géré linguistiquement dans l'échange. On observe alors deux temps :

- 1) la prise de conscience du problème par l'un des interlocuteurs (le plus souvent le natif)
- 2) les divers moyens utilisés pour lever le malentendu, c'est-à-dire dissiper l'illusion et revenir à un consensus qui permette à la conversation de se poursuivre.

Nous n'avons présenté au cours de notre bref exposé que le premier temps.

Les détecteurs de malentendus : qu'est-ce qui fait qu'à un moment donné la divergence de codage apparaît et n'est plus acceptable ?

- A) le premier détecteur est d'ordre pragmatique : lorsque le geste qui les accompagne n'est pas en accord avec les paroles du locuteur ou ne répond pas à un ordre qui lui serait donné.
- B) le second détecteur recouvre la notion de vraisemblance : Il est peu probable qu'une femme de trente-cinq ans ait douze enfants, que des horaires de transports quotidiens pour aller au travail excèdent trois heures, que l'on offre un stage de français à une dame de plus de soixante-dix ans. Mais bien entendu la question de la vraisemblance est assez délicate dans la mesure où elle ne pose pas la question logique de la vérité, mais bien plutôt celle des attentes conditionnées par la situation (âge visible de l'interlocutrice, connaissances préalables (background) et stéréotypes culturels, etc...
- C) On est un peu plus à l'aise lorsque la malentendu est détecté par une contradiction relevée dans les propos d'un même interlocuteur. Encore faudrait-il aussi admettre ici le droit à la contradiction, ou même au mensonge involontaire ou parfois volontaire sous forme de jeu ou de résistance à l'interlocuteur dominant. La contradiction peut aussi apparaître lorsque l'information nouvelle que l'on vient de recueillir ne correspond pas à des connaissances antérieures que l'on a eu sur la question soit de la part de l'interlocuteur lui-même (contradiction inter-textuelle, parfois dans la langue maternelle) soit par d'autres personnes ou d'autres voies. S'il n'est pas question là non plus de rechercher la vérité, du moins ce type de contradiction met-il l'interlocuteur en alerte face à un possible malentendu.
- D) Le malentendu peut se faire jour lorsqu'il y a non-respect des contraintes illocutoires : lorsqu'un ordre ou une demande restent sans effet ou une question sans réponse. Certaines questions proposent des cadres de réponses qui ne sont pas relevés : ainsi les questions donnant explicitement des alternatives de réponses ou les questions dites "catégorielles" comme "qui ? comment ? laquelle ?" etc...
- E) La rupture thématique entraîne une incohérence inacceptable dans les enchaînements très codés de la conversation entre adultes (bien que ceci soit admis dans les "conversations à bâtons rompus" ou entre les enfants). Dans certains cas le thème général est conservé, mais c'est le point de vue qui va changer, ce qui provoque là aussi un soupçon de malentendu.
- F) Enfin, car il faut bien mettre un terme à toute tentative de taxinomie, même si l'on est conscient de n'avoir jamais épuisé par ce quadrillage grossier la question, on relèvera le refus de l'hétéro-reformulation : lorsque l'un des interlocuteurs refusent la version de ses propres propos que lui renvoie son vis-à-vis. Ajoutons donc un etc... qui marque une pause provisoire dans notre réflexion.

Nous sommes conscients que toute communication repose sur une illusion de transparence cette fois, et que le malentendu est en fait inhérent à tout échange interpersonnel, et ce sans vouloir tomber dans le piège de l'incommunicabilité irréductible des philosophies soliptiques ou existentialistes. Il ne reste pas moins que la communication exolingue présente des problèmes de compréhension particuliers :

- a) l'asymétrie des codes et des rôles et les problèmes inter-culturels les rendent plus forts ; comme on l'a dit précédemment on a donc, dans cette situation, un effet de loupe intéressant, sur le phénomène ;
- b) d'autre part, et inversement, cela crée des effets d'attentes et de prévention qui peuvent éviter les malentendus et les incompréhensions ou les masquer. On peut même faire l'hypothèse que la représentation que l'on a de la proximité culturelle ou linguistique de l'autre est plus génératrice de malentendus car elle lève les "attentions" : il ne suffit pas de parler la même langue pour se comprendre, c'est ce que nous enseignent chaque jour les échanges au sein de la "francophonie" car là, comme dans la communication exolingue français-immigrés, se jouent les problèmes de la reconnaissance, de la prise en compte ou de la résistance à l'altérité.

**L'EXPRESSION D'IDENTITES A DOUBLE REFERENCE  
PRODUCTIONS ECRITES D'ENFANTS D'IMMIGRES MAGHREBINS A L'ECOLE**

**Hélène MILET**

**ELEMENTS DE PROBLEMATIQUE**

L'analyse d'écrits scolaires produits par l'ensemble des élèves de classes de sixième comportant en proportion égale des enfants français d'origine et des enfants d'immigrés d'origine maghrébine, fait apparaître chez chacun des deux groupes représentés des attitudes discursives diverses, corrélatives d'une compréhension différente des obligations liées au double enjeu de production écrite en milieu scolaire : répondre à la consigne-enjeu fictif ; et tenir compte de l'évaluation que fera l'enseignant-enjeu réel.

Dans les productions des enfants français d'origine l'effort essentiel porte sur la forme langagière qui se caractérise en opposition au langage parlé par l'usage de formes verbales, matériel lexical et structures discursives caractéristiques de l'écrit, alors que le fond langagier reste d'importance marginale, voire anodin. Autrement dit la production est bien considérée comme un exercice scolaire portant sur "la façon de dire" plutôt que sur "ce qui est dit". Les productions des enfants d'immigrés d'origine maghrébine par contre ne peuvent s'analyser selon cette même logique.

Il est à noter qu'il n'est pas possible à l'écrit d'avoir recours à des éléments de communication non verbale indissociables de l'expression orale que sont la gestuelle, les mimiques, l'intonation... En outre, les enfants sont ici amenés à produire du langage en anticipant sur les réactions possibles de l'enseignant-évaluateur alors que l'oral laisse la possibilité soit de ne pas expliciter -laissant à l'autre l'initiative de la demande de précisions- soit de moduler ou de reformuler sur le champ.

Le corpus d'écrits scolaires à partir duquel nous travaillons a été produit en réponse à une consigne conçue pour amener l'enfant à mettre en relation ces deux lieux de base de socialisation que sont le milieu familial et le milieu scolaire : il s'agissait d'écrire l'explication que donnerait à ses parents un enfant (l'élève lui-même ou un enfant quelconque) rentrant un soir en retard de l'école. Le double enjeu de communication lié à cette production particulière peut

donc se schématiser ainsi :

- . Enjeu fictif : parler de l'école ou plus généralement du milieu extra-familial en milieu familial ;
- . Enjeu réel : mettre en scène le milieu familial à l'adresse du milieu scolaire.

L'ensemble de ces considérations (productions écrites en fonction d'un double enjeu, particularité de l'expression écrite comparativement à l'oral, et spécificité de la consigne de production amenant à mettre en scène un milieu peu volontiers représenté vis-à-vis du milieu scolaire) posent le cadre général de l'analyse.

## LA FORME LANGAGIERE

Les attitudes discursives propres au groupe des enfants d'origine maghrébine se caractérisent globalement par leur fonction de mise en cohérence des principaux éléments liés à la situation réelle ou textuelle de production de langage, soit :

- . le couple énonciateur-énonciataire, ou scripteur-lecteur (évaluateur) ;
- . le contexte d'énonciation ou de production ;
- . le genre discursif actualisé.

C'est ainsi qu'apparaissent dans ces copies deux ou trois contextes juxtaposés et dissociés de façon redondante par la co-variance de ces 3 éléments, à savoir : le milieu scolaire (contexte réel de production de langage), le milieu familial et dans certains cas le groupe de pairs (contextes fictifs mis en scène par le langage).

En première approche c'est le genre discursif actualisé qui apporte la première information quant au contexte pris en compte. Les textes produits sont généralement organisés en deux séquences principales imbriquées, correspondant à deux genres discursifs nettement différenciés : le récit, toujours en séquence initiale et souvent en clôture ; encadrant une séquence de discours rapporté en style direct.

Les séquences récit se caractérisent par la mise en oeuvre d'un langage de type "écrit standart scolaire", comparable au genre actualisé dans l'ensemble des productions des enfants français d'origine. On y retrouve des passés simples : "Elle se fit gronder et depuis ce moment-là, Martine ne mentit plus jamais à sa maman" (Sic) ; des participes présents : "Jean se promenait le long de la route, ayant fini l'école" ; des termes lexicaux ou séquences discursives peu usités en langage parlé : "Au seuil de la porte, ma mère m'attendait". A contrario, les séquences de discours rapporté se présentent comme des retranscriptions quasi-réalistes du langage parlé en situation. On y retrouve des échanges dont la portée informative est due essentiellement à la valeur pragmatique, caractéristiques des interactions en situation informelle : ""-Ben parce que" dit Caroline- "Parce que quoi" dit sa mère"". Les pauses, les hésitations qui informent à l'oral quant à l'attitude du locuteur vis-à-vis de la situation de communication (gêne, embarras par exemple), sont volontiers reproduites.

La prononciation orale peut ne pas correspondre à la graphie usuelle de certains lexèmes ; c'est alors la reproduction de l'oral qui est privilégiée : "-oui, m'am" (oui maman). La colère, l'énervement, l'autorité, s'expriment à l'oral par une intonation dont la graphie standard ne peut rendre compte ; on y apporte donc des aménagements : "tu ni-ra-plus aux anniversaires de tes camarades". Dans l'ensemble de ces exemples il s'agit donc moins de la mise en oeuvre de

connaissances purement scolaires que de reconstitution réaliste d'échanges étant donnée la situation mise en scène.

Pour quelques cas, il est à souligner que sont attribuées aux parents des interventions d'un genre différent, qui se présentent comme des séquences préconstruites plus spontanément attribuables à un enseignant français qu'à un père ou une mère maghrébins immigrés : "Mais sa n'explique rien de ton attitude"; "D'accord mais la prochaine fois il n'y a pas d'excuse valable"(Sic). Nous verrons que l'apparition de ces séquences particulières est également en cohérence avec la mise en scène du milieu familial choisi.

La juxtaposition de ces deux genres discursifs correspond strictement à la juxtaposition de deux situations de communication successivement prises en compte. Le récit correspond au contexte réel de production, le milieu scolaire. Le langage qui y est actualisé présente bien les particularités de "l'écrit standard scolaire" ; il apparaît bien produit en fonction de l'enjeu réel de la production de langage en situation scolaire, c'est-à-dire l'évaluation de la capacité d'usage de la langue par rapport aux normes enseignées. Le discours rapporté en style direct par contre ne présente pas, nous l'avons vu, ces particularités et correspond toujours au contexte textuel de production, c'est-à-dire, dans le cas le plus général, le milieu familial. Ce contexte textuel est introduit par le récit, qui pose notamment les circonstances du retard de l'enfant et de son arrivée tardive, mais l'action qui s'y situe n'existe que sous forme de discours rapporté.

## LE FOND LANGAGIER

A chacun de ces deux contextes correspond un couple énonciateur-énonciataire (ou scripteur-lecteur) différent. En contexte scolaire l'enfant produit du langage en fonction de son statut d'élève, et s'adresse directement à l'enseignant. En milieu familial comme contexte textuel l'enfant qui s'exprime est un sujet textuel différent du sujet extra-textuel producteur ; il s'adresse alors non plus directement au lecteur mais à l'interlocuteur textuel (généralement mère et/ou père). De cette manière, les interactions situées en milieu familial ne sont pas produites à l'adresse de l'enseignant, elles lui sont données à voir.

Au-delà des pratiques discursives, la prise en compte du fond informatif véhiculé par le langage fait apparaître de nouvelles particularités. On observe dans ces productions, une conjonction d'éléments tendant à faire apparaître le milieu familial mis en scène comme un milieu français ou du moins non maghrébin. Dans le cas général, c'est l'autorité de la mère qui semble primer. De façon plus flagrante encore les retards ne sont que rarement et peu sanctionnés, alors que de l'aveu même de ces enfants, interrogés par la suite, un retour tardif de l'école est absolument inenvisageable pour les filles et peu probable pour les garçons sans autorisation expresse. La nature même des justifications ou explications produites est également significative. Vis-à-vis du milieu scolaire, dans les séquences introductives de récit, l'enfant déclare fréquemment s'être mis en retard pour avoir joué, s'être promené ou s'être rendu à une fête avec des camarades. Etant données les pratiques en usage en milieu immigré maghrébin, ces diverses entorses à la règle paraissent tout à fait improbables. Et de fait, au sein du milieu familial mis en scène, l'enfant qui s'exprime justifie son retard en alléguant des obligations scolaires ; une retenue, un cours supplémentaire imprévu, des devoirs à faire avec un ou une camarade de classe.

La représentation de ce double comportement souligne la dichotomie déjà marquée par les types de langage successivement actualisés. Cette distance prise par l'enfant producteur par rapport au sujet textuel est renforcée dans certains cas par l'attribution à ce dernier d'un prénom européen, alors même que le récit initial est rédigé à la première personne. C'est dans ces mêmes copies qu'apparaissent, pour l'interlocuteur en milieu familial, des séquences de "langage parlé standard" difficilement imputables à une mère maghrébine.

## DISCUSSION

Il est nécessaire, pour tenter une interprétation cohérente de l'ensemble de ces observations d'en revenir aux données sociales et culturelles caractéristiques de la population des enfants d'immigrés d'origine maghrébine. Fils et filles d'immigrés, ces enfants sont socialisés d'abord dans un milieu familial caractérisable, comparativement aux milieux français autochtones, par des pratiques culturelles découlant de la culture d'origine des parents, dont l'une des plus immédiatement remarquable est certainement la pratique langagière. Qu'il s'agisse de l'arabe dialectal et/ou du berbère, la(les) langue(s) d'origine des parents est à coup sûr parlée en milieu familial. Parlée par les parents entre eux, parfois par les parents à l'égard des enfants, parfois encore par les aînés des fratries à l'égard des parents. Conjointement le français est parlé par les enfants entre eux et souvent par les enfants à l'égard des parents. Cette description rapide et fort schématique des pratiques langagières en milieu familial maghrébin immigré suffit à montrer que les enfants ne peuvent, quel que soit leur effort de réalisme, les reproduire véritablement en milieu scolaire, ne serait-ce que parce que leurs parents soit ne s'expriment pas usuellement en français, soit s'expriment en un français trop différent de la langue scolaire pour qu'il puisse être reproduit.

Il apparaît donc que les interactions enfants-parents présentées sous forme de discours rapporté en style direct doivent être analysées comme ce que doivent être, dans l'esprit de l'enfant, de tels échanges en milieu français. Par suite, le souci de réalisme apporté à la retranscription du langage parlé peut s'analyser comme un moyen d'authentification des échanges ainsi construits.

Il semble donc qu'on puisse parler pour les enfants d'immigrés d'origine maghrébine d'une compréhension particulière de l'enjeu de production de langage en milieu scolaire. Si l'enjeu réel est l'évaluation, il apparaît que dans cette optique ces enfants se sentent tenus de faire la preuve non seulement de leur capacité d'usage de la langue mais encore de la connaissance qu'ils ont des pratiques culturelles en usage en milieu français. On pourrait dire, en un sens un peut différent, qu'ils évitent de soumettre à l'évaluation de l'enseignant français la réalité des usages dans leur propre milieu familial.

## UN USAGE REMARQUABLE DE LA DIVERSITE DES PRATIQUES LANGAGIERES

C'est ici par l'usage fait de la langue plus que par la valeur sémantique de l'énoncé, que la dissociation établie par les enfants d'origine maghrébine entre milieu familial et milieu scolaire peut être constatée ; c'est cet usage qui permet à l'enfant producteur de ne pas se confondre avec l'enfant mis en scène en milieu familial.

On assiste ici à une distribution très fine des pratiques langagières en fonction des statuts respectifs des interlocuteurs et de la situation de production considérée : langage parlé retranscrit de façon réaliste en situation extra-scolaire, dans certains cas langage parlé non familier pour dénoter un adulte francophone, et écrit de tendance standard scolaire quand l'enfant

scripteur s'adresse directement à l'enseignant.

Une telle conscience du rôle du langage comme représentant de l'identité sociale de la personne qui s'exprime est certainement à mettre en relation avec la situation charnière de ses enfants par rapport à deux milieux sociaux auxquels ils appartiennent à des titres différents.

## DE QUOI LA DIGLOSSIE EST LE MODELE ?

Paul WALD

Comme Tabouret-Keller (1978) l'a constaté dans une revue des recherches, la "diglossie" est devenue synonyme de l'inégalité de ce à quoi chacune des langues en présence dans une situation complexe peut servir et de l'inégalité corrélative des valeurs que chacune d'elles va représenter". Cette acception largement attestée de la diglossie qui fait correspondre le modèle du répertoire linguistique à un modèle des inégalités et du pouvoir dans la stratification sociale repose sur un malentendu, de plus en plus contesté d'ailleurs par des auteurs qui reviennent aux définitions originelles de Ferguson (Hawkins 1983, Youssi 1983, Winford 1985, Wald 1986, etc...). Il s'agissait en effet, du moins à l'origine (Ferguson 1959), d'une tentative de différencier les situations où la séparation et la confusion des registres linguistiques ("variétés") est couramment un enjeu symbolique majeur, de celles où leur séparation (ou leur confusion) semblent d'emblée acquises. Ferguson (1962) fait remarquer que si la description fonctionnelle (c'est-à-dire le relevé de ce à quoi les différentes variétés peuvent "servir") peut très bien être la même d'une situation à une autre, diglossique ou non, en situation de diglossie (contrairement au bilinguisme) il faudrait toujours se demander comment (et, ajouterons-nous, quand) faut-il tracer la limite entre les variétés en présence, étant entendu que le problème de cette délimitation se pose et se repose constamment au locuteur lorsqu'il décide de sa stratégie de discours.

Il n'est pas inutile de rappeler ici les éléments les plus marquants de la définition et des spécifications du concept dans les écrits de son auteur (Ferguson 1959, 1962, 1966, 1968a). A l'origine, le rapport diglossique entre deux variétés est le produit de la conjonction de deux critères : la complémentarité de leurs fonctions sociales et leur proximité linguistique qui doit être suffisante pour justifier, dans les représentations métalinguistiques communes d'une communauté, leur solidarité et leur unicité. Une communauté sera en situation de diglossie si, et seulement si, ces deux critères sont satisfaits et notamment si la complémentarité des variétés solidaires détermine leur opposition entre deux pôles fonctionnels : celui des fonctions qui imposent la ritualisation de l'usage d'une variété haute (*high variety* : H) et celui des fonctions où les contraintes de l'usage sont moindres et non ressenties et qui est le domaine de la (des) variété basse (*low variety* : L)

La variété H fait alors figure de norme supradialectale. Ce trait distingue les langues en diglossie de celles dont plusieurs variétés ont donné lieu à des normalisations parallèles (comme par exemple l'arménien oriental et occidental, le hindi et l'urdu, le norvégien bokmal et nynorsk ; Ferguson, 1968a). De même, la diglossie se distingue des situations tendentiellement unilingues comportant des variétés sociales stylistiques et dialectales, puisque contrairement à la variété dominante et valorisée de ces situations, la variété H de la diglossie est exclue de l'usage vernaculaire : "aucune fraction de la communauté linguistique n'utilisera régulièrement la variété H dans la conversation ordinaire et toute tentative en ce sens sera ressentie soit comme pédante et artificielle (comme en arabe et en grec), soit même comme déloyale à certains égards envers la communauté (comme dans le cas du schwizertütsch ou du créole haïtien)" (1959, c'est moi qui traduis). La variété haute de la diglossie n'est donc en aucun cas une parmi les variétés en usage mais le support d' idéal de langue. Son appropriation peut, certes, caractériser les couches dominantes, mais qui n'en partagent pas moins avec les couches dominées la représentation de la solidarité entre les deux variétés polaires. La diglossie se distingue finalement du bilinguisme par le fait que ses registres idiomatiques peuvent être regroupés sous le concept d'une seule langue quoique le jeu des représentations qui permettent cette subordination ne soit pas directement abordé dans les textes de Ferguson.

Dans un débat où il avait à défendre sa conception, Ferguson (1962) a mis en avant les deux arguments qu'il considérait comme décisifs : celui de l'exclusion de la variété H de la "conversation ordinaire" et celui de la non-évidence, en diglossie, des critères de délimitation entre H et L. Le premier argument implique une vision plus abstraite que celle des typologies sociolinguistiques basées sur les fonctions sociales des langues, puisqu'il revient à poser comme critère non pas la distribution observée de ces fonctions mais la soustraction de la variété H à la variabilité de la parole quotidienne ; ce qui permet alors de la représenter comme référence norminative immuable pour la communauté. La distribution des "fonctions" que les variétés en présence sont censées assurer et les modalités spéciales de l'acquisition et de la pérennisation de la variété H (scolarisation, standardisation écrite, etc...) ne sont, en effet, dans une telle perspective, que les réalisations culturellement spécifiques d'un principe plus général : celui de la préservation de la référence normative en face de la variabilité.

Il s'ensuit que ce principe constitutif de l'idéal de langue dans la diglossie pourra se manifester dans des circonstances sensiblement différentes de celles des exemples arabe, grec, haïtien ou suisse allémanique décrits par Ferguson. D'abord, quant aux moyens pour assurer la pérennisation de la variété H, il n'est nullement évident que la standardisation écrite soit la seule voie possible. Malamoud (1984) montre par exemple que la représentation de l'idéal de langue dans la tradition brâhmanique s'attachera à l'oralité voulue comme immuable des textes védiques et non pas à son commentaire écrit, moins prestigieux et plus contingent. En deuxième lieu, le modèle diglossique conditionné par la soustraction de la variété H à la "conversation ordinaire" peut s'appliquer à une échelle plus réduite que les situations nationales et supranationales envisagées par Ferguson, où la présence de la variété H se manifesterait dans des rapports sociaux d'une portée différente. On pourra trouver des représentations diglossiques partielles du répertoire linguistique chez les membres urbanisés des ethnies parlant les langues d'où sont issues, à la suite de multiples transformations, les langues communes, urbaines ou nationales, de certains pays multiethniques du Tiers-Monde. En effet, comme je l'ai montré chez

les locuteurs du yakoma urbanisés à Bangui -ville dont la langue commune, le sango, ex-véhiculaire vernacularisé dans l'usage des citadins, est issu, justement, de leur langue- cette population développe une représentation diglossique de sa propre identité linguistique, basée d'une part sur la continuité ressentie et revendiquée entre ces deux langues et, de l'autre, sur l'isolement, dans leur usage, de la forme traditionnelle de leur langue ethnique, dévernacularisée en ville et posée comme référence normative (Wald 1986). L'émergence d'un tel concept H ne devient possible que grâce au retrait du vernaculaire d'origine des registres vernaculaires : la "solidarité" du groupe passe, entre citadins, par le sango moderne et, entre Yakoma, par des registres mixtes, mésolectaux, que l'on peut concevoir, définir et moduler en fonction de l'un ou de l'autre pôle. Ces parlers mixtes et modulables représentent alors le domaine des variétés L, pour peu que la référence normative au yakoma traditionnel soit implicitement autorisée par le contexte discursif.

L'émergence d'une variété H exclue de la "conversation ordinaire", qu'aucun groupe de la communauté diglossique ne saurait revendiquer comme son propre vernaculaire, est toutefois insuffisante pour définir la diglossie. On retrouve en effet la langue dominante des bi et plurilinguismes dominés dans une position comparable (Parkin 1977, Poutignat et Wald 1979, Manessy et Wald 1984) quoique, dans ces cas, la délimitation des langues reste stable dans les représentations du répertoire linguistique, malgré la pratique du métissage des langues dans certains discours. La diglossie, par contre, se définit par une situation paradoxale où la variété H, isolée et posée en référence normative, ne se démarque pourtant pas des registres de la variété L par une frontière stable et indépendante du contexte. Ferguson insiste sur cette non-évidence de la délimitation que la décision de l'énonciateur est susceptible de remettre en cause, lorsqu'il note, pour bien distinguer diglossie et bilinguisme, que "si les variétés sont reconnues comme deux langues différentes -ou mieux comme deux langues non apparentées- la question de leur délimitation (*where to draw the boundary line*) ne se pose pas" (1962 ; c'est moi qui traduit et souligne). Il y a donc diglossie lorsque cette incertitude quant à la "*boundary line*" n'est pas d'emblée résolue ou, plus précisément, lorsque des effets intelligibles, interprétables et non attribuables à l'incompétence du locuteur pourront être entraînés non seulement par la mise en oeuvre des "variétés" délimitées et par l'effacement ou le rétablissement discursif de leurs limites invariables mais aussi par le déplacement et par la redéfinition de ces délimitations.

Il s'agit alors de situer sur le terrain ces incertitudes. Dans un article consacré aux "mythes" concernant l'arabe, Ferguson (1968b) envisage dans cette perspective la variation des critères de classification, par les locuteurs, des dialectes par rapport à l'arabe classique. Chez les locuteurs questionnés, ces classifications et les critères de délimitation sous-jacents apparaissent à la fois comme modulables et dépendants de la position du sujet dans le champ. En effet, les informateurs de Ferguson considèrent généralement leur propre parler dialectal, quel qu'il soit, comme plus proche de l'arabe classique que le parler des autres, mais ils disposent en même temps (du moins les citadins) d'une représentation alternative et potentiellement contradictoire d'après laquelle le parler des Bedouins est moins "dégradé" à cet égard que celui des sédentaires. Les critères de délimitation peuvent donc être variables -et même contradictoires avec les autres prises de position des mêmes sujets qui peuvent tour à tour valoriser et déprécier leur propre parler- selon la position du locuteur et le contexte de son jugement. D'après ces observations, ce ne sont pas tant les critères proprement linguistiques qui motivent l'acte métalinguistique de la

délimitation que la mise en oeuvre d'un procédé de représentation catégorielle qui sélectionne et actualise -ou, au contraire, laisse dans l'ombre- les critères localement et occasionnellement pertinents parmi les critères disponibles. En ce sens alors, dans la situation diglossique de l'arabe, l'établissement des limites entre registres idiomatiques reconnus et opposés (*where to draw the boundary line*) n'est effectivement pas résolu d'avance : même si les critères sont donnés d'avance, leur systématisation ne sera pas préconstruite hors du discours.

Outre le relevé des représentations métalinguistiques de cet ordre, une autre piste pour aborder ces "incertitudes" sera celui du brouillage de la délimitation par les "variétés" intermédiaires mixtes entre H et L. Ce problème est relativement peu présent chez Ferguson, quoi qu'il revienne plusieurs fois sur l'emprunt des unités lexicales de H en L (1959, 1966, 1968a) et qu'il envisage aussi dans son premier texte les perspectives d'avenir de la langue médiane arabe (*al lughah al-wusta*). L'introduction du concept de continuum post-créole (Décamp 1971, Bickerton 1973) a facilité la position de ces problèmes, puisque si le mésoclecte reliant les deux pôles théoriques est un continuum, les découpages qu'on y opère -quel que soit l'agent : le chercheur ou le sujet de l'activité méta- et épilinguistique- relèvent non pas d'une organisation pré-construite des critères linguistiques (ce ne serait plus un continuum) mais de celle de leur actualisation dans le discours. Dans ces conditions, la représentation de la solidarité des deux variétés coexiste avec celles des diverses articulations du répertoire linguistique, et les solutions de l'incertitude consécutive de la diglossie résident dans les options adoptées à cet égard : dans le choix de la représentation localement pertinente de la coordination des critères.

Situer ces incertitudes sur le terrain revient donc à mettre à jour les motivations cognitives, discursives et sociales de ces options. Ces motivations, on les identifie déjà derrière les options théoriques de la description sociolinguistique. Ainsi les nomenclatures des variétés -savantes, populaires ou observées dans la justification des politiques linguistiques- et leur utilisation comme modèle de la situation sociolinguistique, reflètent des options théoriques sur le poids des critères de délimitation et sur leur localisation. Pour ne prendre que l'exemple créole, une nomenclature des registres linguistiques du répertoire martiniquais comme celle que rapporte et justifie Lefèbvre (1974), conforte l'idée du clivage entre créole et français où l'articulation interne de chacun des deux champs dépendra de la compétence individuelle : on aura d'une part le créole comprenant le "créole des vieux", le "créole moyen" et le "créole rajeuni" et, de l'autre, le français articulé entre le "mauvais français", le "français moyen", le "français correct" et le "français pur ou livresque". Cette organisation du répertoire est relativisée par d'autres descriptions, comme celle de Prudent (1981) qui argumente pour un interlecte autonome entre les deux pôles en se basant sur l'observation des pratiques langagières plus ou moins vernaculaires. Partant, au contraire, de l'idée de continuum et de la difficulté de concevoir un interlecte coupé de ses références polaires, Bernabé (1982), plutôt que valider une nomenclature, suggère la coexistence de points de vue complémentaires sur ce "réservoir" de formes qu'est le mésoclecte. En effet, lorsqu'il met en évidence ses deux faces (acrolecte créole et basilecte français), il situe l'incertitude de la délimitation constitutive de la diglossie au niveau des options alternatives : celui de la décision catégorielle de prendre la réalisation mésoclectale pour du créole ou pour du français. On retrouve ici en filigrane ce qui est suggéré par Ferguson lorsqu'il parle de l'incertitude des critères de la délimitation : ce qui validerait alors une nomenclature ne pourrait être que l'acte de reconnaissance -et non pas la simple description- des registres idiomatiques dénommés.

Les informations apportées par Maamouri (1973) sur les rapports, en Tunisie, entre la nomenclature des variétés de l'arabe et les objectifs sociaux de l'isolement des "variétés" identifiées (et en partie suscitées) par leur dénomination, permettent d'observer la motivation sociale de ces classifications dans un tel continuum. Conformément au principe de la solidarité entre les variétés, on peut parler de l'arabe ('arabiyya) en se référant à l'ensemble de l'éventail allant du fusha (arabe classique) au dariza (arabe dialectal). Toutefois, le terme tend aussi à dénoter la variété classique opposée à la langue vulgaire ainsi que, dans un usage plus moderne, l'arabe standard moderne (littérature, politique) opposé à la forme classique de la langue. Ces deux dernières variétés hautes sont, en principe, en distribution complémentaire dans les usages formels (religieux ou non), mais en fait on observe qu'ils peuvent recruter leurs propres usagers respectifs. Ceux-ci auront alors tendance à marquer leur identité catégorielle en utilisant exclusivement l'une ou l'autre dans les mêmes situations formelles (non religieuses, bien sûr). La délimitation de la référence normative se révèle dès lors dépendante des options de chacun, en dépit du marquage linguistique (lexical, syntaxique) de la différence de ces deux variétés : la constitution d'une telle référence découle en effet tant de la position sociale que des décisions catégorielles (dans les stratégies de discours : cf. la contextualisation chez Gumperz, 1982) de celui qui trace les limites, implicitement par ses choix de registres ou explicitement dans ses jugements métalinguistiques. Quant à l'interférence de ces variétés de lettrés avec la langue dialectale (qui est aussi leur registre vernaculaire), Maamouri décrit les effets de délimitation, de création et de fixation des interlangues entre l'arabe dialectal tunisien et l'arabe standard moderne. Il en ressort notamment qu'on peut envisager, décrire et planifier le domaine de ces interlangues soit comme celui d'un arabe standard simplifié ('arabiyya mubassata), soit au contraire comme celui d'un dialectal rehaussé (dariza muhaddaba) ; on retrouve ici aussi les deux faces du mésolecte décrites par Bernabé (ibid) pour le créole haïtien.

Les motivations de ces options métalinguistiques transparaissent alors derrière des classifications potentielles qui isolent et suscitent ces variétés : ce sont celles de la catégorisation des attributs linguistiques des acteurs sociaux et des finalités sociales de leurs catégories. Ces options pourront prendre alors l'apparence, identitaire, de la présentation de soi en contexte (comme dans l'aspect identitaire de la confrontation entre l'arabe classique et l'arabe standard moderne pris comme attributs du locuteur), tout aussi bien que celle d'un choix politique et idéologique dans le traitement des rapports entre langage et société (comme la localisation des mésolectes dans les rapports décrits par Maamouri).

Les classifications de cet ordre sont donc multiples, divergentes et optionnelles en ce sens que leur mise en oeuvre dans le même environnement culturel révèle -tant que les options adoptées restent intelligibles et interprétables- une prise de position dans le contexte de leur actualisation discursive. Chez les Yakoma urbanisés, dont nous avons déjà évoqué le cas, la pertinence même de l'image de la diglossie paraît contextualisée de cette manière : on peut rendre compte -et ils peuvent rendre compte- de leur situation sociolinguistique soit en termes de bilinguismes soit en termes de diglossie. Il est en effet possible de classer leurs registres en fonction d'un clivage entre sango et yakoma en dépit de leur parenté génétique reconnue, mais on peut traiter également leur rapport comme un continuum, tout en reconnaissant la possibilité de la délimitation d'une variété traditionnelle, dévernacularisée, objet de ritualisation et d'efforts d'apprentissage spécifiques. C'est le traitement du champ mésolectal qui fait alors la différence. Conçu et dénommé comme le sango des Yakoma, ce mésolecte sera

un attribut de même ordre que les parlers vernaculaires mixtes des autres citadins qui pratiquent aussi, dans une mesure variable, le *code switching* entre le sango et leurs langues d'origine auxquelles ils ne reconnaissent toutefois aucun rapport de filiation. Conçu et dénommé comme un "yakoma élémentaire" opposé au "yakoma approfondi" de la variété H (ces dénominations proviennent des efforts de jeunes Yakoma urbains à présenter la norme intragroupe), le traitement du mésolecte actualise, par contre, l'image d'une diglossie traçant la limite entre H et L dans la pratique interne de la communauté, où le recours plus ou moins massif au sango peut être intégré dans un répertoire représenté comme unifié, grâce à la reconnaissance de la parenté génétique. Ces représentations du répertoire seront alors optionnelles et contextualisées et leur mise en oeuvre et leur interprétation relèvent de la compétence communicative de tout Yakoma urbanisé à Bangui (cf. Wald *ibid*).

La contextualisation de telles classifications est alors présente tant dans l'énoncé métalinguistique que dans le calibrage et le jugement des performances. Elle implique que l'option porte non pas simplement sur l'attribution d'une "variété" linguistique (en tant que choix stylistique du locuteur représentatif d'une catégorie sociale dont on représente les attributs linguistiques) mais sur une classification des attributs (cf. Wald et Poutignat, 1982). Ceci caractérise sans doute toute mise en oeuvre de la représentation d'un répertoire linguistique quelles que soient les contraintes qui limitent le jeu de cette optionnalité. La diglossie représente alors, tout comme le concept du bi (pluri)linguisme et de l'unilinguisme, un modèle de ces représentations ayant ses contraintes spécifiques. Les arguments mis en valeur par Ferguson et les quelques exemples évoqués ci-dessus permettent alors de préciser sa spécificité :

a) contrairement à l'unilinguisme -mais non pas aux bi (pluri)linguismes dominés- la diglossie exclut la reconnaissance d'une quelconque appropriation vernaculaire du registre du répertoire conçu comme support de la référence normative,

b) contrairement au bi (pluri)linguisme -mais non pas à l'unilinguisme- les limites reconnues à un tel registre peuvent varier selon le contexte dès leur actualisation, puisque les critères qui les définissent sont également variables et, finalement

c) en diglossie, le répertoire peut être conçu soit en termes d'unilinguisme (continuité entre les registres et représentation de leur solidarité) soit, au contraire, en termes de bilinguisme (discontinuité).

## REFERENCES

- BERNABE J. (1982) "Contribution à une approche glottocritique de l'espace littéraire antillais". *La Linguistique*. 18 (1) 85-109.
- BICKERTON D. (1973). "The nature of a creole continuum". *Language*. 49. (3). 640-669.
- DECAMP D. (1971) "Toward a generative analysis of a post-creole speech continuum". in HYMES D. (ed.) *Pidginization And Creolization of Languages*. Cambridge University Press. 349-370.
- DIL A. (ed. (1971) *Language Structure And Language Use. Essays by Charlars A. Ferguson*. Stanford : Stanford University Press.
- FERGUSON C.A. (1959) "Diglossia". in DIL (1971) 1-26.
- FERGUSON C.A. (1962) "Problems Of Teaching Languages With Diglossia". in DIL (1971) 71-86.
- FERGUSON C.A. (1966) "Sentence Deviance In Linguistics And Language Teaching". In DIL (1971) 185-196.
- FERGUSON C.A. (1968a) "Language Development". in DIL (1971) 219-232.
- FERGUSON C.A. (1968b) "Myths About Arabic". in FISHMAN J.A. (ed.) *Readings in the Sociology of Language*. The Hague, Paris : Mouton.
- GUMPEZ J.J. (1982) *Discourses Strategies*. Cambridge University Press.
- HAWKINS P. (1983) "Diglossia revisited". *Language And Communication*. 3. 219-232
- LEFEBVRE C. (1974) "Discretness And The Linguistic Continuum In Martinique". *Anthropological Linguistics* 16 (2) 47-78.
- MAAMOURI M. (1973) "The linguistic Situation In Independent Tunisia". *American Journal of Arabic Studies*. 1. 50-65.
- MALAMOUD C. (1984) "Hiérarchie et technique. Observations sur l'écrit et l'oral dans l'Inde brâhmanique". in ACHARD P., GRUENAIIS M.P., JAULIN D. (eds) *Histoire et Linguistique*. Paris. Ed. de la Maison des Sciences de l'Homme.

MANESSY G., WALD P. (1984) *Le français en Afrique Noire, tel qu'on le parle, tel qu'on le dit*. Paris, l'Harmattan.

PARKIN D. (1977) "Emergent and stabilized multilingualism : polyethnic peer-groups in urban Kenya". in GILES H. (ed.) *Language, ethnicity and intergroup relations*. London : Academic Press.

POUTIGNAT P., WALD P. (1979) "Français et sango à Bouar : fonctions marginales du français dans les stratégies interpersonnelles". in MANESSY G., WALD P. (eds.) *Plurilinguismes, Normes, Situations, Stratégies*. Paris : l'Harmattan.

PRUDENT L.F. (1981) "Diglossie et interlecte". *Langages*. 61. 13-38.

TABOURET-KELLER A. (1978) "Bilinguisme et diglossie dans le domaine des créoles français". *Etudes créoles*. 1 (1) 135-152.

WALD P. (1986) "Diglossia Applied : Vernacular Mixing And Functional Switching In Bangui Yakomas". sous presse.

WALD P., POUTIGNAT P. (1982) "L'identité est-elle signifiable ?" in GENDRON J.D., PRUJINER A., VIGNEAULT R. (eds) *Identité culturelle : approches méthodologiques*. Québec C.I.R.B. 32-38.

WINFORD D. (1985) "The concept of "diglossia" In Caribbean Creole Situations". *Language in Society* 14 (3) 345-356.

YOUSSI A. (1983) "La triglossie dans la typologie linguistique". *La Linguistique*. 19 (2) 71-83.

## L'ECRIVAIN MULTICULTUREL

Régine ROBIN

Etrange, ma position ici. Je représente quoi exactement ? Française au Québec, au Canada, Canadienne en France, Juive polonaise des deux côtés de l'Atlantique, francophone, Yiddishophone ? Pour l'écrivain traversé par de multiples cultures et de multiples langues, seule compte vraiment la langue d'écriture. Donc, le français pour moi. Mais ce dont je voudrais rendre compte, c'est que cette langue ne saurait s'accompagner d'une quête de racines, d'une fixation. On peut comprendre ce mouvement de réappropriation dont nous sommes témoin depuis quelques années mais une fatigue déjà se glisse au-delà des folklores et des nostalgies. L'écrivain multiculturel commence par estimer son a-pesanteur. Il est "en l'air". A cet égard, le commentaire d'une Juive argentine, Alicia Dujovne Ortiz, me semble exemplaire : "Pourquoi souffrir, en effet, de l'absurde besoin d'une identité sociale, bien enracinée, bien robuste, avec des joues bien roses, identité de campagnards ancrés au long des siècles sur la même terre ? Pourquoi ne pas embrasser le moi du vide ? Qu'a-t-il de si affreux, le vide, une fois qu'on s'y est habitué ? Je n'ai pas de racines. Voilà un fait. Je viens d'un étrange mélange qui s'agite dans mon sang. Juifs, Génois, Castillans, Irlandais, Indiens, Noirs peut-être, se sont donné chez moi un rendez-vous bizarre et bariolé. Je suis une foule, une femme-défilé, procession, parade, mascarade..." (1)

Estimer son a-pesanteur et donc le patchwork culturel qui nous constitue. Non pas une unité stable mais bel et bien un clivage à assumer. Non pas le clivage pathologique qui mène au dédoublement ou à la schizophrénie, mais un clivage polyphonique qui laisse affleurer les différentes strates culturelles, les différentes langues, les dialectes, les accents, la quotidienneté plurielle d'horizons distincts bien que mêlés. Ce que G. Scarpetta appelle l'impureté (2) ou ce que M. Bakhtine nommait l'hybridité, le multilinguisme interne au roman (3).

On a souvent pensé cette pluralité en termes de déterritorialisation (4) ou d'exil, ou de langue nomade (5). "Je" n'est pas seulement un autre, "Je" est un étranger. Je voudrais évoquer rapidement mon expérience d'écriture au Québec et au Canada et la tentative actuelle pour créer, de l'autre, de l'altérité en littérature pas seulement comme thématique, dans une veine monologique et

homogène, mais de l'autre comme écriture et identité trans-culturelle. Dans mon roman *La Québécoise* (6), j'avais essayé de rendre compte à travers l'imaginaire de la ville de la pluralité culturelle et linguistique.

Le roman est structuré comme un tryptique (7) Il s'ouvre sur les lignes suivantes : "Pas d'ordre. Ni chronologique, ni logique, ni logis. Rien qu'un désir d'écriture et cette prolifération d'existence. Fixer cette porosité du probable, cette micro-mémoire de l'étrangeté. Etaler tous les signes de la différence..." (8). Le début indique le pluriel, l'hétérogène et annonce la thématique du roman. Les trois volets du tryptique situent la narratrice-protagoniste dans trois quartiers différents de la ville de Montréal : Snowdon, Outremont et Jean-Talon. Ces quartiers non seulement correspondant dans les années soixante-dix à des clivages sociaux, culturels mais aussi ethniques. Le premier se souvient encore du moment où il était majoritairement un quartier juif, le second correspond à l'intelligentsia, la nouvelle bourgeoisie francophone de professions libérales, le troisième désigne la multiplicité immigrante où se retrouvent des Italiens, des Grecs, des Hispaniques, etc... Multiplicité plurielle, hétérogénéité des temps aussi puisque la mémoire superpose non seulement Paris et Montréal, donc un passé et un présent, mais aussi Budapest et New-York dans l'imaginaire. Hétérogénéité enfin au niveau des voix narratrices et du procès de communication. Le "Je" renvoie à la narratrice, associé au présent de l'indicatif ; le "Elle" en troisième personne renvoyant à l'imparfait ou au conditionnel, le "Tu" interpellant le protagoniste ou renvoyant à la narratrice. Bref, entre un "Je", un "Tu" et un "Elle", entre un imparfait, un présent et un conditionnel, on ne sait plus très bien qui parle et qui est parlé. Le personnage selon la narratrice est : "Impossible à fixer dans cette géographie urbaine, dans cet espace mouvant. Dès qu'elle est installée, intégrée, elle s'enfuit, déménage et m'oblige à casser le récit alors que je commençais à m'y installer moi-même, à y prendre goût, à me reposer. Elle prend corps et dès lors s'enfuit, me fait la nique. Sais-je exactement où je la conduis, perdue entre ces conditionnels, ces présents et ces imparfaits ?" (9).

Il faut enfin ajouter la voix de la parole collective, immigrante qui fait grincer l'ensemble, tant elle a du mal à trouver sa place : "La parole immigrante inquiète. Elle ne sait pas poser sa voix. Trop aiguë, elle tinte étrangement. Trop grave, elle déraile. Elle dérape, s'affole, s'étirole, se reprend sans pudeur, interloquée, gonflée et exsangue tour à tour. La parole immigrante dérange. Elle déplace, transforme, travaille le tissu même de cette ville éclatée. Elle n'a pas de lieu. Elle ne peut que désigner l'exil, l'ailleurs, le dehors. Elle n'a pas de dedans. Parole vive et parole morte à la fois, parole pleine. La parole immigrante est insituable, intenable. Elle n'est jamais où on la cherche, où on la croit. Elle ne s'installe pas. Parole sans territoire et sans attache, elle a perdu ses couleurs et ses tonalités. On ne peut pas l'accrocher. Parole fête, parole bagel, parole pistache, parole poivron, parole cannelle, elle a perdu son nom, sa langue et ses odeurs" (10).

Parole hors-lieu que j'ai voulue comme telle, insituable. J'ai voulu remettre en question par là les discours rassurants et simplistes sur l'assimilation, mais aussi les discours folklorisants, passéistes, ghettoïques d'un certain multiculturalisme qui se pense en termes de juxtaposition, mosaïque, sans interpénétration. Figurer l'altérité, voilà les enjeux de l'écriture multiculturelle :

*Paroles égarées  
à la dérive  
sans point d'appui  
Paroles étrangères aux idiomes incompréhensibles,  
paroles des communications perdues des réseaux disloqués  
paroles qui se rencontrent à l'aveuglette dans la ville  
paroles nues  
parole autre,  
la parole immigrante (11)*

Mon roman n'était qu'un signe, un symptôme. Quelque chose bougeait au sein de la société québécoise dont témoigne l'itinéraire d'une revue fondée par des Italo-québécois de Montréal, *Vice-Versa*. Cette revue, qui publie en trois langues (français, anglais, italien) mais principalement en français, tente à la fois par la fiction et par la critique de rendre compte de la multiplicité culturelle. En février 1985, elle organisait, avec d'autres organismes et institutions) à Montréal un colloque, "Ecrire la différence", où se rejoignaient des écrivains de différentes minorités culturelles (12). J'y avais défendu le point de vue suivant. La différence, oui bien sûr, mais ne la fétichisons pas, elle se retournerait contre nous. Je terminais mon intervention par les remarques que je crois encore très actuelles : "Tout le problème pour moi, c'est de faire se rejoindre dans l'écriture la parole immigrante et la parole migrante. Pour moi, tout le travail de l'écrivain, sauf s'il devient chantre, porte-parole des communautés, est un perpétuel déplacement des stéréotypes, une perpétuelle interrogation sur les clichés : c'est de faire migrer les images. Et quelque part, il n'y a aucune différence entre l'écriture des minorités et l'écrivain tout court" (13).

Itinéraire passionnant que celui des écrivains des minorités culturelles au Québec, toujours écartelés entre leur rapport à leur pays d'origine, pays devenu mythique, leur rapport à la communauté culturelle à laquelle ils se rattachent de près ou de loin, avec tous les conflits que cela peut susciter, leur rapport à l'ici et maintenant de la société québécoise et canadienne, et leur rapport aux langues (langue d'origine, langue française majoritaire au Québec, et l'anglais véritable lingua franca, langue majoritaire de l'espace nord-américain). Ce qui se cherche à travers ces notions encore mal conceptualisées de polyculturalisme, de multiculturalisme, de trans-culturalisme, c'est la recherche d'un espace minoritaire, d'un hors-lieu spécifique à partir duquel une nouvelle parole pourrait être tenue, ni parole du déracinement, ni parole d'exil mais parole autre (14).

Ce qui se cherche, c'est la sortie des reterritorialisations : les discours du chacun-son-territoire, chacun-sa-langue, chacun-ses-moeurs, sa-culture, son-costume, sa-chose-identitaire, mais symétriquement c'est aussi la sortie de l'assimilation et de la domination culturelle par la voie de l'alignement sur la culture majoritaire ou par ce que j'appellerai la "Louisianisation". C'est très exactement cet espace de parole qui se cherche.

J'ai parlé de ce qui se passe au Québec aujourd'hui, peut-être dans les replis du recul nationaliste. Une parole autre peut-elle émerger en France dont les traditions sont infiniment plus centralistes, assimilatrices ? Je ne sais pas. Ce sera au colloque d'y répondre.

## NOTES

- (1) Alicia Dujovne Ortiz, *Buenos-Aires*, Paris : ed. du Champ-Vallon, 1985, p. 42.
- (2) G. Scarpetta, *L'impureté*, Paris : Grasset, 1985.
- (3) Voir en particulier M. Bakhtine, *Esthétique et théorie du roman*, Paris : Gallimard, 1978.
- (4) Terme utilisé par Gilles Deleuze et Félix Guattari dans *Kafka : pour une littérature mineure*, Paris : Minuit, 1975.
- (5) Expression fréquemment utilisée par E. Jabes dans son oeuvre et dans ses interviews.
- (6) Régine Robin, *La Québécoise*, Montréal : Québec-Amérique, 1983.
- (7) Dans cette analyse, la plus fine que j'aie lue sur mon roman, je m'inspire de la communication faite par M.-P. Malcuzyński au colloque international sur "Mikhail Bakhtin, son cercle, son influence", Université Queens, Kingston (Ontario), en octobre 1983 et à ce jour inédite. Elle portait le titre suivant : "Le Multiculturalisme est-il polyphonique ?".
- (8) Régine Robin, *La Québécoise*, op. cit. p. 16.
- (9) Ibid. p. 134.
- (10) Ibid. pp. 197-198.
- (11) Ibid. p. 186.
- (12) Colloque "Ecrire la différence" à l'Université Concordia de Montréal, février 1985. Les principales interventions ont été reproduites dans *Vice-Versa*, v. II, n° 3 (mars/avril 1985), pp. 9-20.
- (13) Régine Robin, intervention au colloque "Ecrire la différence", in *Vice-Versa*, op. cit. p. 19.
- (14) On trouvera un écho de ces questions dans le livre d'interviews d'écrivains italo-québécois, préfacé par Fulvio Caccia, *Sous le signe du Phénix*, Montréal : Ed. Guernica, 1985.



USAGE ET FONCTION DES LANGUES



PRATIQUES LANGAGIERES ET SITUATIONS INTERCULTURELLES :  
USAGES DE LA PAROLE

Sophie FISHER

Transcription/Ecriture  
(Canevas pour une intervention)

*Usages de la parole* : Tel est le sous-thème 2 de la Table ronde. Il y a dans ce titre une provocation pour le linguiste. Car si certaines procédures d'analyse tiennent quelquefois compte de la pratique langagière, de l'usage, le but recherché implique en quelque sorte obligatoirement un dépassement de ces "pratiques" afin d'accéder à une systématique de la langue en jeu.

C'est dans cet espace construit entre des comportements langagiers et une pratique théorique qu'il s'agit de s'interroger sur les différents statuts de l'oral, de l'écrit et ce que j'appellerai -faute de mieux- le transcrit, par rapport à la transmission, à la mémoire du social stabilisé dans des sociétés industrialisées qui sont soumises à des changements profonds dans les systèmes de transmission.

Quelques milliers d'années d'écriture et surtout, depuis un bon siècle, la progressive banalisation de la lecture et de l'écriture, nous ont fait oublier ce qu'il y a d'anormal dans l'écrit qui est, nous semble-t-il, le produit le plus éloigné d'une pratique langagière quotidienne et en même temps le meilleur révélateur d'une réflexion sur le langage.

On essaiera de baliser deux questions :

1. *Comment traiter "de l'oralité" ?* faut-il se donner, d'un point de vue théorique- une approche qui mette en place, en même temps que l'énonciateur, un co-énonciateur qui interprète et, en fait, construit le discours ? Et quel est-il cet objet ainsi construit ? Est-on dans une situation où l'interaction verbale prime sur toute autre forme de fonctionnement langagier ? Et, dans ce cas, faut-il l'analyser en se donnant des repères tels que la situation d'énonciation, le sujet de l'énonciation, "objets théoriques" qui ne recouvrent en rien des situations

concrètes ou des acteurs sociaux tels que peuvent les interpréter sociologues ou anthropologues ? Et, finalement, qu'est-ce que le "texte" en tant que transcription d'un fragment représentatif, ou soi-disant tel, d'une langue et d'une culture ?

Deux types de réponses à ces questions : l'une, en théorie du langage, se réclame de ce qu'on appelle les théories de l'énonciation proposant de tenir compte du fonctionnement du langage dans des langues, l'autre repose sur un souci très particulier du recueil de données : il s'agit de l'approche conversationnelle et aussi, en partie, de la pratique de certains ethnométhodologues.

2. De l' "écrit". Car écriture il y a et, obligatoirement, pratique de la lecture c'est-à-dire passage à une oralité d'un autre type, "reconstruite" en quelque sorte.

Il ne s'agit pas ici de s'interroger sur ce fait étrange qui a permis de noter des sons, dans des formes très différentes et supposant la mise en jeu d'opérations cognitives complexes, long trajet qui a abouti à une interprétation alphabétique des sons.

Quelques repères : il a été montré dans des travaux de psychologues expérimentaux que ce que l'on perçoit ce sont des syllabes. La perception catégorielle, comme son nom l'indique, "catégorise" l'ensemble consonne/voyelle, l'articulation des consonnes n'étant possible que s'il y a "vocalisation", voyellisation. On peut illustrer ceci par deux exemples : a) l'antériorité lorsqu'il s'est agi de noter des sons (et non pas de représenter des objets ou des concepts) des écritures syllabiques sur les écritures alphabétiques, infiniment plus "abstraites" puisqu'elles réussirent à dissocier et à représenter par une graphie ces unités abstraites que sont les phones. Il est à remarquer, dans certains cas d'écriture, la non-notation du système vocalique : les langues sémitiques à vocalisme restreint en sont un bon exemple. b) le fait que les enfants d'âge pré-scolaire séparent aisément les groupes syllabiques et ne se trompent guère. Ce qui n'est pas le cas lorsqu'il s'agit par la suite d'épeler : "refaire" des syllabes oralement en essayant de prononcer des séquences comportant un sens est l'une des principales difficultés de l'alphabétisation.

Car il ne s'agit pas seulement de tenir compte de la séquence verbale, de maîtriser la relation son/sens, mais de mettre en lumière le fait qu'une des manières, par exemple dans la lecture, de saisir le sens est de reconstruire, de re-produire une prosodie, une intonation qui sert ainsi de discriminant et permet le découpage. Il est bon de rappeler que les premiers textes grecs alphabétiques se présentaient comme un continuum de caractères isolés : la segmentation ne pouvant se faire qu'à la lecture où la scansion, les pauses, interviennent. D'où la nécessité typographique de signaler les "blancs" sémantiques par des signes spéciaux.

Lorsque les linguistes qui s'intéressent aux interactions verbales se posent la question de l'apprentissage d'une langue seconde ils ne peuvent pas faire l'économie d'un certain nombre de paramètres qui ont été masqués dans les approches traditionnelles de l'oral ou de l'écrit. On ne peut se passer de notions telles que la paraphrase, la reprise, la mention, dans un domaine strictement linguistique et de tout le para-verbal, gestes, situations ponctuelles, etc... (à ce

sujet les travaux des linguistes sur les notions d'exo et d'endo-langue).

Si nous faisons ici appel à des procédures d'apprentissage d'une langue seconde dans des sociétés comme les nôtres, c'est parce que le chercheur se retrouve -à notre avis- lorsqu'il s'agit d'appréhender une langue non encore décrite, dans la situation d'un apprentissage de langue seconde par rapport à laquelle les médiateurs informateurs ne possèdent pas l'intercode de manière explicite.

L'usage de la parole, dans un sens saussurien, pourrait servir à la constitution d'une méthodologie pour le passage de la production orale -avec toutes ses implications- à la pratique de cette distanciation, de ce hiatus, qu'est l'écriture en tant que filtre d'opérations d'abstraction.

Mais à quoi "servent" ces considérations théoriques pour l'analyse de pratiques langagières en situation interculturelle ? Peut-être simplement à délimiter des lieux de passage de l'une à l'autre culture. Nos cultures de l'écrit et, actuellement, d'une oralisation (radio) et d'une interface image/son (télévision) renvoient à des pratiques extrêmement localisées de la lecture et de l'écriture, ce qui implique des appropriations de systèmes de signes différents du point de vue de leur support et de leur lecture. Prenons le cas banal d'un arabophone alphabétisé dans sa langue et perdu devant la pancarte du métro indiquant les directions et les noms des stations, le tout dans un code spatial : Le plan sur le mur de la station, distinct de celui, linéaire et marqué par les noms des arrêts dans la rame, et bien entendu en caractères latins ! Il ne peut, dans ce cas, s'agir que de l'apprentissage d'un système de signes pour lequel il réutilisera les moyens déjà mis en oeuvre pour son premier apprentissage de la lecture et de l'écriture. Ce cas, me semble-t-il, est devenu trivial, mais il est important car il met en jeu des opérations de transcodage, d'appropriation, de mise en distance, qui sont en amont de toute analyse de pratiques langagières qui ne se veulent pas de simples effets classificatoires.

**Repères bibliographiques accessibles en français.**

M.-Fr. BRESSON. "De l'oral à l'écrit", *Textes "Alfred Binet"*, 3, 1983, 31-49.

A. CULIOCI. "Rôle des représentations métalinguistiques en syntaxe", XIIIe Congrès International des Linguistes, Tokyo, 1962, Coll. ERA 642, Vol. 2, annexe. DRL, Paris VII, 1982.

J. GOODY. *La raison graphique. La domestication de la pensée sauvage*, trad. Fr. Minuit, 1979.

J. HEBRARD. "Didactique de la lettre et soumission au sens", *Texte Alfred Binet*, 3, 1983, 15-32.

L'espace et la lettre, Cahier Jussieu/3, u. Paris VII, 1977. En particulier :

- . "Diffusion et pratique des écritures cunéiformes au Proche-Orient ancien". (J.-M. DURAND)
- . "L'origine de l'alphabet sémitique" (M. SZYCER)
- . "Typographie et presse quotidienne" (Y. BERNARD).

*Naissance de l'écriture, cunéiformes et hiéroglyphes*, Cat. Expo. Gal. Nat. du Grand Palais, 1982, Ministère de la Culture, Ed. de la Réunion des Musées Nationaux .

**ASSIMILATION LINGUISTIQUE DES ALSACIENS :  
POLITIQUES OFFICIELLES - EVOLUTION - TENDANCES ACTUELLES**

Marie-Noëlle DENIS

Calvin VELTMAN

### **Introduction**

La langue majoritairement parlée en Alsace depuis les invasions barbares (vers 350 ap. J.C.) est un dialecte germanique. La frontière linguistique se met en place à la fin du VIII<sup>e</sup> siècle séparant, à peu près au niveau de la crête des Vosges, le monde roman du monde germanique. Cette géographie linguistique s'est maintenue jusqu'à nos jours malgré les pressions politiques qui accompagnèrent l'annexion de l'Alsace à la France en 1748, puis à l'Empire Allemand entre 1870 et 1918, et son dernier rattachement au territoire national depuis la fin de la première guerre mondiale.

A l'intérieur de cette frontière, la situation linguistique a constamment changé, surtout sous l'influence des vicissitudes politiques.

### **1. Evolution des usages linguistiques**

Entre le VIII<sup>e</sup> et le XVII<sup>e</sup> siècle, l'alsacien, langue usuelle de la population, va peu à peu s'imposer comme langue de culture. A partir de la première annexion de l'Alsace à la France, en 1648, le dialecte se trouve confronté successivement à deux langues officielles : le français et l'allemand, sans toutefois s'en trouver très affecté. Après 1918, la situation va évoluer plus rapidement, la France menant une politique autoritaire d'assimilation. Mais les contraintes au niveau de l'administration et de l'enseignement furent moins efficaces dans ce domaine que les nécessités économiques et sociales.

Les statistiques publiées permettent d'observer une baisse de la pratique de l'alsacien depuis la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, puisque 88,2 % de la population le parlait en 1878 contre 85 % en 1918 et 84 % en 1962. Le mouvement s'est considérablement accéléré entre 1962 et 1979 puisqu'il atteint, en 17 ans, 12,6 % de la population de plus de quinze ans (87,5 % - 74,7 %).

Parallèlement, l'usage du français, langue officielle, parlé seul ou conjointement avec l'alsacien, a régulièrement augmenté depuis la fin de la première guerre mondiale : 52,4 % de la population le parlait en 1931, 66,5 % en 1946 et 80,7 % en 1962. Ces pourcentages sont proches de 100 % si l'on considère la population de moins de trente ans (tableau n° 1).

A l'heure actuelle, l'Alsace se trouve en situation de bilinguisme et la concurrence entre le dialecte et le français paraît favorable au développement de la langue nationale.

## 2. Tendances actuelles

Dans cette perspective, la conservation de l'usage du dialecte devient préoccupante et dépend, au premier chef, faute de reconnaissance officielle, de l'apprentissage de la langue en famille. Il est évident que si les parents parlent de moins en moins l'alsacien, un nombre sans cesse croissant d'enfants pratiqueront exclusivement le français.

L'analyse d'une enquête spécifique menée par l'INSEE en 1979 montre que, même parmi les couples formés uniquement de personnes nées en Alsace, le pourcentage des chefs de ménage et des conjoints qui se déclarent capables de parler alsacien est en régression constante chez les plus jeunes (tableau n° 2 - 96,1 % pour les couples de 75 ans et plus, contre 73,2 % pour ceux de 15 à 24 ans).

De plus, le pourcentage des familles qui déclarent utiliser le dialecte au foyer baisse fortement quand on avance dans les classes d'âge (tableau n° 3). Le pourcentage passe de 82,1 % pour les couples plus âgés à 54,5 % pour les plus jeunes.

Cette régression est encore plus accentuée pour leurs enfants puisque le taux de francisation (1) des enfants est en moyenne de 33,1 % (tableau n° 4) et beaucoup plus important évidemment dans les familles mixtes (78,9 %) que dans les familles où les deux conjoints parlent alsacien. Par ailleurs, le taux de francisation augmente dans les familles les plus jeunes, surtout quand le chef de ménage a moins de 44 ans (tableau n° 4) et dans les communes urbaines (tableau n° 5).

Une étude plus détaillée montre qu'en milieu rural 92,7 % des enfants dont les deux parents parlent alsacien pratiquent encore le dialecte (tableau n° 6). Ce pourcentage tombe dans les ménages mixtes, moins dans les familles où la mère reste dialectophone (51,3 % contre 36,4 % quand c'est le père, tableau n° 6).

Ces pourcentages sont beaucoup plus faibles en milieu urbain (tableau n° 6 - 70,1 % - 13 % - 16,8 %). La transmission du dialecte est donc assurée surtout en milieu rural et par la mère de famille.

## Conclusion

L'usage du français a progressé en Alsace depuis le début du XXe siècle, d'abord comme langue associée au dialecte puis, depuis quelques années, comme seule langue d'usage. Cette progression est d'autant plus redoutable qu'elle est plus importante dans les communes urbaines où la population augmente.

Il est apparu aussi que les familles alsaciennes pratiquaient de moins en moins le dialecte au foyer. De ce fait, la francisation des enfants se révèle encore plus grande que celle de leurs parents. Comme la préservation d'une langue dépend avant tout du renouvellement constant des personnes qui la pratiquent et surtout des enfants, il reste à souhaiter que, dans le cadre de la politique menée en faveur des langues régionales, l'école puisse prendre le relais de la famille pour éviter, à terme, la disparition rapide du dialecte.

---

#### NOTE

- (1) le taux de francisation mesure l'écart de pratique du dialecte entre les parents et leurs enfants.

Tableau n° 1

## Usage du français par groupe d'âge. Alsace

Groupes d'âges	Pourcentage de la population parlant le français avec ou sans autre langue	
	1946	1962
5 - 9 ans	47,9	81,7
10 - 19 ans	90,2	99,1
20 - 29 ans	95,4	98,4
30 - 39 ans	89,2	96,6
40 - 49 ans	55,3	94,4
50 - 59 ans	41,5	76,0
60 - 74 ans	34,5	44,9
75 et plus	35,4	35,2

Sources : INSEE "Aspects particuliers des populations alsacienne  
et mosellane". 1956.  
INSEE "Langues parlées et religions déclarées". 1962.

Tableau n° 2

## Usage de l'alsacien selon l'âge du chef de ménage

## Ménages d'origine alsacienne. Alsace, 1979.

Age du chef de ménage	Pourcentage des ménages où parlent alsacien...			
	le chef	le conjoint	les deux	les enfants
15 - 24 ans	86,5	80,0	73,2	44,7
25 - 34 ans	91,8	90,3	84,1	58,3
35 - 44 ans	94,3	94,3	91,8	71,0
45 - 54 ans	95,7	96,9	95,1	84,6
55 - 64 ans	98,4	98,4	96,7	89,1
65 - 74 ans	98,2	98,2	97,6	89,2
75 et plus	98,8	98,2	96,1	85,1
Ensemble	95,0	94,6	91,7	78,7

Sources : INSEE. Enquête "Mode de vie". Tableaux inédits.

Tableau n° 3

**Pourcentage des ménages utilisant presque toujours l'alsacien  
à la maison selon l'origine des conjoints. Alsace 1979**

Groupes d'âge	Ménages		
	alsaciens	mixtes	autres
15 - 24 ans	34,5	28,3	0,0
25 - 34 ans	36,7	29,9	0,7
35 - 44 ans	51,1	43,3	2,8
45 - 54 ans	68,0	61,8	6,0
55 - 64 ans	67,4	61,5	8,2
64 - 74 ans	72,2	68,7	22,8
75 et plus	82,1	81,4	34,2
Ensemble	60,5	53,7	6,1

Source : INSEE. Enquête "Mode de vie". Tableaux inédits.

Tableau n° 4

**Taux de francisation des enfants selon l'âge  
du chef de ménage. Alsace, 1979.**

Taux de francisation des enfants dans les ménages où parle alsacien :

Age du chef de ménage	au moins un conjoint	les deux conjoints	un seul conjoint
15 - 24 ans	48,6	41,0	67,9
25 - 34 ans	49,0	31,0	85,9
35 - 44 ans	37,3	26,4	79,8
45 - 54 ans	18,5	11,9	70,3
55 - 64 ans	21,8	13,5	66,1
65 - 74 ans	8,7	7,1	25,1
75 ans et +	17,5	17,3	0,0
Ensemble	33,1	21,4	78,9

Source : INSEE. Enquête "Mode de vie". Tableaux inédits.



## JUDEO-ESPAGNOL ET INTERCULTURALITES

Haïm Vidal SEPHIHA

Etant donné le peu de place qui nous est accordé, nous mettrons un astérisque chaque fois qu'est concernée *l'interculturalité* et renverrons à notre bibliographie sommaire sous les formes (1), (2), (3) ... jusqu'à (43).

### SOURCES

En 1942, les Juifs chassés d'Espagne et n'acceptant pas la conversion emportaient les variétés des espagnols d'alors (aragonais, léonais, mais surtout le castillan alors langue de prestige), variétés communes aux tenants des trois religions, à quelques exceptions près. (1. 11. 18)

Là où ils seront majoritaires ils conserveront leur langue et l'imposeront même aux minoritaires de leurs communautés (ex Empire Ottoman en formation et Maroc septentrional). Ailleurs ils se fondront\* dans les communautés hôtes et parleront leurs langues au bout de deux ou trois générations (judéo-arabe, judéo-berbère, etc...).

On le constate, à chaque étape sont à considérer des phénomènes interculturels. Nous continuerons de les signaler par un astérisque.

Ce n'est que vers 1620 (2. 11) que l'espagnol de ces juifs espagnols sera senti comme différent de celui de la péninsule (surtout par ses archaïsmes) et que naîtra ainsi la notion erronée (contre-sens) de judéo-espagnol, les Turcs musulmans y contribuant d'ailleurs aussi puisque ne connaissant l'espagnol que par ces Juifs ils lui donnèrent le nom de *yahudice*\* ("juif" en turc).

Ce judéo-espagnol que j'appelle vernaculaire (2. Problématique du judéo-espagnol) portera différents noms : djudezmo, djudyo, djidyo, espanyolico ou espanyol tout court, dans l'ex-Empire Ottoman (3. 11), haketiya\* au Maroc (42. 43) et tetauni\* en Oranie, terre d'accueil des Juifs marocains à partir de 1830 (11. 37).

## LE LADINO

Outre la langue vernaculaire, existait en Espagne une *langue calque*, le *ladino*, produit de la traduction littérale\* des textes hébreux bibliques et liturgiques en un espagnol remontant au XIIIe siècle. Bien sûr cette langue liturgique et pédagogique à la fois *ne se parle pas*. Je l'appelle judéo-espagnol calque (1. 2. 3. 4. 6. 7. 8. 9 etc... chaque fois qu'il est question de ladino).

C'est par erreur et pour des raisons euphémistiques\* (socio-culturelles) que certains s'efforcent de substituer ladino (non marqué judaïquement) à djudezmo ou judéo-espagnol tout court comme d'ailleurs les "élites" judéo-arabes substituent erronément Sepharades\* (autre euphémisme) à Judéo-Arabes\* (21).

Ce ladino est et fut utilisé de façon presque inchangée par l'ensemble des Sepharades au sens strict du terme, qu'ils fussent judéo-hispanophones ou hispanophones et lusophones (ceux de Hollande et ceux du Sud-Ouest français).

Les judéo-espagnols vernaculaires eux, par contre, ne resteront pas inchangés ; ils connaîtront une série d'emprunts à l'hébreu, au turc, au grec et à l'arabe (surtout la haketiya), ce qui donnera une nouvelle coloration à ces parlers (10. 33. 40. 41). Ainsi se formeront en gros les variétés du Levant et celles du Couchant.

Il est intéressant de noter ici qu'un mot grec comme *piruni*, "fourchette", sera adopté avec ledit outil et hispanisé, au Levant, en piron. C'est là un fait de civilisation, un nouvel apport qui pousse à l'emprunt\* tant utilitaire que linguistique.

Même les romances, appelées d'abord romansos puis, sous l'influence du français romansas\*, se laisseront influencer par des emprunts tout en conservant leur structure médiévale originelle. Il en sera de même de *refranes*\* "proverbes" (34. 37) et des *consejas*\*, "contes moraux", toute cette littérature orale dont les lignes de force sont restées les mêmes depuis l'expulsion de 1492 et sur lesquelles, comme des notes sur une portée, langues et cultures environnantes ont laissé leurs impacts\* (11).

## IRRUPTION DE L'OCCIDENT

Soudain, au XIXe siècle, les impacts\* se multiplient à une allure accélérée. Au Maroc l'Espagne intervient. Ce sont les retrouvailles entre la haketiya en partie aïeule de l'espagnol péninsulaire et cet espagnol péninsulaire que les "élites" adopteront en abandonnant leur "jargon" car ils croient vraiment que "leur langue n'en est pas une" (complexe de tous les minoritaires\*). Evolution si rapide que jusqu'à aujourd'hui ne subsistent plus que des vestiges de la haketiya\*.

Si on n'y prend garde il en sera bientôt de même du djudezmo levantin attaqué de toutes parts par les écoles Dante Alighieri (italien\*), celles de la Hilfsverein (allemand\*) et des missionnaires protestants (anglais\*) qui iront, à des fins évangélisatrices\*, jusqu'à redjudezmiser\* les Bibles en ladino\* (5. 25, T II).

Tout ceci pendant que l'Empire Ottoman est en train de se démembrer et que s'en détachent de nouveaux états qui, à leur tour, essaieront de déshispaniser\* leurs Judéo-Espagnols. Nouveaux impacts\* (11).

Mais l'action la plus glottophage\* (terme emprunté à J.L. Calvet) sera celle de l'Alliance Israélite Universelle née en France en 1860.

Institution philanthrope, cette Alliance enverra ses Instituteurs dans tout le Bassin Méditerranéen et importera la Langue et la Culture Française ainsi que le *complexe israélite\** (euphémisme de juif). Nos Judéo-Espagnols (ethnie) "s'euphémiseront"\* à leur tour et seront pris d'une gallomanie galopante\*, gallomanie renforcée à partir de 1923, date de la création de la République Turque, par celle du turc (plus de 5 600 emprunts au français en turc)\*.

Cette gallomanie engendrera un nouvel état de langue que j'appelle *judéo-fragnol\** et qui mérite toute l'attention des linguistes (2. 10. 18. 22. 24. 28. 30. 31. 33. 34. 35. 36. 40. 41).

Cette fois le judéo-espagnol sera atteint à tous les niveaux : phonétique (jusqu'à l'adoption des sons U et O du turc et du français : *mõbles*, "meubles", *lektüra*, "lecture" au lieu des anciens *mobilya et meldadura\**, etc, etc...) - morphologique (*gubernemantal* au lieu de *governamental*, etc... - lexical (*Korrijar* au lieu de *Korrejir*, etc...)\* -syntaxique (*dile de venir* au lieu de *dile ke venga*, etc...)\* et ce jusqu'à l'adoption de proverbes français (*el yerro es umano*, l'erreur est humaine" venant se substituer à cet emprunt situationnel *I el hanam yerra en la teva* "même le rabbin se trompe en chaire")\* On va jusqu'à faire de l'humour au contact\* (Comment allez-vous ? *Komo el papu*,... ? "Comme le grand-père", avec la rime vous/-pu - Comment ça va ? *Como la vava*,\* "..., comme la grand'mère" avec la rime va/va\*, etc, etc...

C'est dire que l'interpénétration est grande. On assistera aussi à une diversification des interférences au cours des émigrations des Judéo-Espagnols dans leurs nouveaux pays d'accueil. C'est ainsi qu'aux Etats-Unis on assiste à l'adoption de verbes anglais que l'on hispanise en -ear (3. 40) : *drivear\** sur *drive*, *beggear\** sur *to begg*, etc... Aussi se forme-t-il là-bas une espèce de \*judéo-anglognol comme il se forme en Israël - Le pays à plus forte population judéo-espagnole, 300 000 environ - une espèce de \*judéo-isragno. Bien sûr, dans les pays hispanophones le judéo-espagnol est rapidement étouffé. Il en subsiste cependant quelques vestiges parmi les aînés, vestiges d'habitudes langagières difficilement éliminables chez un individu judéo-hispanophone et notamment *kanti*, *pasi*, etc... au lieu de *canté*, *pasé*, etc... "je chantai", "je passai", etc...

On le constate, dans chaque nouvelle migration les Judéo-Espagnols se trouveront confrontés à de nouvelles conditions sociolinguistiques et seront obligés de s'adapter et d'adopter tant les habitudes langagières que les "préjugés" de la culture de prestige. C'est à l'étude de tous ces aspects que je m'adonne avec mon équipe de chercheurs. La moisson est prometteuse du point de vue qui nous intéresse : l'INTERCULTURALITE.

## BIBLIOGRAPHIE

Pour une bibliographie exhaustive on se reportera à ma Thèse d'Etat (le N° 25 de la présente Bibliographie) : a) Tome I pp. 0130 à 0154 - b) Tome II, fin de volume, travaux postérieurs à mai 1979, pp. 1 à 7.

Chaque fois que la présente bibliographie sera citée dans le corps de cette communication, elle le sera sous la forme (1), (2), etc...

- (1) LE LADINO (judéo-espagnol calque) : *DEUTERONOME*. Versions de Constantinople (1547) et de Ferrare (1553). Edition, étude linguistique et lexicque, Editions Hispaniques (Sorbonne), Paris, 1973.
- (2) "Problématique du judéo-espagnol", in *Bulletin de la Société de linguistique de Paris*, t. LXIX, fasc. 1, 1974, pp. 159 à 189.
- (3) "Evolution du ladino (judéo-espagnol calque) du XIIIe siècle à nos jours", in *Revue des Etudes Juives*, t. CXXXIV, fasc. 3-4, 1975, pp. 198 à 201.
- (4) "Diachronie du ladino" (judéo-espagnol calque), in XIV Congresso Internazionale di Linguistica e Filologia Romanza (Napoli, 15-20 Aprile 1974), ATTI, t. II, pp. 555 à 564, John Benjamins B.V., 1956.
- (5) "Une bible judéo-espagnole chrétienne", in *Hommage à André Néther*, libr. Maisonneuve, pp. 357 à 370.
- (6) "Ladino (judéo-espagnol calque) et commentateurs", in *Revue de l'Histoire des Religions*, 4e trim., 1975, pp. 117 à 128.
- (7) "Théorie du ladino : Additifs", in *Mélanges offerts à Charles Vincent Aubrun*, éd. établie par H.V. Séphiha, t. II, pp. 255 à 284, Paris, 1975, Ed. Hisp.
- (8) "Sacré, littéralité et littérarité en judéo-espagnol", in *Colloques de la Société Ernest Renan*, Orsay, 1977, pp. 13 à 19.
- (9) "Archaïsmes lexicaux en ladino (judéo-espagnol calque)", in *Cahiers de linguistique hispanique médiévale*, n. 2, mars 1977, pp. 253 à 261.
- (10) "L'intensité en judéo-espagnol", in *Iberica I*, éd. établie par H.V. séphiha, Ed. Hispaniques (Sorbonne), Paris, 1977, pp. 285 à 294.
- (11) "L'agonie des Judéo-Espagnols", éd. Entente, Collection "Minorités", Paris, 1977, 2e édition revue et augmentée, Paris, 1979.
- (12) "Ladino (judéo-espagnol calque) et pluridisciplinarité", à paraître dans les Actes du XV<sup>e</sup> Congrès International de Linguistique et Philologie Romanes (Rio de Janeiro, Juil. 1977).
- (13) "L'Espagne des trois religions dans les bibles en ladino (judéo-espagnol calque)", communication faite à la Société de Linguistique de Paris le 19.11.77, résumé dans B.S.L., t. LXXIII, fasc. 11, 1978, pp. XXXIV à XXXVII.

- (14) "Créations lexicales en ladino (judéo-espagnol calque)", in *Estudios ofrecidos a Emilio Alarcos Llorach*, Univ. de Oviedo, 1978, t. II, pp. 241 à 255
- (15) "Ladinismes dans la Fazienda de Ultra Mar, une BIBLIA MEDIEVAL ROMANCEADA du XIIe siècle", in Actes du deuxième Congrès International d'Etude des Cultures de la Méditerranée Occidentale. II (Malte 1976), Alger, 1978, pp. 220 à 226.
- (16) "Ladino (judéo-espagnol calque) et Biblias Medievales Romanceadas" in *Mélanges à la mémoire de Joucla-Ruau André*, Ed. de l'Un. de Provence, 1978, t. II, pp. 1119 à 1131.
- (17) "Ladino (judéo-espagnol calque) et Bibles espagnoles contemporaines", in *Travaux XXII, C.I.E.R.E.C., Un. de St-Etienne*, pp. 163 à 173.
- (18) "Tandis que la langue agonise, les dictionnaires judéo-espagnols se multiplient", in *Revue des Etudes Juives*, t. CXXXVII (1-2), 13-15 oct. 1978), 6, 1-2, Louvain-la-Neuve, 1980, pp. 93 à 106.
- (19) "Le ladino (judéo-espagnol calque) ou l'emprunt à tous les niveaux", in *Cahiers de l'Institut de Linguistique de Louvain. L'emprunt linguistique (Colloque international, Lille III, 13-15 oct. 1978). 6.1.2.*, Louvain-la-Neuve, 1980, pp. 93 à 106.
- (20) "Ladino (judéo-espagnol calque) et sémantique", in *Iberica II*, Ed. Hisp. (Sorbonne), Paris, 1979, pp. 115 à 126.
- (21) "Diagnostic du judaïsme français : une "sépharadite" aiguë", in *Combat pour la Diaspora, "Juifs d'Orient et de Méditerranée"*, n° 3, 2e trim., 1980, pp.55 à 63.
- (22) "Le judéo-fragnol, dernier-né du djudezmo", résumé in *B.S.L.*, t. LXXI, fasc. 1, Paris, 1976, pp. XXXI à XXXVI.
- (23) Recension de "Le Judéo-espagnol" (M. Sala, Mouton, 1976) in *B.S.L.*, t. LXXIII, fasc. 2, Paris, 1978, pp. 279 à 283.
- (24) "La presse judéo-espagnole", résumé in *R.E.J.*, t. CXXXCVII (1978, 3-4). 473-476.
- (25) LE LADINO (judéo-espagnol calque) : STRUCTURE ET EVOLUTION D'UNE LANGUE LITURGIQUE, Thèse d'Etat soutenue en nov. 1979, réduite à deux tomes édités par Vidas Largas, en 1982 : t. I : Théorie du ladino, t. II : textes et commentaires.
- (26) "El ladino verdadero o judeoespañol calco, lengua litúrgica", *Jornada de Estudios Sefardíes (Caceres 24-26 mars 1980)*, in *Actas*, 1981, pp. 15 à 29.
- (27) "Hispanité du Judéo-espagnol", *Séfarisme et fidélité à l'Espagne (Bibliothèque esp. de Paris, 2.4.1980)*, in *Les nouveaux Cahiers*, n° 62, 1980, pp. 6 à 10.
- (28) "El judeoespañol marginalizado de Turquía (judeofranol)", à paraître dans les *Actes du I Congreso Internacional sobre la España olvidada : Los Judios (Zamora, juin 1981)*.

- (29) "Christianismes en judéo- espagnol (calque et vernaculaire)", in *The International Journal of the Sociology of Language*, 30, (81), 73-88.
- (30) "Le judéo-espagnol : Un siècle de Gallomanie", in Recueil des résumés du Colloque International de Socio-linguistique de Montpellier, déc. 1981, pp. 165 à 180.
- (31) "Noms de métiers en judéo-espagnol : Corpus pour une étude ultérieure", Cahiers Balkaniques, n° 2, Paris, 1981, pp. 171 à 198.
- (32) "Le formant des manies en judéo-espagnol (dero)", in Contrastes, Actes du Colloque Linguistique contrastive et traduction", 12-12-81, Paris 1982.
- (33) "Néologie en judéo-espagnol : les euphémismes", in Iberica III, déc. 1981, pp. 113 à 123.
- (34) "Portrait de la société judéo-espagnole ou Dis-moi tes proverbes je te dirai qui tu es", à paraître dans les Actes du IIIe Colloque International du Centre Aixois de Recherches Hispaniques, Les Formes Brèves (26, 27 et 28 nov. 1982).
- (35) "Estado actual del judeo-espanol en el mundo" à paraître dans les Actas des jornadas de estudio sobre el judeo-espanol (avril 1983, Universidad de Granada).
- (36) "La agonía del judeo-espanol" resumen de una Conferencia dictada el 19.01.1982 en las Naciones Unidas, en Ginebra, in Magen (Escudo), Revista de la asociación israelita de Venezuela, oct. dic. 1982.
- (37) Chants judéo-espagnols - De Tetouan à Oran, le trésor conservé et chanté par HENRIETTE AZEN, "unos romances de mi madre", UN DISQUE édité par VIDAS LARGAS, Paris, 1982.
- (38) Donnons ici l'adresse de l'Association "VIDAS LARGAS" :  
Association pour le maintien et la promotion de la langue et de la culture judéo-espagnoles, éditrices de nombreux livres, brochures et disques :  
37, rue Esquirol, 75013 - PARIS.
- (39) "Veer, catar et mirar en judéo-espagnol", à paraître dans Iberica V, éditions hispaniques, Sorbonne, Paris, 1986.
- (40) "L'Hispaniseur verbal -ear en judéo-espagnol", in Travaux X, Aspects des civilisations ibériques, C.I.E.R.E.C., Université de St-Etienne, 1974, pp. 85 à 93.
- (41) "Introduction à l'étude de l'intensif", in Langages, n° 18, pp. 104 à 119, Paris, 1970
- (42) "Le Judéo-espagnol du Maroc", in Juifs du Maroc, Identité et Dialogue, Actes du Colloque international sur la communauté juive marocaine : vie culturelle, histoire sociale et évolution, Paris, 18-21 déc. 1978), La Pensée sauvage, Paris, 1980, pp. 85-97.
- (43) "Le judéo-espagnol du Maroc ou Haketiya", in Combat pour la Diaspora, n° 6, 2e trim. 1981, pp. 77-80.

## IDENTITE LINGUISTIQUE ET SPECIFICITE HISTORIQUE : L'EXEMPLE ARMENIEN

Sossie ANDEZIAN

Les attentats commis ces dernières années par les militants arméniens ont conduit, sinon à l'aboutissement de leurs revendications (reconnaissance par les autorités turques du Génocide de 1915), du moins à la mise en évidence d'une présence arménienne en France.

Arrivés massivement en France après la Première Guerre Mondiale, les Arméniens s'y sont véritablement établis à partir des années 1950. Aujourd'hui, cette communauté apparaît aux côtés d'autres groupes ethniques vivant sur le territoire français pour demander la prise en compte de ses spécificités culturelles. L'affirmation d'une identité arménienne sur la scène publique se manifeste par les tentatives de développement de l'enseignement de la langue arménienne au sein des associations comme dans le cadre de l'Education Nationale, d'une part, et par la reconstitution du patrimoine culturel arménien et sa diffusion tant auprès des Arméniens qu'auprès des Français.

Quel sens faut-il accorder à l'émergence de problèmes d'appartenance dans cette population "enracinée" dans la société française, de tradition chrétienne, ne faisant pas l'objet de réactions xénophobes à l'instar d'autres groupes d'origine étrangère ? Que signifie cette mobilisation des ressources culturelles qui semblaient vouées à la disparition du fait de l'absence d'une infrastructure institutionnelle ? Faut-il se limiter à l'analyse des interactions entre la communauté arménienne en tant que groupe culturellement dominé et la société française dominante pour expliquer un tel phénomène ? Peut-on dissocier l'étude de la communauté arménienne de France de l'étude de la diaspora arménienne ?

On ne peut faire l'économie, dans le cas des Arméniens, peuple ayant connu une longue tradition diasporique, d'une démarche socio-historique situant cette communauté dans l'histoire de la diaspora arménienne afin d'appréhender les processus à l'oeuvre dans les différentes formes d'expression de l'identité arménienne dans le contexte sociologique français actuel.

## 1. CARACTERISTIQUES DE LA COMMUNAUTE ARMENIENNE

La communauté arménienne française s'est constituée à partir de différentes vagues migratoires.

La première vague, la plus importante, arrivée à partir de 1922, est composée de rescapés du génocide, réfugiés dans un premier temps dans les pays limitrophes de la Turquie. Elle répond à l'appel de main-d'oeuvre lancé par la France à la fin de la Première Guerre Mondiale. Il s'agit d'une immigration économique, bien que ces premiers immigrés arméniens aient le statut de "réfugiés apatrides".

L'insertion de ce groupe dans la société française suit le modèle des autres immigrations de main-d'oeuvre : emplois sous-qualifiés dans les usines, concentrations dans les centres villes, dans les logements vétustes, ou à la périphérie, dans des bidonvilles, vie communautaire autarcique en marge de la société française. Mais l'ascension sociale au sein de cette communauté est très rapide, grâce à une conjoncture économique paradoxalement favorable. La crise de 1928, qui provoque la mise au chômage d'un grand nombre d'ouvriers arméniens, conduit ces derniers à s'intégrer dans la vie artisanale ou commerciale en utilisant des savoir-faire acquis dans leur pays d'origine. Cette évolution se poursuit progressivement, entraînant une diversification socio-professionnelle de plus en plus marquée.

La stabilisation de la communauté arménienne s'effectue dans les années 1950 après l'échec d'une tentative de retour massif en Arménie Soviétique. La décision du gouvernement français d'octroyer la citoyenneté française à tous les Arméniens qui le souhaitent (1) facilite leur installation définitive en France.

Deux autres vagues migratoires, moins importantes, proviennent la première de Syrie à la fin des années 1950, la deuxième du Liban, de Turquie, d'Iran, depuis 1975. Ces départs sont provoqués par la déstabilisation politique de ces pays et les menaces (réelles ou imaginaires) qui pèsent sur l'existence des minorités ethniques dans des régimes totalitaires.

Ces nouveaux arrivants, quoique moins nombreux, joueront un rôle décisif dans la réémergence du sentiment d'appartenance arménienne en France. Ayant vécu dans des sociétés pluri-ethniques, de fait sinon toujours de droit, ces Arméniens ont réussi à maintenir leurs traditions culturelles renforcées par la création d'associations et d'institutions spécifiques.

L'enracinement de la communauté arménienne dans la société française au milieu du siècle entraîne de nombreux changements dans les pratiques culturelles familiales où la double référence devient la règle. Les modifications les plus importantes sont observées dans le domaine des alliances matrimoniales (passage progressif d'une endogamie exclusive dans les premières années à une exogamie accrue), et des pratiques langagières (bilinguisme où le français devient de plus en plus dominant). Au cours des ans, la scolarisation obligatoire des enfants et l'augmentation du nombre des mariages mixtes renforcent l'usage du français au détriment de l'arménien à l'intérieur comme à l'extérieur de la famille. La gestion de l'identité arménienne est de plus en plus prise en charge par les nombreuses associations arméniennes : associations compatriotiques ou associations de familles originaires d'un même village ou d'une

même ville, associations culturelles et politiques. Des cours de langue et de civilisation arméniennes sont dispensés aux enfants en dehors du temps scolaire. La culture savante reste confinée dans l'espace associatif, les familles ayant préservé à des degrés divers des pratiques culturelles populaires.

Mais, aujourd'hui, cette culture qui passe du domaine privé, intra-communautaire, au domaine public est revendiquée par un nombre croissant d'Arméniens. Elle s'institutionnalise, par la création de centres de recherche et de documentation, par l'intégration de l'enseignement de la langue arménienne dans le système éducatif français (2) ; elle est désormais reconnue comme une des "cultures de France" (3), elle est présentée dans le cadre de manifestations concernant les expressions culturelles des groupes ethniques vivant sur le territoire français (participation à Expolangues, Festival du cinéma arménien...). **Les Arméniens s'affirment donc de plus en plus comme citoyens français porteurs d'un patrimoine culturel spécifique.**

## 2. LES MOUVEMENTS CULTURELS ARMÉNIENS A TRAVERS L'HISTOIRE

### 2.1. La tradition diasporique

L'émigration arménienne est un phénomène très ancien du fait de la position géo-politique de l'Arménie, située entre de puissants voisins. Les flux migratoires les plus importants sont observés à la suite de partages territoriaux : au XI<sup>e</sup> siècle avec la fin de l'indépendance de la Grande Arménie, au XIV<sup>e</sup> siècle avec la chute du royaume de Cilicie (la Petite Arménie) et au début du XX<sup>e</sup> siècle après le Génocide. Mais des colonies arméniennes ont essaimé un peu partout dans le monde depuis la plus haute Antiquité. Aujourd'hui, sur un total de six millions d'Arméniens environ, trois millions vivent dans la République d'Arménie Soviétique créée en 1920, qui ne représente que le dixième du territoire de l'Arménie historique, et trois millions en diaspora.

Les mouvements continus de population ont favorisé les échanges culturels et contribué à l'originalité de la culture arménienne, à la charnière des civilisations orientales et occidentales. Les nombreux emprunts n'ont en rien altéré le fonds de la culture arménienne, empreint d'une forte spiritualité. L'apport des Arméniens aux civilisations de leurs conquérants ou de leurs pays d'adoption a été également très important. Il est significatif de constater que chaque période d'instabilité politique dans l'histoire des Arméniens donne lieu à des mouvements d'essor culturel, arme précieuse pour ce peuple menacé constamment dans son existence territoriale : premier âge d'or au Ve siècle avec la création d'un alphabet spécifique et l'élaboration de la première langue écrite, sous domination perse et byzantine - deuxième âge d'or au VII<sup>e</sup> et au VIII<sup>e</sup> siècles sous domination arabe. Renaissance culturelle au XIX<sup>e</sup> siècle sous domination ottomane, perse et russe. La religion a joué un rôle déterminant dans les réactions des Arméniens aux situations de domination culturelle. L'identité arménienne semble avoir mieux résisté aux tentatives d'assimilation de la part d'envahisseurs non-chrétiens (Perses mazdéistes, Arabes et Turcs musulmans) devant lesquels elle s'est affirmée en s'y opposant. A l'époque contemporaine, les groupes diasporiques ayant le mieux réussi à préserver leurs traditions culturelles sont ceux des pays musulmans.

L'identité arménienne est symbolisée par la langue, étroitement liée à la religion, puisque la langue arménienne écrite a été constituée dans une perspective d'évangélisation des masses à une période où le peuple arménien était soumis aux pressions des rois perses voulant les convertir au mazdéisme. Face aux conquérants de tradition chrétienne, la spécificité arménienne s'affirme par l'existence d'une Eglise autocéphale, l'Eglise Apostolique qui a aujourd'hui deux sièges, l'un en Arménie soviétique, l'autre au Liban (4). Langue et religion ont constitué les deux moyens de lutte des Arméniens contre les pénétrations culturelles.

## 2. 2. Histoire sociale de la langue arménienne

Mise au point à partir des dialectes locaux en usage au début du Ve siècle, la première langue écrite est aujourd'hui une langue morte utilisée dans le domaine religieux seulement. Elle a été remplacée au XIXe siècle par deux autres langues littéraires : "l'arménien moderne occidental" et "l'arménien moderne oriental", constituées dans chacun des deux territoires de l'Arménie, occupés à l'Ouest par l'Empire Ottoman et à l'Est par la Perse puis la Russie. L'élaboration de ces deux langues écrites à partir des parlars en usage dans les centres urbains a permis l'uniformisation des langues parlées et l'alphabétisation des masses. Par conséquent les différences entre langues parlées et langue écrite s'en trouvaient réduites.

Jusqu'au Génocide, c'est l'arménien occidental qui est le plus utilisé. Grâce aux nombreuses écoles primaires et secondaires créées dans l'Empire Ottoman, il est parlé et écrit par environ 80 % des Arméniens. Vers la fin du XIXe siècle, cette langue s'enrichit avec l'introduction de nouveaux termes politiques, économiques, techniques. Une littérature abondante voit le jour entre 1908 et 1914. Après le Génocide de 1915 qui frappe en premier les intellectuels arméniens (90 % d'entre eux), l'arménien occidental connaît un déclin pendant une courte période pour se développer à nouveau en exil où il devient la langue littéraire et véhiculaire de la diaspora.

Quant à l'arménien oriental, son destin est quelque peu différent. Langue moins répandue à l'origine, avec un nombre réduit de locuteurs, elle commence à rayonner à partir de 1880. Devenue langue d'Etat avec la constitution de la République d'Arménie Soviétique en 1920, qui bénéficie d'un statut culturel privilégié en conservant son écriture et sa langue, elle fait l'objet d'un enseignement obligatoire dans toutes les écoles de la République parallèlement au russe, mais elle est également enseignée dans les écoles arméniennes de Georgie, d'Azerbaïdjan, d'Inde et d'Iran. C'est aussi la langue des médias et des publications, numériquement importantes. Des travaux de recherche sont effectués dans le domaine de la linguistique au sein de l'Académie des Sciences et de l'Institut de la langue arménienne créées en 1941 et 1944 et depuis 1964, un Haut Comité de la Terminologie se consacre à un travail d'épuration de la langue arménienne de tous les emprunts.

La modernisation de la langue arménienne s'inscrit dans le cadre de la Renaissance Culturelle arménienne du XIXe siècle, fondée sur la redécouverte d'un passé prestigieux réactualisé. Commencé en exil (à Venise, à Vienne, Paris, Tiflis, Moscou, Calcutta) (5), ce mouvement voit le jour dans l'Empire Ottoman, à Smyrne et à Constantinople, cette dernière ville étant devenue un centre

arménien fort important (6). Il est favorisé par des mesures juridiques qui confèrent le statut de "nation" (millet) à la minorité arménienne vivant sur tout le territoire dominé par les Ottomans (7). La culture d'élite qui se développe à cette période s'étend à toutes les couches sociales de la population par la multiplication des établissements d'enseignement et des organes de presse. Assurée par les ecclésiastiques jusqu'au début du XIXe siècle, l'éducation est de plus en plus prise en charge par des laïcs.

Ce mouvement est brusquement arrêté en 1915, les intellectuels ayant été déportés et massacrés. Il faut attendre les années 1960 pour voir la réapparition d'une nouvelle vie culturelle en diaspora (parallèlement à celle qui se développe en Arménie Soviétique). Cette fois, le centre en sera le Liban, pays dont le système politique s'apparente à celui de l'Empire Ottoman. Les Arméniens, représentés au Parlement, s'y constituent en communauté autonome sur le plan juridique, religieux et culturel. Le système d'enseignement libanais qui privilégie l'enseignement privé, permet le foisonnement des établissements scolaires arméniens primaires et secondaires (il existe un seul établissement d'enseignement supérieur et quelques chaires d'arménologie dans les institutions non arméniennes) pour la plupart gratuits. On y dispense, outre l'enseignement des programmes libanais officiels, l'enseignement de la langue, de la littérature et de l'histoire arméniennes. Des efforts sont déployés par les Eglises, les partis politiques et les associations pour étendre la culture savante à l'ensemble de la communauté. Une vaste campagne en faveur de la pratique de la langue arménienne est menée auprès des familles turcophones et des usagers des dialectes. Maisons d'édition et imprimeries produisent plusieurs ouvrages par an.

Au sein de la diaspora du XXe siècle, les Arméniens perpétuent au Liban, plus qu'ailleurs, la tradition de la pluralité des références culturelles et participent à l'édification de la culture nationale de leur pays d'adoption. Les expressions littéraires, théâtrales et musicales arméniennes, inspirées de la culture occidentale du XIXe siècle, occupent une place importante dans le champ de la création culturelle libanaise et opèrent des synthèses originales entre cultures orientales et cultures occidentales d'une part, cultures populaires et culture savante, d'autre part.

Là encore, des circonstances historiques dramatiques (la guerre du Liban) mettent un frein à un mouvement de grande ampleur. Aujourd'hui, les regards se tournent de plus en plus vers l'Arménie Soviétique, longtemps "boudée" par un bon nombre d'Arméniens pour des raisons politiques qui mériteraient une analyse approfondie. Mais si les relations avec la "mère-patrie" sont devenues plus faciles, la circulation des productions culturelles est loin d'être satisfaisante. Le développement de la culture arménienne en diaspora demeure une préoccupation majeure dans la plupart des colonies. Aussi les Etats-Unis et la France qui ont accueilli un grand nombre d'Arméniens libanais constituent-ils des lieux possibles de revalorisation de cette culture.

La mobilisation culturelle de la communauté arménienne en France prend dans ce contexte une toute autre signification que la simple "affirmation d'une identité collective" d'un groupe minoritaire dans la société française. Mais si les conditions de développement de la culture arménienne sont plus favorables actuellement en France, la communauté arménienne est loin d'avoir établi un consensus autour des stratégies à adopter en vue d'atteindre cet objectif. On se

heurte là à la diversité des pratiques et des représentations de la culture arménienne et en particulier à des différences de niveaux dans les rapports à la langue arménienne.

### 3. QUELLE LANGUE POUR QUELLE COMMUNAUTE ?

La mobilisation autour de l'identité arménienne revêt différentes expressions selon les situations de contact culturel vécues par les groupes diasporiques qui composent la communauté arménienne française. Les usages et les représentations de la langue arménienne sont étroitement liés à la place occupée par cette langue dans les procès de socialisation (pratiques langagières dans l'enfance, degré de scolarisation en arménien, fréquence d'emploi dans le contexte familial et à l'extérieur) mais ils sont également liés au type d'insertion dans la société française (mode d'habitat, mode de vie familiale, réseaux sociaux). Des facteurs d'ordre affectif et d'ordre idéologique peuvent modifier les rapports à la "langue d'origine" et donner lieu à des phénomènes de "retour" à cette langue, tel qu'on l'observe actuellement en France.

L'observation suivie des échanges verbaux entre Arméniens révèle l'existence de stratégies langagières fort diversifiées, variables selon les groupes d'immigration mais et surtout selon les générations. Dans tous les cas apparaissent des phénomènes de bilinguisme où l'emploi du français est prédominant. Par ailleurs, dans certaines familles établies en France depuis de nombreuses années, la pratique de l'arménien a été maintenue au prix d'efforts considérables. Les contacts avec les Arméniens du Moyen-Orient ont entraîné l'expansion de l'arménien parlé en France, mais paradoxalement des enfants arrivés récemment privilégient l'usage du français dès la scolarisation.

Les représentations de la langue arménienne se situent, elles, entre deux pôles, caractéristiques des perceptions que des groupes diasporiques ont de leur "langue d'origine". D'un côté, on note l'attachement très fort à ce qui est désigné comme "langue maternelle" ou "langue nationale", expressions fort discutables puisque inadéquates dans un grand nombre de cas, de l'autre des liens plus flexibles et plus personnalisés avec cette langue, dite "langue d'origine" en référence à l'histoire passée du peuple arménien.

. Pôle 1 : la pratique de la langue arménienne, indispensable, est indissociable du sentiment d'appartenance. La transmission aux jeunes générations de ce qui est considéré comme un héritage incombe aux parents mais aussi à l'ensemble de la communauté. D'où la nécessité de créer collectivement, dans le milieu familial, dans le cadre du réseau associatif et à l'intérieur du système institutionnel, toutes les conditions favorables à l'apprentissage oral et écrit d'une langue dont on connaît l'intérêt limité sur le plan de l'insertion socio-professionnelle. Les défenseurs de cette position prônent l'établissement de "normes linguistiques" et l'exercice d'un contrôle sur les pratiques langagières de l'ensemble de la communauté. Plus ce patrimoine est menacé d'altération (comme c'est le cas dans le contexte français) par suite de contacts avec d'autres langues, plus l'exigence d'un retour aux sources est grande. On se trouve là dans le domaine de la répétition et de la reproduction de l'ordre traditionnel.

. Pôle 2 : la pratique de la langue qui ne revêt aucun caractère d'obligation n'est pas une expression fondamentale de l'identité arménienne. La langue relève surtout du domaine affectif et émotionnel, et il appartient aux individus d'en choisir l'apprentissage et l'usage selon leur désir. La relation avec la "langue d'origine" ne peut par conséquent être stigmatisée, formalisée, institutionnalisée. L'affirmation d'une identité arménienne réside moins dans l'extériorisation de "signes" particuliers ou la ritualisation des comportements que dans l'intégration de certaines formes spécifiques d'expression dans les pratiques culturelles des individus.

Derrière ces deux types de rapport à la langue, se profilent différentes perceptions du temps, différentes conceptions de l'appartenance de groupe, différentes manières de s'inscrire dans l'histoire. Dans le premier cas, le temps est figé, l'histoire niée, la transmission du patrimoine linguistique étant appréhendée comme un processus linéaire sans aucune discontinuité. Les relations entre Arméniens se réfèrent aux modèles de parenté où la solidarité et la conformité aux règles sociales sont extrêmement valorisées. La communauté se situe entre un passé historique réifié et un avenir plein d'espoir avec le mythe du retour sur les terres ancestrales et la reconstitution d'un Etat arménien sur les territoires historiques. Dans le deuxième cas, on est principalement dans le registre du symbolique. Les ruptures opérées par la Grande Histoire sont réintégrées dans l'histoire du peuple arménien et participent de la reconstitution de la mémoire collective. Le recours à la métaphore de la parenté pour définir les liens avec des ancêtres communs n'implique pas nécessairement des modèles de relations sociales conformes aux normes familiales. L'histoire passée est idéalisée mais la projection dans le futur est plus diffuse du fait du refus de toute forme d'institutionnalisation de l'identité arménienne.

Dans les faits, ces deux types de représentations, ici opposées, coexistent et se combinent suivant diverses modalités selon le contexte socio-historique et en fonction des intérêts des sujets ou des groupes. La très forte structuration des groupes minoritaires comme l'individualisation poussée de leurs membres aboutissent nécessairement à la dissolution des liens communautaires. Aussi, les stratégies envisagées par les représentants de la communauté arménienne en matière de politique linguistique sont-elles complexes par suite de la diversité des rapports des arméniens à leur "langue d'origine".

## CONCLUSION

Si la langue arménienne occupe davantage de place que par le passé dans le système institutionnel français, seule la dynamique interne de la communauté arménienne pourra en déterminer le niveau de développement. Il est encore trop tôt pour se prononcer sur le devenir d'un processus social à peine amorcé. Toutefois il faut souligner que la communauté arménienne n'est plus isolée désormais dans sa lutte pour se forger une identité en diaspora et qu'elle peut bénéficier de la solidarité d'autres minorités ethniques vivant en France.

## NOTES

- (1) Cette décision s'inscrit dans le cadre d'une politique de peuplement de la France après la deuxième Guerre Mondiale et de redressement de la situation économique.
- (2) Inexistant dans le primaire, assuré dans quelques établissements du secondaire, l'enseignement de l'arménien s'effectuait principalement au niveau du supérieur. Des propositions de loi sont actuellement à l'étude pour ajouter la langue arménienne à la liste des langues vivantes enseignées dans le secondaire.
- (3) La culture et la langue arméniennes figurent parmi les cultures et langues de France prises en compte par le Conseil National des Cultures et Langues de France.
- (4) A part une minorité de Catholiques et de Protestants, les Arméniens sont de rite "grégorien" et appartiennent à l'Eglise Apostolique, Eglise autocéphale depuis l'an 366. Elle a acquis le statut d' "Eglise Nationale" par le rôle politique qu'elle a joué dans l'histoire du peuple arménien.
- (5) Ces villes ont été des foyers importants de création et de diffusion culturelles grâce aux écoles, aux bibliothèques et aux imprimeries fondées principalement par des ordres religieux.
- (6) On y trouve toutes les couches de la population arménienne : politiciens, financiers, intellectuels formés dans les universités européennes, commerçants, artisans, mais aussi de nombreux émigrés des zones rurales d'Anatolie.
- (7) Il s'agit de la "Constitution Nationale", élaborée en 1863.

## APPARITION DE L'ECRIT ET NAISSANCE DU RECIT

## CHEZ LES SANTAL (Inde)

Marine CARRIN-BOUEZ

Vers 1850, les missionnaires des diverses confessions aboutirent à un accord qui concernait l'éducation des différentes tribus du Bihar et du Sud du Bengale qu'ils avaient entrepris d'évangéliser. A cette époque le Gouvernement colonial britannique n'avait pas encore mis sur pied de politique d'éducation pouvant toucher ces populations, qu'il avait pourtant fortement assujetties et utilisées comme main-d'oeuvre dans un certain nombre de grands travaux. Les Santal (1) avaient été les plus touchés par les transformations économiques liées à l'installation des Britanniques : déplacés en partie de leur territoire d'origine pour venir occuper les Rajmahal Hills qu'ils durent transformer en plantations pour le compte des représentants du Gouvernement de la Compagnie des Indes, ils étaient passés d'une économie traditionnelle fondée sur l'échange à l'économie monétaire et au travail salarié. De plus, leur migration précipitée par ces causes extérieures avaient affecté leur structure clanique traditionnelle, l'organisation des groupes de parenté et des groupes culturels. On peut décomposer ce processus en indiquant ses points de repère historiques essentiels : en 1770, année marquée par une grande famine, l'occupation britannique se généralise. Une cour militaire est créée pour les Paharias, voisins des Santal, dans les Rajmahal Hills : vers 1790, les Santal y seront aussi jugés par des magistrats dont ils ne comprennent pas la langue. En 1793, le pouvoir de la police est assuré - la plupart du temps - par des policiers musulmans ou sikh qui viennent généralement du Nord de l'Inde. En 1833, le gouvernement du Bengale crée le district du Damin-i-koh, qui correspond à la région géographique des Rajmahal Hills peuplée essentiellement par les Santal et les Paharias. Ce district va jouir d'un statut particulier destiné à protéger les droits des populations tribales sur le sol mais les nombreux abus des policiers et intermédiaires non tribaux poussent les Santal à se rebeller de façon massive en 1855.

L'apparition de l'écrit est liée chez les Santal à l'activité missionnaire qui s'organise de façon plus décisive vers 1880 : les luthériens installés dans le pays commencent à apprendre la langue santal et publient les premières traductions des Evangiles (1877). Quelques années plus tard, l'un d'entre eux P.O. Bodding qui passera plus de trente ans de sa vie dans l'actuel Bihar, met au point, pour transcrire le santal, un alphabet (2) phonétique pouvant s'adapter à l'écriture

romane. Il diffusera lui-même cette écriture en formant des maîtres d'école indigènes qui l'assisteront dans la préparation d'un remarquable dictionnaire dont la publication va s'échelonner de 1912 à 1937. Les informateurs santal qui secondèrent P.O. Boddington recueillirent donc une énorme quantité de textes dans un grand nombre de villages : ceux-ci concernent la "coutume" et comprennent des listes de clans, de remèdes, un ensemble d'invocations, un grand nombre de contes, des chants, des témoignages...

Ma démarche a consisté à traduire un certain nombre de ces textes et à les soumettre à l'interprétation d'informateurs - sachant lire ou non - quelques quatre-vingts ans plus tard.

L'intérêt suscité par ces textes est variable selon les catégories de personnes auxquelles on s'adresse. D'une façon générale, les effets "de retour" les plus favorables sont nés de villageois qui n'avaient jamais eu aucun contact ni avec l'écrit ni avec les missionnaires et ne connaissaient même pas l'existence du dictionnaire de la langue santal. Ces villageois se montraient à la fois curieux du contenu des textes et assez patients pour m'écouter lire puis tenter de répéter, quitte à les "résumer", certaines de ces histoires. Les quelques informateurs lettrés et qui connaissaient l'écriture romane m'ont surtout aidée à ponctuer certains de ces textes mais n'étant plus fascinés par l'écrit au même titre que les premiers, ils se sont généralement moins intéressés au contenu des textes que les précédents qui posaient d'innombrables questions et commentaient de nombreux points. Certes, il ne s'agissait pas de lire n'importe quoi à n'importe qui. Ainsi, par exemple, j'ai d'abord lu les récits concernant les divinités à des prêtres en essayant de comprendre leurs réactions de façon à ne pas susciter de rejet éventuel de l'ensemble de ma démarche. Sans pouvoir entrer ici dans le détail de ces "effets de retour" je dois préciser que les prêtres qui ont travaillé le plus régulièrement avec moi au cours de deux séjours (dans deux régions (3) différentes habitées par les Santal) m'ont généralement donné leur avis sur un certain nombre de textes à contenu religieux - s'efforçant pourtant de ne pas introduire de jugement sur ce qu'ils estimaient être l'opinion de leurs ancêtres immédiats (deux générations environ).

Toutefois, ce respect de la "parole" consignée par écrit, ne les empêchait pas de me raconter à leur tour un certain nombre d'histoires ou de témoignages. Dans cet ordre d'idées, rien ne pouvait être faux ou inexact car - s'agissant des divinités - tout était possible. Ainsi, par exemple, si deux récits exprimaient une opinion contraire à propos de la personnalité d'un dieu auquel on offrait selon les récits des offrandes qui semblaient être de nature contraire (végétales dans le premier cas, animales dans le second par exemple) mes interlocuteurs trouvaient toujours une explication et me montraient que de telles différences se rencontraient aussi de nos jours et "en vrai". Dès lors, je commençai à comprendre que s'agissant des rapports avec les divinités, les notions de "vérité" ou de contradiction étaient très relatives. Dans ces textes "écrits" comme dans l'esprit de mes interlocuteurs, les divinités avaient une existence si forte que les notions de "fiction du récit" opposées à celles de "réalité de l'expérience" semblaient achopper. Comme je m'en aperçus plus tard, les témoignages personnels de relations avec les divinités - que je pouvais recueillir - différaient peu des premiers récits écrits que j'avais essayé de lire et de comprendre. Certes, on peut penser, que ces prêtres m'écoutaient avec un intérêt amusé pensant peut-être redécouvrir un savoir en partie oublié et qui - fixé par écrit - ressurgissait de manière plus organisée. L'intérêt semblait avant tout d'ordre cognitif sans exclure la dimension esthétique.

Le terme de récit ne renvoie pas à un concept précis dans la conception santal des genres littéraires ou des types de parole où l'expression *dhorom katha* (empruntée au hindi) désigne une histoire dont "le contenu est religieux" et s'oppose à *gam kahni*, une "histoire de village". En revanche, le terme *katha* ne s'applique jamais aux mythes qui n'ont pas de terme générique mais auxquels on se réfère par une proposition circonstancielle. Ainsi, l'expression : "comment la terre fut créée" peut désigner le mythe de la création.

J'appellerai "récit" le type d'histoire dont il va être question dans la mesure où elles ont un sujet, le narrateur qui - même lorsqu'il ne prétend pas être omniscient - justifie sa description que vient ensuite accréditer l'écriture. Cette émergence du sujet dans la narration est sans aucun doute accentuée dans la mesure où contrairement aux parlers cérémoniels qui se referment souvent sur l'évocation des ancêtres comme tout monolithique - le narrateur tente ici d'influencer son lecteur. A l'origine, ce lecteur n'était autre que P.O. Bodding lui-même un missionnaire qui voulait faire oeuvre d'ethnographe et s'efforçait de décrire les Santal en s'inspirant de leurs propres témoignages. Pour de multiples raisons, P.O. Bodding a négligé cette catégorie de textes jugés "animistes" au profit de la botanique ou des contes. Ce choix même l'a porté, pour des raisons peut-être diverses, à ne pas tenir compte de ces histoires et ceci parce qu'elles comportent un certain nombre de contradictions lesquelles s'ordonnent autour de deux pôles : la description de l'altération des valeurs tribales et la sublimation de celles-ci à travers l'évocation nostalgique de la "vraie" (*satya*) coutume (*colon*) des ancêtres. Les descendants de ces derniers en effet, étaient contraints de vivre dans une société dont l'harmonie était perdue et dont les valeurs étaient contaminées par celles des voisins des castes dont les dieux mêmes, ceux de l'hindouisme, envahissaient le territoire tribal et tentaient parfois de s'imposer. Ces récits témoignent en effet du souci de hiérarchiser les êtres et les choses et de réorganiser un savoir dont la cohérence semble menacée par suite des pressions sociales et politiques que j'ai évoquées.

Cette émergence du sujet, le plus souvent le narrateur, dans ce type de récit, aboutit à la production d'un jugement, d'une opinion qu'on ne trouve pas par exemple dans la "liste" et qui apparaît souvent dans le conte sous la forme du discours rapporté.

Sans pouvoir envisager pleinement ici le rapport oral/écrit que j'ai esquissé à propos des réactions différentes qu'avaient pu susciter la tentative de soumettre ces textes (4) à l'interprétation, j'émettrai une double remarque :

- d'une part, l'apparition de l'écrit a pu influencer les processus qui lui sont associés ce qui aboutit sans doute comme l'écrit J. Goody (1974 : 144) à une hiérarchisation plus poussée des catégories et, on vient de le suggérer à la formation de l'opinion en fonction d'une opération de distanciation ;
- d'autre part, ce récit comporte un dispositif énonciatif plus élaboré, ce qui peut être lié à deux types de raisons : il est porteur de marques d'oralité que l'on peut distinguer à partir de plusieurs catégories d'indices - changement de personne, temps verbaux, répétitions ou l'allusion directe à des lieux ou des personnes réelles. On assiste également, et ceci n'est peut-être qu'une conséquence de ce qui précède, aux dédoublements du narrateur qui reflètent son désir d'exprimer "un plus grand nombre d'opinions possible". La naissance de l'opinion témoigne alors de l'émergence d'un sujet,

lequel surgit lorsque la pensée "sauvage" doit soudain intégrer un certain nombre de données nouvelles qui résultent des bouleversements profonds qu'elle peut subir au niveau de ses structures traditionnelles.

Ainsi, le genre de document dont je dispose - un ensemble de textes écrits par les Santal au début du siècle - donne la mesure de la réponse symbolique qu'une société peut produire, lorsque certains de ses membres accèdent à l'écrit au moment même où elle est menacée dans ses structures et ses croyances. La menace évoquée est toujours celle des Hindous ; à cette époque en effet, le christianisme ne paraît pas mettre en danger la cohérence des croyances tribales. On prendra ici à titre d'exemple un récit intitulé : "Au moment de la mort, l'âme s'en va-t-elle ou non ?" en soulignant quelques unes des modalités énonciatives qui le structurent.

"Autrefois, les gens disaient... Ils disent encore qu'après la mort, l'âme change de caste. Autrefois, Thakur Baba après avoir créé la vie, s'arrêta ; depuis, lors, il ne la crée plus et sa vie s'en va près d'un autre homme lorsqu'il meurt. Et dans ce monde, combien connaissons-nous d'âmes qui ainsi demeurent ? Et ton âme à toi aussi retourne auprès de Thakur. Et c'est pour cette même raison que certains hindous ne mangent pas de viande : ces gens affirment que s'ils versent du sang, c'est aussi le sang d'autres âmes qui revient. Même si le sang est changé, on meurt. Et nous, les Santal, nous parlons à ce propos et je vais vous raconter une histoire. A cause de cette croyance, les Hindous vénèrent les yogin et les Gosâe (5). Et il existe une histoire à ce sujet, jusqu'à présent, je ne l'ai pas écrite car les yogin la racontent..."

Suit une sorte de fable où se rencontrent différents personnages religieux hindous. La narration en est courte et nous présente une interprétation à la manière santal de la théorie de la réincarnation. Un brahmane ayant commis un certain nombre de fautes dans ses existences antérieures apprend d'un yogi "ascète" qui ici connaît le futur - qu'il est condamné à renaître sous la forme d'un porc, renaissance on ne peut plus dégradante. Notre brahmane sachant que ce porc aura quelques poils blancs sur le front demande à ses enfants de bien regarder les porcs après sa mort et d'acheter et de tuer celui qui correspondra au signalement. Dès lors, le brahmane trouve une échappatoire à cette renaissance infâmante.

Dans le passage que j'ai cité, le narrateur s'interroge sur une croyance que, précisément, les Santal récusent, la réincarnation. "Le passage du passé au présent" autrefois, les gens disaient, ils disent encore "est destiné à témoigner de la persistance de cette croyance attribuée au plus grand nombre, c'est-à-dire les Hindous. Le narrateur prête ici au yogin hindou un don de voyance, parmi ceux qu'on lui reconnaît par ailleurs dans le monde des castes. Notre récit en déduit que les brahmanes "vénèrent" les yogin, ce qui est loin de correspondre à la vérité sociologique car dans la société hindoue voisine les brahmanes et les yogin sont souvent rivaux les uns des autres. En effet, on devient yogin en choisissant une ascèse qui implique le renoncement aux valeurs de ce monde. Ces valeurs sont celles de la caste, de la hiérarchie, ce qui signifie qu'en principe le yogin peut venir de n'importe quelle caste ; dans la réalité, il en va autrement, car de nombreux yogin peuvent être d'origine brahmane. Les Santal rejoignent ici - sans le savoir - la conception du renoncement telle que l'a formulé L. Dumont (1966) car ne s'embarrassant pas des subtilités internes à l'hindouisme - où la dévotion à un dieu personnel et les appartenances sectaires garantissent souvent la solidarité de fait du brahmane et du renonçant - ils perçoivent l'institution au niveau le plus global de l'idéologie. Cependant, le narrateur trouve une explication à l'étrange croyance de la réincarnation : en effet, nous dit-il, le dieu d'origine hindoue qui

créa une seconde fois l'humanité après l'avoir détruite et qui chassa du ciel le dieu santal de la création, Maran Buru, apparaît ici comme un dieu fatigué de créer. Dès lors, non seulement le dieu ne crée plus, mais il meurt et se réincarne comme tout hindou et "sa propre vie s'en va près d'un autre homme lorsqu'il meurt". En outre si le dieu ne crée plus, il faut bien que les mêmes âmes qui sont désormais en nombre limité soient occupées à chaque fois par ceux qui naissent. Dans cette perspective, le stockage des âmes destinées au devenir ancêtre n'est plus possible. Ce type de récit s'achève sur une vérité générale lourde de conséquences : "c'est pourquoi toutes les âmes vont dans toutes les castes". Ici, l'auditoire santal ne manque pas de se demander ce que signifie dès lors l'inégalité de statut entre les castes. Ce que refuse ici le narrateur en omettant plus ou moins consciemment de le mentionner, c'est que la renaissance soit conditionnée par le poids des fautes (6) commises dans les vies antérieures. D'une certaine façon, il paraît accepter l'eschatologie des dominants dans la mesure où il lui semble souhaitable de ne plus se réincarner, ce que suggère l'image du brahmane qui trouve un moyen ingénieux pour écourter d'avance une existence future dont l'idée lui est insupportable.

Cette fable se présente également comme un réquisitoire indirect contre la hiérarchie dans la mesure où pour les Santal, il ne peut y avoir de juste rétribution des actes. Sans entrer ici dans le champ de l'indianisme on remarque qu'aux yeux des Santal, les âmes ne changent pas vraiment de caste dans la mesure où l'ingéniosité du brahmane, et plus largement des dominants, leur permet de tourner le destin à leur avantage. Le propos de ce récit n'est pas d'inviter les Santal à croire en la réincarnation mais de pousser l'argument jusqu'au bout et de se demander si - puisque "toutes les âmes changent de caste" - si l'inégalité de statut qui les régit n'est pas - en fin de compte - toute relative.

Le passage à l'écrit permet certainement de pousser l'argument plus loin (et de chercher à expliquer la croyance de l'autre) que ne le font généralement les interprétations orales et ceci dans la mesure où le récit écrit invite le narrateur à étayer son discours d'observations plus ou moins justes sociologiquement, et d'éléments fictifs qui - à la différence des conversations courantes - peuvent ne pas être vraisemblables. Ainsi, la fable du brahmane est tout à fait invraisemblable mais elle signifie que dans un autre champ de réalité, les brahmanes s'arrangent parfois avec eux-mêmes. La fiction permet ici une opération de mise à distance qui fait du narrateur un personnage extrêmement lucide qui use de l'irrévérence pour mieux étayer ses assertions sur la croyance. Certes, le narrateur se présente ici comme un témoin un peu exceptionnel dans une société où le passage à l'écrit va également permettre l'émergence de l'individu et c'est dans ce sens que le sujet du récit fait voler en éclats le sujet durkheimien. Nous ne sommes plus dans un monde où les croyances et les représentations religieuses sont isomorphes aux pratiques qui les sous-tendent, cette harmonie est à jamais brisée et la voix du narrateur sert de prélude à celle de l'individu qui - un peu plus tard - se mettra à exprimer des choix en matière de croyance.

## NOTES

1. Groupe de langue munda qui comprend quatre millions d'individus. Le terme munda désigne un sous-ensemble des langues austro-asiatiques, qui se rattachent elles-mêmes à une famille encore plus vaste, celle des langues austriques. La transcription des termes suit ici celle du dictionnaire de P.O. Bodding.
2. Les Santal utilisent depuis d'autres alphabets pour écrire leur langue. Ils restent cependant très divisés face à ce problème dont les implications idéologiques sont fortes même s'il ne touche qu'une fraction réduite de la population. Pour plus de détails cf : M. Carrin-Bouez 1986.
3. L'allusion aux pratiques alimentaires des Hindous sert ici d'argument à la théorie de la réincarnation : il ne faudrait pas tuer d'animaux de crainte d'abréger des vies humaines. Les commentaires de mes informateurs ne distinguent pas le fait de se réincarner sous une forme animale - en oubliant qu'on a été un homme - du fait de revivre sous une forme animale en gardant un esprit d'homme.
4. J'ai travaillé ces textes avec des informateurs santal au cours de deux séjours le premier de six mois en Orissa en 1978, le second de sept mois au Bengale en 1982.
5. Dans ce contexte, les yogin sont plutôt des ascètes sivaïtes et les Gosâen des vishnouïtes. Tandis qu'on prête généralement aux premiers des pouvoirs surnaturels, les seconds s'efforcent d'atteindre la délivrance par une dévotion aux dieux Krishna ou Vishnou. Cette opposition - qu'on ne peut résumer ici sans la réduire considérablement - entraîne une autre différence notoire : le yogin est un technicien de l'ascèse tandis que le gosâe est un dévot qui a envers son dieu une relation affective.
6. La théorie de la réincarnation présuppose en effet que chaque individu porte le poids de ses existences antérieures. En effet, l'ordre socio-religieux des castes, le *dharma* exige que chacun agisse en accomplissant son propre devoir dans sa caste car il ne peut escompter recueillir les fruits de sa conduite que dans une existence ultérieure qui sera d'autant meilleure que sa conduite aura été vertueuse.

LA PLURALITE DES LANGUES  
DANS LES USAGES DE LA PAROLE EN HAÏTI

Alex-Louise TESSONNEAU

La société haïtienne est une société structurée par la parole, dans laquelle on ne communique pas seulement avec les êtres humains mais avec tout ce qui constitue le cosmos dans lequel on vit. Par exemple, le *mèdesen-fèy* (celui qui soigne avec les plantes parce qu'il a reçu ce don) s'adresse à l'arbre ou à l'arbuste dont il prend les feuilles ou les racines pour lui expliquer les raisons de son acte et la coopération qu'il attend de lui ; le paysan, avant de sarcler, de retourner la terre, de planter... doit, lui aussi, expliquer chacun de ses gestes pour se concilier l'âme de la terre.

Pour bien comprendre cette conception de l'espace-langue-parole, il importe de savoir que pour le paysan, la parole est ce qui est susceptible d'engendrer le désordre, que seul l'échange peut amener l'entente, l'équilibre, et qu'un énoncé ne saurait être un acte gratuit que l'on projette dans un espace à la manière du vent. Le bon mot est comme l'eau, élément nécessaire de vie et de survie du groupe.

Le verbe existe en dehors de l'homme. Parler n'est pas seulement un moyen d'utiliser une langue plus ou moins codifiée, mais aussi un moyen de montrer que l'on est capable de "capter" et de réaliser certaines phonies.

*Réaliser certaines phonies* il ne s'agit pas d'une boutade ou d'un quelconque jeu phonique, mais de bien autre chose. Dans la société haïtienne, il existe des visages de la parole, ces usages permettent de répertorier les locuteurs car il y a adéquation entre les locuteurs potentiels de ces usages et les réalisations phoniques.

Nos travaux nous ont permis de dégager un axe de degré d'initiation qui se présente comme un continuum allant du parler nan bouch au parler langage de la parole des vivants à la parole de lwa -divinités du panthéon vaudou) et, dans ces actes de parole, les langues utilisées. Pour mieux visualiser ce continuum nous

l'avons typologisé selon le tableau ci-dessous dans lequel, horizontalement, nous mentionnons les locuteurs possibles et, verticalement, les différents parlers. (A noter que les *savé* -ceux qui savent- ont d'autres formes à leur disposition). Le signe + indique une potentialité à utiliser une forme de parler ; le signe - que l'individu n'est pas capable d'utiliser un parler. Le signe +- indique que l'initiation est en cours.

Locuteurs les Parlers	Celui qui ignore	Celui qui est en cours d'i- nitiation	Celui qui "sait"	Manmbo Houngan	Zonbi	Mort	Lwa
Parler nan bouch	+	-	-	-	-	-	-
Parler kon dlo	-	+-	+	+	-	-	-
Parler "nan nen"	-	+-	+	+	+	-	-
Parler caverneux	-	-	-	+	-	+	-
Parler langage	-	-	-	+	-	-	+

### les parlers et leurs locuteurs potentiels

(Cette typologie est plus indicative que prescriptive quant aux codes constitutifs du répertoire des différents actes de communication dans cette communauté paysanne car, bien entendu, il existe des fluctuations).

Dans le *parler nan bouch* l'individu peut utiliser des *variétés dialectales du français* ou se situer dans un continuum allant du créole au français avec tous les phénomènes d'hypercorrection connus ; ce qui permet au paysan cette boutade : *pale franse pa vle di konn pale* (s'exprimer dans une langue ne signifie pas pour autant que l'on possède la maîtrise de la parole et qu'on sait communiquer).

Dans le parler langage, le *lwa* lorsqu'il chevauche son serviteur, lors de la possession, ne peut utiliser que la langue qu'il employait de son vivant. Ce peut être une variété de français ou d'anglais, ou de créole, ou dans une des langues figées, vestiges d'une des multiples langues d'Afrique.

L'espace-langue-parole est aussi varié que l'espace-sujet parlant et fait appel aux différents éléments de l'appareil phonatoire de ce sujet parlant. Ainsi, le *zombi* (le mort-vivant) ne peut avoir qu'un *parler nan nen* (parler nasillard) car il n'a plus l'usage et conséquemment ne peut rentrer en communication qu'avec le *hougan* ou le *mamambo* (prêtre ou prêtresse du vaudou) qui l'a réduit à cet état de *zombi*.

Le *mo* lors de l'opération *rote mo nan dlo* ne peut qu'avoir un parler caverneux, guttural car ses appareils phonatoires ne fonctionnent plus et lui aussi ne peut avoir que très peu d'interlocuteurs : les initiés parents, *hougan*, *mamambo*).

Parallèlement, celui qui a un parler *kon dlo*, celui qui sait, tout comme le *hougan* ou la *mambo* et qui, de ce fait, a la maîtrise de son appareil phonatoire, peut réaliser tous les phénomènes qu'il souhaite et conséquemment peut rentrer en contact avec la plus grande partie du cosmos qui l'entoure. C'est celui, en fait, qui détient le pouvoir charismatique.

Celui qui sait, le *hougan* et la *mamambo*, domine l'espace et échappe aux vicissitudes purement terrestres. Pour eux, ce qui importe, c'est la transcendance de la parole qu'ils émettent, parole qui va se rajouter à "l'océan" des paroles accumulées au cours de l'histoire de cette société, car elle est transmissible et donc durable.

Ceux qui savent utilisent d'ailleurs d'autres formes phoniques pour correspondre tel le parler *tchouipe* (parole constituée uniquement d'une sorte de "clic" modulé), le parler *save* (parler dans lequel se juxtaposent des proverbes, des dictionnaires et des écritures) et, pour les *mamambo* et *hougan* un langage tambouriné pour communiquer avec les *Iwa*.

De fait, l'imaginaire qui sous-tend toute langue atteint ici son paroxysme et, pour celui qui a réussi son "initiation" aucune "langue" ne semble étrangère. L'important étant de pouvoir communiquer avec le maximum d'interlocuteurs visibles et invisibles.

La symbolique de la langue, ou plus exactement de l'espace-langue-parole, dépasse le cadre quotidien et s'inscrit dans une dynamique qui est celle de la société tout entière. Là encore il ne s'agit pas d'analyser les faits avec des critères physiques ou rationalistes, mais de mesurer l'impact symbolique d'une telle conception et d'y voir l'un des éléments clés de cette société.

## BIBLIOGRAPHIE

TESSONNEAU Alex-Louise. 1980 "les études créoles face à l'ethnographie de la communication - le cas des créoles monolingues en Haïti" Third biennial conference of society for Carribean Linguistics conférence qui a eu lieu à Orenjestad (Aruba).

" " 1983.. "Le don reçu en songe - la transmission du savoir dans les métiers traditionnels (Haïti)" in l'ethnographie tome LXXIX, 1983-1, pp. 69-82.

" " 1983. "le continuum intralinguistique créole et le pouvoir du langage dans la société paysanne haïtienne" in Langage et Société, n° 26 décembre 1983, pp. 51-61.

" " 1983. La devinette-énigme "technique et moyen d'apprentissage de la parole" dans la société traditionnelle haïtienne. Thèse soutenue à Paris III - Sorbonne nouvelle.

## EPOQUE BAROQUE, EPOQUE INTERCULTURELLE

## LE PASSAGE DE L'ORAL A L'ECRIT

Graça ALMEIDA RODRIGUES

La culture savante portugaise a connu, dans les derniers siècles, deux lignes distinctes qui se maintiennent encore aujourd'hui. D'un côté une culture autochtone, fermée et plutôt archaïsante ; d'un autre côté, une culture d'une forte inspiration étrangère qui cherchait des changements profonds dans la société portugaise. Les deux se sont opposées jusqu'à aujourd'hui, dans les débats qui se sont ré-activés périodiquement. Depuis le XVIIIe siècle et jusqu'à une époque tout à fait récente l'influence étrangère la plus forte dans la culture savante portugaise a été française. D'ailleurs, la culture française a exercé depuis le Moyen-Age une extraordinaire fascination chez les intellectuels portugais, dans le sens d'une hégémonie française, sans provoquer de réciprocité (1). Cependant, comme c'était le cas d'ailleurs pour le reste de l'Europe, la culture italienne domina pendant la Renaissance puis survint l'influence du *Siglo de Oro* espagnol, d'autant que les couronnes du Portugal et de l'Espagne s'unirent de 1580 à 1640, sous les règnes de rois espagnols. L'influence du Siglo de Oro a continué jusqu'à une ouverture plus déterminée vers l'Europe qui a eu lieu avec le Marquis de Pombal, surtout à partir de 1738.

Les premiers pas vers la rencontre de la culture française, qui avait exercé une forte influence pendant le Moyen-Age, ont été plutôt téméraires. La première grammaire portugaise du français apparaît en 1679, suivie par trois autres publiées en 1700, 1705 et 1710. Parler français devient "coquet" et entre 1717 et 1728 un Français de Paris, M. Villaneuf, demeurant à Lisbonne annonce dans le journal officiel de Lisbonne, *Gazeta de Lisboa*, ses cours de français pour adultes et enfants, avec l'introduction d'une nouvelle méthode pédagogique qui garantit l'apprentissage en quelques mois à peine. Le premier signe de révolte contre le goût espagnol dans le théâtre apparaît avec la traduction portugaise de *L'Art Poétique* de Boileau en 1697, qui ne sera publiée qu'en 1793, c'est-à-dire un siècle plus tard. Cependant la controverse entre les mérites du théâtre espagnol et français grandit. En 1737 la pièce de Molière, *George Dandin*, est représentée au Portugal dans la traduction de l'acteur Nicolau Feris et d'Alexandre de Gusmao, un Portugais moderne et pro-français. C'est vers cette date qu'éclate la querelle, depuis longtemps nourrie, entre les défenseurs du théâtre espagnol et les

tenants du théâtre français. Mais c'est seulement avec la réforme de la censure en 1768 que les pièces de Molière ont la possibilité d'être traduites.

Avec l'ouverture vers l'Europe, au temps du Marquis de Pombal, la France acquiert progressivement son rôle de "Maître à penser" pour le Portugal et au XIXe siècle notre romancier Eça de Queiroz pouvait cyniquement affirmer que tout nous venait de Paris via le paquebot du Havre.

Ces deux lignes de la culture savante dont nous parlons sont bien en évidence dans une période encore mal étudiée au Portugal : la fin du XVIIe siècle et la première moitié du XVIIIe siècle. Nous détectons, premièrement, le prolongement d'un Baroque tardif, spéculatif, souvent prétentieux, ludique et bizarre. Deuxièmement, nous trouvons une autre ligne nettement européenne et pré-illuministe, qui influence la vie culturelle portugaise, notamment avec la création de plusieurs Académies et qui culmine avec la fondation de l'Académie Royale d'Histoire Portugaise, en 1720. Cette Académie a produit quelques oeuvres remarquables qui n'ont pas encore été surpassées. L'une des plus importantes, *Vocabulario Portugues e Latino*, 8 vol. (1712-1721) et *Suplemento*, 2 vol. (1727), a été faite par le Français Rafael Bluteau, membre fondateur de l'Académie.

Les hommes qui, au XVIIIe siècle, ont essayé d'influencer la culture portugaise d'après leur expérience, scientifique surtout, acquise à l'étranger, notamment en Europe et en France, ont été appelés *estrangeirados*. "Estrangeirado" veut dire "étranger", "étrange", "l'autre". Ce débat, entre "autochtones" et "estrangeirados" s'est maintenu jusqu'à aujourd'hui, le mot "estrangeirado" ayant une forte charge d'aversion.

Les Libéraux, en 1826, appelaient leurs rivaux politiques les Chartistes "canaille estrangeirada", vu l'inspiration anglaise de la Charte Constitutionnelle qu'ils avaient proposée. En 1838, le mot "estrangeirado" était une insulte, synonyme de "M'as-tu vu" et "gaspilleur" et les "estrangeirados" sont accusés de ne pas favoriser les intérêts nationaux mais, plutôt, les étrangers et d'être responsables de la guerre civile, accusés d'être anti-patriotes.

"Estrangeirado", de terme péjoratif employé en politique, est passé aux domaines plus quotidiens et on le rencontre dans une comédie dont le titre est *O Estrangeirado*, où l'on raconte l'histoire ridicule d'un monsieur "qui préférait l'étrangère la plus insignifiante à la meilleure des Portugaises". Individu qui n'est qu'un

"cochon qui jura en sa haute pédanterie de mourir en prononçant un gallicisme".

De plus, l'historien Silva Cordeiro représentait en 1896 le libéralisme portugais vu par des gens de la campagne de la façon suivante :

"La vie constitutionnelle avec ses élections, ses impôts et le recrutement, apparaissait aux yeux des gens de la campagne comme une greffe artificielle dans un arbre vermoulu, une "estrangeirada" à l'usage des aventuriers, des nobles et des bacheliers des villes..."

On constate, en effet, que traditionnellement le terme "estrangeirado" a reçu un traitement péjoratif, surtout dans les cercles les plus conservateurs qui craignaient les mutations sociales et la perte des privilèges individuels.

Au XVIIIe siècle, les "Estrangeirados" défendaient surtout une éducation plus scientifique et moins scholastique, donnant une préférence à la physique, aux mathématiques, aux sciences exactes et à la valeur de l'expérience, à l'exemple des pays de l'autre côté des Pyrénées.

Mais l'histoire des "estrangeirados" tout au long de l'histoire portugaise n'est pas brillante. Il s'avère que les efforts des "estrangeirados" ont été plutôt isolés, sporadiques et même frustrés, dans une société qui cultivait les valeurs du passé.

Cependant, la culture savante autochtone, officielle et dominante, au ton sérieux, religieux et inquisitorial, avait aussi un autre côté non-officiel, anonyme ou anagrammatique qui pratiquait la satire, la poésie burlesque et érotique, et même pornographique. Les manuscrits existant encore dans nos archives, et qui n'ont pas pour la plupart reçu l'attention des chercheurs, nous révèlent un courant culturel d'une grande audience, parallèlement au mouvement qui s'effectue de l'écrit "estrangeirado" à l'écrit autochtone. Ces compositions mettent aussi en évidence un passage de l'oral à l'écrit parallèlement au mouvement qui s'effectua de l'écrit "estrangeirado" à l'écrit autochtone.

Prenons comme exemple l'oeuvre de Frei Lucas de Santa Catarina (1660-1740). Frei Lucas était un moine dominicain, de l'ordre des Prêcheurs. Il est connu, avant tout, comme chroniqueur de son ordre. Il a été aussi membre fondateur de l'Académie Royale de l'Histoire Portugaise, faisant donc partie de l'élite culturelle de son temps. Il a aussi été nommé censeur inquisitorial, une position, donc, d'autorité intellectuelle et morale. Mais ses activités d'écrivain ne se sont pas limitées aux écrits historiques. Utilisant comme anagramme Feliz da Castanheira Turacen il a écrit des *nouvelles exemplaires* (novelas exemplares) avec la double intention, courante à l'époque, de "plaire et instruire". Mais plus intéressantes pour notre propos sont ses compositions burlesques d'intention satirique et ses "lettres conventuelles" (cartas freiraticas) destinées à séduire les religieuses, pour ne mentionner que deux exemples littéraires d'une importance toute particulière en ce qui concerne le passage de l'oral à l'écrit. Ces écrits ne sont pas signés de son nom mais de pseudonymes aussi suggestifs que :

Chirurgien de l'Expérience  
Diplômé Rien-ne-lui-échappe  
Docteur Maître-Voyeur  
Le Grand Fouinard de Lisbonne

Comme on sait, le style burlesque est un style surtout artificiel "insistance dans la plaisanterie, efforts systématiques pour provoquer le rire, impropriétés voulues, mélange constant des tons, outrances et bizarreries " (3). Ayant pour but de provoquer le rire, le style burlesque ouvre, pour ainsi dire, la porte aux mots familiers, aux mots bas et à tout le vocabulaire du quotidien et vulgaire de la vie. Selon le mot de Bakhtine "le rire rabaisse et matérialise" (4). Ainsi, le rire utilise les mots qui lui sont propres et nécessaires.

Frei Lucas de Santa Catarina, qui a vécu 80 ans, est un des auteurs les plus prolifiques dans ce genre. Après sa mort, quelques-uns de ses écrits ont été rassemblés en 4 volumes d'un ouvrage qui s'intitule *Anatomie facétieuse (Anatomico Jocos)*. Mais naturellement la censure n'a pas permis l'impression de tous ses écrits. Les satires contre les religieux, les lettres conventuelles ne s'y trouvent pas. En plus, les compositions imprimées sont souvent mutilées.

A cette époque (1650-1750) d'autres auteurs cultivaient le même style et l'adoption du langage oral dans l'écriture accompagne une transgression morale. On peut dire que le langage oral apparaît comme un discours de transgression. Prenons quelques exemples : les satires sociales et les pratiques sexuelles.

L'homme élégant, "coquet", de l'époque s'appelait *aceira*. Deux satires de Frei Lucas nous le décrivent, l'une dans ses occupations quotidiennes, l'autre dans son observance des quatre plus importantes processions de l'année. Une autre satire nous décrit la femme "coquette" mais celle-ci apparaît en quatre catégories sociales : la maîtresse, la dame, la cuisinière, la putain (5). Des détails minutieux nous sont donnés sur les chaussures, la perruque, la coiffure, le chapeau, les vêtements, la cravate, les poignets, les mouchoirs, les parfums, le maquillage, enfin tous les atouts dont le but est clair : séduire. Dans le cas de la femme, séduire selon sa position sociale. En écrivant sur la mode et l'art de séduire, l'écrivain s'approprie le langage quotidien.

C'est aussi le cas des descriptions des fêtes et des loisirs . Dans la taverne on entend les chansons en vogue, l'argot, des traits populaires et piquants. Les mêmes traits populaires apparaissent dans les descriptions de la *Comédie* ou des courses de taureaux. Dans le texte de 1734, *Historia Gallega* qui raconte une fête de noces, on trouve un commentaire à la fin qui explique les mots populaires. D'ailleurs les termes populaires ne se trouvent pas dans les dictionnaires, ni même dans le dictionnaire de Rafael Bluteau. Celui-ci est plutôt utile pour les vocabulaires d'origine étrangère et pour les termes techniques qui sont des mots d'origine érudite.

Notre tâche prioritaire est, peut-être, l'élaboration d'un glossaire des termes populaires de l'époque baroque. Dans cet espace culturel, la littérature d'exaltation sexuelle a une place importante. Les couvents semblent, à juger par les manuscrits qui nous sont parvenus, avoir été aussi des lieux de plaisir. On trouve dans la littérature de quelques religieux (lettres conventuelles par exemple) la création d'un espace sexuel de l'oralité. Cette littérature a créé aussi un espace qui échappe glorieusement à toute censure. En lisant ces écrits, on ne peut qu'être frappé par l'euphorie du style, en particulier dans la violence de l'usage des mots vulgaires.

Entre les manuscrits de Frei Lucas j'ai trouvé deux lettres conventuelles anonymes. La première s'intitule "Réponse à une question posée à un certain homme par une religieuse qui lui demandait quelle chose était le rouge-queue". La deuxième lettre a pour titre "Réponse que fit la religieuse à la demande portant sur le con". Il s'agit d'un travail littéraire, d'une parodie des textes rhétoriques où l'on trouve le transfert d'un registre religieux et didactique vers un registre érotique (6). D'ailleurs l'auteur souligne, dans les premières lignes de sa lettre, qu'il a défendu ses thèses dans sa jeunesse à l'école Notre Dame de la Butte. Le jeu réthorique se tient entre le sexe masculin et le sexe féminin, les sujets de la composition et aussi les deux faces d'une même monnaie, i. e. du sexe. Ces sujets sont les organes génitaux, pas l'homme ni la femme (7). L'auteur se préoccupe d'élaborer une réthorique de nomination (contrairement à une réthorique d'évasion ou d'éliision) et le texte se propose de nommer ce qui ne se nomme pas : le pénis et le vagin.

Les deux lettres qui, comme on l'a déjà vu, constituent les deux parties d'un seul texte, ont deux fonctions distinctes : l'une, burlesque de parodie du discours érudit et didactique, l'autre qu'on peut définir comme pornographique. La première est claire d'après le choix du thème, un thème intraitable qui va être traité d'un ton réthorique. La deuxième fonction peut être décrite comme la création d'un espace qui provoque le plaisir sexuel.

La figure réthorique présente ici est l'énumération qui suit un rythme en crescendo : la même idée est répétée en renfroçant progressivement le sens des mots. Ainsi l'énumération acquiert aussi la fonction d'élément narratif. Voyons comment le pouvoir de suggestion sémantique s'agrandit :

*"... les cordonniers s'en servent comme billot, les marchands comme coudée, les tailleurs comme perçoir, les charcutiers comme chair à saucisse..."*

L'appel aux sens est aussi évident, lorsque l'auteur décrit le goût, l'odeur, la dimension et la forme des organes en question. Les plaisirs s'associent les uns aux autres dans cette euphorie de nommer l'innommable. "Le jour, le rouge-queue sent le fromage et la nuit la morue rôtie" ; il mange des "virginités en marinade" : quant au con, il est le "symbole même de la faim qui n'est jamais satisfaite".

Derrière cette façade de plaisanterie, le texte est *per se* un appel aux sens, et donc dynamique. Todorov définit la narration-type comme étant le récit du passage de l'action d'un état à l'autre. Cela est évident dans la première partie, où l'auteur même est excité par l'éloquence de sa lettre :

*"Voilà ce que j'entends dans ma conscience quant à la question frangalho (...) et pour vous servir mon propre rouge-queue relève sa tête".*

Dans la deuxième partie, le poème qui achève la composition fait naturellement le pont entre les deux éclaircissements :

"On dit que c'est chose délicieuse le rouge-queue dans le con".

Le style burlesque, cultivé par les écrivains érudits du XVII<sup>e</sup> et du XVIII<sup>e</sup> siècles, emploie le langage oral, plus matériel et plus intime que le langage littéraire. Ce style, qui provoquait le rire, jouissait d'une large audience. Beaucoup de ces manuscrits qui circulaient à l'époque reposent encore dans nos archives, inconnus, sans avoir été publiés. Ils représentent des discours de transgression dans presque tous les domaines : politique, social, religieux, sexuel et linguistique. Ils sont d'autant plus subversifs que, par le rire et l'usage des mots quotidiens, ils éliminent l'opposition nous/autres. En effet, en ridiculisant la culture officielle avec les mots familiers à tous, le style baroque impose aussi le style de l'oralité.

---

#### NOTES

- (1) v. les *Rapports Culturels et Littéraires entre le Portugal et la France*, Actes du Colloque, Paris, 11-16 octobre 1982. Paris, Fondation C. Gulbenkian, 1983.
- (2) Je cite ici les exemples fournis par Jorge Borges de Macedo, *Estrangeirados um conceito a rever*, Lisboa, Edições do Templo, s. d. même si mes conclusions sont différentes des siennes v. Graça Almeida Rodrigues, *Aproximar para compreender*, Lisboa, 1979, pp. 67-79.
- (3) Francis BAR, *Le Genre Burlesque en France au XVII<sup>e</sup> siècle, Etude de Style*, Paris, Editions d'Artrey, 1960, p. 394.
- (4) *L'oeuvre de François Rabelais*, Paris, Gallimard, 1970, p. 29.
- (5) Publié in *Literatura e Sociedade na Obra de Frei Lucas de Santa Catarina*, Graça Almeida Rodrigues, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1983, pp. 121-123.
- (6) Un transfert similaire se trouve dans "éloge et condamnation des tribades", textes à publier par Anna Hatherly.
- (7) Rui Zink, auteur de *Pornex*, a collaboré à l'analyse de ces lettres et Patrick Quillier dans la traduction française. Merci aux deux.

## LA PAROLE ET L'ORAL

### LES "SOCIÉTÉS DE PAROLE" SONT-ELLES PLURICULTURELLES ?

Suzy PLATIEL

Tout d'abord nous voudrions préciser ce que nous entendons par "Sociétés de Parole" et en quoi l'expression "Sociétés de Tradition Orale" nous paraît inadéquate pour parler des sociétés qui n'utilisent pas l'écriture.

Dans le champ de la communication par le langage, oral s'oppose à écrit parce qu'ensemble ils constituent un système. Ces deux termes ne sont donc pertinents que pour distinguer ces modes d'expression différents, à l'intérieur d'une société qui dispose des deux. Au contraire, pour comparer ce type de société avec un autre type de société qui, lui, couvre la totalité de son champ d'expression et/ou de communication langagière par la seule parole, le terme oral ne peut pas convenir car il s'agit d'un autre système. Par rapport à un dénominateur commun, le langage, nous sommes en effet confrontés à une différence, radicale, essentielle, et non pas à une opposition. Il est donc plus juste de définir ces types de sociétés en termes de "sociétés de parole" versus "sociétés d'écriture + d'oralité" (car toute société d'écriture est aussi société d'oralité) et de les comparer en termes de différence plutôt que de les opposer. Ce type de comparaison, parce qu'il induit une analyse de l'objet en soi et pour soi, présente, entre autres, l'avantage d'exclure de la comparaison, toute possibilité de hiérarchisation.

Nous avons insisté sur ces points parce qu'ils sont importants pour notre sujet, la notion même de société pluriculturelle étant à notre avis, très étroitement liée au mode de communication dont une société dispose, on va voir pourquoi.

Les sociétés africaines, dans leur ensemble, étaient des "sociétés de paroles". Or, parole implique nécessairement, non seulement dialogue, mais dialogue inscrit dans un temps et un espace nettement circonscrit, ce qui, par voie de conséquence, impose l'utilisation d'un code commun à l'ensemble de la communauté. Ainsi, cette contrainte, incontournable, du mode de communication va entraîner une homogénéité culturelle. La parole en effet est une forme pleine qui fait et garantit l'existence de la société. Dans ces sociétés, l'individu s'efface au profit de la communauté dont il n'est jamais que l'un des éléments. D'ailleurs

la cohésion est telle, qu'elle exclut jusqu'au concept d'étranger dans la langue. Par exemple, chez les samos, le mot utilisé pour désigner un individu qui ne fait pas partie de la communauté correspond à la notion d'"hôte". Ceci montre bien qu'il existe entre lui et la communauté qui l'accueille un "lieu" de dialogue possible. Au contraire, "l'autre" situé dans un "ailleurs" sera désigné par le nom de l'ethnie auquel il appartient : marka, mossi, etc... Il n'y a pas de terme générique qui les rassemblerait tous. C'est donc bien en terme de différence que les "autres" sont perçus et non pas en terme d'opposition. Par ailleurs, dans une "société de paroles", tout individu ne mémorisera et ne prononcera une règle que dans la mesure où elle aura été acceptée et donc intégrée à sa vie. Il y a cohésion totale entre langue, culture et code éthique, et tout manquement aux règles du savoir-faire, parce qu'il signifie rupture du dialogue, entraînera l'exclusion de la société. Dans une société qui ne dispose que d'un seul moyen pour "tout" communiquer, ce "tout" devient de ce fait indissociable et indivisible. Aussi, on voit difficilement comment pourrait coexister des groupes appartenant à des cultures différentes entre lesquels le dialogue ne serait pas possible. Une société qui possède l'écriture peut fonctionner sans dialogue, (au moins pour toutes les actions qui renvoient à l'écriture) et se libérer des contraintes du temps et de l'espace en les dépassant. L'écriture remplace le dialogue par la distance, et la distance permet le choix : refus ou acceptation de l'autre. Cela va permettre à l'intérieur d'une même société des choix individuels qui aboutiront à la formation de personnalités composites, puisque, s'ajoutant à un fond commun, chacun peut puiser à des sources différentes. Ce mode de fonctionnement fondé sur l'acceptation de "l'autre" au sein même de la société encourage le développement d'un pluri-culturalisme. Cependant, comme les "sociétés d'écriture" conservent des éléments d'oralité dans leur vie quotidienne, elles obéissent en partie aux règles des "sociétés de paroles". Les couches de la population "illettrées" sont moins aptes à admettre de vivre dans une société pluri-culturelle, car dans leur mode de fonctionnement il n'y a pas de distance entre soi et l'autre : l'autre doit devenir soi ou disparaître.

FINAL



Marc AUGE

Mesdames, Messieurs, Chers Amis, Chers Collègues,

J'insiste sur ce terme *Chers Collègues* et j'y reviendrai parce qu'au fond il est au coeur de nos débats. Nous avons en tant que tel, je veux dire en tant qu'anthropologue, vocation à nous prononcer sur le thème des sociétés pluriculturelles. Mais vous m'excuserez de commencer par une parenthèse plus institutionnelle, je me réjouis que l'école des Hautes études en Sciences sociales ait pu contribuer matériellement et moralement à l'organisation d'un colloque dont l'importance me paraît manifeste et dont l'urgence était dans le contexte actuel chaque jour plus sensible, je crois, à la plupart d'entre nous.

Ce constat lui-même est d'ailleurs une première réponse à la question que je posais initialement.

Nous vivons en effet une étrange époque me semble-t-il et je le crois, je l'espère aussi une étrange illusion. Les mots depuis quelques temps ont changé de sens ou plutôt leur sens s'est mis à bouger, approfondissant et multipliant l'ambiguïté qui pèse toujours par définition sur le sens des mots. Ainsi il y a quelques très beaux mots, de ces mots qui attirent comme la lumière l'esprit papillonnant des intellectuels ; quelques très beaux mots enchanteurs ont-ils peut-être endormi la vigilance de l'esprit et, pour le dire autrement, piégé les intellectuels.

J'en citerai deux mais il y en a d'autres : liberté et différence. Bien sûr, nous n'avions pas attendu les dernières années pour donner des sens polyvalents aux termes et aux thèmes du libéralisme et de la liberté, il n'empêche qu'il faut y faire attention. Céder sur les mots, c'est succomber à la lâcheté intellectuelle, se couper du réel et d'une certaine manière admettre la folie ou le non-sens.

Lorsque je lis sur tel auto-collant contre la glace arrière d'une voiture : "L'école libre c'est la liberté", j'ai honte, non pas par un jugement quelconque sur l'école libre mais j'ai honte parce que cette phrase ne veut rien dire. J'attends avec curiosité, je dois l'avouer d'ailleurs sans impatience excessive, les réactions que suscitera en France la création de la première école confessionnelle, je veux dire la première école libre, islamique ! Cette phrase qui ne veut rien dire a un impact certain, même si elle est une insulte à l'intelligence, au sens et à la langue ; mais n'est-elle pas après tous une réplique en forme de camouflet à ceux des intellectuels qui dissertaient en leur temps avec une virtuosité quelque peu inquiétante sur la différence entre liberté formelle et liberté réelle ?

Venons en maintenant puisqu'il faut aller vite, il ne s'agit que de quelques mots introductifs, et parce qu'il est plus encore au coeur de nos débats au second nom, au second terme : différence. Je suis de ceux à qui les notions de droit à la différence ou de respect des différences ont toujours paru ou trop évidentes ou trop ambiguës. Evidentes bien sûr, il n'est pas aujourd'hui, je me plains du moins à l'imaginer, un ethnologue ou un anthropologue qui contesterait au fond l'un des bilans les moins contestables, les plus appréciables de l'expérience et de la littérature ethnographique, entre autre la richesse littéralement incomparable des divers ensembles culturels de l'humanité, quelles que soient les difficultés attachées à la délimitation de tels ensembles, la prodigieuse diversité des mises en forme du social, des élaborations politiques et des mises en oeuvre de la nature. Ambiguës cependant, ambiguës au moins pour deux ordres de raisons. Tout d'abord il arrive que la différence s'impose comme on dit, entendons qu'on l'impose. Cette différence imposée c'est celle du Bantoustan, ou de la réserve dont chacun sait qu'il convient que ceux qui y sont assignés n'en sortent pas ou pas trop.

Prenons garde que dans le langage benoît du racisme ordinaire, "ils ont leurs usages, ils ne sont pas comme nous", c'est de cette différence là qu'il s'agit. Secondairement, il faut admettre aussi que la différence reconnue et respectée comporte quant à elle, un risque intellectuel. Pour le dire rapidement, je suggèrerais que l'altérité ne s'arrête pas là où la culture commence. Le risque intellectuel c'est de réifier la culture ou d'en faire un sujet auquel s'aliénerait la réalité singulière de chacun de ceux qui le constitue. C'est vite fait de faire d'un Bororo, Le Bororo, d'un Londonien, Le Londonien, d'un Maghrébin, Le Maghrébin, et c'est à ce point je crois, que nos travaux ou nos efforts peuvent être utiles. Non pas au nom de quelques meilleures connaissances que nous aurions, chacun pour notre part et selon notre spécialité, des spécificités culturelles de tel ou tel groupe, mais plutôt parce que l'observation et la réflexion nous conduisent à relativiser le sens des mots que nous utilisons et à mieux mesurer les réalités qui leur correspondent. La culture comme l'ethnie, nous le savons, se laissent analyser, décomposer, historiciser, recomposer.

L'individu se laisse toujours définir, y compris à la lumière des rituels les plus complexes, à la fois en identité et en relation. L'identité s'appréhende toujours en terme d'altérité. Mais l'autre, l'autre psychologique, mon voisin, ou bien l'autre culturel, l'autre avec un grand A, l'autre n'est jamais donné une fois pour toute, toujours construit, toujours en relation, jamais substantiel. Méfions-nous, à ce propos, des catégories qui figent, des classements, des typologies qui constituent parfois de fausses synthèses. De ces synthèses, disait un de mes anciens professeurs qui ne traduit pas qu'un essoufflement de l'analyse. Nos concepts, comme la réalité historique et sociale dont ils s'efforcent de rendre compte, sont littéralement *problématiques* et pour le coup c'est encore d'un beau mot qu'il s'agit, mais celui-là a le mérite de signifier lui-même sa propre instabilité. La bêtise, la paresse, le refus de pensée, eux ne sont pas problématiques. Et notre première tâche technique peut être de ne jamais laisser passer l'occasion, fort du caractère problématique de nos recherches, de ce qui à coup sûr est inconsistant, hâtif et fallacieux, dans les propos préfabriqués de nos concitoyens. Non pas seulement les nostalgiques de la différence - beauté, non pas seulement les racistes ordinaires qui se défendent de l'être, mais aussi les demi-savants, j'entends par là ceux qui parlent à demi-mots mais sans le savoir et nous présentent, par exemple sur nos écrans de télévision, l'image d'un monde en définitive dénué de sens, dans son incohérente et folklorique diversité ; monde alternativement du pittoresque, de la misère et de la violence, dont la folie viendrait battre à nos portes, infiltrée déjà dans un hexagone peu sûr de son étanchéité. Si vous voulez, je pourrais prendre un exemple de ce qui peut susciter

une réflexion sur le caractère problématique de l'autre en général. Vous prenez sans doute, comme moi, le métro. Dans un wagon de métro nous faisons face à un entourage très diversifié et on peut toujours s'amuser à penser quel est le plus autre de tous ces autres là qui m'entourent, qui est l'autre et quel autre ? Est-ce mon voisin qui est apparemment un Français bon teint et qui lit je ne sais pas... disons le Figaro ou autre chose, ou bien est-ce tel étudiant africain qui descend comme moi à Sèvres-Babylone parce qu'il s'en va aux Hautes Etudes ou bien est-ce un jeune garçon qui me déroute un peu parce qu'il a l'air de vivre un monde intérieur tout à fait exhaltant ayant un "walkman" aux oreilles ? Et bien, dans le wagon de métro au fond on peut penser, tout au moins celui qui essaie de s'interroger peut commencer à se demander ce que peut bien être, qui peut bien être son voisin, ce que signifient ces présences singulières.

En revanche, je dirai que pour le racisme ordinaire tout s'achève dans le wagon de métro. Il y a des catégories précisément ; des jeunes, ambigus ; des étrangers et les bons sont les touristes, les mauvais sont les immigrés. Et puis tout est dit d'entrée, sans les mots pour le dire ou au contraire avec les mots pour le dire, les mots-substances qui croient, qui créent plutôt ce qu'ils prétendent décrire, la France, la sécurité, les étrangers de types méditerranéens, etc... Notre première tâche, est bien d'abord de surveiller l'emploi des mots et puis, même si l'anthropologie n'est pas seule en cause ici, il faut rappeler ce que Levi-Strauss jadis avait si bien exprimé dans "Race et Histoire" : en gros et en substance, que les cultures s'étiolent au singulier et s'épanouissent au pluriel. Utile rappel, à l'heure où la mode intellectuelle du temps voudrait faire croire, au terme d'une illusion très victorienne, que nous accédons à un modèle idéal de société libérale avancée alors que notre histoire, comme il se doit, est une histoire à suivre !

J'ai été frappé, à cet égard, en bavardant avec les responsables des ateliers, des convergences qui marquaient leurs réflexions et leurs travaux. Frappé aussi, ayant pensé à l'avance aux quelques mots introductifs que je pourrais être amené à prononcer aujourd'hui, frappé et réconforté de constater que sur l'essentiel nous étions tous d'accord ; d'accord sur le fait que la catégorie de l'autre n'a pas plus de consistance que celle du même ; qu'elles n'existent toutes deux que relativement, en relation, objet de construction et de déconstruction, historiquement pertinente, jamais achevée. D'accord aussi sur le fait que seule l'analyse de situations concrètes où les rapports de sens sont indissociables des rapports de force, que seule cette analyse a valeur heuristique.

Deux périls nous guettent je crois et de sens inverse. Le premier serait de croire que la légitimité des protestations identitaires, ce retour à l'envoyeur de son idéologie de la différence, que la légitimité des protestations identitaires constitue le terme du processus historique et la limite de toute pensée anthropologique ; mais le second serait à l'inverse de relativiser la portée de ces protestations, de les psychologiser, de ne pas voir qu'elles sont la matière même de l'histoire.

Notre effort, je crois, ne prendra toute sa signification que, s'il n'échappe ni sur l'angélisme de la différence ni sur l'illusion de l'identité.

Marc PIAULT

La confrontation des ordres et des désordres propres aux différentes cultures auxquelles nous appartenons ou à qui nous cessons d'appartenir suivant les moments de notre histoire individuelle ou collective ne s'achèvera pas aujourd'hui. Notre colloque n'entraîne pas de conclusion mais s'inscrit au contraire dans un courant d'échanges, de communication dont il a manifesté le très réel élargissement.

L'anthropologie aujourd'hui, sans le savoir, est devenue complètement interdisciplinaire et c'est un des faits de ce Colloque dont nous n'avions pas posé au départ qu'il permettrait à ce point les rencontres qu'il manifesterait autant les convergences. Il y avait d'abord des questions posées à l'Anthropologie par certains d'entre nous sur les thèmes des relations interculturelles. Sans injonction particulière, sans difficulté ni traduction spécifique, des chercheurs, appartenant aux diverses disciplines des sciences sociales et dont on a l'habitude de dire qu'ils communiquent difficilement, se sont réunis et sans y prendre garde, pourrait-on dire, ont réussi à parler ensemble ! Savoir l'avoir prémédité, nous avons mêlé psychologues, historiens, anthropologues, sociologues, linguistes et toutes les interdisciplines entre ces spécialités. Sans préalable et sans longs débats sémantiques, les expériences se sont échangées : il s'agissait d'aborder ensemble quelque chose qui paraissait urgent et qui était cette reconsidération d'identité dont on voudrait trop souvent depuis quelque temps faire obstacle à la compréhension de la différence.

C'est en tout cas, me semble-t-il, une des premières satisfactions pour nous, et ce n'est certainement pas la seule, que d'avoir pu sans trop d'interrogation qui aurait fait frontière, entreprendre, réussir ce dialogue. C'est, sans doute, que la nécessité de son propos et l'investissement de chacun faisaient obligation à tous d'écouter et de *comprendre*. Je voudrais simplement dire et cette occasion n'est certainement pas une fin, je l'espère, que pour nous anthropologues, il s'agit là d'une ouverture nouvelle, peut-être d'une conscience différente d'une pratique de l'Anthropologie à l'intérieur de notre propre société, grâce sans doute au reflux des champs exotiques. Il se peut qu'après tout, nous soyons entraînés aussi à reconsidérer les regards portés à la fois sur les autres et sur nous-mêmes.

Nous avons été assez heureux de contribuer à cette reformulation des thèmes de l'Anthropologie et par là même la définition de ce que pourrait être un anthropologue participant en tant que tel à sa propre société : notre profession jusqu'à présent se tenait un peu trop extérieure au déroulement de ce qui concerne malgré tout son appartenance sociale. Il serait temps de situer nos pratiques et les finalités de nos disciplines dans le champ complexe de ce qui nous a produit. Si les temps présents résonnent violemment aux injonctions de nos sociétés en mal de modèles et de certitudes universels, il serait étrange que nous ne puissions éclairer les nécessités historiques de ces exigences. Elles sont

d'autant plus fortes qu'enfin elles manquent de réponses toutes faites. C'est peut-être de notre rôle que d'éclairer les coulisses où se trament les futurs décors en trompe-l'oeil des ordres à venir. La façade trompeuse d'identités triomphantes masque souvent d'innombrables trafics ; leur richesse est étouffée par le vitrage épais des cultures officielles. Il s'agit pour nous de déconstruire ces modèles affichés, aussi illusoires dans leurs éventuelles séductions que l'hologramme dont la virtualité nie qu'elle ait une source. Aucune société n'est un objet fini dont on pourrait dire qu'importe la diversité de ses constituants si sa forme est désormais achevée. Au contraire, c'est bien de cette diversité entretenue et reconnue que découlent sa richesse et sa puissance. C'est notre contribution que d'aider au repérage et au maintien de ce permanent tissage social.

Jean-Pierre VERNANT

Ma tâche a été facilitée puisque je parle le dernier et qu'on m'a clairement fait entendre qu'il ne devait pas y avoir de conclusion ; par conséquent, ce qu'il serait logique que je fasse, c'est de vous dire : "Mesdames, Messieurs, la séance est levée !" C'est, je pense, la forme d'intervention que vous goûteriez le plus sur le moment... Mais ensuite, vous ne manqueriez pas de penser : "Quand même, ce Vernant, il est un peu désinvolte : on l'invite, on ne sait pas trop pourquoi, il n'est pas spécialement anthropologue, il arrive là pour déclarer : allez, bonsoir tout le monde !". Alors ceux qui veulent partir, je les comprends : (rires...) ils peuvent s'en aller!

Mais puisque je suis là et que je dois fonctionner je vous dirai un certain nombre de choses. La première est la suivante : c'était le moment de faire ce colloque et, même, vous avez, je crois, un peu tardé. Dans une société, dans un univers culturel, il y a des problèmes qui surgissent à certains moments, c'est le cas du vôtre ; il est central, non seulement en raison de ses incidences, disons politiques, générales, dans un pays comme le nôtre, mais aussi parce qu'il montre bien ce que chacun d'entre vous a peu ou prou reconnu : l'objet de votre enquête est pris dans une histoire, les problèmes que vous abordez ne pouvaient pas être posés dans les mêmes termes il y a un demi-siècle.

Comme je suis, je ne dirai pas un des plus vieux, ce ne serait pas gentil, mais disons, un des moins jeunes parmi vous, je prendrai deux exemples qui me semblent bien marquer ce changement comme l'urgence, qui en dérive, d'une analyse historique et scientifique de la question.

Quand j'étais adolescent, je vivais dans un monde -celui qui a été fort bien défini tout à l'heure- où, pour un Français moyen, la notion du citoyen et du peuple-nation paraissait une évidence. Notre identité, non seulement idéologiquement mais dans notre façon d'être, de vivre, de sentir, ne faisait pas problème. J'ai vécu cette période où surgissaient, pour une série de raisons, dans les années 30-38, des manifestations de racisme et de xénophobie ; où dans le cadre de cette identité nationale, qui paraissait si fermement établie, on voyait tout d'un coup des groupes, surtout au Quartier Latin, qui criaient : "A bas les Métèques, à bas les Juifs !". Et, pour moi, ces gens-là, je les considérais comme des fascistes, des ennemis, des gens absolument haïssables. Je partageais ces sentiments avec beaucoup d'autres dont quelques uns étaient des Juifs venus parfois de l'étranger

et naturalisés. J'avais aussi beaucoup d'amis, dans cette période, qui étaient des Martiniquais, des Guadeloupéens, qui étaient mes copains, mes amis, mes frères, je dirais. Ni chez eux, ni chez moi, il n'y avait l'idée qu'entre nous des différences pouvaient exister qui nous auraient séparés, qui auraient disjoint cette communauté France que nous partagions également. C'était tout à fait clair. A partir du moment où ils étaient là, avec nous, mêlés à nous, ils étaient des Français comme nous. Puis il y a eu la guerre, et cette conviction, d'une certaine façon s'est renforcée. Nous étions embarqués tous dans la même galère, avec un ennemi commun qui, en combattant la France, prétendait établir entre ceux qui l'affrontaient des différences de race, d'origine, de culture dont nous ne pouvions que nous indigner. C'est après la guerre que tout a basculé et j'ai mis totalement en doute ma notion de l'identité française. J'ai été amené à comprendre que les différences existaient, qu'il fallait en tenir compte, les reconnaître. Aujourd'hui votre travail, consiste de montrer que les notions qui nous paraissaient évidentes ne sont pas du tout claires, pas plus claires quand je croyais à l'identité que quand je proclamais le droit à la différence. Tel est le point de départ de la réflexion, mais tout le travail reste à faire.

S'en tirer en disant : société multi-culturelle ne règle rien sur le plan de la compréhension. Dans la France que j'ai connue, dans les années 30, cette France identitaire était multi-culturelle en ce sens qu'il y avait une culture paysanne, ou des cultures paysannes, une culture ouvrière, ou des cultures ouvrières, des cultures bourgeoises, des cultures aristocratiques. Ces cultures étaient visibles, parce qu'elles s'exprimaient par la gestuelle, par le langage, par l'habit... Un prolo, à ce moment-là, si c'était un prolo de la métallurgie, dès qu'on le voyait on le reconnaissait ; ou s'il travaillait dans le bâtiment, avec sa ceinture rouge et son pantalon de velours, eh bien, c'était aussi visible qu'un type qui se promène dans les rues de Paris avec un burnous ! Mais ça ne mettait pas en question la notion d'identité. Pourquoi ? Précisément parce que tout en insistant sur ces différences culturelles, avec tous les arrière-plans politiques qu'il pouvait y avoir, ça ne mettait pas en cause l'identité nationale. Personne n'a pensé qu'un ouvrier de chez Billancourt ou qu'un paysan basque n'était pas un Français !

Le phénomène qui est nouveau, qui est considérable -et là, bien entendu, l'hitlérisme a joué son rôle- c'est ce que vous avez appelé la racialisation, ou l'ethnisation des différences. Penser les différences comme des altérités radicales, essentielles, congénitales, des incompatibilités culturelles fondées sur des caractéristiques ethniques permanentes c'est à la fois refuser toute perspective d'assimilation et dénoncer toute forme de cohabitation, de symbiose, de contact entre éléments différents d'une même communauté. Louis Dumont avait, vous le savez, opposé nettement deux types de sociétés : des sociétés à castes hiérarchiques, comme celles de l'Inde, où les gens ont un statut qui définit leur place dans le groupe ; ils font partie de la même société, mais ils sont enclous dans des castes et puis des sociétés égalitaires comme celles de l'Occident ; ce sont des agregats d'individus entre lesquels il ne peut avoir de hiérarchie naturelle. Or d'une certaine façon, ce qui est en train de se faire, c'est le rétablissement au sein d'une société prétendument égalitaire, d'un système qui fonctionne comme une société hiérarchique, à castes, avec des lieux de résidence, des rôles sociaux différenciés en fonction d'ethnies, de cultures tenues à l'écart les unes des autres.

Alors, bien entendu, il y a une attitude chez certains, à l'extrême-droite, Le Pen, qui est une attitude de rejet. Ils disent : "Ah non ! ces gens-là, ils ne font pas partie de la Nation française !" Et on reste dans ce cadre prétendu d'un peuple souverain, d'une nation, du citoyen, mais on exclut toute une série de gens. C'est ce problème-là qu'il faut affronter et essayer de comprendre.

Ce que vous avez apporté, sur ce plan, dans vos rapports, et ce que j'ai déjà d'une certaine façon vécu, c'est de montrer à quel point ces notions d'Identité, de Soi, de ceux qui font partie de la même identité que vous, et des différences : l'Étranger, l'Autre, sont des notions fabriquées, historiques et à fondement social : trois caractères. Fabriquées... moi je les ai vues se fabriquer ! J'ai vu l'imaginaire social des différentes couches de ce pays se fabriquer des types différents d'étrangers, se fabriquer des altérités et les mettre dans des cases différentes : l'italien, l'espagnol, le polonais, l'arabe, le noir, le jaune... Et, en fonction de ça, sans même le savoir, se fabriquer une identité qui n'était pas non plus tout à fait la même. Ça, c'est le premier point : l'imaginaire social. Il n'y a pas d'identité de ceci ou de cela, une identité sociale de tel groupe et puis les altérités ethniques, culturelles ou tout ce que vous voulez... il y a des fabrications de l'imaginaire social. Elles ne sont pas gratuites. Elles ont premièrement -et vous l'avez montré- une histoire et on ne les comprend qu'en regardant comment les choses se sont faites : elles ont aussi une assise sociale ; on ne fabrique pas des étrangers comme ça, pour des raisons de fantasmagorie et d'imaginaire, on les fabrique en raison des places et des stratégies prévues à chaque groupe, de la division du travail et de la répartition économique, des sites urbains dévolus à ceux qu'on rejette sur les marges ; c'est cet ensemble stratifié de rapports de force entre les agents sociaux qui participe à l'élaboration de ce que j'appelle l'imaginaire social. Votre travail est de le montrer, de le faire comprendre au-delà de votre milieu... parce que j'en viens à un autre point que, je crois, vous avez bien mis en lumière, un double point et qui serait le suivant :

. Premièrement, il est très difficile de régler ce problème sans donner la parole d'une façon ou d'une autre à ceux qui sont les sujets de cette histoire. En particulier, toutes ces minorités de divers ordres, parce que, là encore, je prends mon exemple. Quand je suis passé de l'identité à l'altérité, je n'ai pu faire ce saut qu'en me mettant à l'écoute de ce que m'ont expliqué, dans leur vécu quotidien, matériel, économique, personnel, ceux qui subissaient cette distanciation par rapport à la communauté nationale ; sinon, jamais je n'aurais compris ! s'ils ne vous le disent pas, vous ne le saurez jamais : il faut donc leur donner la parole, d'une certaine façon. C'est le premier point.

Deuxième point : le travail scientifique, s'il est bien fait, doit déboucher dans une pratique sociale. Le travail d'un savant, il n'est pas, lui non plus, dans un imaginaire ou dans quelque chose de purement abstrait. Qu'on le veuille ou non il s'insère dans tout le courant d'affrontements, dans tout ce qu'on appelle la praxis sociale. Ça ne veut pas dire qu'il faut s'engager politiquement, c'est une affaire privée qui ne regarde que chacun ; je ne parle pas des individus, je parle de la discipline elle-même. L'anthropologie du monde contemporain doit savoir quels sont les enjeux généraux, sociaux, éthiques des problèmes dont elle débat.

L'effort d'élucidation scientifique de ce qui, dans une communauté, est vécu sous une forme toujours plus ou moins fantasmagorique ou qui est utilisé et manipulé par un certain nombre de forces c'est une lourde responsabilité qui engage chaque chercheur personnellement. A vous de faire ce travail, à vous de le faire aujourd'hui.

Voilà, mes enfants, la séance est levée !



**ANNEXE**



## LES ETRANGERS DANS LA POPULATION FRANCAISE DEPUIS LA PREMIERE GUERRE MONDIALE

M. N. DENIS (\*)

Contrairement à d'autres pays européens, la France, à natalité faible depuis la fin du XVIIIe siècle, est devenue très tôt un pays d'immigration. En 1851, premier recensement qui en fait état, la population étrangère est évaluée à 380 000 personnes. Ces effectifs ne cesseront de croître jusqu'à la première guerre mondiale, et le mouvement s'amplifiera au cours de notre siècle, accompagnant le développement industriel. En 1931, l'immigration est aussi importante en France qu'aux Etats-Unis, bien qu'elle subisse les aléas des crises politiques et économiques européennes.

On peut distinguer deux types d'immigration. Certains groupes de population se déplacent pour des raisons politiques. Nous rappellerons pour mémoire les deux migrations les plus importantes relevant de cette catégorie : l'arrivée des "optants" alsaciens-lorrains en 1871 et des "rapatriés" d'Algérie en 1962. Mais les migrations à caractère économiques sont, de loin, les plus importantes. Depuis la fin du XIXe siècle, la France recrute dans des pays plus peuplés et moins industrialisés qu'elle, la main d'oeuvre dont elle a besoin.

Cette immigration est difficile à mesurer. Le terme de "migrant" n'a pas d'existence juridique. Il désigne tout travailleur étranger résidant en France, mais aussi les membres de sa famille et, par extension, toute personne dont l'origine étrangère est encore perceptible. Les statistiques, de leur côté, comptabilisent des "étrangers", terme dont la signification est plus étroitement limitée aux personnes de nationalité étrangère vivant en France.

Par ailleurs, si l'on ne tient pas compte des migrations clandestines, pratiquement incontrôlable, les statistiques françaises concernant les immigrés sont nombreuses mais imparfaites. Les rapports annuels du Ministère de l'Intérieur et de l'Office National d'Immigration (ONI) ont pour principal défaut de ne pas tenir compte des flux de retour.

(\*) Cette communication, hors ateliers, a été mise à la disposition des participants du colloque, permettant ainsi de disposer de données chiffrées d'ensemble.

Les statistiques publiées par l'INSEE, à partir des recensements de la population, sont plus sûres. Elles présentent quelques particularités fâcheuses : périodicité trop espacée pour apprécier un phénomène très sensible aux variations de la conjoncture politique et économique, défaut de déclaration des étrangers à cause de leur concentration dans les grandes villes et de la précarité de leur résidence, déclaration de certains enfants comme étrangers alors qu'ils sont français de naissance du fait de l'ignorance de leurs parents. Elles ont au moins l'avantage de permettre une analyse transversale des différentes caractéristiques de la population migrante et d'en suivre l'évolution dans le temps. A chaque fois que ces statistiques le permettent, nous avons ajouté à la catégorie des "étrangers" celle des "français par acquisition", afin de mieux appréhender l'ensemble du groupe qualifié de "migrant".

## **EVOLUTION DE L'IMMIGRATION EN FRANCE DEPUIS 1851**

### **Evolution du nombre des étrangers et des français par acquisition**

La présence des étrangers en France n'a cessé d'augmenter depuis le milieu du XIXe siècle (graphique n°1) et jusqu'à la première guerre mondiale : les étrangers et français par acquisition étaient 394 000 en 1851, 837 000 en 1876, 1 413 000 en 1911. Même pendant la guerre, la main d'oeuvre française, alors au "Front", fut remplacée par des étrangers, belges, italiens et coloniaux. Cette progression devint extrêmement rapide à partir de 1921 jusqu'à la guerre de 1939-1945. On comptait 1 786 000 étrangers en 1921 et un maximum de 3 076 000 en 1931. Après la deuxième guerre mondiale, la reprise se fera très lentement et il faudra attendre les années 60 pour atteindre le niveau de vie d'immigration de 1931 (3 453 000 étrangers en France en 1962). Puis le développement économique entraînera une accélération qui se prolonge encore de nos jours malgré la crise et l'interdiction d'immigration de main d'oeuvre depuis 1974. Ainsi y avait-il en France 5 106 000 "migrants" (étrangers et français par acquisition) en 1982.

### **Evolution du pourcentage des étrangers et français par acquisition par rapport à l'ensemble de la population**

Le pourcentage des "migrants" par rapport à la population totale a évolué plus régulièrement du fait de l'augmentation conjointe de la population française (graphique n° 2). En 1851, les étrangers et français par acquisition représentaient 1,10 % de la population totale, 3,61 % en 1911, 7,46 % en 1931, niveau que l'on retrouve en 1962 avec 7,43 % de l'ensemble. Au dernier recensement de 1982, les étrangers et français par acquisition constituaient presque 10 % (9,41 %) de la population résidant sur le territoire national.

### **Evolution par nationalité**

Cette évolution numérique s'est accompagnée d'un élargissement des zones de recrutement. Les travailleurs migrants sont venus de pays de plus en plus lointains et divers du fait du développement des transports, de l'éloignement de

plus en plus grand des pays surpeuplés et sous-industrialisés. Les circonstances politiques ont favorisé aussi certains flux alors qu'ils fermaient d'autres frontières. Enfin, il a fallu tenir compte de la concurrence récente d'autres pays européens en matière de recrutement.

A part les Italiens, dont l'immigration en France s'est maintenue depuis la fin du XIXe siècle jusqu'à nos jours, les nationalités représentées ont constamment évolué (graphique n°3, tableau n° 1). Jusqu'en 1921, il s'agit d'un recrutement de proximité auprès de pays frontaliers. En 1881, 43,1 % des étrangers résidant en France sont des belges, 24,1 % des italiens, 8,2 % des allemands et 6,6 % des suisses. C'est une immigration libre, individuelle et spontanée. Après la première guerre mondiale, le recrutement est délibérément organisé par la Société Nationale d'Immigration auprès des pays susceptibles d'exporter de la main d'oeuvre qualifiée. Il s'agit de relancer l'économie et de remplacer les classes actives tombées au "front". En 1921, apparaissent alors les polonais et les espagnols (tableau n°1). En 1931, on compte parmi les étrangers 29,7 % d'italiens, 18,7 % de polonais, 13 % d'espagnols, alors que les belges et les suisses, repartis chez eux ou absorbés par les naturalisations, ne représentent plus qu'une part infime (respectivement 9,4 % et 3,6 % de la population étrangère résidant en France.

Après la deuxième guerre mondiale, les aires de recrutement sont plus lointaines et diversifiées (tableau n°1). Les algériens apparaissent en 1946. Leur importance ne cessera de croître malgré les interdictions prononcées par leur gouvernement en 1973 et par la France en 1974. Ainsi représentent-ils 18,1 % de la population étrangère en 1968, 20,6 % en 1975, 21,6 % en 1982. Les portugais arrivent en 1962. Ils sont 11,3 % en 1968. Ils constitueront le groupe le plus important en 1975 (22 %). Ils prennent ainsi le relais des italiens et des espagnols. Ils diminuent en 1982 (20,8 %). En 1975, enfin, apparaissent d'autres groupes magrébins parmi lesquels les marocains sont les plus nombreux (11,7 % des étrangers en 1975).

### Evolution par activité

Alors que leurs nationalités changeaient, les activités pour lesquelles les migrants étaient requis évoluaient aussi au gré des fluctuations économiques.

Au début, l'immigration constituait surtout une *main d'oeuvre agricole*. Dans le midi languedocien, où la vigne devint monoculture à la fin du XIXe siècle. La main d'oeuvre étrangère, d'origine espagnole et italienne, prit le relais des montagnards à partir de 1890. De 1911 à 1921, la population étrangère double dans cette région. Dans le sud-ouest, la dépression démographique, surtout sensible après la deuxième guerre mondiale, provoqua un afflux d'immigrants de 1922-23 à 1926-27 puis de 1930 à 1935-36. Ces travailleurs agricoles se replacèrent ensuite dans d'autres secteurs d'activité ou, de métayers, devinrent, pour un tiers, propriétaires.

Puis, dès la première guerre mondiale, le recrutement de main d'oeuvre étrangère fut destiné à l'industrie, et en particulier aux mines de charbon et de fer du nord et de lorraine. La demande était importante du fait de l'absence de progrès technique, au moins jusqu'en 1930, de la réduction des horaires, et des

réticences de la population locale. La main d'oeuvre resta à dominante française jusqu'à la guerre de 14, sauf en Lorraine où il y avait déjà 13 000 italiens en 1913. A partir de la guerre et jusqu'à la crise des années 30, la main d'oeuvre étrangère, réputée pour sa productivité et sa bonne qualification, devint prépondérante. Elle représentait 75 % de la main d'oeuvre des industries extractives en 1931, 54 % en 1948, 30 % en 1958. Puis, peu à peu, elle se déplaça vers les secteurs industriels en expansion : le bâtiment et la sidérurgie.

Après la deuxième guerre mondiale, les professions exercées par les étrangers se diversifient peu. Si l'on considère la répartition de l'ensemble de la main d'oeuvre étrangère, on constate que certains secteurs traditionnels diminuent encore d'importance (agriculture - industries extractives) (graphique n° 4), alors que des secteurs plus récents (le commerce, les services domestiques) gagnent du terrain. Néanmoins la main d'oeuvre étrangère reste le plus souvent employée dans le bâtiment et les travaux publics ainsi que dans les industries mécaniques.

Par rapport à l'ensemble de la main d'oeuvre, les étrangers restent encore proportionnellement les plus nombreux dans les secteurs qui leur étaient jusqu'ici destinés (graphique n° 5). Mais leur importance relative se modifie. Les industries extractives cèdent le pas au bâtiment et travaux publics à partir de 1962. La proportion des étrangers diminue fortement en agriculture et dans les services domestiques alors qu'elle se maintient dans les industries mécaniques.

### Evolution des régions de résidence

L'évolution des activités s'accompagne de changements de résidence selon la nature des concentrations industrielles (croquis n° 6). Entre 1931 et 1982, deux régions sont abandonnées par la population étrangère : le Nord-Pas-de-Calais et la Provence-Côte d'Azur (plus de 10 % en 1931, respectivement 4 à 6,9 % et 7 à 9,9 % en 1982) alors que la région parisienne les accueille en plus grand nombre (5 à 10 % en 1931 - 10 % en 1982). Par ailleurs, ils se stabilisent dans la région lyonnaise et en Lorraine (10 % et plus).

### LA SITUATION ACTUELLE

Le recensement de 1982 permet de faire le bilan de cette évolution complexe.

*La population étrangère continue d'augmenter* : elle s'est accrue de 7 % entre 1975 et 1982, passant de 3 442 000 à 3 680 000 personnes, malgré les restrictions imposées à l'immigration de la main d'oeuvre. Sa part dans la population totale a augmenté de 6,5 % à 6,8 %. Ces proportions sont, malgré la recession économique, voisines de celles de 1931, et les plus élevées depuis la dernière guerre.

Les nationalités en présence évoluent : de plus en plus, les maghrébins remplacent les populations originaires d'Europe méditerranéenne. Les nationalités les plus représentées restent les algériens (21,6 % des étrangers) et les portugais

(20,8 %). Les italiens (9,1 %) et les espagnols (8,7 %) sont progressivement remplacés par les marocains (11,7 %), les tunisiens (5,1 %) et les travailleurs d'Afrique Noire : le nombre des espagnols, italiens et portugais a baissé de 17 % depuis 1975 alors que celui des maghrébins et des turcs augmentait de 30 %.

*La nature même de cette immigration a changé* : du fait de la législation, (1), l'immigration familiale a remplacé l'immigration de main d'oeuvre. En conséquence, il y a féminisation et rajeunissement du groupe des étrangers (croquis n° 7). En conséquence, en 1982, 23,7 % de la population active étrangère est composée de femmes contre 15 à 16 % en 1968. Un étranger sur trois a moins de 20 ans et 1 045 121 d'entre eux fréquentent le système scolaire français, représentant 8,5 % des effectifs.

*Cette nouvelle politique d'immigration conduit à l'intégration.* Certains indices permettent d'en faire foi : en 1982, 60 % des étrangers de moins de 20 ans sont nés en France, 93,5 % occupent un logement ordinaire (contre 90 % en 1975, et par opposition avec les logements en chambre meublée, hôtel, habitations provisoires). Leurs conditions de vie sont améliorées : un ménage étranger sur deux - contre un ménage français sur trois - possède à la fois les éléments de confort suivants : eau courante, WC intérieurs, baignoire ou douche, chauffage central. La moitié d'entre eux a le téléphone et 56 % au moins une voiture.

*Mais se pose maintenant le problème de l'emploi* : entre 1975 et 1982, le nombre des chômeurs étrangers a été multiplié par trois contre 2,5 pour les nationaux. Le taux de chômage est beaucoup plus élevé parmi la population étrangère que chez les français (14 % contre 8,4 %). Les différences entre nationalités (7,7 % pour les portugais et 21,9 % pour les algériens par exemple) révèlent des discriminations raciales au niveau de l'emploi.

## CONCLUSION

La population étrangère est importante en France depuis le milieu du XIXe siècle. Main d'oeuvre d'abord issue des pays voisins, puis de l'Europe méditerranéenne, recrutée pour le travail de l'agriculture, des mines puis des aciéries et des travaux publics, elle tend, depuis une dizaine d'années et du fait de la crise économique, à modifier ses caractères spécifiques. De plus en plus nombreux en France, les étrangers sont maintenant en majorité d'origine maghrébine. Ils émigrent avec leur famille et tentent de s'intégrer au pays d'accueil, où ils constituent un groupe stable. Bien qu'ils participent à un large éventail d'activités, ils subissent plus fortement que les nationaux, les conséquences de la crise économique sous forme de chômage. Il est à craindre que ces nouvelles données accentuent les réactions xénophobes et racistes de la population.

---

(1) - Il s'agit depuis 1974 de restrictions à l'entrée de main d'oeuvre et depuis 1984 d'une loi qui encourage les regroupements familiaux : tout étranger qui travaille depuis au moins un an en France peut, s'il possède un logement, faire venir sa famille.

BIBLIOGRAPHIE

G. DUPEUX. Les migrations internationales. Paris, publ. CNRS.

Les étrangers. Recensement général de la population de 1982. Coll. "Migrations et sociétés". La Documentations Française.

A. LEBON. "L'immigration en France en 1983 et 1984". SOPEMI, texte dactylographié.

G. MAUCO. Les étrangers en France. Paris, A. Colin, 1932.

G.TAPINOS. L'imigration étrangère en France. Travaux et Documents. Cahier n° 71. Paris, INED, PUF, 1975.

M. HUBERT, H. BUNLE, F. BOUERAT. La population de la France. Paris-Hachette (sans date).

**Pourcentages de population étrangère par principales nationalités de 1851 à 1982**

NATIONALITES	D A T E S																
	1851	1861	1866	1872	1876	1881	1886	1891	1896	1901	1906	1911	1921	1926	1931	1936	1946
Belges .....	33,6	40,6	42,1	51,5	46,6	43,1	42,8	41,3	37,5	31,2	29,6	24,7	22,8	15,6	9,4	8,9	8,5
Italiens.....	16,5	15,2	15,3	16,7	20,6	24,1	23,5	25,3	27,6	31,9	36,1	36,1	29,4	31,5	29,7	32,8	25,9
Allemands ..					7,4	8,2	8,9	7,3	8,7	8,7	8,4	8,8	5,0	2,9	2,6	2,6	1,4
Espagnols...	7,9	6,9	5,0	7,0	7,7	7,1	7,1	6,9	7,3	7,7	7,7	9,2	16,6	13,4	13,0	11,6	17,3
Suisses .....	6,6	6,9	6,4	6,4	6,2	6,6	7,0	7,3	7,1	7,0	6,6	6,3	5,9	5,1	3,6	3,6	
Polonais .....													3,0	12,8	18,7	19,2	24,3
Algériens ...																	1,3
Marocains...																	0,9
Asiatiques...																	

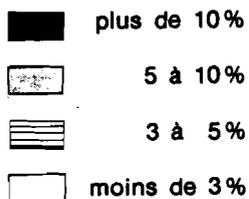
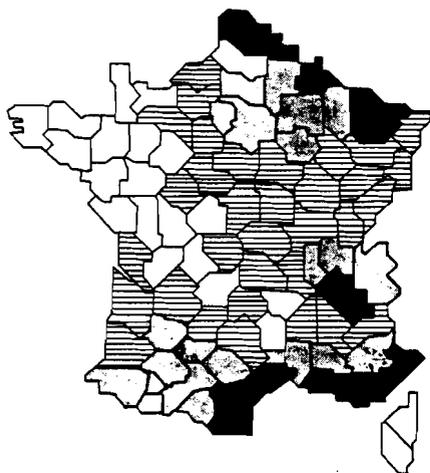
**Pourcentages de population étrangère par principales nationalités de 1851 à 1982 (suite)**

NATIONALITES	D A T E S				
	1954	1962	1968	1975	1982
Belges .....	6,1	3,6	2,5	1,6	1,4
Italiens .....	28,7	29,0	21,8	13,4	9,1
Allemands .....	3,0	2,1	1,7	1,3	1,2
Espagnols .....	16,4	20,4	23,2	14,5	8,7
Suisses .....					
Polonais .....	15,2	8,2	5,0	2,7	1,6
Algériens .....	12,0	16,2	18,1	20,6	21,6
Marocains .....	0,6	1,5	3,2	7,6	11,7
Asiatiques .....					8,0
Portugais .....		2,3	11,3	22,0	20,8

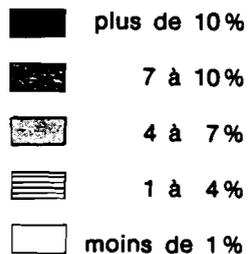
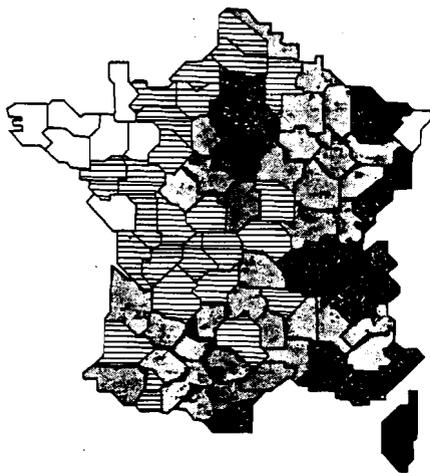
SOURCES : "Les étrangers", Biblio. n° 2.

## Proportion d'étrangers dans la population totale de chaque département aux recensements

de 1931

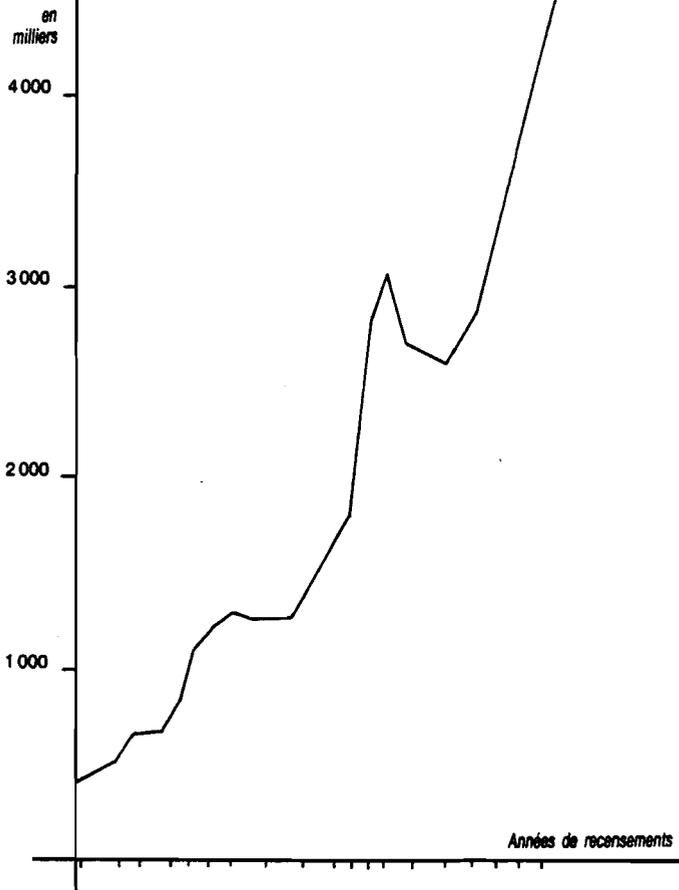


de 1982

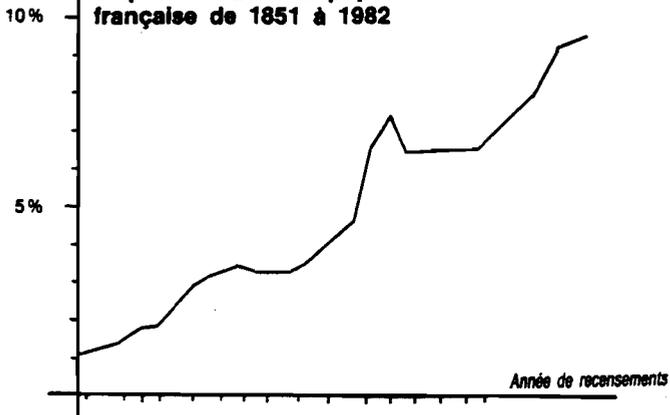


**SOURCES :** *Bibliographie n° 6 - 2.*

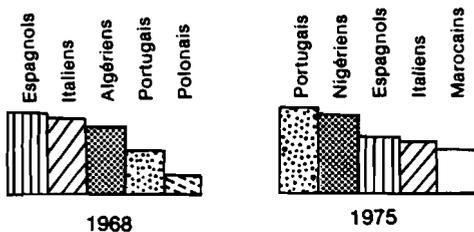
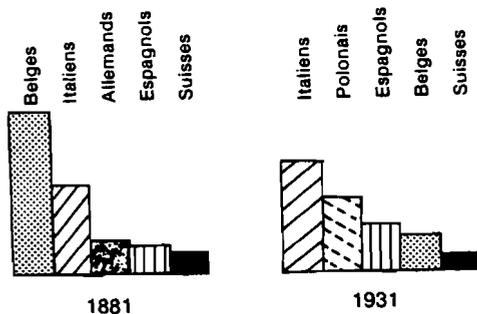
**Nombre d'étrangers et de Français  
par acquisition résident en France  
de 1851 à 1982**



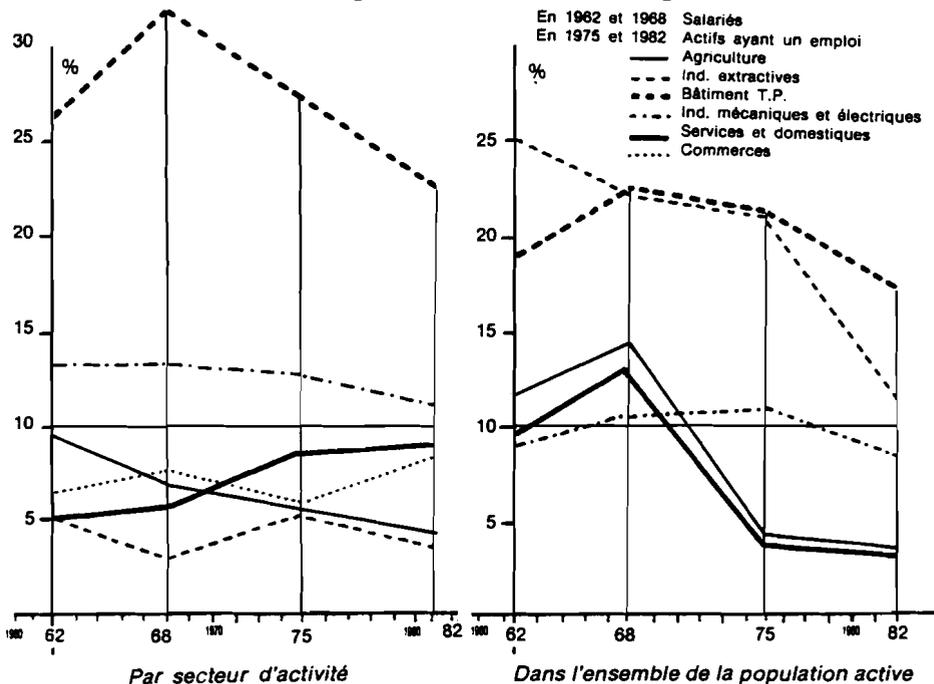
**Pourcentage des étrangers et Français par  
acquisition dans la population totale  
française de 1851 à 1982**



## Pourcentage des populations étrangères par principales nationalités



## Pourcentage de main-d'œuvre étrangère



## LISTE DES COMMUNICANTS



PRELUDE, OUVERTURE ET FINAL

Marc AUGÉ	Président de l'E.H.E.S.S.
Dominique CHARVET	Directeur de la Mission Solidarité nationale Représentant le Ministre
Jean CHAPELOT	Représentant le Ministre de la Culture
Maurice GARDEN	Représentant du Ministre de la Recherche et de la Technologie
Clemens HELLER	Administrateur de la Maison des Sciences de l'Homme
Françoise HERITIER-AUGÉ	Professeur au Collège de France
Olivier HERRENSCHMIDT	C.N.R.S., Chargé de Mission au Départe- ment des Sciences de l'Homme
Philippe JOUTARD	Professeur à l'Université d'Aix-Marseille et Conseiller à la Direction de la Recher- che des Sciences de l'Homme
Marc PIAULT	Président de l'A.F.A.
Alain RUELLAN	Directeur Général de l'ORSTOM
Jean-Pierre VERNANT	Professeur au Collège de France

**ATELIER 1**

<b>Michel ABITBOL</b>	Université Hébraïque, Jérusalem.
<b>Luiz Felipe de ALENCASTRO</b>	Faculté des Lettres et Sciences Humaines, Rouen.
<b>Scott ATRAN</b>	Laboratoire d'Ethnobotanique, Jardin des Plantes, Paris.
<b>Nicole BENOIT-LAPIERRE</b>	C.N.R.S.
<b>Richard BORENSTEIN</b>	C.P.A.M. (Sécurité Sociale)
<b>Azzouz BOUAZZA</b>	Ethnologue, Tunisie
<b>Liliane DARONIAN</b>	Chercheur indépendant, Paris
<b>Michel ELBAZ</b>	Université Laval, Faculté de Sciences Sociales (Canada).
<b>Michel FREITAG</b>	Université du Québec, Montréal (Canada)
<b>René GALLISSOT</b>	Université Paris VIII
<b>Nancy GREEN</b>	E.H.E.S.S.
<b>Manuela GUMUCIO</b>	Université Paris VIII
<b>Charles HALARY</b>	Université du Québec, Département de Sociologie, Montréal (Canada)
<b>Abel KOUVOUAMA</b>	Université Marien M'gouabi, Brazzaville (R.P. du Congo)
<b>Francisco LETAMENDIA</b>	Nouvelle Université de Bilbao et Paris VIII
<b>Maryon MAC DONALD</b>	Brunel University, Département of Human Sciences (Grande Bretagne)
<b>Jacques MAHO</b>	Université de Nanterre, Paris, Sociologie Rurale
<b>Jacques MASCOTTO</b>	Université du Québec, Montréal (Canada)
<b>Maurice MAUVIEL</b>	Lycée Rabelais, Anthropologie. Psychologie, Paris.

<b>Yoram OGIEN</b>	Bruxelles
<b>Mary PICONE</b>	M.S.H., C.C.R.D.A.
<b>Madeleine REBAUDIÈRES-PATY</b>	CNRS et Université Louis Pasteur. Section de Psychologie, Strasbourg
<b>Patrice RICHARD</b>	C.H.U. de Purpan, Toulouse.
<b>Abraham SERFATY</b>	(prisonnier à Kenitra, Maroc)
<b>Jeanne SINGER-KEREL</b>	CNRS et Fondation des Sciences Politiques
<b>Pierre-Yves SOUCY</b>	Université du Québec, Département des Sciences Politiques, Montréal (Canada)
<b>Ann STOLER</b>	University of Wisconsin, Madison (U.S.A.)
<b>Pierre TAGUIEFF</b>	C.N.R.S., Sciences du Politique
<b>Emmanuel TERRAY</b>	E.H.E.S.S., Directeur d'Etudes
<b>Schmuel TRIGANO</b>	Université Paul-Valéry, Montpellier
<b>Claudie WEILL</b>	E.H.E.S.S.

## ATELIER 2

<b>Rina BENMAYOR</b>	University of New-York, Hunter College of the City, Centro de Estudios Puertorriquenos (U.S.A.)
<b>Jean-Luc BONNIOL</b>	Institut d'Aménagement Régional, Aix en Provence
<b>Philippe BOURGOIS</b>	University of Washington, Saint-Louis (U.S.A.)
<b>Jean GALAP</b>	E.H.E.S.S., C.R.E.D.A.
<b>Michel GIRAUD</b>	C.N.R.S.
<b>Catherine GORGEON</b>	G.I.S. 42, Etudes Internationales et Comparatives, Aix en Provence
<b>Gus JOHN</b>	Londres (Grande Bretagne)
<b>John KUO WEI TCHEN</b>	Chinatown History Protect, New-york
<b>Anthony P. MAINGOT DEL BARCO</b>	Florida International University, Miami (U.S.A.)

Sylvie MARCHAND	Ecole d'Art CIRNA - Poitiers
Claude-Valentin MARIE	Ministère des Affaires Sociales et de l'Emploi - PARIS
Emile OLLIVIER	Université du Québec - Faculté des Sciences de l'Education, Montréal, CANADA.
Isabelle TABOADA-LEONETTI	CNRS, V.R. "Migrations et Sociétés" PARIS.

## ATELIER N° 3

Sada Mamadou BA	Doctorant en Ethnologie
Augustin BARBARA	Université de Nantes, Département de Sociologie
Pierre BANGHOZI	Association de Recherches en Psychothérapie
Anne BENNENISTE	E.H.E.S.S.
Jeremy BOISSEVAIN	Université d'Amsterdam (Pays Bas)
Jeanne BRODY	laboratoire d'Anthropologie Urbaine - Paris.
Henri CAMPAGNOLO	C.N.R.S.
Catherine CHORON - BAIX	Musée de l'Homme - Laboratoire d'Anthropologie Urbaine.
Sylvie FAINZANG	Musée de l'Homme. Laboratoire d'Anthropologie Urbaine.
Claudia FONSECA	Université Générale de Rio Grande do Sul (Brésil)
Antonio GOMEZ de MATOS	Doctorant Université Paris V
Jean-Pierre HASSOUN	C.N.R.S.
Isaac JOSEPH	Université de Lyon II. Institut de Recherches et d'Etudes Sociologiques et Ethnologiques.
Liliane KUCZYNSKI	Musée de l'Homme - Paris.

Maria-Olimpia LAMEIRAS-CAMPAGNOLO	C.N.R.S.
Maria-Engracia LEANDRO	Doctorant Université de Paris V
José da SILVA LIMA	Doctorant Université de Paris V
Faranak MANSOUR	Doctorant en Ethnologie
Mireille MEYER	Maison de la Méditerranée, Aix en Provence
Martine MULLER	Ministère des Droits de la Femme I.H.T.P.
Martyne PERROT	C.N.R.S., C.R.I.T.
Colette PETONNET	C.N.R.S., Laboratoire d'Anthropologie Urbaine, Paris (Musée de l'Homme)
Anne RAULIN	Laboratoire d'Anthropologie Urbaine, Paris (Musée de l'Homme)
Gérard ROBUCHON	Doctorant Université de Paris VIII
Yinh Phong TAN	E.H.E.S.S., CEDRASEMI
Gilles VERPRAET	C.E.D.R.E.S.S., Laboratoire de Sciences Sociales Appliquées à l'Urbain.
Robin WARD	Aston University, Ethnic Business Research Unit, Birmingham (Grande-Bretagne)
Patrick WILLIAMS	Laboratoire d'Anthropologie Urbaine, Paris (Musée de l'Homme)

#### ATELIER 4

Georges ABOU-SADA	GRECO 13, OMINOR
Gérard ALTHABE	E.H.E.S.S.
Hervé BARRAND	S.C.E.T.
Jacqueline COSTA-LACOUX	Laboratoire de Sociologie Juridique Université de Paris II
Maurice DUVAL	E.H.E.S.S. et Paris VIII
Martine HOVANESSIAN	E.H.E.S.S., Equipe de Recherche d'Anthropologie urbaine et industrielle

<b>Marie-José JOLIVET</b>	O.R.S.T.O.M.
<b>Bernard LEGE</b>	E.H.E.S.S., Equipe de recherche d'Anthropologie Urbaine et industrielle
<b>Jean-Yves PETITEAU</b>	C.N.R.S., Université de Toulouse-le-Mirail
<b>Eminé de SAINT-BLANQUAT</b>	Université de Paris VIII
<b>Odile SAINT RAYMOND</b>	C.N.R.S. et Université de Toulouse-le-Mirail avec J.Y. Petiteau.
<b>Monique SELIM</b>	E.H.E.S.S., Equipe de Recherches en Anthropologie Urbaine et Industrielle
<b>Zahia ZEROULON</b>	GRECO 13, OMINOR (avec G. Abou SADA)

## ATELIER 5

<b>Abdul ALKALIMAT</b>	Université d'Urbana, Departement of Sociology (U.S.A.)
<b>Jamal BENOMAR</b>	Londres (Grande Bretagne)
<b>Philippe BOURGOIS</b>	University of Washington, Saint-Louis (U.S.A.)
<b>Frank BOVENKERK</b>	Rijk Universiteit, Utrecht (Pays-Bas)
<b>Paul BURTON</b>	University of Bristol, School of Advanced Urban Studies (Grande Bretagne)
<b>Stephen CASTLES</b>	University of Wollongong (Australie)
<b>Chang KUK CHO</b>	University of California, Institute for the Study of Social Change, Berkeley (U.S.A.)
<b>Albano CORDEIRO</b>	Université des Sciences Sociales de Grenoble, I.R.E.P.
<b>Kristin COUPER</b>	Université de Paris VIII, Département d'Etudes des Pays Anglophones
<b>Emmanuel DESVEAUX</b>	M.S.H. et Laboratoire d'Anthropologie Sociale
<b>Tsili DOLEVE-GANDELMAN</b>	The Hebrew University of Jerusalem, School of Education (Israël)
<b>Wanda DRESSLER-HOLOVAN</b>	C.N.R.S., Laboratoire Chryseis

- Ann DUNLOP** University of Glasgow Department of Sociology. (Scotland)
- Troy DUSTER** University of California, Institute for the study of Social Change, Berkeley (U.S.A.)
- Steve FENTON** University of Bristol, Department of Sociology (Grande Bretagne)
- Brigitte FICHET** Université de Strasbourg
- Patrick GONIN** Ecole Normale Supérieure de Fontenay aux Roses.
- A.Y.M. Van GROENENDAEL** Katholieke Universiteit, Faculteit der Rechtsgeleerdheid, Instituut voor Rechts-Sociologie, Muregen (Pays-Bas)
- Michel MIGNOT** E.H.E.S.S., CEDRASEMI, Valbonne
- Robert MILES** University of Glasgow, Department of Sociology (Scotland)
- Gérard NOIRIEL** Ecole Normale Supérieure, Paris
- Annie PHIZACKLEA** University of Warwick (Grande Bretagne)
- Catherine QUIMINAL** Université de Paris VIII, Département de Sociologie.
- Nathalie ROBATEL** Documentation Française
- Ulysses SANTAMARIA** M.S.H.
- Abdelmalek SAYAD** M.S.H., Centre de Sociologie de l'Education et de la Culture
- John SOLOMOS** University of Warwick, Center for Research in Ethnic Relations (Grande Bretagne)
- Carlos VILLEGAS IVICH** Ecole Nationale d'Anthropologie et Histoire, Mexico (Mexique)
- David WELLMAN** University of California, Community Studies Board, Santa-Cruz (U.S.A.)
- Czarina WILPERT** Technische Universität, Institut of Soziologie, Berlin (République Fédérale Allemande)

**ATELIER 6**

<b>Martine BEREAU</b>	R.C.P., G.R.A.D.H.I.V.A.
<b>Michel BOCCARA</b>	R.C.P. Psychanalyse et Pratiques Sociales
<b>Jean COPANS</b>	E.H.E.S.S., Centre d'Etudes Africaines et C.R.E.D.U., Nairobi (Kénya)
<b>Michèle DUCHET</b>	E.N.S. de Fontenay aux Roses et C.N.R.S. M.A. Le Monde des Relations de Voyage
<b>François FLEURY</b>	Université d'Urbino, Faculté de Philosophie (Italie)
<b>Barbara GLOWCZEWSKI</b>	Musée de l'Homme
<b>Francine MARKOVITS</b>	Université de Paris X, Nanterre
<b>Nicole MATHIEU</b>	C.N.R.S., Laboratoire d'Anthropologie Sociale et E.H.E.S.S.
<b>Martine PAOLI ELZINGRE</b>	C.N.R.S., Laboratoire "Chrysis"
<b>Aline TAUZIN</b>	C.N.R.S., R.C.P. "Psychanalyse et Pratiques Sociales"
<b>Tzvetan TODOROV</b>	C.N.R.S., U.A. "Centre de Recherches sur les Arts et le Langage"
<b>Markos ZAFIROPOULOS</b>	C.N.R.S., R.C.P. "Psychanalyse et Pratiques Sociales".

**ATELIER 7**

<b>Sossie ANDEZIAN</b>	Université de Nice, Institut d'Etudes et de Recherches Interethniques et inter- culturelles
<b>Martine CARRIN-BOUEZ</b>	Université de Nanterre, Paris X, Laboratoire d'Ethnologie et de Sociologie compara- tives.
<b>Louise DABENE</b>	Université des Langues et Lettres, Grenoble III, Centre de Didactique des Langues.
<b>Marcel DE GREVE</b>	Université de Gand, Faculté de Philosophie et Lettres, AIMAV.
<b>Marie-Noëlle DENIS</b>	Laboratoire de Sociologie Régionale, Strasbourg

- Sophie FISHER** E.H.E.S.S., Laboratoire de Psychologie
- Jean HEBRARD** Institut National de Recherches Pédagogiques, Paris
- Christine DE HEREDIA** Université René Descartes, U.E.R. Linguistique et G.R.A.L.
- Arrand KAMAT** Université de Bombay, Département de Français (Inde)
- Hélène MILET** O.M.I.N.O.R., Lille
- Michel ORIOL** Université de Nice, Institut d'Etudes et de Recherches Interethniques et Interculturelles.
- Alain PENSO** Université de Paris III, I.N.A.L.C.O.
- Suzie PLATIEL** U.A. 1024, I.N.A.L.C.O., Langages et Cultures de l'Afrique de l'Ouest
- Régine ROBIN** Université du Québec, Montréal (Canada)
- Gracia Almeida RODRIGUES** Universidade Nova de Lisboa, Departemente d'Estudos Portugueses (Portugal)
- Haïm-Vidal SEPHIPA** Sorbonne Nouvelle, Institut National des Langues et Civilisations Orientales
- Andrée TABOURET-KELLER** Université Louis Pasteur, Groupe Etude du Langage, Strasbourg
- Alex-Louise TESSONNEAU** Université de Paris VIII, P.A.I., Equipe de Recherche de Psychologie Anthropologique interculturelle. Approche du bilinguisme
- Calvin VELTMAN** Laboratoire de Sociologie Régionale, Strasbourg
- Geneviève VERMES** Université de Paris VIII, U.E.R. de Psychologie et P.A.I.
- Roselyne de VILLANOVA** Université de Paris X, Nanterre, Laboratoire P.R.A.U.S. et P.A.I.
- Paul WALD** Université de Paris VII, Laboratoire de Psychologie Sociale et C.N.R.S.



ASSOCIATION FRANCAISE  
DES ANTHROPOLOGUES

## L'ASSOCIATION FRANCAISE DES ANTHROPOLOGUES

Après plusieurs mois de préparation, une large information préalable et une journée de débats, cette Association, régie par la loi de 1901, est créée à Paris le 11 mai 1979 par 145 membres fondateurs lors d'une assemblée générale.

Cette association a été suscitée par le Colloque International du C.N.R.S. "L'Anthropologie en France, situation actuelle et avenir" tenu à Paris les 18-22 avril 1977 et dirigée par G. CONDOMINAS et S. DREYFUS-GAMELON (voir le volume du même nom publié aux Editions du C.N.R.S. à Paris 1979, 570 pages qui contient les nombreux rapports ayant servi de base à une réflexion collective).

### LES OBJECTIFS DE L'A.F.A.

Promouvoir le développement de l'Anthropologie dans les secteurs de la recherche scientifique, de l'enseignement, de la formation et de la conservation ; le domaine de la discipline étant entendu dans son extension la plus large (anthropologie sociale et culturelle, biologique, préhistorique, historique).

Contribuer à l'établissement de relations professionnelles et scientifiques permanentes entre tous les personnels scientifiques, administratifs et techniques travaillant dans le domaine de l'anthropologie, en assurant la liaison avec les spécialistes des autres disciplines.

Contribuer à informer les différents interlocuteurs (grand public, éditeurs, autorités, etc...) sur les problèmes que traite l'anthropologie et sur les résultats qu'elle obtient.

Représenter l'anthropologie française dans les instances scientifiques nationales et internationales.

Promouvoir la discussion professionnelle ou publique, sur les principes, la pratique et les responsabilités de l'anthropologie.

Ouvrir l'Association aux personnes et aux groupes qui exercent une activité dans le domaine de l'anthropologie ou qui manifestent un intérêt pour les objectifs énoncés ci-dessus.

## LES ACTIVITES DE L'A.F.A.

Cette association bénévole comprend actuellement 700 adhérents.

- Elle organise des colloques  
(Colloque de Sèvres, nov. 1981 : "La pratique de l'Anthropologie" ; Colloque de Paris, janv. 1986 : "Vers des sociétés pluriculturelles : études comparatives et situation en France") et participe à des tables rondes et des congrès extérieurs.
- Elle édite un bulletin trimestriel, assure la publication de ses propres colloques et rend compte de ceux qui ont retenu l'attention de ses adhérents.
- Elle publie des numéros à thème : "Rapport sur l'enseignement de l'Anthropologie en France", "Situation de l'Anthropologie Politique" et notamment, depuis 1984 : "L'audio-visuel", "Les publications anthropologiques", "Recherche et développement", "Les Publications", etc.
- Elle publie également des "Nouvelles Brèves" annonçant les principaux événements de la profession, nationaux et internationaux ainsi que des offres d'emploi.

*Toutes initiatives, suggestions, comparaisons d'expériences en France et en d'autres pays sont les bienvenues.*

A.F.A.

M.S.H. - Bureau 115

54, bd Raspail - 75270 PARIS CEDEX 06

Tel : 45 44 38 49 p. 283

Reproduit par INSTAPRINT S.A.  
264-268, rue d'Entraigues - B.P. 5927 - 37059 TOURS CEDEX  
Tél. 47 38 16 04

ORSTOM Éditeur  
Dépôt légal : Janvier 1987

**MECANISMES DE DISCRIMINATION  
ET PROCESSUS DE DIFFERENCIATION IDENTITAIRE :  
L'EXEMPLE DES ANTILLAIS EN FRANCE**

**PAR**

**Michel GIRAUD et Claude-Valentin MARIE**

Deux traits majeurs caractérisent la dynamique socio politique actuelle de la société française dans ses rapports avec les minorités issues de l'immigration : le renforcement des mécanismes de discrimination qui s'exercent à l'encontre de ces minorités et la montée concomitante, au sein de celles-ci, de revendications identitaires.

Les risques de relations conflictuelles qui découlent d'une telle situation expliquent l'attention que lui portent un grand nombre d'observateurs ou d'acteurs institutionnels. Les explications les plus couramment avancées en attribuent la cause à la persistance, au sein de ces minorités, et à la valorisation, par elles, de particularités culturelles natives qui, faisant obstacles à leur intégration ou à leur assimilation, susciteraient les réactions négatives de leur société d'accueil. Un des dangers de telles explications - en deçà de la mise à l'épreuve de leur pertinence - est qu'elles concourent (parfois à leur insu) à légitimer toutes sortes de pratiques discriminatoires.

A contre courant de cette démarche, nous formulons l'hypothèse que ces processus de mobilisation identitaire ont, pour principale origine, la discrimination et la stigmatisation de ces minorités.

La situation des Antillais - Guadeloupéens et Martiniquais résident en France, migrants mais non étrangers - constitue un exemple limite qui doit nous permettre de vérifier la validité de cette hypothèse. En effet, nationaux et citoyens français de longue date, les Antillais n'en sont pas moins, comme les membres de certaines minorités d'origine étrangère, marginalisés ou victimes de discrimination. De sorte que, à niveau socio-économique équivalent, leur situation se rapproche plus de celle de ces minorités d'origine étrangère que de celle des minorités nationales.

## **Evolution et situation actuelle de l'immigration antillaise en France.**

En trente ans, la population des personnes nées aux Antilles et résidant en France a plus que décuplé, passant de 16.000 en 1954 à 183.000 en 1982. A cette dernière date, environ 1 personne sur 4 nées aux Antilles vit en France contre 3 sur 100 en 1954.

Trois étapes essentielles marquent cette progression. La première, de l'après-guerre au début des années 60, enregistre surtout les effets de la départementalisation des Antilles en 1946. Ce nouveau statut va favoriser le départ de fonctionnaires locaux vers la Métropole, caractéristique majeure de l'émigration de l'époque. La seconde phase prend son essor au début des années 60 et se poursuit jusqu'au milieu des années 70. Trois traits la distinguent de la précédente: une intervention de l'Etat qui incite à l'émigration, une accélération massive des départs et une prolétarianisation continue des flux. La troisième phase s'étend de la seconde moitié des années 70 jusqu'à nos jours. Elle est dominée par le désengagement progressif de l'Etat, dès les premiers soubresauts de la crise économique, parallèlement à la suspension de l'immigration active étrangère (juillet 1974). Après mai 1981, les pouvoirs publics décident l'abandon de la politique d'incitation institutionnelle à l'émigration des populations des DOM. Ces changements qui n'empêchent pas l'augmentation continue des effectifs de nouveaux migrants, entraînent, toutefois, une pause relative dans l'accélération des flux.

### **Une immigration à caractère essentiellement économique.**

Le caractère de migration de travail du déplacement des Antillais vers la France est attesté par l'âge de ces migrants et l'importance de leur taux d'activité.

Les jeunes en âge d'activité forment la grande majorité de la population antillaise installée en France dans les années 80 : 57 % sont âgés de 15 à 34 ans, classes d'âge qui regroupent seulement 31,5 % de l'ensemble des Français et 33,1 % des étrangers. Au total, parmi les Antillais en âge de travailler (15 - 64 ans) près de 74 % sont actifs, contre environ 66 % pour l'ensemble des Français du même âge et 63 % pour les étrangers résidant en France.

Mais, il faut d'emblée, souligner que 13 % de ces actifs antillais en Métropole sont au chômage (taux proche de celui des étrangers : 14 %) contre seulement 8 % de l'ensemble des actifs métropolitains, à la même date.

Parmi les Antillais ayant un emploi, plus de la moitié sont des salariés de la Fonction Publique ou assimilés (contre 21,4 % en moyenne nationale) qui occupent le plus souvent des postes de basse qualification : filles de salle et aides-soignantes dans les hôpitaux, préposés des P.et T., commis de l'administration, agents de service des établissements scolaires, etc. Quant à ceux employés dans le secteur industriel privé, ils sont, en règle générale, occupés à des postes d'OS dans les industries de biens d'équipement (l'automobile, notamment) et dans le BTP.

### **La stigmatisation racialisante ...**

Les données relatives à l'emploi des Antillais en France offrent ainsi de leur situation une image contrastée. Fortement présents dans les emplois publics (dans une proportion deux fois supérieure à la moyenne nationale), les Antillais sont plus que les autres protégés des risques du chômage et apparaissent, de ce fait, favorisés. Cet avantage s'accompagne, cependant, d'une inégale distribution dans les différentes catégories d'emploi : en comparaison des Métropolitains, ils sont plus massivement concentrés dans des postes subalternes de la Fonction Publique.

La sécurité d'emploi de ces fonctionnaires contraste, par ailleurs, avec la grande précarité de la situation des autres actifs antillais. Ces derniers rencontrent en matière d'emploi des difficultés parfois supérieures à celles de la moyenne des étrangers qui, en raison de leur statut, n'ont pas accès aux emplois publics. Face au chômage, cette fraction des actifs antillais non-intégrés dans le secteur public est, donc, dans une situation qui la rapproche des plus défavorisés parmi les étrangers. Ne faut-il pas voir dans cette précarité partagée l'effet d'une discrimination fondée sur un processus particulier de stigmatisation ?

Un processus identique semble à l'oeuvre dans le domaine du logement. Il est indéniable que les ménages antillais ont beaucoup bénéficié de l'accès au logement social de type HLM, dans la banlieue parisienne. Ce qui est, somme toute, normal compte tenu de leurs caractéristiques socioéconomiques. Il n'en reste pas moins que nombre de ces ménages se sont heurtés, dans les procédures d'attribution d'un HLM, aux mêmes refus que ceux opposés à certains ménages étrangers (ou d'origine étrangère), au titre d'une "politique des quotas" menées par certaines communes. Ces deux populations - antillaise et étrangère - ayant été unies, pour l'occasion, sous le même vocable de "populations allogènes".

Ces difficultés d'insertion communes aux Antillais et à certains étrangers mettent en relief que les mécanismes d'exclusion qui s'exercent à leur encontre prennent appui, moins sur un partage (souvent prétexté) entre nationaux et non nationaux, que sur **une division sociale où un processus de stigmatisation racialisante s'articule à une distinction de classe**. Dans le cas des minorités issues de territoires qui ont été (ou sont encore) sous domination française, cette articulation se réalise selon des schémas qui intègrent les principes de l'idéologie coloniale. C'est cela qui, principalement, distingue, en France, le rejet de ces minorités de celui des immigrants européens du début du siècle.

### **La mobilisation identitaire et le mythe assimilationniste.**

C'est dans ce contexte qu'émergent puis se radicalisent, avec une inégale intensité et selon des modalités diverses, une affirmation et une mobilisation identitaires au sein de ces minorités. S'agissant des Antillais, cette dynamique relativement récente, est liée à la prolétarianisation de cette immigration et à l'augmentation concomitante des risques de sa ségrégation sociale : concentration dans des emplois peu qualifiés, accroissement du chômage, relégation résidentielle dans les zones et les logements collectifs où se retrouvent les catégories sociales défavorisées et, particulièrement, les autres immigrants d'origine étrangère.

Ces réalités viennent brutalement contredire les espoirs de promotion sociale qui, au-delà des contraintes économiques, avaient aussi motivé leur décision, disait-on alors, "de partir en France". Avec l'expérience de la ségrégation et de la stigmatisation discriminante, c'est le mythe de l'assimilation à la France comme voie unique de promotion sociale, tel que l'a consacré la départementalisation de 1946, qui est en train de se fissurer.

Plusieurs éléments avaient contribué à renforcer ce mythe dans la société d'origine : la concrétisation des projets de promotion des fonctionnaires ayant formé la première vague d'immigration dans la période 1946-1960; la trajectoire sociale des étudiants qui, après leur passage en Métropole, revenaient constituer les élites locales du pays; les changements des modes de vie et des habitudes de consommation entraînés par les progrès sociaux de la départementalisation dont a bénéficié massivement la nouvelle couche moyenne de fonctionnaires locaux.

Dans l'imaginaire de l'Antillais débarquant en Métropole, rien ne devait le distinguer de l'ensemble des nationaux et, parallèlement, rien ne paraissait le rapprocher de "l'immigré", c'est-à-dire du travailleur étranger : ni au plan de sa qualité juridique, ni au plan d'une quelconque "distance culturelle". Citoyen français de plein droit, sa culture est aussi, dès l'origine, dans un rapport organique à la culture française et non d'altérité préalable.

En regard de cette identification quasi totale à l'ensemble national, qu'aurait dû encore renforcer le séjour métropolitain, l'attitude ou, mieux, la volonté grandissante d'affirmer ou de préserver une identité spécifique est bien la manifestation d'une faille dans l'adhésion à l'idéologie assimilationniste. La multiplication des bals antillais dans les mairies de Paris et de banlieues, les exhibitions dans les lieux publics (métro, parvis de Beaubourg, Forum des Halles, etc.) de la pratique du tambour traditionnel (Ka) ou les succès populaires des concerts parisiens de groupes antillais réputés (Malvoï, Kassav, Fall Fret, Dédé St-Prix, etc.) témoignent de cette volonté de préservation. Il en va de même des modes de consommation alimentaire ou des réunions familiales ou amicales, et sur un autre plan, des diverses formes de pratiques religieuses. A cela s'ajoute, chez les plus jeunes (particulièrement ceux nés en France), l'appropriation de valeurs et de pratiques culturelles non directement issues de leur société d'origine (mode afro, rastafarisme, "look" négro-américain, etc.) qui marque la revendication d'une altérité nouvelle. Ces démarches s'associent dans l'affirmation, par certains, d'une culture "black".

Ainsi, le rapport organique de la culture antillaise à la culture française, les 40 années de départementalisation (c'est-à-dire d'imposition culturelle accrue) et plusieurs décennies de présence dans la métropole (où cette prégnance culturelle est encore plus forte) n'ont pas empêché les Antillais d'être, eux aussi, gagnés par l'exigence identitaire que manifestent, dans la même période, d'autres minorités (d'origine étrangère) issues de l'immigration.

Un tel constat suffit à invalider la thèse selon laquelle la mobilisation et les revendications identitaires des minorités d'origine étrangère ont pour unique fondement une "distance culturelle" posée comme irréductible parce que liée à une altérité native. Le recours de nombreux jeunes Antillais, notamment ceux nés en France, à des valeurs issues d'autres sociétés que celles de leurs parents pour se constituer une altérité "d'emprunt" est un démenti de plus à cette thèse.

Pour rendre compte de cette rupture dans les modes de représentation de soi, il faut donc recourir à d'autres explications.

Une première raison nous paraît être l'inflexion des rapports entretenus par la société française avec cette population. Evolution qui s'inscrit, plus largement, dans un contexte où le rejet des communautés immigrées ne cessent de se renforcer. D'autant que la crise actuelle (au-delà de ses dimensions économiques et sociales) remet en cause, au sein de la société française, le consensus autour de l'identité nationale. Face à cette situation, deux attitudes prédominent. L'une - réactionnaire - vise à raffermir ce consensus en appelant au renouveau des valeurs ancestrales de "l'identité française"; l'idéologie de l'extrême droite témoigne de cette démarche que l'on peut qualifier de "crispation identitaire". L'autre - révisionniste - oeuvre à l'émergence d'un nouveau consensus qui s'appuyerait sur un élargissement de l'identité française à une dimension européenne, elle sous-tend le projet d'une nouvelle citoyenneté européenne. Ces démarches ont en commun d'exclure ou de mettre à la marge du type de société qu'elles proposent, les minorités non-européennes. Ce constat renforce l'idée développée précédemment que cette exclusion ou cette marginalisation repose sur un processus de stigmatisation racialisante réactivant les principes de l'idéologie coloniale.

Une seconde raison à cette rupture est à rechercher dans l'évolution des formes de mobilisation politique antillaises. Celles favorisent l'adhésion au statut départemental, encore majoritaires paraissent, cependant, décliner tandis que les autres, promouvant l'idée nationale, semblent au contraire gagner du terrain. Sur ce plan, si les activités et les discours des groupes indépendantistes dans l'immigration sont encore loin d'emporter l'adhésion massive des populations antillaises de France, ils ne sont pas sans effet sur l'émergence de préoccupations identitaires au sein de celles-ci. L'affirmation de l'identité culturelle qui sous-tend ces discours politiques a d'autant plus d'écho que la prolétarianisation de l'immigration s'accroît (avec l'arrivée en nombre de migrants d'origine rurale) et que s'accroissent les risques de discrimination et de marginalisation.

Une troisième raison réside dans la nécessité où se trouvent ces populations de redéfinir leurs rapports tant à leur société d'origine qu'à leur société d'accueil. Cette exigence découle d'une prise de conscience de leur incapacité objective à concrétiser un projet de retour et, en corollaire, de la perspective inéluctable d'une installation durable en Métropole.

Le cas antillais souligne donc, combien l'émergence et le développement d'un processus de différenciation culturelle sont, avant tout, un moyen de résistance puis de lutte contre des modes de discrimination sociale. Plus qu'une altérité originelle préservée/réactivée de la culture dominée face à celle du dominant ce sont, d'abord, les processus de marginalisation et de stigmatisation des diverses minorités au sein de la société de résidence qui sont les moteurs de la revendication d'une spécificité culturelle.

### **Les limites de la mobilisation communautaire.**

Pour importantes et spectaculaires que soient l'émergence et l'expression des nouveaux comportements évoqués précédemment, ils ne permettent pas, pour autant, de conclure à l'existence chez les Antillais d'un "consensus identitaire" égal à celui observé pour d'autres minorités issues de l'immigration en France ou pour les communautés caribéennes de Londres et de New-York. Notre analyse serait donc incomplète si nous ne soulignions les limites actuelles de la mobilisation communautaire autour de l'identité parmi les immigrés antillais en France.

Ces limites tiennent d'abord au fait qu'en dépit de leur mise en cause grandissante les représentations traditionnelles de l'immigration, comme vecteur de la promotion sociale et de l'assimilation, comme moyen de parvenir à cette promotion, marquent encore fortement de leur empreinte les stratégies développées par un grand nombre de migrants antillais. Stratégies où les initiatives individuelles l'emportent largement sur les mobilisations collectives. Le statut de fonctionnaire d'une majorité de salariés antillais joue un rôle déterminant à cet égard. La représentation sociale et les avantages relatifs qui lui sont liés offrent, à ceux qui en bénéficient, une compensation psychologique importante aux conditions (qualification et rémunération) peu favorables de leur emploi. Au reste, cette modalité d'insertion professionnelle leur rend plus crédible l'espoir d'une promotion individuelle voir même, pour certains, d'une mutation au pays. Ce profil socioprofessionnel spécifique à la communauté antillaise favorise aussi le contrôle de sa régulation sociale à travers la vie associative par des élites singulièrement imprégnées de l'idéologie assimilationniste. Celles-ci exercent, par la même, un contrepoids important à la diffusion des idées nationalistes.

Enfin, la polarisation du débat politique antillais sur "la question nationale", ni dépassée, ni résolue, constitue un autre obstacle au renforcement d'un consensus communautaire et d'une mobilisation identitaire. D'abord, parce que l'évocation même de cette question divise profondément cette communauté. Mais, surtout, parce que affirmer la nécessité d'une intégration renforcée de la société d'origine à l'ensemble français (thèse départementaliste) ou revendiquer une mobilisation exclusive sur la question de l'indépendance nationale n'apportent, sous ces formes, aucune réponse adéquate aux questions posées à (et par) l'immigration. Celle-ci on l'a vu expérimente l'inanité des thèses assimilationnistes et le manifeste par les expressions identitaires évoquées plus haut. Mais elle prend, aussi, de plus en plus conscience (à la lumière d'autres expériences historiques de décolonisation) que l'indépendance n'ouvrira pas la voie royale du retour au pays.

En conclusion, l'examen de la situation des Antillais et son rapprochement avec celle d'autres minorités issues de l'immigration soulignent que la mobilisation identitaire comme les obstacles à son développement dépendent, avant tout, des conditions de socialisation des groupes considérés. Rendre compte de cette dialectique particulière oblige donc à dépasser la question de l'altérité culturelle, pour accorder toute l'attention nécessaire au rôle déterminant des rapports sociaux dans lesquels sont intégrés ces groupes et des contradictions qui leur sont inhérentes.

ISSN : 0767-2896  
ISBN : 2-7099-0844-1  
Éditions de l'ORSTOM  
70, route d'Aulnay F-93140 BONDY