

Les usages sociaux de l'histoire de l'immigration : enquête auprès d'un cercle militant

Gilles Frigoli, Christian Rinaudo

▶ **To cite this version:**

Gilles Frigoli, Christian Rinaudo. Les usages sociaux de l'histoire de l'immigration : enquête auprès d'un cercle militant. Revue Européenne des Migrations Internationales, 2009, 25 (1), pp.137 - 161. halshs-01082626

HAL Id: halshs-01082626
https://shs.hal.science/halshs-01082626

Submitted on 14 Nov 2014

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Les usages sociaux de l'histoire de l'immigration : enquête auprès d'un cercle militant[1]

FRIGOLI Gilles
frigoli@unice.fr

RINAUDO Christian
rinaudo@unice.fr

L'histoire de l'immigration n'est pas qu'un objet de recherche. Elle est aussi un objet social qui participe du regard que les individus, les groupes, les sociétés portent sur eux-mêmes et sur les autres[2]. C'est dire le poids des enjeux que soulève, au présent[3], le travail autour de la mémoire[4] auxquels se livrent les acteurs intéressés à produire un récit historique, et l'intérêt qu'il y a à étudier les logiques d'« usages sélectifs du passé »[5] qui témoignent de ce que les histoires migratoires (et pas simplement l'Histoire) sont bien plus que de simples traditions statiques héritées d'un passé pouvant être considéré comme détaché de toute entreprise de sélection, d'oubli, de valorisation, de mise en récit et de mise en scène[6]. S'il est rare que la référence à l'histoire chez de tels acteurs emprunte les méthodes et partage les finalités de la science historique, elle a généralement en commun avec cette dernière son caractère normatif. La raison en est simple : l'histoire intervient dans ce contexte comme un élément disponible pour la poursuite d'activités qui trouvent là une *ressource*[7].

L'enquête que nous présentons dans cet article porte sur la manière dont la référence à l'histoire de l'immigration s'intègre au sein des actions développées par un cercle d'acteurs qui militent en faveur de l'intégration des populations issues de l'immigration dans la région niçoise. L'approche retenue s'inscrit dans le cadre d'une sociologie de l'action collective se donnant pour objet de rendre compte de mobilisations inscrites dans des arènes publiques. Elle trouve ici à s'appliquer aux activités d'élites locales issues elles-mêmes de l'immigration et soucieuses de produire des analyses recevables, des critiques et des propositions susceptibles d'engendrer des mobilisations et d'être entendues par leurs destinataires, mais aussi de constituer de nouveaux types de *cercles militants* capables de contribuer au débat public. L'intégration, la lutte contre les discriminations raciales, la promotion sociale, le développement de réseaux politiques capables de redéfinir la place des populations issues de l'immigration, de faire reconnaître l'existence d'une « culture musulmane laïque » au niveau local ainsi qu'une « mémoire de l'immigration » exerçant un regard critique sur le passé colonial et susceptible d'être reconnue comme partie prenante du patrimoine culturel de la

[1] Cette enquête a été réalisée dans le cadre de l'appel d'offres de l'Acsé 2006 33 DED 02 : « Histoire et mémoires des immigrations en régions » (Gastaut *et al.*, 2008).

[2] Comme le montre Appadurai à partir d'une approche anthropologique du passé comme « ressource rare », c'est à travers le caractère fondamentalement débattable du passé que les cultures se forment et se transforment (Appadurai, 1991).

[3] Comme le notait déjà Halbwachs, si la mémoire puise dans des évènements passés, la reconstruction qu'elle opère est fondamentalement inscrite, à travers les cadres cognitifs et normatifs qui la rendent possible et la justifient, dans le présent (Halbwachs, 1994).

[4] Les récentes controverses sur le passé colonial de la France, et sur la place dévolue à la science historique dans la constitution d'une « mémoire nationale », en donnent une illustration. Voir à ce sujet la réflexion introduite par les chercheurs et enseignants du *Comité de vigilance sur les usages publics de l'histoire* (http://cvuh.free.fr/spip.php?article5). Voir également Saïdi, 2007.

[5] Depuis maintenant presque vingt ans, les sciences sociales insistent beaucoup, souvent dans un souci de rupture avec les approches fonctionnalistes longtemps dominantes dans le champ académique, sur ce que certains ont appelé « les usages sélectifs du passé ». C'est ainsi que, ces dernières années, de nombreux travaux ont été entrepris portant par exemple sur les enjeux présents de la mémoire de l'esclavage (Giraud, 2005 ; Chivallon, 2005) ; sur les recours à la mémoire dans les mobilisations identitaires (Hoffmann, 2000 ; Cunin, 2004), mais aussi sur les effets sociaux (discriminations ethniques et raciales, ségrégations socio-urbaines, etc.) de la mise en tourisme de ce qui a été classé, suite à une entreprise de reconnaissance mémorielle, comme « patrimoine mondial » (Cunin et Rinaudo, 2006).

[6] Voir Chapman *et al.*, 1989 ; Koselleck, 1990 ; Ricœur, 2000 ; Babadzan, 2001 ; Chartier, 2002.

[7] Comme l'affirme David Guss, « la reconnaissance de l'histoire ou, inversement, son déni n'a pas à voir avec l'exactitude de la mémoire ; elle relève de la relation au pouvoir » (Guss, 2000).

région : autant d'éléments qui constituent des « cadres[8] » à partir desquels se configurent des actions ponctuelles (autour du « voile islamique », de la fermeture de sites d'abattage rituel, de la suppression des budgets sociaux, éducatifs et culturels attribués aux quartiers défavorisés, etc.), mais aussi des *problèmes publics* qui en appellent à des règlements par des dispositifs d'action publique.

Les usages sociaux du passé sont toujours contextualisés, c'est-à-dire à rapporter à un contexte qui en fournit les conditions d'accomplissement et d'intelligibilité. A ce titre, il n'est pas indifférent que l'enquête porte sur un *cercle* militant et non pas sur une association, un collectif, un parti politique, ou d'autres formes susceptibles d'encadrer des pratiques militantes. Si nous avons choisi ce terme, c'est précisément en raison de la plasticité des formes organisationnelles dans lesquelles s'inscrit la pratique militante sur le terrain étudié : plasticité qui, de la lutte sociale au modèle du club, fournit à la fois le cadre et certains des enjeux centraux de la mobilisation de l'histoire comme ressource pour l'action. Concrètement, se rejoignent dans ce cercle des acteurs venus d'horizons divers du point de vue de leur parcours militant, professionnel, politique, etc. et de leurs attaches et préoccupations actuelles. Et, comme on va le voir, s'ils ont en commun de se reconnaître mutuellement comme membres d'une élite maghrébine locale, s'ils partagent de nombreux éléments de ce qui pourrait être une mémoire commune de l'immigration locale, ces acteurs ne s'accordent pas toujours sur les formes à donner à la mobilisation que tous pourtant appellent de leurs vœux. La référence au passé ne constitue pas évidemment l'unique ressource et le seul enjeu de cette dynamique organisationnelle. Elle y occupe toutefois une place centrale de par sa capacité à cimenter l'action collective : à la fois en tant qu'elle confronte les *expériences individuelles*, c'est-à-dire les ressorts les plus intimes de l'engagement militant ; et en tant que, lorsqu'il s'agit de passer de mémoires personnelles à une *mémoire collective*, elle est le socle à partir duquel il est possible, *en tirant les leçons du passé*, d'envisager collectivement l'avenir.

Pour mener cette étude, nous avons réalisé des entretiens de recherche et des récits de vie plus approfondis auprès des principaux militants associatifs, des membres du club et des groupes d'acteurs présentés dans l'article. Nous nous sommes pour cela appuyés sur les contacts que nous entretenons depuis plusieurs années avec les membres de ce cercle[9] qui se déploie principalement dans les Alpes-Maritimes, en particulier dans les environs de Nice, de Cannes et de Grasse, mais qui tisse également des liens avec des « copains[10] » sur tout le territoire national. Dans un premier temps, nous nous intéresserons aux différents objets de mémoire de l'immigration susceptibles de fonctionner comme des ressorts de l'action collective, comme des enjeux de mobilisation, de réaction et de reconnaissance publique. Puis, nous verrons comment ces objets de mémoire et les usages qui en sont faits s'intègrent, pour contribuer à en constituer le cadre, aux deux formes d'action qui se sont développées au sein du cercle militant étudié : le *commando* et le *club social*.

1. Les mémoires de l'immigration

[8] Inspirée des travaux de Goffman (Goffman, 1974), l'analyse de cadres telle que développée par Benford et Snow vise à (ré)introduire la question du sens dans l'analyse d'actions collectives appréhendées, non pas seulement d'un point de vue organisationnel, mais comme des constructions symboliques appuyées sur les significations, toujours circonstancielles, que les acteurs apportent à la dynamique collective (Benford et Snow, 2000). Voir, pour une présentation et une discussion critique de cette approche, Cefaï et Trom, 2001 ; Cefaï, 2007.

[9] Nous pensons notamment à une étude menée pour le compte du Fasild en 2004, consacrée à la pratique du culte musulman dans les Alpes-Maritimes, et qui nous avait déjà donné l'occasion de travailler sur les pratiques de mobilisation locales (Frigoli et Grussen, 2005).

[10] Terme employé par les militants pour désigner les sympathisants du cercle.

Toutes les activités menées par les personnes auprès desquelles nous avons enquêté ne sont pas explicitement orientées vers l'histoire de l'immigration. Même si elles ont en commun de s'appuyer sur l'identification de problèmes auxquels il s'agit de remédier, si elles se rejoignent donc autour d'une finalité générale qui est le changement, ces activités sont diverses de par les objectifs immédiats et concrets qu'elles visent (améliorer les conditions d'exercice du culte musulman, favoriser l'insertion professionnelle des jeunes diplômés, etc.), les formes qu'elles revêtent (organiser une prière collective sur une grande place de la ville de Nice, prendre la parole dans la presse locale, etc.), les instruments qu'elles mobilisent, les individus qu'elles mettent au premier plan, les priorités et la division du travail qu'elles révèlent, etc. De même, toutes les personnes que nous avons interrogées n'accordent pas spontanément la même importance à la connaissance de l'histoire de l'immigration comme ressource mobilisable pour promouvoir ce changement.

Toutefois, force est de constater que la question de la mémoire, en tant qu'elle implique une mise en récit d'évènements, de pratiques, de sentiments passés, constitue un thème de réflexion qu'aucun de nos interlocuteurs n'évacue ou ne néglige. Certes, le récit de vie comme technique d'enquête est par essence propice au retour sur soi. Plus largement, il n'y a pas de raison de s'étonner de ce que les personnes interrogées produisent un discours sur la mémoire dès lors que les enquêteurs les sollicitent sur ce point. Mais le poids de cet artéfact lié à l'enquête ne saurait masquer le fait que la production de significations à laquelle toute action collective donne lieu s'encastre dans un horizon temporel, c'est-à-dire implique un rapport à l'avenir, au présent et au passé, y compris lorsqu'on prétend faire table rase – le refus volontaire de se référer au passé pouvant alors être analysé comme un mode d'intervention possible, parmi d'autres, de la mémoire comme ressource, objet et élément régulateur de l'action collective[11].

S'il apparaît donc que *la mémoire* est un registre cognitif, une pratique, un impératif moral qui a une place dans les activités que nous étudions, il reste toutefois que ce sont bien *des mémoires* que convoquent les acteurs lorsqu'ils s'expriment : non pas seulement au sens où chaque individu est porteur d'une mémoire qui lui est propre car elle s'inscrit dans un parcours de vie singulier ; mais au sens où se mêlent dans la référence au passé, y compris parfois chez la même personne, des objets divers (la seconde guerre mondiale, le parcours migratoire d'un proche, l'organisation d'une manifestation, l'émotion ressentie face au discours d'un instituteur, etc.) qui, tout en ayant en commun d'être considérés comme *dignes de mémoire*, concourent à dessiner une hiérarchie des entreprises mémorielles, c'est-à-dire un ordre de priorité, variable selon les contextes, concernant ce dont il est souhaitable ou nécessaire de se souvenir. Au sein de cet ensemble se côtoient des évènements planétaires et des anecdotes de la vie familiale, de l'amertume et de la fierté, de froides analyses et des émotions profondes, des secrets intimes et des souvenirs partagés, des choses vues et des choses vécues. C'est dire que, tant du point de vue factuel que du point de vue du sens que donne aux objets de mémoire leur mise en récit, ces mémoires sont multiples, comme le sont les possibilités de les regrouper dans des catégories d'analyse. Plutôt que d'établir une typologie, au sens strict, de ces mémoires, nous avons fait le choix de mettre en lumière, sans souci d'exhaustivité, quatre manières d'envisager le passé à l'œuvre sur notre terrain d'enquête et qui nous semblent dotées d'un fort pouvoir de structuration de l'action collective engagée par les membres du cercle étudié.

1.1. La mémoire des blessures

[11] Autrement dit, la volonté de ne rien retenir des expériences passées constitue bien un type de rapport sélectif au passé et donc bien une mémoire. De manière plus générale, la mémoire étant par principe sélective, on garde à l'esprit que l'oubli en est une condition de possibilité, y compris sous la forme extrême de « l'oubli de l'oubli » (Candau, 2005).

Ce type de mémoire porte sur les évènements douloureux qui jalonnent l'histoire de l'immigration : la *Grande Histoire,* celle que retracent les grands récits nationaux, mais aussi la *petite histoire* de l'immigration, tout entière inscrite dans l'univers familier des individus qui la convoquent.

Dans les deux cas il s'agit moins, pour les acteurs qui font ainsi œuvre de mémoire, de faire en sorte que continue de se transmettre un ensemble de connaissances factuelles qui seraient unanimement partagées, que d'œuvrer pour que soient *mieux connues,* voire *rétablies,* des vérités en partie oubliées ou, plus encore, masquées par l'historiographie officielle et par conséquent absentes des lieux où s'écrit, s'enseigne, se transmet *publiquement* l'histoire de l'immigration. Ainsi, il ne s'agit pas tant de se souvenir de *Monte Cassino* que de redonner leur véritable place dans le récit national aux combattants issus du corps expéditionnaire français. De même, il s'agit moins de simplement rappeler, comme une chose qui serait connue, les conditions particulièrement difficiles dans lesquelles étaient accueillies les personnes originaires du Maghreb dans les Alpes-Maritimes dans les années soixante-dix, que d'établir par là un fait objectif qui, en tant que tel, doit faire partie de l'histoire locale.

La mémoire des blessures corrige, réécrit, révise donc les récits considérés comme partiels et/ou partiaux et revendique d'atteindre l'objectivité.

C'est en premier lieu ce souci d'objectivité qui justifie que nos interlocuteurs plaident pour que le récit historique qu'ils proposent alimente une *mémoire publique*. Autrement dit, l'histoire qu'ils racontent peut et doit devenir consensuelle, légitime et officielle, car elle est la véritable, donc la seule, histoire de l'immigration. C'est donc parce qu'elle a valeur de vérité que cette histoire mérite d'être publicisée.

Mais ce qui inscrit fondamentalement l'exercice de cette mémoire dans l'espace public, c'est aussi ce qu'on en attend : une *reconnaissance publique,* morale et matérielle, faisant suite à une série d'offenses elles-mêmes publiques qui nécessitent une réparation qui doit l'être tout autant. Ainsi, rappeler le rôle qu'ont joué les aînés au cours de la seconde guerre mondiale dans la reconstruction de la France, évoquer les bidonvilles qui subsistaient encore aux portes de certaines villes il y a quelques décennies, tout cela participe d'un récit auquel il faut publiquement faire droit, non pas seulement parce que ce récit est exact, mais aussi parce que la méconnaissance, la falsification faisant offense aux oubliés de l'histoire, il n'est que justice qu'il en soit ainsi.

Les premiers bénéficiaires de ce juste retour des choses seront ceux qui sont les premières victimes de cette amnésie sociale, ceux-là mêmes dont le parcours, les souffrances, les espoirs ont été oubliés, ces *chibanis* auxquels font souvent référence nos interlocuteurs pour déplorer que leur dignité ait été bafouée et revendiquer à leur sujet outre la reconnaissance symbolique à laquelle ils ont droit, la reconnaissance matérielle, c'est-à-dire l'amélioration concrète de leurs conditions de vie, qui la traduit.

Mais le message s'adresse aussi aux jeunes générations, dont on pense ici, dans cette méconnaissance de l'histoire, tenir une explication au « malaise identitaire » qu'elles ressentent. Se soucier d'éducation en enseignant mieux cette histoire, apparaît alors comme un moyen de les aider à faire face à des doutes que nos interlocuteurs situent volontiers sur le registre existentiel, en évoquant les difficultés que les « jeunes » éprouvent à « donner un sens » à leur présence en France.

La valorisation de cette mémoire des blessures qui jalonnent l'histoire de l'immigration s'adresse enfin, là aussi sur le mode de la *campagne d'éducation*, à l'ensemble de la société locale et, au-delà, de la société française, pour ce dont on est en droit d'en attendre en termes de lutte contre les préjugés racistes. Souvent inscrit dans un discours qui valorise le contexte républicain en en faisant le cadre le plus propice à l'atteinte de « l'harmonie dans le respect des différences », ce point constitue en quelque sorte l'horizon déclaré de toutes les actions menées autour de cette mémoire.

Il n'est guère étonnant que ces actions, parce qu'elles visent la reconnaissance publique d'une « contre histoire » de l'immigration, s'inscrivent elles-mêmes dans l'espace public local et tentent d'y obtenir le plus fort retentissement. Ainsi en est-il de l'organisation d'évènements tels que la projection, à grand renfort de publicité, du film *Indigènes* ou du souhait de « débaptiser », sous l'œil des médias, une place de la ville pour lui attribuer « officiellement », le nom de *Place des combattants de Monte Cassino*.
Mais publiciser ce récit historique alternatif passe aussi par l'action, plus discrète et patiente, dans d'autres lieux où se forge et se transmet la mémoire officielle, à savoir ces micro-scènes publiques que constituent les salles de classes et les amphithéâtres où s'enseigne l'histoire. L'école, le monde académique plus largement, apparaît à ce sujet à la fois comme l'un des principaux univers sociaux incriminés et comme l'un des principaux lieux d'où peut venir le changement. Si l'histoire de l'immigration est mal connue, c'est pour une large part parce qu'elle est mal enseignée. C'est donc un levier stratégique pour la promotion d'une autre histoire de l'immigration, donc d'une autre histoire de France, un levier dont l'usage s'illustre dans des activités telles que l'organisation de voyages scolaires dans des pays du Maghreb, le jumelage d'établissements scolaires, l'organisation de conférences en milieu scolaire ou universitaire, etc. Ces activités diverses ont en commun d'être sous-tendues, d'une part par l'idée que la transmission de la mémoire est avant tout affaire d'éducation, d'autre part par l'idée que, contrairement à la famille, l'école est le lieu où la mémoire qui se transmet s'universalise en obtenant sa reconnaissance officielle. Il s'agit donc de faire ponctuellement entrer ce récit historique *dans* l'école, en bricolant les ressources dont on dispose, par exemple le fait de compter des enseignants parmi les membres du cercle militant. Mais l'horizon est bien de faire de ce récit *le* discours de l'école, ce qui engage un processus d'une tout autre ampleur et pose de manière plus frontale la question des relations entretenues avec les autorités scolaires, relations qui, à l'instar de celles que nos interlocuteurs entretiennent avec les pouvoirs publics en général, ne sont pas sans ambiguïté.
Au-delà du monde scolaire en effet, c'est finalement sur l'ensemble de la vie publique, c'est-à-dire sur l'ensemble des procédures et des acteurs (médias, élus, administrations, etc.) qui peuvent agir dans le sens d'une traduction du travail de mémoire en *politique de la mémoire*, que l'action collective, sur ce registre particulier de la mémoire blessée, vise à jouer. De ce point de vue, l'entreprise de mémoire apparaît bien comme une entreprise de définition d'une situation comme problématique dans l'espace public.

1.2. La mémoire des luttes

Alors que l'espace d'expression privilégié du travail sur la mémoire des blessures est l'arène publique, celui du travail sur la mémoire des luttes se limite au cadre, plus confiné, de l'action collective elle-même. La mémoire des luttes porte en effet sur les actions entreprises dans le passé, les combats déjà livrés en faveur de l'intégration au sens large, et concerne donc avant tout les militants eux-mêmes ou ceux qui seraient tentés de le devenir.
C'est que le cercle d'acteurs étudié comprend des individus dont la mobilisation, quels qu'en soient le ressort ou la forme, est ancienne. De cette longue expérience, certains tirent alors l'idée qu'un travail de mémoire est nécessaire, qui permette notamment de tirer les leçons des échecs passés. Il s'agit donc moins ici de substituer un récit historique à un autre, que d'agir pour que se conservent les traces d'un passé guetté par l'oubli, alors même que le souvenir des combats menés pourrait permettre d'accroître l'efficacité de l'action collective présente.
Certes, tout n'est pas qu'instrumental dans une démarche qui, à certains égards, s'apparente à une tentative de conservation d'un patrimoine auquel certains manifestent un attachement personnel qui est à la mesure de ce qu'ils y ont investi, c'est-à-dire de ce qu'ils ont mis d'eux-mêmes dans les luttes qu'ils ont menées, parfois depuis des décennies, et que décuple le sentiment de n'être pas toujours reconnu à la hauteur de cet investissement.

Mais c'est bien tout de même la volonté explicite d'optimiser les actions présentes et à venir qui domine dans ce souci de transmettre un héritage, notamment aux plus jeunes dont on espère informer les pratiques en constituant des « classeurs » qui compilent des articles de presse, des courriers adressés aux autorités, ou en tentant d'organiser la recension de toutes les actions menées localement depuis des décennies par le biais d' « auditions » au cours desquelles chacun pourrait relater devant les « copains » ce qu'il a fait dans le passé.
Le spectre couvert par cet héritage est large. Faire vivre la mémoire des luttes, ce peut être transmettre une « culture de la mobilisation », c'est-à-dire un état d'esprit face aux injustices perçues. L'idée même qu'il est possible de s'élever publiquement contre l'intolérable en fait partie. Mais ce qui se transmet, ce sont aussi des savoir-faire au sens large, des schèmes d'interprétation et d'action forgés par l'expérience et permettant d'anticiper des situations et des conduites, de s'adapter aux contextes et aux interlocuteurs, etc. : en clair, d'organiser et de réguler efficacement une action collective.
Si la mémoire des luttes est donc une mémoire *de* l'action (passée) et *pour* l'action (à venir), elle a aussi cependant une forte dimension réflexive dans la mesure où, pour devenir opératoire, la référence aux expériences passées nécessite d'en faire le bilan critique. Ce travail d'évaluation, souvent nourri par les outils des sciences sociales, peut alors donner lieu à de savantes analyses. Ces dernières portent aussi bien sur des objets qui relèvent de problématiques transversales en sociologie ou en science politique (la mobilisation, les modes de construction de l'action publique) que sur des objets historiques (les enjeux de la laïcité, les effets de l'alphabétisation comme outil d'intégration). Dans les deux cas, la question politique apparaît comme centrale, non pas tant au sens partisan du terme – encore que cette dimension a sa place dans les débats internes[12] - mais dans la mesure où en dernier ressort l'efficacité recherchée à travers le travail sur la mémoire des luttes concerne bien la capacité à peser sur la vie publique locale en faisant en sorte que le point de vue défendu, le « cadre » adopté, s'impose dans le débat public local et finisse par faire force de loi[13].
Il apparaît alors d'autant plus important de se doter d'une *expertise* en matière d'action collective que les élites politico-administratives, qui sont les principaux interlocuteurs des discours revendicatifs, sont perçues comme maîtrisant parfaitement les « règles du jeu » et comme ayant souvent joué jusqu'ici de cette supériorité. Mais cette volonté de sortir de l'amateurisme, qui confine parfois au souhait d'une quasi « professionnalisation » dans le domaine, s'inscrit également dans un contexte où s'exerce une certaine concurrence en matière de mobilisation en faveur ou au nom des populations issues de l'immigration. Etre efficace, dans ce contexte, c'est aussi être capable de faire entendre sa voix face à des « associés rivaux » dont on se sent plus ou moins proche, soit qu'ils ignorent purement et simplement l'histoire de ces luttes ; soit que, en désaccord sur le bilan à en tirer, ou bien d'accords sur le constat d'échec des mobilisations passées mais n'en tirant pas les mêmes conclusions, ces derniers plaident pour d'autres *formes* d'action collective ; soit encore qu'ils défendent des positions témoignant de désaccords sur les finalités elles-mêmes de l'action collective[14].
On touche ici, nous y reviendrons, au caractère fondamentalement équivoque de cette mémoire des luttes en tant que ressource pour l'action collective. Là où la mémoire des blessures et la nécessité d'y travailler apparaissent comme largement consensuelles, la

[12] Sans s'attarder sur cette question, il est à noter qu'on trouve sur notre terrain des positionnements politiques très divers du point de vue de leur orientation partisane.
[13] Mettre ainsi en évidence le caractère politique de la mémoire des luttes ne signifie en rien que les acteurs s'accordent pour qualifier de « politique » l'action collective à mener, certains plaidant même ouvertement pour « dépolitiser » la démarche, c'est-à-dire pour en évacuer tout contenu « idéologique ».
[14] Alors que certains tirent de l'histoire des luttes des enseignements pour améliorer leur efficacité, d'autres concluent à la nécessité de rompre avec la logique de la lutte sociale pour se tourner vers d'autres formes d'action. D'autres encore, à la périphérie de notre cercle militant, refusent purement et simplement cet héritage, c'est le cas de ceux qui situent strictement leur action sur le terrain religieux.

mémoire des luttes connaît des nuances suivant la connaissance qu'on en a et l'importance qu'on lui donne, quand elle ne suscite pas de profonds désaccords sur les enseignements qu'on en tire pour l'action à venir.

1.3. La mémoire des chemins d'intégration[15]

Retracer le parcours, c'est-à-dire littéralement les étapes, les changements de direction, parfois les retours en arrière, les types de voie, par lesquels est passée jusqu'ici l'intégration des population immigrées et issues de l'immigration : voilà l'objet de la mémoire qui nous intéresse ici.

La mémoire de ces *chemins empruntés* étant celle qui permet de mesurer le *chemin parcouru* en matière d'intégration, elle peut susciter le dépit lorsqu'on en tire le sentiment que « les choses n'avancent pas », ou pas assez vite, ou lorsqu'on mesure le poids des difficultés auxquelles il faut s'attendre à l'aune de celles que d'autres ont précédemment affrontées. Mais cette mémoire peut aussi alimenter l'espoir pour peu qu'elle éclaire des faits, des évènements, des processus historiques qui, parce qu'ils témoignent d'avancées en matière d'intégration, témoignent de ce que de telles avancées sont possibles.

De par cette ouverture *a posteriori* du champ des potentialités contenues dans ces faits, ces actions, ces évènements passés, cette mémoire s'apparente à ce que Jean-Yves Boursier, s'appuyant sur les travaux d'Emmanuel Terray (Terray, 2000), nomme la « mémoire comme trace des possibles » (Boursier, 2002) : à la lumière de cet éclairage rétrospectif – on pense à la célèbre phrase qui clôt le texte de Merton sur la prédiction créatrice : « si c'est arrivé, c'est que c'était possible » - on peut se dire que s'il y avait *finalement* des raisons d'espérer hier, il y en a d'espérer pour demain.

Cette mémoire, sur son versant positif, agit donc comme moteur de l'action collective en validant le projet même d'agir en faveur de l'intégration. Mais elle apparaît aussi, à l'instar de la mémoire des luttes, comme une boîte à outils, un vaste corpus au sein duquel chercher des solutions concrètes à des problèmes concrets, un corpus d'autant plus vaste qu'il ne se réduit pas au groupe, à la communauté dont on se sent l'héritier, mais qu'au contraire cette mémoire n'hésite pas à puiser dans l'histoire d'autres vagues migratoires concernant d'autres communautés, éventuellement dans d'autres contextes nationaux. Certes, la référence à la communauté dans laquelle s'inscrivent nos interlocuteurs a sa place au sein de cette mémoire, soit qu'on en tire l'idée que l'intégration progresse, soit qu'on en conclue au contraire que la situation s'aggrave. Mais la référence à d'autres mémoires y est tout aussi présente, que ce soit à titre de comparaison (par exemple pour regretter que la participation des combattants d'Afrique du Nord à la libération de la France ne fasse l'objet, *contrairement à d'autres*, d'aucune commémoration officielle), ou pour s'inspirer des modes d'action et d'intégration dans la société française développés par d'autres communautés : ainsi va-t-on chercher, par exemple dans l'histoire des immigrations venues d'Europe du sud ou dans la manière dont s'est structurée la communauté juive en France, des enseignements quant aux raisons et à la manière de se mobiliser aujourd'hui en faveur de « sa » communauté.

De ce fait, alors que la mémoire des évènements blessants de l'histoire de l'immigration et la mémoire des luttes s'affirment sans ambages comme des mémoires communautaires, la mémoire des chemins de l'intégration apparaît-elle en partie comme une mémoire d'emprunt. Mais, à l'instar du regard porté sur les mobilisations passées, la démarche qui consiste à s'intéresser au parcours historique d'autres communautés ne préjuge pas de ce qu'on en tire comme conclusions pour l'avenir et pour soi. A ce titre, il n'est pas indifférent, quant aux finalités de l'action collective à mener, d'inférer de cette mémoire des chemins d'intégration

[15] Nous ne prenons pas ici le terme « intégration » dans son sens polémique mais, à distance des débats politiques et théoriques, au sens plus neutre que lui donnent Réa et Tripier « d'installation et d'inclusion sociale et politique dans l'espace social et national » (Réa et Tripier, 2003).

que cette dernière passe avant tout par l'ascension socio-économique de *ceux qui s'en donnent la peine*, par la participation politique de *tous les citoyens*, ou par l'intégration symbolique de la *communauté* dans l'espace public par exemple à travers la construction d'une « mosquée cathédrale ».

1.4. La mémoire de soi

La mémoire de soi, celle que suscite le récit de vie, est certes imprégnée d'expériences vécues comme collectives, par exemple lorsqu'un sujet estime que son témoignage a valeur d'illustration d'une expérience largement partagée. Mais elle est par essence singulière : non seulement de par les faits objectifs qui jalonnent le parcours de chaque individu ; mais aussi de par la re-construction qu'opère la mémoire, en faisant de ces faits l'analyse rétrospective, en y associant des sentiments, en fondant et hiérarchisant les registres d'expérience dans lesquels ils s'inscrivent (scolaire, familial, militant, etc.), bref, au sens plein et actif du terme, en les *mettant* en récit.

Toutefois, ce caractère personnel et donc en partie privé de cette mémoire, n'obère pas l'intérêt qu'elle revêt pour l'analyse des usages sociaux du passé à l'œuvre au sein du cercle militant qui constitue notre objet d'enquête. Cette mémoire donne en effet accès aux justifications de l'engagement dans l'action collective et à ce qui explique, pour les acteurs eux-mêmes, les modalités de cet engagement. Or, à ce titre, elle agit bien comme ciment de l'action collective, au sens où s'y rejoignent des expériences communes comme, par exemple, celle d'avoir été, dans son parcours, victime ou témoin d'injustices ou, on y reviendra, le sentiment de faire partie d'une élite au sein de la communauté. Mais cette mémoire intervient aussi comme élément de différenciation au sens où les parcours individuels dessinent des trajectoires sociales et des positions sociales différentes, ce qui n'est pas sans incidence sur les formes d'action collective privilégiées par les uns et les autres.

Autrement dit, le mode d'intervention de la mémoire biographique dans la dynamique de l'action collective est grandement ambigu.

Sur un premier versant, cette mémoire relie les expériences individuelles, met au jour ce qu'elles ont de semblable, et offre à l'action collective un horizon de significations et d'actions commun. Ainsi en est-il, souvent associée à un ou plusieurs faits appréhendés comme déclencheurs d'une prise de conscience[16], de l'expérience de la racialisation, c'est-à-dire de l'assignation à une altérité irréductible et génératrice d'injustices. Ainsi en va-t-il également, toujours au chapitre de ces éléments de mémoire biographique qui cimentent l'action collective, de ce sentiment valorisant d'être de ceux *qui ont su* tirer de ces expériences douloureuses la force d'agir, de « s'en sortir », c'est-à-dire les motifs d'un sursaut, d'une révolte, d'un dépassement de soi, d'un engagement qui, quels que soient leur forme, font de ceux qui en sont capables, les membres d'une élite[17].

Mais sur son autre versant, la mémoire de soi fragilise l'action collective en révélant des différences profondes entre les parcours (professionnels, militants, politiques, etc.) des individus et les positions sociales auxquelles ces parcours les ont menés. Non pas qu'une action collective doive par principe se structurer autour d' « habitus » similaires pour s'attirer l'implication de ses membres, l'essentiel de ce point de vue étant plutôt que se réalise temporairement un consensus sur le « cadrage » adapté à une situation donnée, consensus

[16] On peut citer le cas de cette personne qui, se remémorant le discours « ethniciste » d'un instituteur à l'école primaire, voit aujourd'hui dans le trouble qu'elle a ressenti alors, une sorte de fait inaugural dans le long parcours qui l'a menée jusqu'à son implication militante actuelle. Les récits de vie sont truffés de telles anecdotes que la mémoire reconstruit comme autant de virages, de conversions, de prises de conscience, etc.

[17] Ce point est d'autant plus structurant de l'action collective qu'il débouche bien sur une *pratique* sur laquelle semblent s'accorder tous nos interlocuteurs : il ne faut « recruter » que des individus qui détiennent les qualités, les compétences, bref les traits qui font d'eux de véritables « acteurs », c'est-à-dire des individus ayant des capacités d'action effectives. Ce point est aussi au fondement d'une croyance qui a sur notre terrain valeur de théorie spontanée du changement social : l'idée que c'est par l'élite que passe le changement.

toujours possible et qui doit à d'autres logiques que le simple alignement de « profils psychologiques » ou d' « ethos professionnels ».
Si la diversité des trajectoires n'interdit donc en rien l'action collective, force est de constater toutefois que, dans le cas qui nous intéresse, elle n'est pas pour rien dans l'existence de désaccords, de débats internes concernant les formes d'action à mener. Pour être plus précis, ce n'est pas tant la diversité des expériences qui en soi est ici en cause (la diversité des compétences qui en est le corollaire permet une division du travail d'action collective plus efficace) que la diversité des leçons que les individus tirent de leur histoire de vie. La mémoire biographique, c'est-à-dire le retour réflexif et narratif sur son propre parcours, est en effet propice à l'adoption de points de vue normatifs qui, rétrospectivement, lui donnent une cohérence, un sens, et une *portée*. La valeur que les individus attachent à ce cadre normatif – qui est à la fois le fruit de cette histoire et le prisme à travers lequel celle-ci est revisitée – est d'autant plus grande qu'à travers sa consistance il y va en partie de la consistance psychologique des individus. Ce cadre, où se mêlent les différentes dimensions de l'intime, est celui où se logent les valeurs que les individus se donnent comme les plus profondes. Et les maximes qu'ils en tirent, qui pour certaines d'entre elles composent une sociologie spontanée de l'action collective, ont donc d'autant plus de force qu'elles sont profondément inscrites dans l'épaisseur biographique des sujets. Un des enjeux centraux de l'action que mènent los militants est de faire avec ces différences, dont ils sont bien conscients. Ce sera l'objet des pages qui suivent que de les suivre dans ce travail.

2. La mémoire de l'immigration comme cadre de l'action collective

Dans son œuvre magistrale intitulée *La Mémoire, l'Histoire, l'Oubli*, Paul Ricœur faisait le constat d'un phénomène social qui a changé le visage de l'histoire et la façon de l'aborder : l'irruption de la mémoire, la montée en puissance de ses expressions et de ses revendications[18]. Faisant l'analyse de l'économie de l'empire et de l'emprise de ce que nous appelons aujourd'hui « mémoire », Pierre Nora situe pour sa part ce phénomène au croisement de deux mouvements de grande ampleur, l'un temporel, qu'il nomme « l'accélération de l'histoire », à savoir le basculement de plus en plus rapide de toutes choses dans un passé qui s'éloigne lui-même de plus en plus vite et qui conduit à l'émergence d'une mémoire qui est, selon ses termes, « toute entière construite pour la réactualisation » ; l'autre social, qu'il appelle « la décolonisation de l'histoire » pour rendre compte de l'émergence rapide de toutes les formes de « mémoires de minorités » qui accompagnent le mouvement d'affranchissement et d'émancipation des groupes minoritaires (Nora, 2002 : 27).
Dans ce contexte, la question sociale et politique de la mémoire devient un des cadres mondialisés de l'action collective qui se déploie dans différents domaines : celui de la mémoire des lieux et des logiques de patrimonialisation du territoire ; celui de la mémoire des origines ou des migrations conduisant à des formes de réethnicisation telles qu'elles sont à l'œuvre dans les mouvements indigénistes et afrodescendants en Amérique latine par exemple. Il s'agit alors, toujours selon les termes de Pierre Nora, d'une « *décolonisation intérieure de toutes les formes de minorités traditionnelles, sociales, sexuelles, religieuses, provinciales, en voie d'intégration et pour qui l'affirmation de leur 'mémoire' — c'est-à-dire en fait de leur histoire — est la manière de se faire reconnaître dans leur particularité par la collectivité générale qui leur en refusait le droit en même temps que de cultiver leur différence et la fidélité à une identité en voie de dissolution* » (Nora, 2002 : 28). Ce sont ces tentatives de créer de la continuité dans les discontinuités de la relation au passé que l'on

[18] Voir à ce sujet le très beau numéro spécial de la revue *Le Débat,* « Mémoires du XXe siècle », et en particulier la discussion entre Roger Chartier, Alexandre Escudier, Pierre Nora, Krzysztok Pomian et Paul Ricœur lui-même intitulée Autour de La Mémoire, l'Histoire, l'Oubli de Paul Ricœur (Chartier *et al.*, 2002).

retrouve, selon des formes diverses, dans les activités menées par le cercle militant étudié et qui passent en premier lieu par le fait de se définir comme des acteurs spécifiques, capables d'engendrer de tels changements.

2.1. Auto-compréhension et localisation sociale : se définir comme membre d'une élite

La sociologie et les sciences politiques françaises s'intéressent depuis maintenant plus de vingt ans à la question de l'émergence sur la scène publique française des élites politiques et économiques issues de l'immigration maghrébine[19]. Il n'est pas le lieu ici de nous livrer à une analyse approfondie du développement des élites civiques issues du mouvement associatif des années quatre-vingt et des conditions de félicité d'une « beurgeoisie » française, ou encore de la promotion de « nouvelles élites maghrébines » témoignant d'une « ethnicité républicaine », mais de voir comment les acteurs évoluant dans le cercle militant étudié se définissent eux-mêmes comme des *leaders* de certaines formes d'action collective ou comme des *élites* engagées au service d'un public plus large — le choix de l'un ou l'autre de ces termes n'étant en soi pas anodin. Ainsi, au-delà de ce positionnement commun comme *agents socialement compétents* pour reprendre une expression de Pierre Bourdieu[20], on s'intéressera ici aux différentes manières de justifier cette vision explicitement élitiste et de se penser comme faisant partie d'une élite.

Si le travail des élites vise à définir ou redéfinir des cadres et à configurer des formes particulières d'action collective, il consiste également à légitimer sa propre localisation sociale comme *leader*. Les individus impliqués d'une manière ou d'une autre dans le cercle étudié ne se voient pas eux-mêmes comme des acteurs sociaux ordinaires — ceux qui, par leurs actions et réactions quotidiennes participent modestement d'une coproduction routinière du monde social —, mais bien comme des acteurs particuliers qui impulsent, imposent, légitiment des raisons d'agir et des motifs de protestation publique au nom de valeurs et de croyances partagées, qui recourent à des répertoires de dénonciation, de revendication et de justification, à un éventail de cadres normatifs, dramaturgiques et rhétoriques. Se définir comme personne ressource ou militant actif, c'est ainsi se reconnaître un certain nombre de compétences qui sont mises en avant dans les récits et qui nourrissent sans cesse la réflexion sur l'action : avoir de l'entregents, entretenir un bon capital social et être capable de l'utiliser à bon escient, convertir les acteurs ordinaires en leaders et défendre la voix des sans voix, de ceux qui n'osent pas parler de leur situation pour la constituer en problème public[21], « savoir s'exposer », « en faire plus que les autres », « se mettre en première ligne », publiciser les problèmes sociaux propres aux populations issues de l'immigration et agir sur ceux qui sont en position de « changer les choses », mettre son savoir au service des « siens », de « sa communauté » et ne rien attendre des autres, organiser des événements publics en sachant saisir les enjeux du moment et les fenêtres d'opportunités, surmonter les discriminations quotidiennes et les traduire en problèmes publics recevables comme tels par les autorités publiques, locales ou nationales. Faisant l'analyse de l'impact du film *Indigènes* dans la

[19] Voir par exemple Geisser, 1992; Geisser, 1997 ; Jazouli, 1986 ; Santelli, 2001 ; Santelli, 2003b ; Santelli, 2003a ; Taboada, 1984 ; Withol de Wenden, 1992 ; Withol de Wenden, 1993.

[20] Acteurs qui, de par leur capital symbolique, leur prestige social, leur statut professionnel, familial, éthico-moral, leur capacité discursive et maniement de l'information réussissent à établir des relations avec d'autres acteurs, à influer des positions et générer une vision du monde commune.

[21] Comme l'exprime un militant de longue date qui a participé dans la région à de nombreuses actions collectives dans le cadre de diverses organisations d'aide à l'intégration et de lutte contre les discriminations, il s'agit par exemple de « *montrer aux gens issus de l'immigration musulmane qui sont sans parole, qui n'arrivent pas parler, qu'on peut parler. Et qu'ils ne s'inquiètent pas. Si vous parlez, on ne vous coupera pas la tête. On ne vous mettra pas dans des bateaux. Et ça, il paraît et je veux bien croire les copains, que 80% des gens issus de l'immigration pensent comme ça (...) y compris ceux qui sont français : tous ont la trouille, on ne sait pas d'où elle vient, de dire : 'je n'ai pas à faire ça'. Donc nous notre première préoccupation c'est de dire « écoutez les gars, n'ayez pas peur. Vous pouvez avoir peur à la limite. Nous on va parler'* ».

société et de la manière de s'en servir comme support de l'action, un de nos interlocuteurs expose ainsi sa propre définition de ce qu'il appelle « le travail de l'élite » : « *c'est de cogiter à ça tout en étant dans son cabinet si on est médecin, tout en étant enseignant dans sa classe, il n'y a pas besoin de faire un commando, il y a juste besoin d'irriguer, d'en parler, de soutenir. A certains, on ne leur demande pas d'agir mais juste de soutenir. Il y en a en plus qui sont en contact permanent avec les décideurs. Ils irriguent la société. Ils sont dans des endroits où ils peuvent parler, où leur parole peut compter. Mais je n'ai pas l'impression qu'ils soulèvent ces questions, sinon la société serait autre. La question c'est comment les aider à soulever ces questions*. »

Pourtant, si les compétences requises et sans cesse rapportées sont bien celles qui consistent à impulser une autre vision du monde qui cadre des événements (le rôle joué par les combattants d'Afrique du Nord dans l'histoire de France) et des problèmes publics (la non reconnaissance matérielle et symbolique de leur apport) en faisant de la mémoire de l'immigration un des supports possibles de redéfinition de la place à accorder aux populations d'origine maghrébine en France, elles ne présupposent pas pour autant une *vision élitiste* de l'action. Et comme l'extrait ci-dessus le laisse penser, la définition commune de la mémoire de l'immigration comme *cadre* de l'action collective ne va pas sans différentes manières de concevoir l'action qui, si elles peuvent quelquefois s'avérer complémentaires, ne laissent pas de renvoyer à deux modes bien distincts de configuration du travail à accomplir : l'un, de type activiste, insistant sur les *coups* à mener, l'autre, plus spécifiquement élitiste et s'appuyant sur les *positions* de ceux qui font partie du cercle des acteurs. Reste à voir comment ces deux formes d'action se sont déployées dans le cercle militant et quels sont les usages sociaux qui sont faits de l'histoire ou de la mémoire de l'immigration.

2.2. Les formes de l'action collective : le *commando* et le *club social*

Les acteurs rencontrés lors de l'enquête comptent, pour certains, une longue expérience d'engagement militant dans les luttes sociales des mouvements issus de l'immigration maghrébine des années 1980-1990 et dans le travail associatif mené au quotidien dans les quartiers difficiles de la région. D'autres ont vécu des engagements plus individuels, jouant ponctuellement le rôle d'écrivain public dans leur entourage, de tuteur ou de conseiller pédagogique face à l'institution scolaire. D'autres enfin, arrivés tardivement en France comme étudiants, ont eu des parcours divers, soit comme militants associatifs ayant participé aux actions de régularisation des sans-papiers et à la mise en œuvre des politiques d'intégration dans la région tout en se définissant comme pratiquants musulmans et contribuant au débat public sur la nécessité d'ouvrir des salles de prière ; soit en suivant des voies plus personnelles de promotion sociale, jouant sur les rencontres et les opportunités du moment. Mais si tous ont cadré leurs actions à partir du combat pour l'intégration des jeunes d'origine maghrébine en France, ils ont également fait le constat de la nécessité de dépasser le modèle de l'action associative traditionnelle et de ses impératifs de mise en oeuvre des politiques sociales, et d'expérimenter d'autres formes d'action collective plus indépendantes des pouvoirs publics.

Dans le département des Alpes-Maritimes où se déploie le cercle militant étudié, cette tentative de dépassement a vu le jour au milieu des années 1990 autour de la fête musulmane de l'Aïd-el-Kebir suite à la décision administrative de fermer l'aire « provisoire » d'abattage rituel de moutons aménagée en 1990 dans l'enceinte du foyer Sonacotra de la Route de Grenoble à Nice, puis, quelques années plus tard, autour de l'implantation d'une mosquée dans le centre de Nice.

Avant de revenir sur ces *affaires publiques* et sur la manière dont elles ont contribué à faire émerger localement de nouvelles formes d'action collective, il est important de noter qu'il

s'agit dans les deux cas de questions sociales qui, contrairement à celles traditionnellement abordées dans la gestion associative de l'intégration des jeunes d'origine maghrébine (échec scolaire, insertion professionnelle, racisme et discriminations, ségrégation urbaine...), s'inscrivent dans le domaine de la religion et/ou de la culture « musulmane ». Ainsi, la nécessité de dépassement des formes habituelles de l'action collective se trouve être ici étroitement imbriquée avec l'irruption au centre des débats sur l'intégration de la problématique de l'Islam, en particulier suite à « l'affaire du voile » au début des années 1990, mais aussi avec l'éclatement du réseau des anciens leaders des mouvements associatifs issus de l'immigration maghrébine qui s'en est suivi, ces derniers prenant alors des voies différentes dans leur manière de concilier, ou non, l'intégration républicaine et l'affirmation d'une identité religieuse.

Dans ce contexte nouveau qui fait écho au débat national sur la question des « élites maghrébines » et de leurs positionnements comme citoyens, musulmans, ou « musulmans-citoyens »[22], la mise en affaire de l'interdiction administrative d'ouvrir une aire d'abattage rituel a engendré une nouvelle forme d'action collective dont le cadre principal n'était pas tant l'intégration sociale ou la lutte contre les discriminations que la reconnaissance de la culture musulmane dans la société française. L'Aïd-el-Kebir est présenté dans le débat public comme une fête religieuse faisant également et plus largement partie de la culture musulmane, comparable en ce sens aux fêtes de Noël pour la culture catholique. En un sens, le cadrage de l'action autour de sa non reconnaissance par les autorités préfectorales a déclanché une indignation morale rendue publique par les médias locaux et nationaux, et a rendu possible le déploiement d'une gamme entière de procédés à travers lesquels, comme le souligne Daniel Cefaï, des sensibilités se touchent, des sympathies s'acquièrent, des convictions s'emportent, des engagements se gagnent (Cefaï, 2001 : 67). Mais en même temps, ce cadrage et les effets qu'il a produits, un « terrain d'entente » ayant fini par être trouvé[23], a contribué à l'émergence d'une forme d'action collective se distinguant clairement du travail associatif habituel. Comme le raconte un de nos interlocuteurs, « *ça a été une des premières fois où ça n'était pas le professionnel qui se positionnait car jusqu'à maintenant, la relation militant-professionnel-bénévole était extrêmement imbriquée. Et dans nos actions [...] on s'est enfermé dans une situation où on passait notre temps à accompagner l'institutionnel ou le pouvoir : pas de vague face au pouvoir. Et là, pour la première fois, on était obligé de se positionner contre en disant : ça ce n'est pas possible, ce n'est pas normal* ».

Suite à cette « affaire », des actions de type *commando*, spectaculaires, préparées pour être médiatiques sur le modèle de l'activisme d'*Act Up* se sont progressivement configurées. Il s'agit de petits groupes de travail, de réflexion et d'actions peu formalisés, aux contours variables et aux appellations volontairement éphémères[24], pensés de manière à ce que des personnes impliquées dans une action et ne souhaitant pas s'investir dans une autre ne s'en trouvent pas de fait associées. L'objectif de ce type d'engagement militant est d'abord de ne pas s'enliser dans les lourdeurs de la gestion administrative des associations (proposer des projets, faire des demandes de subvention, rédiger des rapports d'activités...) et de fonctionner

[22] Au niveau national, face à la victoire de l'Union des Organisations Islamiques de France (UOIF) aux élections du Conseil Français du Culte Musulman (CFCM) et de la montée en puissance du Collectif des Musulmans de France, cela a donné lieu à l'émergence, au début des années 2000 de nouvelles organisations, à l'instar du Conseil Français des Musulmans Laïques (CFML), de Mouvement des Musulmans Laïques de France (MMLF), le Conseil des Démocrates Musulmans de France (CDMF), puis, dans l'autre sens à l'émergence du mouvement des « Indigènes de la République » contribuant de plus en plus à une « binarisation » du débat (Waleckx, 2005).

[23] Selon la déclaration du directeur du cabinet du préfet des Alpes-Maritimes, « *afin de permettre le déroulement normal de la fête de l'Aïd-el-Kebir, dont l'importance pour la communauté musulmane est connue de tous, avec toutes les garanties d'hygiène et de sécurité, il est demandé que les abattages rituels aient lieu dans le seul abattoir du département actuellement disponible, à savoir celui de Puget-Théniers...* ».

[24] Comme l'explique un militant, « *pour les abattoirs, on a monté un collectif qui s'est arrêté après l'opération. Chaque fois, on donne un nom. C'est le cas de la mosquée où on a appelé « Nice Fraternité » en se disant 'on utilise ce terme et quand l'opération s'arrête, Nice Fraternité disparaît'* ».

directement sur le terrain politique (formuler des plaintes, des demandes au nom du bien commun, des usagers, des citoyens ordinaires, du *public*), en évitant de rentrer dans des logiques de représentation (d'une organisation, d'un mouvement, d'un parti, d'une amicale, d'un groupement religieux)[25]. Le choix des personnes s'opère alors en fonction de leur capacité à organiser l'action collective. Et le groupe, quels que soient sa taille, ses contours et le nom qu'il se donne, n'existe qu'à chaque fois qu'il s'inscrit dans une action à mener, à la différence d'un mouvement politique qui, à l'instar des *Indigènes de la République*, rassemble des personnalités, recueille des d'adhésions, comptabilise les signataires d'un appel, organise des assises.

Ce qui est central à chaque fois, comme dans l'affaire de l'abattage rituel, c'est d'intervenir sur les questions de société en défendant le point de vue de la « culture musulmane » et de sa place dans la société française. A l'instar du Mouvement des *Musulmans Laïques de France*, il s'agit de lutter contre l'ingérence du religieux dans le champ politique en se situant spécifiquement sur un plan culturel. Comme l'explique un militant, « *on ne peut pas concevoir qu'une partie de la population française ne puisse pas avoir accès à sa culture dans sa nation. En tant que citoyens, pour nous ce n'est pas possible. Les lois et les règles de la République se font avec tous les citoyens. On ne peut pas dire à des gens : 'vous ne comptez pas'* ».

Dans ce contexte, on comprend bien que la question de l'histoire de l'immigration en tant que telle n'est pas la plus déterminante et que c'est d'abord, comme on l'a vu, la *mémoire des luttes* menées par les élites maghrébines depuis les années 1980 qui importe en ce qu'elle permet, comme ne cessent de le répéter les militants, de ne pas toujours tout reprendre à zéro et refaire à chaque fois les mêmes erreurs, mais aussi de faire évoluer les formes de l'action collective pour gagner en efficacité politique. Au mieux, dans ces conditions, on peut dire que l'histoire de l'immigration, du point de vue de ces groupes d'acteurs, se situe précisément dans cette *mémoire des luttes sociales* qui, depuis l'arrivée des pères dans les années 1960-70 et leur engagement syndical dans les usines de production, depuis l'installation des mères avec la politique du regroupement familial, les combats menées autour de l'accès au logement et des enjeux de l'alphabétisation, depuis la naissance des enfants sur le sol français et l'indignation ressentie et exprimée publiquement maintes fois depuis la marche des Beurs face aux logiques de relégation urbaine et à la persistance des discriminations raciales, ne cesse de construire chez ces acteurs un sens de l'engagement tout à la fois communautaire et citoyen. Faisant le bilan de ces années de lutte et à travers elles de sa propre histoire de l'immigration, un militant explique ainsi les motifs qui ont toujours été au centre de son engagement : « *Le critère c'est des gens qui disent… tous les arabes qu'on côtoie, tous les arabo-musulmans qu'on côtoie, la question qui leur est posée, c'est celle du respect et la question de leur place dans la société. Quel que soit leur niveau scolaire, social, qu'ils soient PDG d'une entreprise ou le copain qui fait le nettoyage à quatre heures du matin avec son tuyau… tous posent la même question : c'est 'notre identité n'est pas reconnue', il y a de l'irrespect permanent vis-à-vis de la communauté parce que celui qui est PDG, il a accès à certaines choses, mais sur le plan de la dignité collective, il a l'impression de ne pas être respecté.* »

Or, c'est justement à partir de ce bilan et du sentiment que, de ce point de vue, les actions *commandos* menées ces dix dernières années n'avaient pas permis de faire évoluer la situation, qu'une autre tentative de dépassement des formes traditionnelles d'action collective a vue le jour dans la région, convoquant, pour certains, les mêmes acteurs, tissant d'autres

[25] « *Quand je vois des institutions, je ne leur dis pas 'moi je représente...', je leur dis 'voilà ce que j'attends' [...] Dès que tu structures par exemple en association, tu vas parler au nom de cette association, ou en tout cas quand tu réfléchis, c'est au nom de l'association. Nous on veut réfléchir avec l'ensemble des citoyens qui ont envie de participer sur ces questions là*. »

liens, forgeant de nouvelles sympathies : celle qui passe par la constitution et l'animation d'un *club social* dans la ville de Cannes.
Les clubs de prestige, à l'image du Rotary, constitués autour d'une « élite maghrébine » se sont beaucoup développés ces dernières années en France. C'est le cas par exemple du club *Averroès* fondé en 1997, de XXIe siècle créé en 2004, de *Convergences* ou de la *Commission Laïque pour l'Egalité* (Clé). Tous leurs représentants se déclarent ouverts à toutes les composantes de la société et promeuvent la « diversité », notamment dans les médias où il est parfois question de « minorités visibles ». Comme l'affirmait dans le journal *Le Monde* le fondateur et président du club *Averroès*, « nous ne faisons pas de communautarisme. L'élément que nous avons en commun avec les autres membres, c'est la discrimination et pas l'origine ethnique »[26].
En termes d'action collective, le ressort principal de ces clubs tient dans la révolte que provoque chez leurs membres le fait d'être à la fois culturellement assimilés, socialement intégrés, dotés d'un bagage économique et culturel important, et de continuer à subir ou à ressentir des discriminations. Comme l'explique souvent dans les médias Yazid Sabeg, directeur d'une entreprise employant 4000 personnes et fondateur de Clé, « *mes enfants sont éduqués dans les meilleures écoles de Paris et on leur dit encore 'retourne dans ton pays'. C'est inacceptable !* » Et la réponse à cette « révolte » passe par des activités de salon comme l'organisation de rencontres avec des personnalités du monde politique, médiatique et industriel. On comprend dès lors pourquoi ce sont les *positions* occupées dans la société — ou que l'on peut prétendre occuper compte tenu de son capital culturel, économique et social — plus que les origines communes ou la capacité à organiser l'action collective qui sont ici mises en avant par les membres de ces clubs en quête de promotion sociale[27].
C'est précisément cette logique que l'on retrouve autour de la création récente du *Club Targui* dans la ville de Cannes. Celui-ci a vu le jour à la suite de ce qui a été appelé les « révoltes des banlieues », en octobre 2005. L'initiative est venue d'un commerçant né en Algérie, arrivé en France à l'âge de 10 ans, installé depuis les années 1970 dans les Alpes-Maritimes et qui, suite à une période d'activisme associatif dans les années 1980, s'est consacré à sa carrière dans le commerce de viande hallal et dans la restauration, ainsi que d'un chef d'entreprise travaillant également de le secteur de l'alimentaire. Suite aux « émeutes », les discussions collectives dans le milieu commerçant de la région se sont focalisées sur le constat et le regret de l'absence de prises de positions de personnes issues de l'immigration dans le débat public français autour de la question sociale de l'immigration. D'où l'idée de rassembler des personnes venant d'horizons divers et de constituer une sorte de réseau social, idée qui est passée par l'organisation d'un premier dîner débat dans le restaurant de ce commerçant et qui a donné naissance au « *club Targui* ». « *Targui* », tout simplement parce que c'est le nom du restaurant où a eu lieu cette première rencontre, et « *club* » parce que pour la plupart des fondateurs de ce groupe, il apparaissait important de bien montrer qu'il s'agissait précisément d'un *rassemblement*, d'un *réseau*. Et comme dans la plupart des clubs qui se sont développés en France ces dernières années, cette idée de rassemblement devait passer avant tout par le travail des « élites », par leur mise en relation, par les « synergies » qu'elles engendrent. Ainsi, la définition de l'action la plus récurrente dans les discours de ces acteurs est celle qui consiste à « aller de l'avant » suite au constat que jusque là, les choses n'avançaient pas (« *on n'arrivait pas à avancer* », « *l'idée, c'est d'avancer pour que tout le monde prenne le même train* », « *on va mettre notre expérience pour avancer, pour s'intégrer, parce que sinon il y aura toujours deux France, une des gens qui avancent et l'autre de ceux qui sont toujours en*

[26] « L'élite beur tisse son propre réseau », *Le Monde* du 23 décembre 2005.
[27] De ce point de vue, ces pratiques ne sont pas si éloignées des logiques de distinction analysées par Bourdieu : « le prestige d'un salon (ou d'un club) dépend de la rigueur de son exclusion (une personne peu considérée ne peut être admise sans faire perdre de la considération) et de la 'qualité' des personnes acceptées qui, elle-même, se mesure par la 'qualité' des salons qui les reçoivent » (Bourdieu, 1979).

arrière, et mal vus », « il nous fallait des outils pour avancer », « *des méthodes modernes, pas le couscous* », etc.). Et aller de l'avant signifie ici participer au leadership national, tant sur le plan politique qu'économique ou intellectuel. C'est ce que dit par exemple ce membre du groupe, investi par ailleurs dans le domaine religieux et qui, ce faisant, voit dans le club un outil d'intégration communautaire : « *On essaie de donner une valeur, valeur intellectuelle, historique et économique de la communauté maghrébine dans les Alpes-Maritimes. [...] La solution, c'est l'intégration de la communauté... il faut que la communauté s'intègre... quand je dis s'intègre, ce n'est pas aller danser dans une discothèque, c'est s'intégrer dans l'économie du pays, la décision du pays, il faut des musulmans... des élites qui décident avec les autres, des intellectuels, des hommes d'affaire, etc. C'est ça l'intégration... c'est dans ce but qu'on a créer le Club Targui, pour unir le plus possible ces individus maghrébins qui sont dans l'économie ou le social, qui sont des intellectuels ou autre, pour créer ce lien, pour dire à ces gens là 'il faut que vous participiez, que vous soyez actifs et que vous soyez des faiseurs d'ordre au lieu de subir les lois et les ordres...'* ». L'idée d'intégration communautaire telle qu'elle s'exprime chez les fondateurs de ce *club* est alors « *de s'occuper de ces problèmes que les pouvoirs publics n'arrivent pas à résoudre* » tout en se défendant de « *faire du communautarisme* ». Le travail des élites consiste dans ce cas à créer l'impulsion pour « *aller de l'avant* » (« *si il n'y a pas de début, on n'avancera pas, on sera toujours derrière* »). Or, « aller de l'avant » signifie également ici « tirer vers le haut », à savoir favoriser la promotion sociale des « siens », sur le modèle du Lion's Club, comme le souligne explicitement le fondateur du Club Targui : « *Le club, ce qu'il voudrait, c'est pratiquement l'unification de cette élite pour pouvoir servir d'ascenseur à ceux qui sont encore en bas, les tirer vers le haut en disant 'si je suis arrivé, c'est que tu peux arriver, en te faisant respecter et en respectant les autres'... s'investir dans les problèmes humanitaires, économiques, tous les aspects de la complexité... c'est le Lion's Club* ». Et si certains militants du groupe ne sont pas complètement en phase avec cette vision élitiste de l'action collective — en premier lieu ceux qui par ailleurs participent également aux actions de type *commando* —, tous reconnaissent l'efficacité pratique de cette mise en réseau qui participe de la visibilisation et de la valorisation de « ceux qui réussissent », « qui avancent », « qui font bouger les choses ».

Suite au premier dîner débat dans le restaurant qui a donné le nom au groupe et qui a fixé son mode d'organisation — celui précisément de rencontres de salon entre membres d'une élite —, la question s'est rapidement posée de savoir quels seraient les cadres des actions menées et les thèmes abordés lors de ces soirées. Il se trouve que ce moment précis du développement du club a correspondu à la sortie du film *Indigènes* et de son succès médiatique au Festival de Cannes. Et rapidement, l'idée d'organiser une projection de ce film suivie d'un débat portant sur la question de la mémoire des anciens combattants d'Afrique du Nord s'est imposée comme un élément fédérateur du groupe autour duquel tout le monde pouvait se retrouver (« *ça donne la légitimité à chacun, en tout cas pour beaucoup de gens issus de l'immigration de dire 'tiens, des gens comme nous se sont battus pour libérer la France donc on a une légitimité ici'* »). Suite au grand succès de cette « opération » montée par un enseignant que le groupe avait contacté et relayée par les associations d'anciens combattants de la région, d'autres actions ont été ou projettent d'être menées autour de cette question, cette fois, autour de l'organisation de voyages sur les « lieux de mémoire » de ces événements, en particulier à *Monte Cassino* en s'appuyant sur le savoir-faire de cet enseignant qui a rejoint le club et qui avait déjà organisé dans un cadre associatif plusieurs voyages mémoriels avec des jeunes en période de vacances scolaires. Décrivant le rôle joué par les divisions marocaines et algériennes dans la bataille de *Monte Cassino* et leur implication dans l'issue de la Seconde Guerre Mondiale, celui-ci se demande alors « *pourquoi ne parle-t-on pas de ça ? pas pour donner, mais pour remettre les choses... et comme ça les petits maghrébins dans les quartiers qui font les malins se sentiront plus chez eux, plus stables, plus*

concernés par cette histoire ». Ainsi a pu se dégager un consensus parmi les membres du club selon lequel cette « mémoire minoritaire », pour reprendre la formule de Pierre Nora, devait faire partie intégrante de leur affirmation identitaire en même temps qu'être reconnue comme un élément constitutif de l'histoire de France (« *cette histoire doit être enseignée à tout le monde* », « *c'est une histoire qui appartient à tous les Français* »). Et c'est le rôle de « l'élite maghrébine » que de le faire accepter dans le débat public français.
De ce point de vue, l'activité du Club Targui telle qu'elle s'est progressivement mise en place ces deux dernières années consiste à la fois à développer des *réseaux* permettant de « faire avancer » *ceux* qui sont restés derrière — que ce soit par déficit d'intégration ou par le fait d'avoir été et d'être toujours victimes de discriminations en dépit des réussites sociales de certains — et à définir des *contenus* suffisamment consensuels pour pouvoir circuler dans ces réseaux. Et ce n'est pas ici la *mémoire des luttes*, comme dans les actions de type *commando*, mais avant tout la *mémoire des blessures* qui est convoquée à cet effet.

Conclusion

Dans les pratiques des acteurs qui militent en faveur de l'intégration des populations issues de l'immigration dans la région niçoise et sur lesquels a porté notre enquête, la mémoire n'intervient jamais comme finalité de l'action collective. Ce que visent ces derniers en se regroupant et en tentant de s'organiser collectivement, ce n'est pas en soi la constitution d'une mémoire légitime de l'immigration en France et dans la région où ils sont implantés, mais le changement social auquel ils espèrent qu'elle contribuera. Faire œuvre de mémoire apparaît dès lors comme un moyen au service de cette finalité : soit en tant qu'objet de mobilisation, il s'agit alors de se mobiliser afin d'organiser la promotion d'une mémoire collective; soit en tant que ressource pour l'action, et il s'agit alors de s'appuyer sur une mémoire collective pour organiser au mieux la mobilisation[28]. Sans doute une telle conception instrumentale de la mémoire peut-elle avoir à court terme des vertus structurantes de l'action collective en cantonnant les débats internes à des considérations logistiques. Mais, dès lors que la référence au passé est envisagée comme un moyen, faire bon usage de la mémoire, c'est en faire un usage efficace. Or, la mesure de l'efficacité des moyens ne peut que temporairement être détachée de celle des finalités. Et sur ce plan, force est de constater qu'on a affaire à de fortes divergences au sein du cercle de militants étudié. « Il faut que ça change » est sans doute le mot d'ordre sur lequel tous s'accordent. De même que tous se reconnaissent dans le principe selon lequel c'est par l'élite que passe le changement. Mais au-delà de ce commun espoir et de cette croyance commune, le modèle du *commando* et celui du *club social* révèlent des visions très diverses de ce vers quoi la société française doit tendre. Et manifestement certaines mémoires se prêtent mieux que d'autres à l'élucidation de ces différences[29]. Ainsi, sur notre terrain, tout se passe comme si les mémoires de l'immigration agissaient à la fois comme un puissant ciment de l'action collective et comme un objet de division selon qu'elles font ou non obstacle à l'explicitation et à la délibération des fondements axiologiques et moraux de l'engagement de chacun, c'est-à-dire finalement à la déconstruction du mythe selon lequel le travail de mémoire pourrait être dépolitisé.

Références bibliographiques

APPADURAI Arjun (1991) The Past as a Scarce Resource, *Man*, 16, pp. 201-219.

[28] Ainsi, à l'image de la projection du film *Indigènes*, qui fut une occasion, à la fois de se mobiliser et de susciter des vocations, le « travail de mémoire » nécessite-t-il le passage par l'action collective en même temps qu'il contribue à la rendre possible.
[29] A titre d'illustration, se demander si le changement passe par l'élite ou doit lui être réservé, est une question que la commémoration de *Monte Cassino* ne donne guère l'occasion de poser.

BABADZAN Alain (2001) Les usages sociaux du patrimoine, *Ethnologies comparées*, 2.
BENFORD R.D et SNOW D.A (2000) Framing process and social movements: an overview and assessment », *Annual Review of Sociology*, 26.
BOURDIEU Pierre (1979) *La distinction : critique sociale du jugement*, Paris, Les Editions de Minuit.
BOURSIER Jean-Yves (2002) La mémoire comme trace des possibles, *Socio-Anthropologie*, 12.
BRUBAKER Rogers (2001) Au delà de l'"identité", *Actes de la recherche en sciences sociales*, 139, pp. 66-85.
CANDAU Joël (2005) *Anthropologie de la mémoire*, Paris, Armand Colin.
CEFAÏ Daniel (2001) Les cadres de l'action collective. Définitions et problèmes, in Daniel Cefaï et Danny Trom Éds., *Les formes de l'action collective. Mobilisations dans des arènes publiques*, Paris, Editions de l'EHESS, Raisons pratiques, 12, pp. 51-97.
CEFAÏ Daniel (2007) *Pourquoi se mobiliser ? Théories de l'action collective*, Paris, La Découverte.
CEFAÏ Daniel et TROM Danny (2001) *Les formes de l'action collective. Mobilisations dans des arènes publiques*, Paris, Editions de l'EHESS, Raisons pratiques, 12.
CHAPMAN Malcolm, Mc DONALD Maryon et TONKIN Elizabeth (1989) Introduction, in Elizabeth Tonkin, Maryon Mc Donald et Malcolm Chapman Éds., *History and Ethnicity*, London, Routledge, 1989.
CHARTIER Roger (2002) Le passé au présent, *Le Débat*, 122 (4) pp. 5-11.
CHARTIER Roger, ESCUDIER Alexandre, NORA Pierre., KRZYSZTOK Pomian et RICOEUR Paul (2002) Autour de La Mémoire, l'Histoire, l'Oubli de Paul Ricœur », *Le Débat*, 122 (4), pp. 3-61.
CHIVALLON Christine (2005) L'usage politique de la mémoire de l'esclavage dans les anciens ports négriers de Bordeaux et Bristol, in Patrick Weil et Stéphane Dufoix Éds., *L'esclavage, la colonisation, et après... France, Etats-Unis, Grande Bretagne*, Paris, PUF, pp. 559-585.
CUNIN Elisabeth (2004) Conter l'histoire pour compter aujourd'hui : la place des « noirs » et des « mulâtres » dans les récits historiques et touristiques sur Cartagena, *Journée d'étude, « Représentations et sensibilités dans les Amériques et la Caraïbe (XVIe-XXIe Siècles). Mémoires singulières et identités sociales »*.
CUNIN Elisabeth et RINAUDO Christian (2006) Entre patrimoine mondial et ségrégation locale : Cartagena et ses murailles, *Cahiers de la Méditerranée*, 72 (4), pp. 151-171.
FRIGOLI Gilles et GRUSSEN Estelle (2005) *Lieux de culte musulman dans les Alpes-Maritimes. Eléments pour un débat public local*, Rapport pour le FASILD, Nice, URMIS.
GASTAUT Yvan, DAHHAN Ryzlène, FRIGOLI Gilles, GUEDJ Jérémy, MOURLANE Stéphane et RINAUDO Christian (2008) *Histoire et mémoires des immigrations en région PACA*, Rapport pour l'ACSÉ "Histoire et mémoires des immigrations en régions et dans les départements d'outre-mer", MSH de Nice - CMMC - URMIS - Association Génériques.
GEISSER Vincent (1992) Les élites politiques issues de l'immigration maghrébine. L'impossible médiation, *Migration Société*, 4 (22/23), pp. 129-138.
GEISSER Vincent (1997) *Ethnicité républicaine. Les élites d'origine maghrébine dans le système politique français*, Paris, Presses de Sciences Po.
GIRAUD Michel (2005) Les enjeux présents de la mémoire de l'esclavage, in Patrick Weil et Stéphane Dufoix Éds., *L'esclavage, la colonisation, et après... France, Etats-Unis, Grande Bretagne*, Paris, PUF, pp. 533-558.
GOFFMAN Erving (1974) *Frame Analysis*, New-York, Harper.
GUSS David M. (2000) *The festive state. Race, ethnicity and nationalism as cultural performance*, University of California Press.

HALBWACHS Maurice (1994) *Les cadres sociaux de la mémoire*, Paris, Éditions Albin Michel.
JAZOULI Adil (1986) *L'action collective des jeunes Maghrébins de France*, Paris, L'Harmattan.
KOSELLECK Reinhart (1990) *Le futur passé. Contribution à la sémantique des temps historiques*, Paris, Éditions de l'E.H.E.S.S.
NORA Pierre (2002) Pour une histoire au second degré, *Le Débat*, 122 (Mémoires du XXe siècle), pp. 24-31.
RICOEUR Paul (2000) *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris, Seuil.
SAÏDI Hédi Éd. (2007) *Mémoire de l'immigration et histoire coloniale*, Paris, L'Harmattan.
SANTELLI Emmanuelle (2001) *La mobilité sociale dans l'immigration. Itinéraires de réussite des enfants d'origine algérienne*, Toulouse, Presses universitaires du Mirail.
SANTELLI Emmanuelle (2003a) Du modèle d'intégration à l'analyse des manières de prendre place dans la société. Le cas des descendants d'immigrés maghrébins, *Migrations Société*, 15 (86).
SANTELLI Emmanuelle (2003b) La place des descendants d'immigrés maghrébins dans la société française, *Ville-Ecole-Intégration*, 135.
TABOADA Isabel (1984) Les élites d'origine étrangère. Stratification sociale des communautés immigrées et émergence de l'ethnicité dans la société française, *Les Temps Modernes*, n° spécial.
TERRAY Emmanuel (2000) L'histoire et les possibles, *Le Genre humain*, 35.
REA Andrea et TRIPIER Maryse (2003) *Sociologie de l'immigration*, Paris, La Découverte.
WALECKX Tristan (2005) *Naissance médiatique de l'intellectuel musulman en France (1989-2005)*, Master 1, Mention Histoire moderne et contemporaine, Spécialité Sociétés et religions du XVIe au XXIe siècle, Université Montpellier 3.
WITHOL DE WENDEN Catherine (1992) Les associations "beurs" et immigrées, leurs leaders, leurs stratégies, *Regards sur l'actualité*, 178, pp. 31-44.
WITHOL DE WENDEN Catherine (1993) Les élites d'origine maghrébine: l'Arlésienne, *Horizons Maghrébins*, 20-21.