



HAL
open science

FAIRE ET DEFAIRE LES IDENTITES AVEC LE RELIGIEUX Migrations, ethnicité, "race" et religion

Mahamet Timera

► **To cite this version:**

Mahamet Timera. FAIRE ET DEFAIRE LES IDENTITES AVEC LE RELIGIEUX Migrations, ethnicité, "race" et religion. Sociologie. Université Paris 7- Denis Diderot, 2008. tel-01497321

HAL Id: tel-01497321

<https://shs.hal.science/tel-01497321>

Submitted on 28 Mar 2017

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.

UNIVERSITE PARIS7 DENIS-DIDEROT

UFR DE SCIENCES SOCIALES

FAIRE ET DEFAIRE LES IDENTITES AVEC LE RELIGIEUX

Migrations, ethnicité, "race" et religion

Mémoire pour l'Habilitation à Diriger des Recherches

Présenté par

Mahamet TIMERA

Maître de Conférence en sociologie

Université du Havre, CIRTAI/UMR IDEES 6228

Jury :

Mme Véronique de Rudder, Sociologue, CR au CNRS, Membre du jury

Mamadou Diouf, Historien, Pr, Université de Columbia, New York, Rapporteur

Mr Jean-Pierre Dozon, Anthropologue, DR, EHESS, Président du jury

Didier Fassin, Anthropologue, Sociologue et Médecin, PU, Université Paris 13, Rapporteur

Mme Catherine Quiminal, Anthropologue, PU émérite, Université Paris7, Rapporteur

Mr Benjamin Steck, Géographe, PU, Université du Havre, Membre du jury

28 novembre 2008

Volume 1/2

REMERCIEMENTS

Au terme de ce travail, nous tenons à exprimer notre profonde gratitude à toutes les personnes qui nous ont soutenu.

Catherine Quiminal, par son engagement et pour nous avoir guidé dans les orientations de recherche, a fortement contribué à l'élaboration et à l'aboutissement de ce travail.

Maryse Tripier pour sa lecture attentive et minutieuse des premières versions, pour ses conseils avisés et pour nous avoir très tôt encouragé et soutenu dans cette entreprise.

Pour leur dévouement dans la relecture -souvent fastidieuse- et pour leurs critiques et conseils, Numa Murard, François Vourc'h, Véronique de Rudder, Annie Benveniste, Jean Schmitz, Christophe Daum.

Pour leurs encouragements et leur soutien, nos collègues de l'Université du Havre et du CIRTAI, en particulier Mohamed Areski, John Barzman, Marc Bernardot, Roxana de Filipis, Thierry Dezalay, Sandra Gaviria, Albert Gueissaz, Daniel Réguer, Benjamin Steck, Alain Yon.

Pour sa très grande sollicitude, Françoise Guyot du CIRTAI/Université du Havre.

Tous les collègues de l'URMIS qui se sont dévoués et ont appuyé de mille manières ce travail par leur amitié et leur fraternelle camaraderie. Pour leur délicate attention, Dominique Bouix et Eliane Fardouet.

Pour nous avoir porté, supporté et aussi souffert dans cette entreprise, Céline, Yacou et Maya.

SOMMAIRE

INTRODUCTION GENERALE	p.6
1^{ERE} PARTIE : PARCOURS DE RECHERCHE ET BILAN DE NOS TRAVAUX	p.9
I - NOTICE BIOGRAPHIQUE : UNE "TRANCHE DE VIE"	p. 9
1 – Entre engagement politique et carrière scolaire et universitaire	p. 9
2 – Articuler la carrière d'immigré et la carrière de chercheur	p. 17
II – LE CONTEXTE INTELLECTUEL ET INSTITUTIONNEL DE NOS RECHERCHES ET ENSEIGNEMENTS,	p. 28
1 – Les deux figures de l'immigré africain	p. 30
2 – La dialectique des espaces et l'acculturation dans un "nouveau chez-soi"	p. 32
3 – La double absence comme objet à la fois dans l'africanisme et dans les sciences, sociales françaises	p. 35
4 – Identité et culture des immigrés : l'empire de l'Etat	p. 37
5 - L'islam des "Africains" : une dynamique collective invisible	p. 41
a - La dynamique religieuse collective des hommes dans les cités et quartiers	p. 43
b - Une dynamique associative religieuse féminine marginale	p. 46
2^{EME} PARTIE : RETOUR CRITIQUE SUR NOS RECHERCHES	p. 50
I - "L'INTEGRATION REPUBLICAINE" ET LA FABRIQUE DES ETHNICITES	p. 51
1 – "Affronter l'Etat" (Noiriel, 2004) et se confronter aux autochtones	p. 51
a – La structuration communautaire et associative.	P. 51
b – Domination et oppression au sein des groupes minoritaires	p. 55
c- "Autochtones et immigrés"	p. 57
2 - "L'intégration" et ses avatars : diversité, lutte contre les discriminations ethnisation	p. 58
a – Les apories de "l'intégration républicaine", accoucheuse et produit de l'ethnisation	p. 59
b – Endiguer un peuplement indésirable	p. 62
c – Nationalisme, transnationalisme, post-colonialisme et ethnicité	p. 64
3 – De la "citoyenneté républicaine" aux ethnicités dans la citoyenneté	p. 71
a – La citoyenneté républicaine à l'épreuve des diversités	p. 72
b – Citoyenneté et communauté d'origine	p. 74
c – Le déclin de la classe ouvrière et de la citoyenneté non nationale	p. 75
d – Altérité et nationalisme des nouvelles immigrations et l'éternelle visibilité des "secondes générations" : un fruit de l'ethnisation	p. 80
e – Le détour par le colonial	p. 84
Conclusion,	p. 86
II – MOBILITES, RESEAUX ET STRATEGIES MIGRATOIRES : INDIVIDUS, GROUPES ET FRONTIERES	p. 88
1 – Les migrations de jeunes du Mali (Région de Kayes) vers la France "Du village à la ville. Immigration et développement"	p. 89
a – Contenu et déroulement de la phase d'enquête au Mali	p. 90
b – stratégies villageoises face à la recherche	p. 93
2 – Migrations des jeunes Franco-sénégalais en France : des villages de la vallée du fleuve Sénégal à Dakar, Paris, Rouen, Le Havre, Marseille	p. 95
a – L'enquête de terrain	p. 95
b - La dimension individuelle de la migration : Un objet commun dans ces recherches	p. 99

3 – Les “Subsahariens” au Maroc : migrations “d’aventure”, frontières, relations interethniques	p. 101
a – Conditions d’enquête, questions méthodologiques et choix d’écriture	p. 101
b – La Maison du Sénégal (Dar al Sénégal) à Fès : lieu-étape pour les Sénégalais	p. 105
c – Nouveaux migrants, voies nouvelles, nouvelle conceptualisation : le migrant dans la posture du passant pris dans un cul de sac	p. 110
d – S’insérer dans les espaces interstitiels : s’installer, s’occuper, se lier	p. 117
e – Des distances abolies par le net, mais des frontières impératives	p. 123
III – ISLAM EN MIGRATION ET CONSTRUCTIONS IDENTITAIRES	p. 126
A – Migrants sénégalais et “Subsahariens” au Maroc :	
La religion en partage, la “couleur” et l’origine comme frontière	p. 131
1 – Se singulariser et se rapprocher à travers l’islam	p.126
2 – Couleur et statut	p. 132
3 – Extranéité et disqualification religieuse	p. 138
B – L’islam au Havre : Structuration ethno-nationale et discriminations	p. 142
1 – Objet et champs de la recherche	p. 142
2 – Le terrain de recherche et la méthodologie	p. 147
3 – Le mouvement associatif musulman et l’inscription monumentale de l’islam : enjeux et discriminations	p. 149
4 – Affichage de l’appartenance religieuse et pratiques discriminatoires	p. 158
Conclusion : Les musulmans, un bloc éclaté par les procédures de catégorisation	p. 163
3^{ème} PARTIE : NOUVEAUX TERRAINS : RELIGION, ETHNICITE ET “RACE” EN AFRIQUE ET EN MIGRATION : UNE APPROCHE NOUVELLE	p. 165
I – DE L’IDEE DE “RACE” A LA FORMATION SOCIALE “RACE”	p. 166
1 – La construction historique de la notion de “race” et le fait religieux	p. 166
a – Définir le racisme et la “race”	p. 168
b - la racisation du religieux : Juifs et Musulmans de la péninsule ibérique au 15 ^e siècle	p. 171
2 – Esclavage, racisation et la construction de la catégorie du “Noir”	p.174
a – de l’esclavage des “Africains” au “Noir” comme catégorie raciale	p. 175
b – L’entrelacement du religieux et du racial : islam, christianisme et la “couleur noire”	p. 178
c- “Race” et apparence ou “couleur physique” et “couleur morale”	p. 182
3 – La sociologie et les processus de racisation et d’ethnisation	p. 192
4 – La “race” : l’idée et la chose,	p. 198
Conclusion : “race” et religion ou les “ruses” de la construction de l’altérité,	p. 202
II - DE L’ETHNIE A LA “RACE”, DES SONINKE AUX “NOIRS”	p. 204
1- Des “Noirs” comme “race” aux “Noirs” comme ethnies	p. 207
2 – Les cadres de l’identité en Afrique : le poids de la généalogie de la “couleur” et la religion	p. 211
3 - Afro centrisme et négritude des élites occidentalisées et en diaspora versus islam du dedans des élites, des contre élites et des subalternes	p. 215
a – Des réponses identitaires diverses au mépris de “couleur”	p. 216
b – Les ambiguïtés de la fuite dans le religieux	p. 219
III – DES “AFRICAINS NOIRS” AUX MUSULMANS,	p. 225
1 – L’islam des “Africains Noirs” : entre occultation, spécificité totale et jugement minoratif	p. 225
2 - L’islam et l’arabe dans l’invention d’une pensée de la modernité et de la post-modernité africaines	p. 233
3 - Construire l’objet des recherches : les élites intellectuelles “africaines et les enjeux de l’identification à l’islam	p. 238

a - Construire l'islam des "Africains" comme objet d'étude	p. 238
b - Identité "noire" et identification musulmane	p. 241
c - Religion, racisation et déracisation	p. 246
d - Les élites "africaines" et l'islam	p. 248
CONCLUSION GENERALE ET PERSPECTIVES DE RECHERCHES	p. 253
ANNEXES : Les migrations "d'aventure" au Maroc	p. 259
BIBLIOGRAPHIE GENERALE	p. 291

INTRODUCTION GENERALE

Le présent mémoire se compose de deux volumes. Dans le premier, nous exposons notre parcours, nos travaux et les perspectives de recherche. Le second volume est une sélection de certains de nos travaux (rapports de recherches, articles de revues, chapitres d'ouvrages).

Le premier volume se compose de trois parties. La première partie est consacrée à notre parcours de recherche. Nous procédons d'abord à la restitution de notre "histoire de vie" de chercheur et de migrant pour ensuite aborder le contexte institutionnel et intellectuel de nos travaux ainsi que le bilan critique que nous en tirons. Dans le contexte institutionnel et intellectuel, nous nous situons dans un moment de l'histoire avec ses réalités économiques, politiques et idéologiques (crise de l'emploi et restriction des flux migratoires) ; dans un champ académique (la sociologie des migrations et des relations interethniques) ; par rapport aux débats et problématiques que sont la question de l'ethnicité et des clivages ethnico-raciaux, la place de l'islam dans les constructions identitaires tant dans la société française qu'en Afrique (Sénégal).

La deuxième partie est centrée sur les trois thématiques principales autour desquelles nous avons organisé la discussion et l'analyse critique de nos travaux :

- "l'intégration républicaine" dont nous tentons de mettre en exergue le rôle dans la fabrique des ethnicités en même temps qu'elle en est un produit, qu'elle découle de l'ethnisation des rapports sociaux.
- Les mobilités, réseaux et stratégies migratoires entre les villages du Mali et du Sénégal, les centres urbains (Dakar, Bamako, Kayes), le Maroc et la France.
- L'islam et son inscription dans les constructions identitaires au Sénégal et en migration (Maroc, France) clôturent cette deuxième partie.

La troisième partie est organisée comme une réflexion théorique, une investigation socio-historique et une construction méthodologique pour des recherches futures. Nous y abordons les logiques de construction de l'ethnicité, de la "couleur noire" et de la "race" pour déboucher sur des perspectives de recherche. Nous analysons

ainsi dans leurs interrelations, la construction comme "race" des "Africains" et leur construction comme "ethnies". Dans une approche rétrospective, nous inscrivons nos travaux sur l'immigration soninké dans un cheminement qui part des "Africains" construits comme "ethnie" -objet d'étude de l'anthropologie africaniste- aux "Noirs" de la sociologie des migrations et des relations interethniques. Au cœur de ces transactions, nous introduisons la dimension religieuse, vecteur négligé dans leur définition et identification et nous tentons d'analyser l'objectivation progressive et problématique de leur islamité. Ainsi, à partir de l'esclavage et de leur altérisation, notamment religieuse, nous nous sommes intéressé à l'histoire de leur construction ethnico- raciale autant dans la sphère musulmane que dans le monde euro-américain. Dans la logique de ces attributions identitaires, nous avons abordé, à travers leurs mobilisations, les usages complexes et dialectique de l'appartenance religieuse (islam), de l'ethnicité, de la "couleur noire" et de la "race".

Dans cette réflexion, nous avons relevé le rôle central des élites notamment intellectuelles et en diaspora dans la construction et la déconstruction des identités et défini les moyens de la mise en œuvre de notre programme de recherches futures.

L'évaluation et l'analyse des interrelations entre l'imputation et/ou la revendication de "l'identité noire" d'une part et les identifications religieuses -notamment avec l'islam- d'autre part amènent à un constat : le domaine des relations entre "négritude", islam, ethnicité et "race" ouvre de larges perspectives de recherches. En nous inscrivant dans la sociologie des migrations et des relations interethniques et interraciales, nous avons noté la faible prise en compte du facteur religieux dans les constructions ethniques et raciales de ces "Africains". Or à leur assignation massive à la "couleur noire" et à l'origine africaine, ils répondaient aussi par leur forte identification à l'islam. Ce fait semblait être invisible, constituer un point aveugle dans les recherches les concernant.

Dans la continuité des questionnements sur la production du racisme moderne ou colonial, dans quelle mesure est-il aussi question de "race" dans les relations entre musulmans arabo-berbères et "Africains" ? Quelle est la place du religieux - autant des institutions et des hiérarchies que de l'attribution identitaire-, de l'islam en particulier dans cette construction raciale ? Ce qui nous semble remarquable, c'est qu'aussi bien dans le contexte des relations avec l'Europe et l'Amérique qu'avec le

monde musulman, la racisation des "Africains" -souvent corollaire de leur domination et asservissement- se soit également adossée au religieux, soit bornée par les frontières religieuses. Cette interférence entraîne la réécriture et la réinterprétation de "textes sacrés" dans la tradition religieuse abrahamique (islamo-judéo-chrétienne), notamment du mythe de *Cham*¹ pour trouver des légitimations à l'esclavage des "Africains". La réécriture et la réinterprétation des textes religieux accompagnent le procès en racisation.²

A partir de ces deux constats, nous avons dégagé un thème majeur qui s'annonce comme le cadre de nos futures investigations en Afrique et dans la migration. Ce thème de recherches est celui des élites "Africaines noires" et des enjeux qui structurent leur identification par rapport à l'islam tant en Afrique que dans la diaspora.

¹ Cham fut maudit par son père Noé dont il s'était moqué de la nudité un soir d'ivresse, à la différence de ses frères Sem et Japhet qui eux, par pudeur et respect recouvrirent les parties génitales de leur père. Genèse, VI – IX.

² Braude Benjamin, "Cham et Noé. "Race", esclavage et exégèse entre islam, judaïsme et christianisme". Annales HSS, janv-fév 2002, n°1, pp. 93-125.

1^{EME} PARTIE : PARCOURS DE RECHERCHE ET BILAN DE NOS TRAVAUX

I - Notice biographique : une “tranche de vie”

Nous voudrions surtout dans cette partie présenter le cadre biographique de notre activité de recherche, notre milieu et histoire de vie qui ont sans aucun doute largement influé sur nos choix, nos orientations et notre démarche méthodologique. C'est donc à sa façon, à une tentative sommaire de faire une “sociologie du chercheur” que nous nous exerçons ici. Il ne s'agit pas alors d'entrer dans le fond des questions, mais de souligner les conditions sociales dans lesquelles nous les avons “rencontrées” et tenté progressivement de les construire comme objets. Nous partirons ainsi de notre histoire particulière d'étudiant étranger en France, puis de chercheur. Nous relaterons les grandes lignes de cette “histoire de vie”, avant d'aborder dans les sections suivantes le contexte intellectuel mais aussi institutionnel dans lequel se sont déroulés nos recherches et enseignements.

1 - Entre engagement politique et carrière scolaire et universitaire

La volonté de devenir un chercheur en “sciences sociales” - car c'était plus en ces termes que nous voyions les choses et non dans une optique mono disciplinaire s'est dessinée très tôt dans notre parcours. En effet, un engagement politique précoce dans le cadre particulièrement stimulant et dépaysant d'un Prytanée militaire³, loin du milieu familial, la découverte et la lecture à l'adolescence des “Principes élémentaires de la philosophie” de Georges Politzer ont suscité et cultivé un intérêt pour la philosophie et la spéculation intellectuelle. C'est avec “l'Organisation”, le “Parti”, que s'est formée une volonté de comprendre et d'expliquer “les caractéristiques de la société sénégalaise”. Aussi, si nous devons définir ce qui a été notre premier aiguillon vers les sciences sociales, c'est sans aucun doute d'abord le “Parti”, l'engagement politique. Ce fut aussi l'attention bienveillante pour nos études d'un père qui a su cultiver chez nous un goût prononcé pour la lecture et la fréquentation assidue des bibliothèques.

³ Il s'agit du Prythanée militaire Charles N'Tchoréré de St Louis, situé à 270 km de Dakar au Nord Ouest du Sénégal. Retranché dans un camp militaire à 9 km de la ville, cet établissement (collège et lycée) est régi par un encadrement militaire assez rude et les élèves ont le statut “d'enfants de troupe”. Le recrutement est inter-africain et les pensionnaires viennent du Sénégal, du Niger, du Burkina ex Haute Volta, de la République centrafricaine, du Gabon, de Côte-d'Ivoire, du Bénin, du Tchad...

C'est cet engagement politique qui a présidé tout au long de notre scolarité à la lecture d'ouvrages moins scolaires comme les « œuvres classiques » de Marx, Engels, Lénine, Mao, etc., ouvrages dont l'impact sur notre formation intellectuelle est inestimable. Ce socle a joué un rôle prépondérant et a constitué l'impulsion première vers la lecture d'ouvrages de philosophie et "de sciences sociales" moins "partisans" (histoire, économie, science politique, anthropologie et secondairement de sociologie). Leur lecture devait nous permettre, dans une optique qui se voulait alors fidèle au "matérialisme historique", une intelligence de la réalité et de la "totalité historico sociales" (G. Lukacs). Autrement dit, « *articuler la vérité universelle du marxisme léninisme et de la pensée Mao Zédong avec les réalités concrètes de la formation économique et sociale sénégalaise* ».

Malgré un cursus scolaire plutôt marqué par des études scientifiques, avec les encouragements des "camarades" et du "Parti", nous avons entamé des études de philosophie à l'Université de Dakar dans une formation pluridisciplinaire incluant aussi la sociologie et/ou l'anthropologie, la psychologie. Ce choix était d'autant plus appuyé qu'il permettait de dégager du temps pour l'activité militante au contraire de filières comme la médecine ou les Sciences aux emplois du temps plus chargés. Avec des ambitions intellectuelles, largement cultivées par le "Parti" et des projets clairement tracés dès le début de nos études universitaires, nous avons donc destiné notre carrière scolaire future aux sciences sociales notamment à la sociologie et / ou l'anthropologie, mais de façon plus large à l'histoire, à l'économie politique, etc.

Le premier travail de recherche à la fin du deuxième cycle d'études universitaires : "Religion et vie sociale. Le renouveau islamique au Sénégal" mené sous la direction de Momar Coumba Diop fut un mélange de préoccupations scientifiques et politiques. Le renouveau islamique en milieu urbain au Sénégal interpellait directement les militants que nous étions. Nous nous interrogeons avec beaucoup d'inquiétudes sur l'engagement de nombre de "camarades" jadis marxistes -et athés- dans la pratique religieuse musulmane et appréhendions fortement les "risques" d'une révolution ou d'avènement d'un Etat islamique au Sénégal⁴. A

⁴ Dans cette période, un ouvrage d'un journaliste au titre interrogateur était paru : Moriba Magassouba, *Sénégal. Demain les Mollah ?* Karthala, 1985 ainsi que d'autres ouvrages d'universitaires sur la montée de l'islam : Christian Coulon, Jean Copans, Donal Cruise O'brien, Momar Coumba Diop, etc.

travers cette recherche théorique et l'enquête empirique, nous nous sommes familiarisé avec les travaux d'anthropologues, d'historiens et de politologues comme C. O'Brien, Jean Copans, M. Klein, M. C. Diop, C. Coulon, etc.... qui réfléchissaient sur l'islam au Sénégal.

Malgré un environnement difficile, des enseignants de grande qualité ont guidé nos premiers pas. Boubacar Ly dont l'approche anthropologique des phénomènes culturels et symboliques (l'honneur, les valeurs morales...) nous marquait par sa finesse et son originalité, sa capacité à approcher dans le détail les aspects microsociaux de la vie sociale : les salutations, les échanges verbaux dans les rapports marchands... Mamoussé Diagne dont la sagacité intellectuelle stimulante s'exprimait avec élégance et séduction à travers son enseignement de la philosophie politique, ses questionnements sur la "philosophie africaine" et l'ethnophilosophie. Souleymane Bachir Diagne, philosophe et mathématicien dont l'érudition en épistémologie et en histoire des sciences nous procurait de purs moments de bonheur intellectuel.

Plus proches de nous et fortement impliqués dans nos premières préoccupations de jeune chercheur, Momar Coumba Diop, Mamadou Diouf et Abdoulaye Bara Diop, Buuba Job nous ont appris le métier de la recherche. Ils ont soutenu et accompagné nos premiers pas dans ce domaine.

Mais, là encore, nous tenons à souligner le "compagnonnage intellectuel et politique" particulièrement formateur des amis et camarades, le magistère des "aînés"⁵, les échanges riches d'enseignements, la curiosité partagée pour ce que le "Parti" désignait comme les "caractéristiques de la formation économique et sociale sénégalaise". Bien des thèmes abordés par notre formation de philosophe, d'anthropologue et de sociologue nous étaient déjà rendus familiers par ce milieu militant.

⁵ Nous pensons en particulier à celui qui fut pour nous un véritable mentor : Amadou Tidiane Dia dit *Kaaw*. Documentaliste et économiste au Sénégal, nos discussions interminables ont beaucoup contribué à aiguïser notre esprit d'analyse. Il nous a largement initié dans la connaissance des sociétés précoloniales et coloniales de cet espace qui deviendra le Sénégal, dans l'approche des réalités sociales.

Au fil de nos études universitaires en philosophie à l'Université de Dakar, se précisait l'objectif de poursuivre des études de troisième cycle à l'étranger particulièrement en France.

Notre ambition était, après la maîtrise, d'aller faire une thèse à l'étranger. La France nous attirait particulièrement pour l'espace intellectuel qu'elle était sensée nous offrir, pour ses bibliothèques, ses universités, pour nous former auprès des chercheurs que nous lisions tant bien que mal au Sénégal quand nous arrivions à disposer de leurs écrits (M. Augé, C. Meillassoux, M. Godelier, J. Copans, E. Terray, etc.) grâce à une fréquentation assidue de toutes les bibliothèques de Dakar et des librairies. La France nous attirait aussi en tant qu'espace pour militer et construire des liens pour le "Parti" avec les "camarades de France", à cause aussi du mouvement étudiant sénégalais et africain (AESF, FEANF...) ⁶ qui nous apparaissait à la pointe de la lutte politique et dont les écrits que nous lisions avec enthousiasme, nous parvenaient au Sénégal.

La France et sans doute plus généralement l'étranger, nous attirait aussi à un moment où nous avions le sentiment d'être, au Sénégal dans un espace de plus en plus étriqué, de moins en moins enthousiasmant à la fois pour la lutte politique, pour la recherche, pour la culture. De façon peut être moins avouable à l'époque, c'était aussi pour découvrir un autre monde, nous "échapper", sortir d'un univers dans lequel nous ne nous épanouissions plus. Bref, aller comme tous les "grands intellectuels" qui étaient nos modèles (enseignants, militants politiques) nous "faire" à l'étranger et revenir au Sénégal avec le prestige des savoirs acquis ailleurs.

Nous sommes arrivé en France à la fin de l'année 1986, plein d'espoir et d'enthousiasme et surtout de projets intellectuels. Nous avons aussi quelques appréhensions car, 1986 marquait le retour de la Droite aux affaires et l'installation d'un climat tendu. La mobilisation contre les "lois Devaquet" puis la mort de Malick Oussékine marquent encore fortement dans notre esprit cette première année à Paris. Nous avons choisi l'EHESS à Paris plutôt que la province parce qu'une bonne partie de la famille paternelle (oncles, cousins,...) y résidait comme travailleurs immigrés et nous offrait donc un accueil.

⁶ Association des Etudiants Sénégalais de France (AESF) et la Fédération des Etudiants d'Afrique Noire en France (FEANF)

Les séminaires de l'EHESS et surtout de la Formation à la Recherche en Afrique Noire (FRAN) furent des cadres stimulants, un lieu où des africanistes de renom (Africains, Américains, Européens) venaient nous parler de leur travail. Si la première année (DEA) à l'EHESS fut riche, nous ne sommes pas parvenu à en tirer tout le profit possible car nous n'étions pas dans les conditions idéales. Accueilli en Foyer de travailleurs migrants, nous avons vécu dans des conditions assez particulières. L'exiguïté et la promiscuité, le confinement dans une sorte "d'entre-soi" "hors la cité", la "mise à l'épreuve" et la "suspicion" de nos parents hôtes qui cherchaient à exercer sur nous une emprise sociale protectrice allant jusqu'au contrôle de nos sorties. Ils avaient une réelle volonté de nous faire entrer dans l'ordre social communautaire villageois du foyer⁷. Durant cette période, nous avons vécu dans deux univers très différents : le foyer et le "dehors". Après la fin du DEA à l'EHESS, l'éclatement et l'éparpillement de notre promotion qui s'était pourtant singularisée par beaucoup d'initiatives au sein de l'Ecole, une présence plus rare à l'Ecole, nous avons perdu une bonne partie des liens tissés.

Par ailleurs, la situation de déliquescence des mouvements de l'extrême gauche et aussi étudiants Sénégalais que nous avons imaginés comme des lieux de socialisation, la perte progressive des liens avec les camarades du Sénégal également confrontés à des difficultés organisationnelles et politiques nombreuses nous laissaient dans un isolement, un vide que progressivement la "chaleur du Foyer de travailleurs", les connaissances et amitiés liées avec des jeunes, des moins jeunes et des personnes âgées allaient combler. Si nous nous étions quelque peu éloigné des milieux étudiants et scolaires que nous avons connus à notre arrivée, à l'inverse nous connaissions une socialisation et une intégration de plus en plus forte dans le monde du foyer de travailleurs, dans le monde des immigrés en général.

Dès notre arrivée en France, nous avons été plus qu'intrigué par le foyer de travailleurs et par cet univers. Spontanément, nous avons développé une attitude d'enquête et d'investigation dans ce milieu même si notre sujet de thèse portait sur l'islam au Sénégal.

⁷ Mahamet Timéra, Les Soninke en France. D'une histoire à l'autre. Karthala, 1996.

Depuis le Sénégal, nous avons déjà lu au lycée des livres sur les "sociétés soninké", sur leurs migrations (Pollet et Winter, Francine Kane, Jean-Yves Weigel...). Nous nous étions intéressé aux écrits de Meillassoux sur la construction des barrages de Manantali (au Mali) et de Diama (à St Louis du Sénégal) et à leurs répercussions sur la région de la vallée du fleuve Sénégal, "pays" d'origine de la famille paternelle et que nous connaissions par quelques séjours lors des vacances scolaires. Nous connaissions aussi les travaux de Abdoulaye Bathily, historien sénégalais, militant marxiste et soninké dont nous avons eu le bonheur d'assister en 1984 à Dakar à la soutenance de sa thèse de doctorat d'Etat sur le royaume soninké du Galam⁸. La première soutenance de thèse à laquelle nous avons assisté et dont le cérémonial, la qualité des débats nous avait définitivement marqués. Ce fut aussi l'occasion de voir pour la première fois Catherine Vidrovitch et Claude Meillassoux, d'assister à un débat de haute facture avec d'autres chercheurs comme A. Bara Diop, Sékéné Mody Cissokho..., de les écouter discuter de ces questions qui nous semblaient importantes pour la connaissance des sociétés africaines et avaient trait au système de caste et des ordres, à la question de l'esclavage, de l'Etat dans les royaumes africains etc.

Dans l'esprit qui était de mieux connaître la formation économique et sociale sénégalaise, le devenir de la vallée du fleuve Sénégal intéressait le Parti qui s'interrogeait sur les processus éventuels d'expropriation des paysans avec la mise en œuvre de l'agriculture irriguée qui conduirait sans doute à une sorte de "*latifundiarisation*" à l'image de ce que les travaux des théoriciens de la dépendance nous apprenaient sur l'Amérique Latine (Gunder Franck, Samir Amin, Immanuel Wallerstein...)

Etant soninké quoique né hors du "pays" soninké et assez peu socialisé dans cet univers, nous y rattachant par nos origines paternelles, le vécu familial mais aussi par les imputations et assignations dont nous étions l'objet à la fois par les autres groupes ethnolinguistiques notamment les majoritaires Wolof, mais aussi par l'Etat⁹,

⁸ Publication sous le titre : A. Bathily, Les portes de l'or. Royaume de Galam de l'ère musulmane au temps des négriers (VIII^e – XVIII^e siècle, Harmattan, 1989

⁹ En terminale, pour le passage du baccalauréat, il fallait disposer d'une carte d'identité nationale. Avec un groupe de copains, nous sommes partis en faire la demande à la police. Alors que nos camarades dont les patronymes étaient par exemple Guèye, Fall, Sène, Diouf, Diop, Ndiaye, etc. (patronymes couramment mais

nous étions sans doute, par une forme de “nationalisme” attiré par ce qui était écrit sur les Soninké et sur leur “pays”.

Nous avons donc une certaine culture théorique mais aussi pratique de ces mondes soninké, de l’émigration car, la maison paternelle était le lieu de transit de tous les parents qui partaient ou revenaient de France, d’Allemagne, d’Afrique centrale. Par curiosité et déformation professionnelle (?), nous étions en “position d’enquête” dans ce qui constituait désormais notre univers quotidien. C’est dans le foyer que nous avons pris connaissance d’une affiche de l’Association pour la Promotion de la langue et de la culture soninké (L’APS). L’association regroupait des migrants et des étudiants soninké, des Français et s’activait dans la promotion de la langue soninké : passage à l’écrit avec les caractères latins, traduction vers le soninké d’œuvres écrites dans d’autres langues, production de textes poétiques, de manuels d’apprentissage de la langue et d’alphabétisation, de manuels techniques d’agriculture, de santé... L’association dispensait aussi des cours de soninké pour les soninkophones et pour les non soninkophones (travailleurs sociaux, étudiants, chercheurs, etc.). Elle développait aussi une activité culturelle, théâtrale et artistique (chants et danses) avec des jeunes migrants et commençait à mobiliser des enfants nés en France de parents soninké. Elle se lançait dans l’édition du magazine bilingue soninke-français : *Sooninkara*.

Si son orientation première et aussi la plus légitime aux yeux de beaucoup de ces membres fondateurs était la langue et la culture, elle développait avec les transformations de l’immigration une action sociale de plus en plus importante dans le domaine du logement des familles, du soutien scolaire pour les enfants, de l’alphabétisation en Français pour les femmes. Ces actions sociales étaient prises en charge par avec le soutien financier des pouvoirs publics (subventions du Fond d’Action Sociale actuelle ACSE). Cette mutation n’était pas souhaitée par beaucoup de militants de la langue (linguistes notamment) qui se demandaient si c’était leur rôle de se muer en “assistantes sociales”. Mais, la nécessité, le besoin de ressources pour conduire les activités de la “commission langue et culture” feront loi d’autant qu’au grand dam des militants, “la communauté” ne semblait pas particulièrement motivée pour financer ces actions. Les différentes demandes de

pas toujours wolofs) ont pu s’inscrire sans autre document, on nous demanda de fournir d’abord un certificat de nationalité Sénégalaise. Ce type de traitement est souvent relevé par des Soninke.

contribution financière organisées dans les foyers de travailleurs s'étaient soldées par un échec.

L'APS que nous découvriions et dont l'influence sur notre carrière migratoire et notre trajectoire intellectuelle sera déterminante était donc en pleine transition et celle-ci traduisait les transformations d'une immigration et de ses besoins : féminisation, "familialisation" et sédentarisation. Nous nous sommes très vite retrouvé dans le projet linguistique et culturel de l'association qui recoupait celui du "mouvement révolutionnaire patriotique" dans lequel nous avons grandi au Sénégal et qui incitait les militants à maîtriser les "langues nationales", à favoriser leur transcription et la production d'œuvres originales ou traduites. Déjà formé à la transcription du wolof au Sénégal, nous avons appris avec une certaine aisance celle du soninké du fait de leur proximité.¹⁰ Nous trouvions très vite notre place dans cette association participant aux diverses activités (soutien scolaire, animation, administration).

Lorsque après deux années au Foyer nous avons quitté ce lieu pour rejoindre dans un appartement d'une cité HLM de Seine St Denis des compatriotes étudiants et d'anciens camarades, nous y avons tissé des liens tellement étroits et forts que nous ne pouvions nous empêcher d'y retourner tous les week-end plutôt que de rester dans l'ambiance morte de la cité. Certains camarades y voyaient un "particularisme ethnique" de notre part comme les y incitait –pensons nous- leur position de "majoritaires wolofs". Beaucoup d'entre-eux sont très sensibles et souvent suspicieux face à toute forme d'association ou de regroupements de ces "minorités" sur une base ethnolinguistique.

Ce lien avec le foyer s'est poursuivi tout au long de notre séjour en France de façon soutenue avec parfois, tourments de la vie, charge de travail, etc. des périodes de rupture plus ou moins longues. Nous pouvons dire aujourd'hui que quittant ou plutôt mettant en veille le militantisme politique, nous avons reconverti cette ardeur dans le monde associatif (social et culturel) des migrants.

¹⁰ Nianguiry Kante, sociologue, auteur d'une thèse sur l'immigration soninké en France et Yacouba Diagana, linguiste auteur d'une thèse sur la langue soninke, militant passionné, mort d'une rupture d'anévrisme dans les locaux de l'APS le 18 octobre 1991 furent avec le président Diadié Soumaré, ses collaborateurs ..., les nouveaux amis, camarades et "frères" que nous découvriions dans l'exil.

2- Articuler la carrière d'immigré et la carrière de chercheur

C'est cette forte implication et l'intérêt croissant que nous portions à cette immigration qui nous pousseront après le DEA effectué sous la direction de Olivier Carré à changer de sujet et de Directeur de Thèse. En effet, étudiant sans ressources ni moyens pour effectuer des enquêtes de terrain sur l'islam au Sénégal, nous cherchions à réorienter nos recherches vers des terrains plus accessibles. Après de nombreuses difficultés, beaucoup de refus, Mr Victor Karady de l'EHESS exprima, quoique non africaniste un intérêt pour notre projet en particulier cette expression forte de l'ethnicité et de l'islam que nous avions notée chez nos hôtes et qui allait de pair avec leur installation et -nous semblait-il aussi à l'époque- avec le deuil du retour. Lui-même travaillant sur les phénomènes d'ethnicité en Europe centrale, nous nous retrouvions sur des problématiques communes. Mais si nos perspectives et nos projets intellectuels semblaient assez clairs, nos difficultés (ressources autonomes) ne se résorbaient pas. Pour notre famille qui avait financé la première année en France, il était question de rentrer au Sénégal après le DEA. C'était le souhait et la demande expresse d'un père alors très attaché à avoir ses enfants auprès de lui et assez réfractaire à leur migration. Il était clair pour nous que nous n'allions pas revenir sans au minimum une thèse de Doctorat. Nous avons néanmoins choisi, appréhendant ses inquiétudes de taire ce choix.

Par conséquent, il nous fallait travailler pour prendre en charge et financer nos études. Non pas que nous avons des problèmes pour le gîte et le couvert, la communauté villageoise, familiale et du Foyer suppléant sans problème à ces besoins, mais, notre désir était de quitter le foyer pour des raisons de commodité et de confort personnel. Discutant avec un jeune du village, nous lui exprimons le désir de travailler pour gagner un peu d'argent. Il nous conseilla d'en parler autour de nous dans le foyer. Au bout de quelques jours, un ami de la famille à qui nous en avons soufflé mot nous proposa un remplacement dans une société de nettoyage, quelques heures le matin "*pour ton-casse-la-croûte*" avait-il dit. Nous avons commencé comme ouvrier nettoyeur (homme de ménage) dans un grand magasin en région parisienne (IKEA Paris Nord), en tant que salarié de la société ARCADE. Nous devons nous réveiller très tôt, prendre le premier RER à la gare du Nord pour arriver à l'heure. Nous étions une équipe d'un peu plus d'une vingtaine de personnes

composée presque exclusivement d'immigrés du Mali, de la Mauritanie, du Sénégal, hormis deux ou trois femmes originaires du Maghreb. Il y' avait avec nous une jeune fille "française", la fille de "la chef" - une dame portugaise - qui ne travaillait que les mercredis car elle allait à l'école les autres jours. Nous formions une bande, prenant le train ensemble, ou nous retrouvant à la gare pour faire le trajet à pied jusqu'au magasin à une heure matinale où la navette n'était pas encore en service.

Après quelques mois à ce premier poste, nous avons poursuivi avec la même société sur un autre site (La tour IBM à la Défense). Le travail consistait à faire le ménage dans les bureaux mais cette fois en fin de journée et le samedi matin. Sans être en soi difficile, les horaires décalés imposaient un rythme éprouvant : quitter vers 16 h la bibliothèque de l'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales pour rejoindre le lieu de travail et rentrer le soir en banlieue à 22h ou 22h passées. Après des mois de ce rythme, nous sommes tombé malade, une affection pulmonaire qui nous valut une hospitalisation et des mois en centre de convalescence. Ce "malheur" fut pour nous presque une chance ! Hospitalisé à l'Hôpital de la cité universitaire Internationale, pendant un mois, notre chambre était devenue le lieu de rassemblement des camarades et des copains de la cité Universitaire et d'ailleurs, un lieu qui ne désemplassait pas.

Nous avons partagé la chambre d'hôpital avec un étudiant du Bengladesh, puis avec un étudiant du Cameroun et nous souffrions tous du même mal. La grande sollicitude du personnel soignant à notre égard (Médecin, infirmières et aide soignants, diététicienne, une visiteuse qui nous apportait des livres) fit que ces jours à l'hôpital furent paradoxalement parmi les plus beaux ou en tous cas les plus tranquilles depuis notre arrivée en France. Libéré des contraintes matérielles (l'angoisse de ne pas manger, d'arriver épuisé à la maison pour voir que la "bouffe" n'était pas faite par les copains, de devoir aller au lit sans manger), nous nous "posions" comme à l'hôtel. Alors que les camarades étudiants semblaient quelque peu préoccupés par la maladie, et que notre mère pleurait au Sénégal comme si elle avait perdu ou allait perdre son fils, les amis et parents travailleurs immigrés qui venaient nous rendre visite étaient par contre sans état d'âme. Notre affection était pour eux une chose coutumière, beaucoup d'entre eux l'avaient contractée et étaient partis en maison de repos dans les années 60 et 70. Ils disaient « *Bof, c'est rien ça, c'est une maladie*

qu'ils savent bien soigner ici. Moi aussi je l'ai eue et j'étais en sana à la montagne. »

Nous découvrons au fil des visites et cela confirmait quelques lectures, que cette maladie fut familière dans leur histoire migratoire, que c'était pour eux presque "un rite initiatique", raison pour laquelle un des oncles qui était venus nous voir avant de partir en vacances en avait informé nos parents sans imaginer le désarroi dans lequel il les plongeait.

Après un mois d'hospitalisation, nous avons été envoyé dans un centre de convalescence dans le 16^{ème} arrondissement de Paris, dans les "Beaux Quartiers". Là, avec d'autres pensionnaires tous immigrés et avec deux jeunes filles "issues de l'immigration", nous avons un quartier réservé, isolé des autres pensionnaires avec interdiction d'aller au-delà de nos murs. Les autres pensionnaires étaient tous de jeunes scolaires, "dialysés", victimes de fractures... qui recevaient leurs enseignements sur place. Dans notre "apartheid doré"¹¹, nous passions nos journées entre nous, mangeant chacun dans sa chambre, s'interrogeant sur la découverte ou pas du "bacille dans nos analyses", ressassant les circonstances dans lesquelles nous avons pu "*choper le bacille*", s'interrogeant aussi sur le fait qu'il n'y avait que des immigrés dans notre pavillon¹², des "Noirs" et des "Arabes". Nous n'avions pas de contacts avec les autres pensionnaires que nous apercevions de nos locaux dans le magnifique parc du centre qui nous était interdit. Pourtant, fait significatif, nous n'étions pas contagieux. Les sorties, quoique réglementées étaient autorisées et tous les week-ends, nous retournions au Foyer ou chez les amis.

Ce séjour en maison de convalescence fut comme celui de l'hôpital une aubaine pour nous. Une chambre individuelle, le gîte et le couvert et de surcroît une documentaliste disponible, en liaison avec la bibliothèque de l'université de Nanterre auprès de laquelle le médecin interne nous avait recommandé. Nous pouvions disposer des ouvrages dont nous avons besoin en tant qu'étudiant préparant une thèse. Le "premier" que l'interne avait accueilli dans son centre- nous avait-il confié

¹¹ Dans une discussion avec Marguerite Cognet, chercheuse à l'URMIS sur les traitements discriminatoires dans le domaine de la santé, elle émettait l'idée que ceux-ci se traduisaient par un surcroît de prise en charge. Dans notre situation et celle de nos co-pensionnaires, cette constatation de sur-investissement dans la prise en charge semble se vérifier amplement.

¹² Nous avons le souvenir d'avoir demandé à l'interne si des "Français" avaient été reçus dans ce pavillon. Il nous fit part du cas unique d'une jeune fille française "de bonne famille" qui avait contracté la maladie "sans qu'on sache pourquoi et dans quelles conditions" (*sic*). Hormis ce cas, les pensionnaires qu'ils accueillait étaient des personnes "transplantées" (*sic*) ou en contact avec ces populations.

presque avec joie. Là aussi, la sollicitude et la disponibilité des personnels étaient grandes et pendant quatre mois, nous n'avions pas de grands soucis pour travailler, lire des ouvrages commandés à la bibliothèque universitaire de Nanterre.

Ce sont des personnes du Foyer et les amis qui ont commencé à se poser des questions sur notre séjour prolongé, nous conseillant de "sortir" car nous étions guéri. Craignaient-ils qu'il nous arrivât quelque chose en ce lieu ? Il y avait une sorte de crainte, d'angoisse dans leur propos. Appréhendant les conditions de vie au "dehors", nous n'avions pas vraiment envie de sortir. De son côté, l'interne semblait s'inquiéter de nos conditions d'hébergement une fois hors du centre. Il nous proposait avec insistance de rester au centre autant que nous le désirerions.

Lorsque finalement nous avons quitté le centre après près de 4 mois de pensionnat, la société ARCADE nous avait licencié pour "cause d'absence de plus de trois mois même motivée par une hospitalisation" (sic). Nous avons néanmoins retrouvé très vite du travail dans la cuisine d'une clinique pédiatrique à Boulogne. Nous ne travaillions que les week-ends avec un chef cuisinier qui préparait les repas (déjeuner et dîner) le matin et ensuite nous laissait seul pour faire le service "aux étages", débarrasser et faire la "plonge". Entre les deux repas, il y avait une période creuse que nous avons essayé d'occuper en travaillant sur notre thèse. Mais, nous n'y sommes jamais arrivé peut être parce que fatigué, en sous-sol, sans la lumière du jour...

Après un mois dans cette cuisine, la rencontre inopinée d'un ancien camarade du Lycée au Sénégal nous a offert l'occasion de postuler dans sa boîte : une grande société de maintenance informatique. Embauché à plein temps comme magasinier, nous commençons une vraie carrière de travailleur payé un peu plus que le SMIC. L'univers de travail était un autre monde que ceux que nous avons connus. Les employés étaient en majorité des jeunes techniciens formés sur le tas en général, avec un niveau d'études peu élevé. Rares étaient ceux qui avaient fini le lycée. Ils intervenaient sur site (chez les clients) ou travaillaient dans les ateliers de l'usine. Ils débutaient par la réparation des pièces et appareils les plus simples : imprimantes, boîtiers d'alimentation, écrans et moniteurs, puis évoluaient vers des pièces plus complexes comme les disques (lecteurs, disques durs...), les plus doués ou les mieux formés s'occupant des cartes électroniques d'unités centrales, etc.

Les techniciens "réseaux" constituaient "l'élite" et étaient situés dans un espace plus proche des services administratifs et de Direction (ressources humaines, direction financière, communication, service informatique, etc.). Les magasiniers étaient davantage des manutentionnaires chargés de la réception physique du matériel informatique entrant (pièces à réparer ou achat du neuf, pièce de retour de sous-traitance), du matériel sortant (pièces réparées à retourner au clients ou à envoyer en sous-traitance chez un autre fournisseur), de la réception informatique aussi. Notre poste de travail était donc pour la plus grande partie sur le quai de débarquement et de chargement, nos interlocuteurs : les chauffeurs-livreurs, notre outil de travail : les palettes et le tire palette, les chariots. Pour l'autre partie du travail (saisie informatique et impression des fiches pour chaque pièce), nous avions un bureau dans la salle d'accueil que nous partagions avec le personnel administratif (hôtesse d'accueil, standard, etc.).

Dans ce monde de travail, il n'y avait plus la population avec laquelle nous étions habitués à travailler (les immigrés africains et surtout soninké). Somme toute, les employés étaient une sorte de classe ouvrière en dépit du titre de techniciens, de magasiniers ou de gestionnaires de stock. Les quelques immigrés (un copain Sénégalais, un Zaïrois, un Angolo-Zairois, un Vietnamien) étaient sauf ce dernier (ancien policier à Hanoi), des étudiants. Ils étaient tous à des postes de magasiniers et côtoyaient un public de jeunes ou moins jeunes, "Français" ou "issus de l'immigration".

Bien qu'ayant négocié avec la direction des ressources humaines un lundi par mois pour suivre un séminaire doctoral, nous n'avons assisté qu'à quelques séances, décrochant progressivement avec le monde universitaire. Nous nous installions petit à petit dans le statut du travailleur immigré. Nous nous sommes interrogés sérieusement au bout d'une année sur les raisons de notre présence en France. Voulions nous devenir un travailleur immigré et continuer ce "type de boulot", où étions nous venus en France pour un autre objectif ? Cela faisait déjà trois ans que nous avions quitté le Sénégal et, hormis quelques lectures plus ou moins éparses, nous n'avions rien écrit pour la thèse. Nous étions certes très liés au monde de l'immigration, très actifs dans les mouvements associatifs des jeunes du Foyer, du village, etc., mais après nos journées de travail, nous n'avions plus la force, ni le soir,

ni pendant les week-ends de travailler. Beaucoup de copains étaient aussi pris dans les mêmes interrogations. Nous nous rendions compte que nous commencions "à durer" dans le pays sans réellement avancer dans nos projets scolaires. Après réflexion, nous avons décidé de mettre une croix sur la thèse, de nous rabattre sur un DESS soit de documentaliste, soit de communication puis ensuite, de retourner au Sénégal.

En Août 90, nous sommes retournés au Sénégal pour la première fois depuis notre arrivée en novembre 1986. C'est au Sénégal que nous avons été dissuadé par tous les proches. Partout, les amis, les camarades nous faisaient comprendre qu'avec un DESS, il y avait peu de perspectives et qu'il fallait aller jusqu'au bout de la thèse. En revenant en France, notre décision était prise : quitter le travail et nous lancer dans la thèse. Après avoir rendu notre démission, nous avons organisé un pot de départ en même temps que notre collègue et "supérieur" qui fêtait la naissance de sa fille. Le chef du Service des achats dont nous dépendions insistait pour nous garder, mais en vain. Il nous promet que nous pouvions revenir quand besoin était, même pour un mois ou deux pendant les vacances, pour se faire un peu de sous.

C'est dans cette période qu'un ami et ancien camarade de l'université de Dakar, Abdou Salam Fall, alors doctorant en sociologie et allocataire de l'IRD (Ex ORSTOM), aujourd'hui chercheur et enseignant à l'Institut Fondamental d'Afrique Noire -Cheikh Anta Diop et à l'Université Cheikh Anta Diop à Dakar est arrivé en France pour un séjour de recherche. Lui-même était en train de finir sa thèse sur les migrations et l'insertion urbaine à Dakar. Nous avons eu des discussions intéressantes sur nos terrains respectifs, sur nos cadres théoriques, les auteurs qui pouvaient nous éclairer (la sociologie urbaine et l'insertion urbaine des migrants, la théorie des réseaux sociaux, le rapport rural/urbain, etc.). Ces échanges ont été salutaires pour nous. Ils nous ont permis de voir et de croire à la pertinence de nos orientations. Ce fut une prise de conscience du fait que, somme toute, nous n'étions pas vraiment "largué" après ce parcours chaotique. C'est aussi cet ami qui, travaillant avec Jean Copans dans le cadre de l'ORSTOM, nous a suggéré de le voir pour lui proposer d'être notre directeur de thèse, eu égard à sa connaissance du Sénégal et à son statut d'africaniste. Notre directeur, Victor Karady, comprît très bien ce choix, reconnaissant qu'il n'était pas vraiment compétent sur l'Afrique. Malgré des

apparitions et disparitions épisodiques de notre part, il fut toujours très compréhensif¹³.

Après un échange avec Jean Copans sur notre travail, nous nous sommes mis au travail déterminé et plein d'enthousiasme. Content et stimulé d'avoir un Directeur dont nous apprécions et connaissions les écrits depuis le Sénégal. Lorsque au bout de quelques semaines nous lui avons envoyé ce qui pour nous était le projet de recherche, satisfait du rendu, il nous a demandé si c'était le premier chapitre de la thèse. Après une petite hésitation, pris de court, nous avons répondu affirmativement. Ainsi, nous nous sommes trouvé subitement et de façon inattendue précipité dans ce qui sera la phase de rédaction de la thèse. Avec une relative célérité, nous avons rédigé les chapitres les uns après les autres. Au bout d'une année, nous étions arrivé à la fin de l'exercice.

En réfléchissant aujourd'hui sur les conditions un peu inhabituelles de production de ce travail, nous expliquons cette tournure accélérée par le fait que, pendant des années, nous avons été imprégné par le milieu immigré de manière intime. Nous avons évolué dans presque toutes ses sphères : le foyer, au sein des familles installées, le monde du travail, le monde associatif tourné vers "l'intégration" en France, vers le "développement" et la transformation des villages d'origine, les mobilisations partisans et électorales, les activités culturelles, l'alphabétisation des hommes et des femmes, le soutien à la scolarité des enfants... Dans cette immersion prolongée, ce terrain "sauvage", cette "observation flottante", quoique n'étant pas toujours explicitement en situation d'enquête, nous étions néanmoins toujours curieux de ce que nous vivions. Avec des lectures mêmes éparses et un parcours plus ou moins syncopé, nous avons multiplié et accumulé des "situations de vie". Nous avons été imprégné des réalités du terrain, toutes choses que nous avons pu mobiliser pendant la phase d'écriture. Sans ces conditions, jamais un tel résultat n'aurait pu être possible.

¹³ Nous l'avons tenu au courant de nos ennuis de santé puis de notre hospitalisation. Lors d'une communication téléphonique à l'hôpital, il nous avait fait part de la parution dans le journal Le Monde du jour, d'un article sur Erving Goffman. Cette indication et ce qu'il nous en avait dit avait suscité notre intérêt et poussé à découvrir cet auteur, à utiliser plus tard ses modèles d'observation pour étudier "l'entrée des femmes africaines dans la cité".

Cette immersion nous a fait endosser plusieurs rôles : celui de formateur en alphabétisation pour des femmes africaines, de dirigeant associatif, de délégué de la communauté villageoise dans les réunions inter-villageoises ou avec des partenaires français (jumelage). Nous avons également assumé les fonctions d'animateur et d'aide scolaire auprès d'enfants, de "médiateur" et d'interface avec les institutions locales. Le soutien aux dynamiques associatives des parents dans les quartiers, le travail d'enquête journalistique pour le magazine bilingue Sooninkara (soninké-français) ont constitué des occasions suivies de relations au quotidien avec les migrants. Enfin, le simple statut de "membre de la communauté", passant de la position de "semi-étranger" eu égard à nos origines à celui de membre à part entière : le fait d'être perçu comme un "frère", un "fils", un "compatriote", un "soninké", etc. furent autant de postures que nous empruntions successivement, alternativement ou cumulativement sur ces terrains.

En quittant la boîte d'informatique pour nous consacrer à la thèse, nous nous sommes davantage rapproché de notre terrain. Disposant de plus de temps, nous avons pris un poste de formateur en alphabétisation et en "français langue étrangère" dans une structure d'insertion grâce à un des copains co-locataires qui y travaillait lui-même comme responsable de formation. Les stagiaires étaient des migrants de diverses origines (Africains, Indiens, Vietnamiens, Turcs, Maghrébins, Européens, etc.). Nous avons aussi opté pour l'alphabétisation de groupes de femmes africaines et pour l'animation de ce qu'on appelle dans le jargon de la formation, les "Ateliers Vie Quotidienne". Cet espace professionnel a été pour nous, en même temps un lieu d'observation et d'enquête qui nous a permis d'approfondir nos intuitions ou nos impressions, nos hypothèses de travail et de trouver de nouveaux questionnements au fil des échanges avec les stagiaires jusque sur des questions intimes ou privées.

Avec la disparition brutale de Yacouba Diagana, un des piliers de l'Association pour la Promotion de la langue et de la culture soninké, pilier de la structure, linguiste et militant plein de ferveur pour l'action culturelle, nous serons amené à nous investir davantage dans l'association pour conduire certaines actions et nous occuper des tâches administratives. Dans cet espace associatif et du fait de nos autres attaches

villageoises, nous sommes resté profondément lié à notre terrain de recherche qui était aussi dans une large mesure notre lieu de vie.

Parmi les projets après la thèse en 1992, il y avait le choix d'aller enseigner à l'Université de St Louis, nouvelle université qui avait ouvert ses portes quelques années auparavant et avec laquelle nous étions entré en contact. Explicitement, nous avons souhaité, malgré l'amour et l'attachement profonds que nous lui portons, nous éloigner de la famille résidant à Dakar, appréhendant les multiples sollicitations sociales que nous considérons comme des entraves à une activité intellectuelle et de recherche. Peut être que bien des Français ne verraient pas de contradiction dans cette formulation (amour, attachement d'une part et distance de l'autre) mais, pour le Sénégalais que nous sommes et pour beaucoup d'autres si ce n'est le plus grand nombre, entre ce désir et son expression, sa formulation, il y a un pas difficile à franchir. Aussi, cette mise à distance doit-elle apparaître comme une "nécessité contrainte" ou alors une contingence, quelque chose de fortuit et non comme un choix clair adossé à une stratégie étudiée.

Ce choix de retour n'était pas sans appréhensions du fait des liens nombreux et forts tissés en France, de la familiarisation avec un monde que nous commençons à maîtriser alors que celui du Sénégal que nous avons quitté et que nous retrouvons nous semblait parfois étranger. Sans aucun doute – nous pouvons le dire aujourd'hui – nous aurions rapidement retrouvé nos marques dans cette société sénégalaise qui nous avait vu naître et grandir, mais notre choix était aussi facilité, conforté par les discours dissuasifs que nous entendions au Sénégal. En premier et à notre grand étonnement, il y avait celui de notre père lui-même et de bien des proches qui nourrissaient le désir de partir.

A l'opposé, bien que moins nombreux, d'autres prêchaient le retour au pays, affirmant clairement que ce pays, malgré la dureté de sa condition était le nôtre et que nous avons le devoir de le construire. En France, nous avons entendu et continuons d'entendre des propos très durs de la part de migrants proches, allant jusqu'à parler de "trahison" ou de "traîtrise", plus gentiment "d'abandon" pour caractériser notre attitude. Ces travailleurs migrants n'admettent pas que les "cadres" du pays émigrent, l'abandonnent avec ses difficultés. Si leur migration à eux, celle du "petit peuple" travailleur, peu qualifié, se justifie, celle-ci étant justement

une conséquence de la situation du pays, celle des élites est injustifiable et manifeste un désintérêt pour la nation. Pis, c'est aussi entre autre pour cela (le départ des élites), que la migration ne s'arrêtera jamais, que des gens comme eux sont obligés de partir.

Ce nationalisme des immigrés des jeunes nations nouvellement affranchies du joug colonial et qui s'exprime autant chez les élites que chez les travailleurs immigrés constitue un fait majeur des migrations post-coloniales, un aspect important dans la constitution des liens réels et symboliques avec le pays d'origine. De doutes en hésitations et peut-être parce que nous n'avons pas osé retourner sans avoir la garantie d'un poste au Sénégal, parce que nous n'avons pas voulu, parce que des opportunités plus immédiates nous étaient offertes ici, nous sommes restés en France avec la proposition de diriger l'Association pour la Promotion du Soninké.

Etudiant un peu atypique comme de plus en plus de doctorants, contraints d'assurer leur subsistance, tantôt travailleur, tantôt scolaire, nous n'avons jamais été associé à la vie d'un laboratoire de recherche. Nous avons selon les périodes suivi plus ou moins régulièrement des séminaires de recherche ceux de la Formation à la Recherche en Afrique Noire, celui de notre directeur, Olivier Carré à la Fondation Nationale des Sciences Politiques, celui de Mr Guy Nicolas à la Sorbonne Nouvelle pendant l'année de préparation du Diplôme d'Etudes Approfondies en 1987, puis bien plus tard celui de l'équipe "Travail et travailleurs dans le tiers monde" animé par Jean Copans, Alain Morice, Monique Sélim, Robert Cabanes.

Après la thèse, happé par le travail associatif et sans attaches institutionnelles avec le monde universitaire, nous avons évolué principalement dans ce milieu associatif intégrant de plus en plus fortement le monde du travail social que nous avons déjà commencé à connaître au fil de nos interventions auprès des migrants. En effet, les fonctions dans l'association nous mettaient de manière constante en face de ces interlocuteurs professionnels (travailleurs sociaux, enseignants, personnels de santé, élus locaux, services déconcentrés de l'Etat ...). La thèse nous avait apporté une plus grande visibilité tant dans "l'espace intellectuel" que dans celui de "l'action et de l'intervention sociales". Et, dans la mesure où nos thèmes de recherche croisaient une certaine demande sociale, nous étions sollicité comme sociologue et comme responsable associatif, comme informateur, voire comme "directeur" informel

d'étudiants en sociologie, d'élèves en formation de travail social, de doctorants ou de chercheurs Français ou étrangers travaillant sur l'immigration soninké.

Nous participerons ainsi à plusieurs projets de recherche en tant que chercheur mais aussi en tant que responsable de l'Association pour la Promotion du Soninké. Ce sont ces recherches sur contrat avec l'Etat, des collectivités et des associations, menées à partir de 1995 avec des universitaires, enseignants-chercheurs et chercheurs : Christophe Daum, Catherine Quiminal, Didier Fassin et Alain Morice, Constant Hamès, qui vont nous permettre de renouer avec le monde de l'université.¹⁴

Nommé Attaché Temporaire d'Enseignement et de Recherche en 1997-1998 à l'université Paris7 pour un an, nous avons dispensé notre premier enseignement à l'université sur la scolarisation des jeunes filles en France pour des étudiants de maîtrise. Après ce poste, nous avons pris conscience de la nécessité de nous impliquer davantage dans l'université et dans l'enseignement pour devenir enseignant-chercheur. Ainsi, nous avons assuré des Travaux Dirigés à l'université Paris 13 pour les premières années, puis sollicité en tant qu'associé, notre adhésion au Centre d'Etudes Africaines de l'EHESS.

Nous sommes arrivé au Centre d'Etudes Africaines dans une période difficile pour la structure, une période de remise en cause et de réorganisation sous la contrainte des tutelles. Si nous avons pu disposer de moyens matériels : un bureau, des missions au Sénégal, si nous avons reçu de la part des collègues un accueil sympathique, nous avons trouvé moins d'affinités intellectuelles. Marginalité de l'objet migration dans cette structure ? Absence de dynamique d'équipe autour de ce thème ? Dans tous les cas, nous sommes senti un peu seul, et bien au-delà de la solitude qu'exigent la recherche et l'écriture.

En 2002, nommé maître de conférence associé à l'université Paris7 Denis Diderot et intégré à l'Unité de Recherches Migrations et société (URMIS), nous avons découvert une équipe dont l'accueil exceptionnel, l'ancienneté des liens intellectuels et amicaux avec nombre de ses chercheurs, la relative facilité avec laquelle nous

¹⁴ Nous présenterons plus en détail ces différentes recherches dans les pages qui suivent.

découvrons les autres membres de l'équipe (doctorants, personnels administratifs, chercheurs) ont rendu notre intégration à la fois agréable et aisée.

L'URMIS, au-delà la thématique « migrations », notre principal centre d'intérêt, nous offrait également avec ses autres thématiques « relations interethniques, "race", racisme et discriminations » des passerelles, des ouvertures qui nous permettront d'élargir nos problématiques de recherches antérieures. C'est au sein de ce laboratoire que nous avons commencé à construire notre questionnement autour de l'islam en migration dans une optique nouvelle intégrant ethnicité, "race" et religion.

L'expérience d'enseignant et de chercheur acquise à l'université Paris7 et à l'URMIS, a été dans une large mesure un facteur déterminant pour notre nomination comme maître de conférence à l'université du Havre en 2004.

II - Le contexte intellectuel et institutionnel de nos recherches et enseignements

- Un anthropologue de l'intérieur ?

Dans notre travail sur les migrations originaires de la vallée du fleuve Sénégal amorcé dans la deuxième moitié des années 80¹⁵, nous avons analysé une dynamique communautaire construite par un processus de marginalisation sociale qui ne relevait pas que des acteurs, mais aussi et principalement de la société majoritaire d'accueil. Certes, cette marginalisation s'accommodait à la longue avec bien des aspects du projet migratoire dominant chez les sujets (vision de la migration comme temporaire et provisoire, perspective de retour, lien étroit avec les pays d'origine) et était lui-même déterminé par ce contexte. Ainsi, notre travail s'est fondamentalement situé du côté de la réception des mécanismes de marginalisation sociale, de leur "prise" sur les migrants, de leurs stratégies alternatives et, dans une moindre mesure du côté des ressorts institutionnels, idéologiques qui la produisent et la développent.

Notre posture méthodologique a été largement fondée sur une immersion prolongée dans des terrains divers et déterminée par une proximité par rapport à notre objet,

¹⁵ Mahamet Timéra, «Les immigrés sooninke dans la ville : situations migratoires et stratégies identitaires dans l'espace résidentiel et professionnel. », Thèse de doctorat EHESS, Dir Jean Copans, Paris, 1993.

par notre position "d'anthropologue de l'intérieur". Commodité ou difficulté à prendre en compte la relation comme objet, c'est le pôle immigré qui a été davantage investi dans la problématique des relations entre les immigrés et les autochtones (De Rudder, 1987). Ainsi, c'est surtout au sein de l'immigration des Soninké en France en lien avec le pays d'origine ("l'ici et l'ailleurs", Quiminal, 1991) que l'essentiel de nos travaux se sont développés. Si le terrain est demeuré le même, les objets ont progressivement changé, les constructions problématiques ont varié. Nous sommes devenu, en partie malgré nous, davantage le sociologue des Soninké, voire le Soninké sociologue plutôt qu'un sociologue travaillant sur des thématiques et enquêtant auprès des migrants majoritairement soninké. Bien des fois, nous avons cherché à sortir de ce "moule", à nous émanciper de ce "carcan" qui nous pesait autant qu'il nous "honorait" tout en veillant à rester "loyal" vis-à-vis de ces populations.

Plusieurs facteurs expliquent cette identification : un affichage éditorial, nos fonctions au sein des mouvements associatifs de l'immigration¹⁶, le regard porté sur un sociologue soninké dont on reconnaît peut être plus facilement la légitimité à parler des "siens" plutôt que des autochtones tout en mettant en question son propos du fait de sa trop grande proximité. En effet, si le sociologue ou l'anthropologue européen peut parler des "peuples lointains" "sans souci de légitimité", sa posture étant au fondement de l'ethnologie, l'anthropologue du "cru"¹⁷ n'est il pas assez démuné pour parler des "peuples civilisés" et en même temps soupçonné de subjectivisme quand il parle des siens ?

Une des spécificités de nos recherches réside donc dans cette position par rapport aux objets de recherches (la migration, "l'identité noire", l'islam...) : une "position de l'intérieur", une grande proximité avec nos enquêtés et un effort constant de positionnement entre le chercheur et l'acteur engagé qu'on nous demandait naturellement d'être. En nous définissant comme un sociologue de l'intérieur ou plus nettement comme un anthropologue, nous refusons tout essentialisme car, notre

¹⁶ Animateur puis directeur de l'Association pour la Promotion de la langue et de la culture Soninké APS, secrétaire général de l'Amicale des jeunes du village de Y. en France, animateur du jumelage tripartite (France, Allemagne, Sénégal) Bouguenais-Guinheim-Gustavbourg-Communauté rurale de Ballou, etc.

¹⁷N'djehoya, Blaise, Diallo, Massaër, « Un regard noir : Les Français vus par les Africains », coll. "Ciel ouvert", Autrement, Paris, 1984 ; Diawara M., « Les recherches en histoire orale menées par un autochtone, ou l'inconvénient d'être du cru. » CEA, 97, 1985

posture est d'ordre méthodologique et intellectuelle, est construite avec le recours à des procédures et protocoles de cet ordre. Sans doute avons-nous, du fait de notre identification quelques facilités à franchir et, plus rapidement des barrières plus "évidentes" pour d'autres, mais cette posture relève du "métier d'anthropologue", d'une compétence et non d'une quelconque innéité ni même simplement de l'immersion dans le milieu. Elle n'est pas donnée à tous les "Africains" et n'est pas inaccessible à tous les "non Africains". En faisant cette mise au point, nous relativisons en la socialisant et en la "technicisant" notre posture et nous visons à écarter toute tentation d'enfermer la pratique anthropologique dans des cloisonnements identitaires.

1- Les deux figures de l'immigré "africain"

En nous engageant dans la recherche sur l'immigration "africaine" en France à la fin des années 80, deux figures majeures renvoyaient à deux manières d'objectiver cette réalité :

- celle du travailleur correspondant principalement à la perception des pouvoirs publics et déterminant leurs politiques en direction des migrants. A travers cette figure, le migrant est caractérisée surtout par une condition ouvrière, appréhendé comme une simple main d'œuvre. Figure généralement masculine, elle a conforté un misérabilisme marquée par la surexploitation, la sous qualification ou en tous cas la déqualification, l'archaïsme et la misère. D'autres travaux ont progressivement atténué cette image en exprimant l'appartenance et la socialisation de ces migrants au sein de la classe ouvrière, en révélant la construction progressive d'un destin commun avec les autochtones. Ces travaux, en rupture avec les clichés, ont fait état de processus de qualification, de promotion et de stabilisation des migrants dans la classe ouvrière, cassant ainsi cette image archaïque et monolithique.

A travers cette figure, l'immigré est a priori réduit à une pure force de travail - et c'est cela une de ces spécificités par rapport à la main-d'œuvre locale. Pourtant, paradoxalement ou par défiance, le travailleur immigré sera faiblement construit comme travailleur par la sociologie. Quand on s'intéresse au travailleur, on ne voit plus le migrant et quand on s'intéresse au migrant on ne voit plus le travailleur. Malgré leur insuffisante construction et perception comme ouvrier, ces derniers ont

développé une intégration dans le monde ouvrier : sociabilité de classe, syndicalisme, mobilisation politique, acculturation ouvrière, etc., et des formes de participation à la vie collective locale.

En effet, peu de travaux de sociologues comme ceux de Maryse Tripier (1990) ont abordés les immigrés comme des travailleurs¹⁸. L'étude de M. Tripier constitue une exception. D'une certaine manière, dans les objets de recherche tout au moins, le migrant a échappé à cette figure du travailleur et est davantage apparu comme l'étranger, le non national. Et d'une certaine manière, cette seconde figure a pris toute la place, a éliminé ou délégitimé celle de l'ouvrier. Globalement, la recherche sur la condition ouvrière a été timide chez les sociologues et assez massivement, ce qui a primé dans la construction de l'objet, c'est la prépondérance de la condition immigré-étranger sur la condition ouvrière.

- La seconde figure est celle de l'Etranger, celui qui n'appartient pas à la communauté d'origine ou à la communauté ethnoculturelle (G. Simmel in L'Ecole de Chicago, 1979, A. Schütz 2003, 1^{ère} edit. 1966). L'étranger, c'est l'immigré en France qui étale et/ou cultive une "étrangeté" (modes de vies, langues, religions, ports vestimentaires, cuisines...). L'immigré pensé comme l'étranger, ayant d'autres allégeances nationales ; par conséquent, l'illégitime, celui qui n'est pas de "l'ici" parce que perçu et/ou se percevant comme tel, qui vient "d'ailleurs" ou est renvoyé à un ailleurs, celui qui n'est pas du "Nous" mais est là, hôte ou intrus, accueilli ou mis à distance. Souvent victime de la xénophobie, ignorés, invisibilisés car considéré comme de passage, ne s'installant pas en dépit de la durée de sa présence et à qui on n'exige ni allégeances, ni loyautés. Hommes, femmes aussi, ils renvoient à un "ailleurs", rappellent le "passant", le "circulant". Cette figure sera l'objet par excellence de la sociologie de l'immigration en France qui naît avec la "fin" de l'immigré-ouvrier ou avec son occultation. Ainsi, la figure de l'immigré-étranger sera, disons nous, davantage que celle de l'immigré-ouvrier la matrice à partir de laquelle seront construites les problématiques de la sociologie de l'immigration à partir des années 70 et dans un contexte de déclin du marxisme.

¹⁸ Dans une période plus récente, on pourrait citer toutefois les travaux de A. Morice, Nicolas Jounin (2008), etc. L'intérêt pour les discriminations suscite aussi des recherches qui mettent le travail au cœur des investigations.

Réalité objective dominante traduisant la situation des sujets ou objet d'étude privilégié ? En tous les cas un problème théorique naît de ce choix : comment penser l'immigration comme également une fabrique du national et du citoyen ? Comment penser le travailleur (figure d'objectivation 1) et l'étranger (figure d'objectivation 2) comme devenant à terme le national certes, souvent encore ouvrier une génération après jusque dans les années 60-70. Bref comment faire une sociologie de l'immigré-étranger qui ne fige pas éternellement les acteurs dans cette altérité ?

C'est autour de ces deux figures (l'immigré-ouvrier et l'étranger) que se sont développées et articulées les problématiques avec leur ancrage dans des espaces et des mondes divers : celui de la production plutôt négligé, celui de la cité et des quartiers (espace résidentiel), celui du Foyer de travailleurs, espace marginal, à la fois hors et dans la cité.¹⁹

En délaissant la figure du travailleur au profit de celle de l'étranger, la recherche a certes procédé à une reconstruction de l'objet qui rompt avec la logique du confinement au statut de pure main d'œuvre - logique inscrite dans des politiques patronales et étatiques, mais elle a aussi abouti à une mise en exergue du non-national.

2 – La dialectique des espaces et l'acculturation dans un "nouveau chez-soi"

Les mobilités révèlent une dialectique des espaces et des sociétés. Ce sont les mutations qui affectent les uns et les autres, les liens qu'ils déploient entre eux qui sont au cœur de la conceptualisation des phénomènes migratoires. La problématique immigration-émigration ou "désorganisation" des sociétés d'origine et "réorganisation" des communautés migrantes (W. Thomas, F. Znaniecki, 1918 ; A. Sayad, P. Bourdieu) est apparue comme fondatrice. Poursuivant l'approche de Robert Montagne (1954) sur la Noria, Sayad a reconstitué les deux faces du phénomène (émigration-immigration) dans la même perspective que W. I. Thomas et Florian Znaniecki étudiant l'émigration-immigration polonaise aux USA. L'immigré en France, c'est aussi l'émigré de son pays. Le cadre théorique mis en place par Meillassoux (1975) et semble-t-il plus tôt par William Oualid (cité par G. Noiriel, 2007)

¹⁹ La figure de l'immigré-étudiant dans le monde universitaire est peu étudiée. Jean Pierre Ndiaye (1962, 1969, 1974) et Abdoulaye Guèye (2001). Sans doute, souffre-t-elle de cette perception qui l'associe au retour alors qu'une tendance lourde depuis la fin des années 80 révèle leur installation fréquente en France.

orientait la plupart de ces recherches. En reliant le travailleur migrant au mode de production domestique qui l'a élevé et pris en charge jusqu'à son passage dans le salariat en France, Meillassoux montrait les liens d'exploitation entre les deux sociétés du fait du transfert des coûts "d'élevage", voire d'entretien après la période active. La sédentarisation des travailleurs remet en cause l'efficacité de ce modèle d'exploitation.

Dans un registre proche, la problématique de "*l'ici et là-bas*" s'est élaborée dans cette reconstruction de la figure de l'étranger-immigré à cheval sur deux espaces (Quiminal, 1991). Dans cette nouvelle perspective, insistant sur les relations migrants/pays d'origine (l'ici et là-bas), l'étude de l'OCDE coordonnée par Pap Syr Diagne et Condé (1986) a constitué un tournant et une amorce. Dans la lignée de cette approche, la conceptualisation de C. Quiminal sur l'espace de "l'ici et l'ailleurs" (Id, 1991) a annoncé de façon sans doute précoce le "transnationalisme" approfondi et popularisé par Basch et Szanton (1992). En effet, il y a une continuité -pas toujours relevée- de "*l'ici et là-bas*", de la "noria complexifiée" (Quiminal C. 1991. P. Gonin, 1997) avec la problématique du transnationalisme. Cette dernière construit le "migrant transnational" comme celui qui, en raison de son mode d'inscription double ou multiple, peut déployer la "mobilité et la dispersion comme ressource" (Tarrius, 2001 ; 2002), subvertir les nations et leurs territoires grâce à sa position interstitielle. Ce qui est posé comme nouvel objet dans ces approches, ce sont les mobilités et les "circulations migratoires"²⁰ parfois davantage sinon plus que les ancrages²¹ induisant de façon discutable une perception des mobilités sans les contraintes de structures (Etats, frontières, etc.) qui les encadrent.

Le transnationalisme traduit donc un positionnement dans l'entre-deux ou dans les différents espaces qui se réalise après la sédentarisation des migrants entraînant la remise en cause du paradigme insertion ou intégration versus retour (Tarrius). Il se développe et se décline dans les domaines de l'entrepreneuriat économique (A. Portès, 1999), dans le domaine politique (nationalisme à distance), le domaine religieux, les liens familiaux, etc. Dans le sillage de ces travaux, s'était inscrite peu

²⁰Mamung E., Dorai K., Boyer F., Hilly M., La circulation migratoire, Migrations Etudes. Revue de synthèse sur l'immigration et la présence étrangère en France, N° 84, Décembre 1998.

²¹ Monique Bertrand, « Mobilités et ancrages. » Métropoles en perspective en Afrique de l'Ouest francophone et anglophone, Mémoire d'HDR, Université Paris X Nanterre, 2006.

ou prou toute une génération de jeunes chercheurs dont nous faisons partie (C. Daum, N. Kanté, S. Yatéra, M. Bernardot ...)

Pourtant, découvrant l'immigration à travers notre vie en foyer de travailleurs, nous avons été certes fortement marqué voire bouleversé par cet univers singulier et relativement fermé, mais ce qui nous a aussi particulièrement intrigué fut la présence de familles africaines, des femmes et bien plus encore la naissance et l'éducation de leurs enfants en France. Assurément, ce fut notre "exotisme" à nous, en tous cas plus que la vie en foyer de travailleur. Mieux, la découverte de ce monde des familles inséré dans l'espace de la ville et des cités nous apaisait, nous procurait un certain soulagement. En un sens, elle nous rendait la France plus familière, moins étrangère. C'était aussi un contraste marquant avec la vie que nous menions et que nous découvriions en foyer de travailleur. Nous y avons tout de suite perçu un fait nouveau digne de l'intérêt des sociologues et bien plus actuel que le foyer de travailleur devenu le signe d'un autre "âge", du "premier âge" (Sayad) de l'immigration africaine en France. Ce fait nouveau nous amenait à débattre du poids et des rapports avec le pays d'origine dans la migration. Enfin, cette découverte nous faisait apparaître cette migration comme inscrite dans un processus de sédentarisation, mais aussi de "familialisation" et d'autochtonisation, de construction d'un nouveau "chez soi" qui devenait le fait essentiel.

C'est ce versant "immigration" -et non "émigration"- mettant en avant la problématique de la vie locale et urbaine en France qui constituera davantage notre champ de réflexion aux cotés d'autres chercheurs (Nicollet Albert, 1992 ; Boudimbou Guy, 1992 ; Diop Moustapha, 1981 ; Poiret Christian, 1992 ; Faisang Sylvie et Journet Odile, 1988). A côté de ces références académiques, il faut citer des témoignages et des écrits non universitaires de très haute facture qui nous ont inspiré ou qui rejoignaient nos intérêts scientifiques : *Hawa*, Catherine Vigor, 1991 ; *Immigrer au féminin*, M. Bonvicini, 1992. Ces travaux annonçaient un "monde africain" en France à la suite de la découverte et de l'affirmation d'un monde "maghrébin et Beur".

Tournant donc plus ou moins le dos au "pays d'origine" et délaissant jusqu'à un certain point cette problématique de "l'ici et de l'ailleurs" sans bien entendu nier les liens multiples entre les espaces, nous avons développé dans notre thèse notre

réflexion et nos recherches sur les "situations migratoires" en France principalement dans l'espace des quartiers, des cités et des Foyers de travailleurs.

Peu d'études sur l'immigration en général, africaine en particulier furent menées dans l'espace rural et villageois, traduisant ainsi une réalité nouvelle de l'immigration : sa concentration dans les grandes villes et leur périphérie. Peu d'études aussi dans les marges (la rue et l'errance, la prison...), de même dans les institutions (l'hôpital, la prison, etc.). Le Foyer, curiosité anthropologique et situation "exotique", sans le voyage, fut dès les années 60 un terrain privilégié. Dans cette institution, les problématiques initiales étaient la vie communautaire appréhendée comme une reconstruction de la société d'origine, "villages-bis" en France ou comme réinvention et réponse puis, celle de "l'ici et là-bas", la participation locale et associative. On peut citer de façon non exhaustive le travail précurseur de Diarra (1968) et Barou J. (1978) sur les travailleurs immigrés en foyer, celui de Michel Samuel (1978) qui fut un exemple avant l'heure "d'ethnographie multi sites" analysant les situations migratoires à Diaguily (Mauritanie), à Dakar et à Paris²². Plus centrés sur les sociétés de départ, on peut noter les travaux de Adrian Adams (1977), de J. Y. Weigel (1982), ceux de J-L. Amselle (1976) dans une vision théorique qui insiste sur les processus et dans une perspective historique ceux de F. E. Manchuelle (1987).

3 – La "double absence" comme objet à la fois dans l'africanisme et dans les sciences sociales françaises.

En construisant l'objet d'étude à travers la figure privilégiée de l'immigré-étranger, celle-ci s'est trouvée coupée à la fois de l'étude de la société de départ, mais aussi de celle de la société d'immigration. "Double absence" (Sayad, Bourdieu, 1991) comme acteur social mais aussi comme objet épistémologique. En effet, l'immigration ne semblait ni relever de la sociologie de la société française, ni de l'anthropologie des pays de départ.²³ C'est contre cette vision que Sayad s'est

²² Et bien avant encore Florian, Thomas Znianiecki dans les migrations polonaises vers l'Amérique nous en donnent un exemple ainsi que Louis Wirth, *Le ghetto*, 1928, trad 1980

²³ D'ailleurs, en dépit d'une dispersion ancienne en Europe et dans les Nouveaux Mondes, les communautés d'Africains ou d'Afro-descendants hors du continent ont-elles vraiment intéressé les africanistes ? Ces derniers ont surtout limité leur investigation au continent africain lui-même. De même, les pères fondateurs de l'anthropologie étudiant les sociétés amérindiennes et d'autres sociétés "primitives" hors des Etats-Unis se sont-il beaucoup intéressés aux "populations noires" alors présentes sur le sol américain avant les travaux

déterminé. Parlant des immigrés, c'est aussi de la France qu'on parle, affirmeront certains auteurs. L'immigration est un "analyseur social". Elle a une "fonction miroir" (T. Allal et alii..., 1977.

Une conséquence de cet isolement académique est institutionnel est lisible pour la sociologie de l'immigration africaine dans le fait que son objet : l'immigré africain apparaît de facto telle une construction *ex nihilo*, comme l'étude de communautés dont la construction théorique est souvent coupée des sociétés d'émigration et d'immigration ainsi que des savoirs accumulés sur elles. Ainsi, sorte de parent pauvre de l'historiographie et de la sociologie françaises, objet oublié de l'africanisme (et de l'orientalisme), l'immigration africaine (cette Afrique hors d'Afrique) fut de fait érigée comme un objet sans profondeur et parfois sans autre histoire que le début du processus migratoire en Métropole. Ceci créant un ghetto intellectuel qui ne participait ni vraiment de la sociologie de la société française, ni de celle des pays d'origine.

C'est pourquoi cette optique différente et nouvelle définissant l'immigré comme d'abord émigré (Sayad), abordant le rapport entre "ici et là-bas" (Quiminal, 1991), ont aidé à sortir de cet enfermement. Du côté de l'histoire française, les travaux de G. Noiriel et d'autres ont restitué à l'immigration, toute sa place dans l'histoire de la nation et du "creuset national". Depuis, bien d'autres études ont retissé ce lien occulté entre deux histoires : celle des autochtones et celle des migrants.

De la marginalité et de l'indignité liées à celle de ses objets de recherche eux-mêmes, la sociologie des migrations est devenue progressivement un champ académique à la mesure de la centralité politique dont fait l'objet l'immigration.

En réfléchissant sur les mobilités et les liens entre les espaces et les sociétés, nous avons cherché à prendre en compte à la fois l'inscription dans les sociétés d'arrivée, les logiques des sociétés de départ, les réseaux de l'entre-deux. La sociologie du phénomène migratoire a d'abord été fondamentalement confinée à l'aval du processus, ensuite aux effets dans les régions d'origine. Elle a été moins ouverte sur les conditions endogènes, propres à ces sociétés qui font de l'émigration une

sur les communautés noires de W. Dubois, puis plus tard sur l'acculturation de Herkovitz et Bastide ? Aujourd'hui encore, l'africanisme ne peine-t-il pas à porter un intérêt aux populations migrantes ?

pratique de plus en plus présente. Il n'est certes pas question de dissocier, ou d'ignorer les actions des immigrés dans le phénomène d'émigration, mais de mieux analyser les contradictions internes à ces sociétés et leur aboutissement dans ce phénomène. En effet, l'arrivée de vagues migratoires nouvelles, de nouveaux profils de migrants, la mise en place de nouvelles stratégies rendent urgente une réflexion sur la sociologie de l'émigration. Ancrer la migration dans les logiques des sociétés de départ est aujourd'hui nécessaire pour cerner un phénomène global, multiforme et éminemment politique, c'est-à-dire soumis aux intentions, aux pratiques et aux représentations des pouvoirs.

4 – Identité et culture des immigrés : l'empire de l'Etat

Si l'immigration a été longtemps un objet théorique marginal, elle est (re-)devenue à partir du milieu des années 70 un objet politique central. L'Etat et le politique s'en sont saisi par leurs discours mais aussi par leur mode de gestion et de traitement institutionnel. La politisation qui découle de ces prises de parole a conduit à une représentation de l'immigration qui se décline à travers :

- des formes d'essentialisation culturelle des migrants et un procès d'altérisation ethnique,
- sa définition comme problème et danger (criminalité, ghettos urbains, pathologie, terrorisme pour certains courants migratoires, atteintes aux principes républicains comme la laïcité ou la mixité).

Cette construction par l'Etat, relayée dans l'opinion comme problème ethnique et culturel d'une part, social de l'autre a largement déterminé les travaux sur l'immigration. En réponse et de manière quasiment contrainte, ceux-ci ont suivi cette pente en abondant dans la question de l'ethnicité, des structurations communautaires et des attributions identitaires. Cette ethnicité qui est d'une certaine manière un "marquage d'Etat" des immigrés est devenue un objet majeur et pour une part a amené les chercheurs à se tourner vers la sociologie américaine (Ecole de Chicago). Si les attributions identitaires, l'ethnicité ont été largement abordées dans la sociologie de l'immigration et des relations interethniques, la vie culturelle et les pratiques culturelles des immigrées, leur inventivité et innovation, leur

acculturation ainsi que celle de leur descendance le seront bien moins. Or, en occultant ce pan de la réalité au profit de l'ethnicité, sans doute par souci d'éviter une essentialisation et un différentialisme culturel forcené déjà construit par l'Etat, n'a-t-on pas du même coup contribué à renforcer l'altérisation ? Car, est ce la culture de ces populations ou groupes qui les sépare réellement, les met à part ou l'ethnicité, l'identité ? La distinction entre les phénomènes d'identité et les phénomènes culturels n'est pas toujours opérée et les registres souvent confondus. On voit de la culture là où souvent il n'y a que de l'identification.

La vie culturelle des immigrés est plus souvent abordée par une production non académique (littéraire, artistique, cinématographique). Les approches interculturelles davantage impulsées en France par les psychosociologues, ethnopsychiatres ou sociolinguistes se sont très peu développées dans le champ de la recherche même si elles se sont bien implantées dans certaines pratiques institutionnelles. Sans doute du fait de cet enfermement dans des pratiques institutionnelles, elles se sont parfois disqualifiées parce que trop essentialistes, percevant les cultures comme des entités discrètes, juxtaposées et égales. Aveugles à la domination et à la hiérarchisation politique des cultures (Bertheleu H., De Rudder V.), elles ont été remises en cause par l'approche en termes de "relations inter-ethniques". Mais si celle-ci reste pertinente, elle pêche elle-même par sa faible prise en compte des faits de culture et des processus d'acculturation selon la tradition bastidienne ou de l'Ecole culturaliste américaine. L'accent est davantage mis sur l'ethnicité et les constructions identitaires.

Comment expliquer ce faible intérêt de la sociologie et de l'anthropologie pour la culture des immigrés à la différence de la sociologie de la culture dans la tradition culturaliste américaine par exemple ? Il nous semble que plusieurs facteurs peuvent être évoqués : une tradition sociologique française ancienne qui accorde un intérêt mineur aux "faits de culture" au profit des "faits sociaux", l'adoption d'une posture constructiviste et en conséquence la volonté d'éviter l'écueil de l'essentialisation des pratiques culturelles, enfin, une tradition assimilationniste et universaliste qui nous semble informer les problématiques des chercheurs. Ainsi, les cultures particulières, notamment celle des immigrés, sont perçues comme des réalités appelées à disparaître, voire devant disparaître.

Lorsqu'elles suscitent un intérêt scientifique, c'est souvent de façon polémique et problématique sous forme de "problèmes" déjà énoncés par l'Etat et les institutions tels certains usages, visions et pratiques de la religion, la polygamie, l'excision. L'islam est constitué comme un exemple type de ces "problèmes", construit comme une frontière à laquelle sont reliées d'autres pratiques symptomatiques "d'anormalité" : abattage rituel des bêtes, polygamie, excision, mariages arrangés ou forcés... Dans tous les cas, l'investigation sur les expressions et pratiques culturelles des migrants est surdéterminée par leur illégitimité, voire leur illégalité, leur perception comme vestiges ou survivances, résistance passagère et éphémère de ce qui est définie comme "la culture d'origine".

Cette approche des faits de culture en terme de "culture d'origine" témoigne à sa façon d'une minoration, d'une extériorisation de l'objet. Car, c'est une "culture d'immigration", une "culture d'arrivée", métisse qui est à l'œuvre. La notion de "culture d'origine" plus que discutable est sociologiquement fautive et Sayad (1978), Denys Cuche (1996) en ont montré les ambiguïtés. Il nous semble qu'il est du plus grand intérêt de travailler sur les productions culturelles et symboliques des immigrés autant que sur les questions d'identité et d'ethnicité. Non pas que les premières engendrent nécessairement les secondes selon une vision primordialiste, mais parce qu'elles révèlent des pans importants de la vie des migrants.

La structuration communautaire des migrants africains est encore largement une réponse par défaut, un effet des politiques et situations structurelles et non uniquement ni principalement une stratégie autonome des sujets minoritaires. Cette réalité détermine le caractère ambivalent du processus d'identification et des jeux d'acteurs qui s'y déploient. Elle suscite une problématisation bipolarisée chez les chercheurs, les politiques et les médias. D'un côté, la représentation de la réalité comme fondamentalement déterminée par une logique "communautaire" ou ethno-raciale, de l'autre la mise en avant d'une vision "sociale" et l'individualité de parcours d'acculturation. En dépit des phénomènes de ségrégation urbaine dans les grandes villes, des processus d'ethnisation et de construction communautaire, il est difficile de trancher sur la direction que prendront ces processus. Celle-ci reste encore incertaine (Fassin D., Fassin E., 2006).

Les difficultés d'émergence en France de pôles ethniques et communautaires nettement avérés et suffisamment puissants comme tente de le faire le Conseil Représentatif des Associations Noires (C.R.A.N.), expriment ces hésitations. Certes, des processus de catégorisation et des expressions identitaires autour de la "couleur noire" se sont développés massivement vers la fin des années 90 et se poursuivent sous nos yeux²⁴. Dans ce "mouvement" nouveau et en cours, ré-émerge chez les "Africains" et les "Antillais" en France, dans la fin des années 90 un "mouvement noir" conscient de lui-même, inscrit dans cette communalisation ethnico-raciale et dans la continuité ou la revitalisation des "Négritudes" qui ont éclos dans l'entre-deux-guerres avant de décliner avec les Indépendances²⁵. On est certes encore loin d'une implication massive des "Africains" et "Antillais" dans ces expressions associatives, politiques ou intellectuelles "noires". Néanmoins, leur écoute de plus en plus attentive par les pouvoirs publics, par les médias²⁶ et l'intérêt particulier des chercheurs, renforcent leur visibilité et leur poids social lors même que la majorité des sujets semble hésiter à s'engager dans cette voie.

Enfin, il y a eu à la fin des années 90 et au début des années 2000 un changement de paradigme par les pouvoirs publics largement suivi et/ou suscité aussi par les militants associatifs et les chercheurs. Le cadre de "l'intégration républicaine" mis en œuvre à partir des années 70 a été élargi à celui de la "lutte contre les discriminations" (Fassin D. 2003). Cette évolution est liée aux combats contre le racisme, la ségrégation et les discriminations, aux débats des années 1980 et 90 reprenant et critiquant en ses fondements le modèle de "l'intégration républicaine".

²⁴ Cf. les travaux en cours de Christian Poiret.

²⁵ L'intérêt actuel porté à L. S. Senghor, le recours à son œuvre comme composante d'une "fierté noire" même par la jeunesse qui longtemps l'avait rejeté et décrié comme un "valet du néocolonialisme" témoigne de ce déplacement des enjeux ou de leur re-formulation.

²⁶ On peut noter une grosse production d'essais sur les "Noirs de France" dont plusieurs Best sellers qui témoignent de l'actualité du phénomène. Pour en citer quelques titres : Claude Ribb, *Les Nègres de la République*, Ed Alphée, 2007 ; Serge Bile, *Sur le dos des hippopotames. Une vie de Nègre*, Calman-Lévy, 2006 ; Gaston Kelman G., *Je suis noir mais je n'aime pas le manioc*, Ed. Max Milo, 2006; Rama Yade-Zimet, *Noirs de France*, Calman Lévy, 2007 ; Jean Baptiste Onana, *Sois Nègre et tais-toi*, Ed. du Temps, 2007 ; S. Smith, *Négrologie. Pourquoi l'Afrique meurt*. Calman Lévy, 2003 ; Patrick Lozès, *Nous les Noirs de France*, Ed. Danger Public, 2007 ; Jean Louis Sagot-Duvauroux., *On ne naît pas Noir, on le devient*, Albin Michel, 2004. Dans un autre type d'approche basée sur la presse, on peut aussi noter l'ouvrage de Damele Meissa Fall, *Le journal de l'Afrique en France. Silence, on dénigre*, Ed Ceddo, Encre noire, 2007. NDIAYE, Pap. *La condition noire. Essai sur une minorité française*, Calman Lévy, 2008

Avec ce nouveau contexte politique et paradigmatique, se dessinent de nouvelles formes de mobilisation. De nouvelles directions et sensibilités dans les approches, de nouveaux champs de réflexion voient le jour. Ils définissent les immigrés soit comme étant "ici" (en tant que citoyens ou étrangers) en même temps que citoyens "là-bas" ; soit comme des diasporas, soit comme des "transnationaux" ; soit de manière plus tragique comme marqués par "la double absence" (Sayad, 1999) ; soit de façon plus neuve en France comme minorité ethnique et raciale.

5 - L'islam des "Africains" : une dynamique collective invisible

Dès le début de nos travaux sur l'immigration, nous avons investi fortement le champ des constructions identitaires et du religieux chez les "Africains musulmans" et développé sa singularité dans un espace intellectuel et institutionnel où il était très peu visible. Nous avons, vivant en foyer de travailleurs noté à travers nos observations immédiates un fait qui nous avait beaucoup marqué et sur lequel nous n'allions cesser d'insister. En effet, lorsque les migrants soninké se définissaient de manière négative, ils avaient tendance à mettre en avant le registre ethnique (*soninkaaxu* qui se pourrait traduire par *soninkité*) ou la "couleur noire" et lorsqu'ils se définissaient de manière positive, se valorisaient, ils avaient tendance à mettre en avant leur islamité. A travers cette construction problématique sommaire et initiale, nous avons commencé à relier notre préoccupation première, l'islam avec les problématiques de l'immigration.

La rencontre ultérieure avec le mouvement associatif culturel militant pour la promotion de la culture et de la langue des migrants (APS), la confrontation directe avec les stratégies des migrants (parents), des jeunes issus de l'immigration, des institutions (écoles, travail social, santé, etc.) ont renforcé cet intérêt pour les constructions identitaires dans lesquelles l'islam prenait une place déterminante. Un des apports majeurs de notre thèse réside dans l'analyse de ce champ islamique spécifique que nous avons défini comme "l'islam segmentaire" en opposition à l'islam confrérique, notamment le mouridisme. Cet islam segmentaire implanté dans les foyers de travailleurs et progressivement dans les cités et les quartiers où s'installaient les familles africaines avait connu une sorte d'éclipse dans les premières années de la migration.

C'est le processus de la réislamisation, sa détermination sociologique, ses acteurs, ses conflits internes entre courants et groupes religieux mais aussi externes avec les autres composantes du champ islamique que nous avons longuement analysés (Timéra, 1996, Chap. 5). La sédentarisation, l'installation familiale, l'apparition d'une "seconde génération" et le deuil du retour nous sont apparus comme les causes premières de cette réislamisation qu'un contexte global a ensuite accompagné et renforcé. Les acteurs qui ont joué le rôle d'aiguillon dans cette réislamisation sont issus d'une élite lettrée engagée dans une action réformatrice de l'islam local et de la société locale. La singularité de cette élite (*les sunnagummu ou daawagummu*²⁷) est d'avoir lancé dès le début des années 70, un mouvement de réislamisation au sein des populations africaines migrantes, d'avoir pensé comme possible et nécessaire l'islamisation de la "terre de France" que jusqu'alors les émigrés soninké, en majorité considéraient comme une "terre sans *Baraka*", impie où l'islam ne pouvait s'épanouir.

Peu de travaux, à l'exception de ceux de M. Diop (1989, 1994, 1996, 1999)²⁸, de L. Kuczynski²⁹ sur les marabouts africains à Paris, de l'enquête Régie Nationale des Usines Renault (RNUR) dirigée par C. de Wenden (1986)³⁰ prenaient en compte cet "islam africain" dans la migration. Même si des chercheurs l'avaient rencontré et en faisaient mention notamment dans les foyers ou certaines villes de province comme Marseille, (J. Barou, 1978, J. Césari, 1994)³¹, l'islam n'était pas vraiment considéré comme un facteur identitaire et était éclipsé par l'origine africaine, la "couleur noire" et l'ethnie. L'investigation sur ce fait social développée dans notre thèse a joué un rôle dans la construction de cet objet et contribué à la prise en compte de cet islam dans les travaux (Amselle, 1996, pp. 166-169)³².

²⁷ Littéralement les gens ou les partisans de la sunna du prophète Mohamed, daawa veut dire appel en arabe. Cf. M. Timéra, *Les Soninke en France...*id.

²⁸ Diop M., « *Esquisse historique sur l'islam des Ouest-africains en Ile-de-France* », Sociétés africaines et diaspora, 4, Déc 1996. Diop M., « *Le mouvement islamique africain en Ile-de-France* », Migrations Société, 8 n° 4, Mars-Avril 1996. Diop M., « *Immigration et religion : les musulmans négro-africains en France.* » Migration Société I, (Oct – Dec 1989). Diop M., « *Structuration d'un réseau. La jamaat Tabligh*, REMI, X, N° I, 1994

²⁹ Kuczynski L., *Les marabouts africains à Paris*. Paris CNRS, 2003

³⁰ Wenden C. Wihtol de, *L'islam dans l'entreprise. In Les OS dans l'industrie automobile. Contrat de connaissance CNRS- RNUR : Analyse des conflits récents survenus aux usines Renault de Billancourt depuis 1981 au sein de la population immigrée*. 1986. pp. 131-184.

³¹ Barou J., *Travailleurs africains en France. Rôle des cultures d'origine*, PUG, 1978. Césari J., *Etre musulman en France. Association, militants, mosquées*. Karthala, 1994.

³² Amselle J-L., *Vers un multiculturalisme français. L'empire de la coutume*, Aubier, 1996.

Les études sur les *Murid* du Sénégal en Italie, aux USA et en France ont aussi contribué à une visibilité du facteur religieux chez ces migrants. Ayant déjà fait l'objet de nombreuses études au Sénégal, cet intérêt s'est prolongé avec leur inscription dans la migration internationale. L'approche de cette immigration vers la fin des années 90 et surtout dans les années 2000 s'est inscrite dans la problématique du transnationalisme, des mobilités et circulations, des entreprises commerciales sur plusieurs espaces... Les *Murid* sont apparus comme un modèle de réseau et de migration transnationale³³. On peut relever plusieurs travaux sur les *Murid* aux USA (Victoria Ebin, Sylviane Diouf, ...) en France (Sophie Bava, Monika Salzbrun, Agathe Petit) et en Italie (Bruno Riccio, Ottavia Schmidt di Friedberg).

C'est en mettant en relief l'islam dans l'identité des migrants soninké et des "Africains" en général et en notant son invisibilité, voire son télescopage avec les représentations que la société française se faisait d'eux que nous avons construit un axe de recherches sur la catégorie "d'Africains-noirs musulmans" en France³⁴.

a – La dynamique religieuse collective des hommes dans les cités et quartiers

Ce sont les hommes qui se sont en premier mobilisés dans le champ religieux en France pour des raisons d'antériorité de leur présence mais surtout du fait qu'ils ont assis une domination sur l'islam et ses pratiques, un contrôle sur les lieux de culte, une suprématie sur les services religieux et un monopole des discours. Ces dynamiques collectives locales des hommes ont longtemps échappé à l'analyse car cet islam était peu pris en compte. Elles ont aussi été occultées par le mouvement associatif des femmes fortement implanté dans les quartiers et par les associations villageoises dont les centres se trouvaient dans les foyers de travailleurs.

"L'entrée dans la cité" des migrants, "l'accès à la citoyenneté" ont davantage été appréhendés à travers les dynamiques associatives laïques. Ainsi, les réseaux de

³³ Salzbrun M., *Espaces sociaux transnationaux : pratiques politiques et religieuses liées à la migration des musulmans sénégalais en France et en Allemagne, en particulier pendant les campagnes électorales du nouveau Président du Sénégal, Abdoulaye Wade (1994-2001)*. Thèse de doctorat, EHESS, 2001.

³⁴ Timéra Mahamet, « *Africains noirs musulmans* » : un point aveugle ? » Table ronde organisée par University of Florida Center for African studies ; Présences africaines : Contesting images and creating identities, 10 et 11 avril 2006 à l'University of Florida Paris Research Center. Le colloque organisé par l'Université de Floride à Paris sur les Africains en France a été l'occasion de confronter nos problématiques sur cette question avec d'autres chercheurs (Jean. Schmitz, Ibrahima Sall et Abdoulaye Kane).

voisinage, d'entraide et de solidarité des femmes africaines dans les cités et quartiers et leur développement en cadres associatifs ont suscité une investigation riche. A contrario, les réseaux des hommes dans les mêmes espaces, parce qu'ils se cristallisaient autour de la "salle de prière" improvisée chez l'un où l'autre membre du groupe ont été partiellement exclus de l'analyse des "dynamiques d'intégration" et tenus hors de ce domaine.

Pourtant, dans la même période où se développait le mouvement associatif féminin, ces réseaux religieux des hommes étaient assez forts dans les quartiers et les cités ; épousant un éventail assez large allant du groupe de personnes suivant un enseignement coranique auprès d'un même professeur, des usagers de la "salle de prière" au groupe de "prêcheurs itinérants" (*Daawagummu*) allant de foyers de travailleurs en foyers de travailleurs ou dans les familles à la rencontre des musulmans. Ainsi donc, se développait un mouvement associatif musulman, se formaient des pôles de centralité religieuse (des mosquées ou des salles de prière) dans les quartiers ou les cités, dont la participation à une certaine forme de structuration communautaire était réelle.

Espace essentiellement masculin, les salles de prières ont constitué pour beaucoup de ces hommes le lieu de construction ou de redéfinition des relations familiales et sociales. En effet, face à une sédentarisation qui s'annonçait comme inévitable et qui de plus comportait de grands bouleversements (remise en cause de la position des pères par les institutions, les initiatives des femmes et des enfants, les conflits familiaux et de genre en partie redéfinis par le contexte d'immigration ...), l'islam et ses espaces de référence (mosquée-agora) ont offert des réponses en parallèle, en complémentarité ou en opposition au mouvement associatif.

La pratique religieuse, après avoir été longtemps réduite pour le plus grand nombre à une appropriation sommaire des gestes et rituels bien souvent effectués de façon mécanique, a connu de la part de cette masse une demande d'approfondissement et de compréhension, une recherche de "la plus grande orthodoxie" ou de la "vérité de l'islam". Egalement, bien des migrants croyants qui se limitaient à une appropriation de la parole divine par l'écoute, même dans une langue inconnue à travers une incorporation apaisante du Verbe et de la parole de Dieu, ont progressivement exprimé le besoin de comprendre le message social de l'islam de plus en plus

distingué de la coutume, des usages et des conventions (*laada*). Mieux, l'islam compris d'une certaine façon sera utilisé pour critiquer la coutume, comme un cadre de production d'une pensée sociale, voire critique de la modernité. Ces demandes nouvelles, la soif ardente de prêches et de sermons ont traduit chez ses populations le passage de l'islam ayant le statut de religion *stricto sensu* à celui de l'islam comme référent identitaire.

Ce qui a marqué ces mutations et ces initiatives, c'est un contexte de laïcité réaffirmé et de suspicion vis-à-vis de l'islam, un isolement sinon une mise au ban et enfin, une certaine invisibilité de cet islam "africain". Les initiatives en direction de l'islam seront plus souvent perçues comme détachées des préoccupations concrètes de gestion des migrants, mises à distance et réduites au "sacré" privatisé. Pourtant, dans ces espaces, les problématiques collectives des migrants rendaient compte de leurs "problèmes sociaux" qui du reste croisaient parfois les préoccupations des pouvoirs publics : l'éducation et la transmission, le statut de la "femme musulmane", les relations entre conjoints, avec les autochtones, les moyens de rester ou d'être musulman dans un espace qui ne l'est pas. Ces questions posaient directement la pérennité de leur statut social au sein de la collectivité, la sauvegarde de leur autorité.

A l'image de la pratique courante dans leurs pays d'origine, les lieux de prière, loin d'être bornés à la seule pratique du rituel, ont représenté également le forum, voire l'agora exprimant une collectivité et une certaine autorité publique produite et exercée par les hommes. Leur édification scelle aujourd'hui encore dans les nouveaux quartiers ou nouveaux lotissements au Sénégal, la naissance d'une collectivité qui cherche à dépasser les relations contingentes de voisinage et à les transformer en une *res publica*. C'est cet aspect que nous avons essayé de restituer dans notre approche des salles de prières implantées dans les espaces d'habitat (cités, quartiers, résidence)³⁵.

³⁵ C. Quiminal et M. Timéra, « 1974-2002, les mutations de l'immigration ouest-africaine » Hommes et Migrations, N° 1239, sep-oct 2002 pp 19-32.

b - Une dynamique associative religieuse féminine marginale

Le mouvement associatif issu de l'immigration des populations musulmanes d'Afrique de l'ouest s'est exprimé dans l'espace public dans le cadre de la laïcité. L'apparition significative de regroupements sur une base religieuse musulmane explicite chez les hommes et à par la suite chez les femmes est plus tardive. Dans une étude consacrée au mouvement associatif des femmes africaines (Quiminal, alii, 1997), nous avons noté la floraison d'associations de femmes dans la décennie 80 et quasiment l'inexistence en leur sein de regroupements de femmes africaines fondés sur une base religieuse. Pourtant, les associations de femmes, bien que d'emblée situées sur le terrain de la laïcité, ont intégré la dimension religieuse, eu égard à la nature des questions qu'elles abordaient et compte tenu de l'importance de l'islam dans leur interprétation et évaluation. En effet, dans la mesure où leur champ d'intervention comportait des pratiques fondées et légitimées par un ensemble de prescriptions religieuses et/ou coutumières, l'islam et ses élites ont été appelés à la rescousse du projet "d'intégration" et des besoins de l'adaptation.

Ainsi, dans l'approche de "problèmes sociaux" que les institutions, dans les années 80/90 avaient portés aux devants de l'actualité comme "l'excision", la "polygamie", les "mariages forcés" mais aussi d'autres questions comme la "contraception", "l'avortement thérapeutique", la "césarienne", la "prévention contre le VIH", certaines associations se sont assurées la participation de lettrés musulmans chargés d'apporter un éclairage et un avis autorisé du point de vue de l'islam.

La "ré-islamisation" et son expression associative se sont exprimées de manière plus tardive chez les femmes. Des associations religieuses féminines ont commencé à émerger dans le milieu des années 90 dans l'immigration soninké.

Nous nous sommes intéressés à une de ces structures qui se définit comme une *Daawa* à l'image de celles des hommes et dont la caractéristique est d'avoir été impulsée par des femmes migrantes sénégalaises et maliennes, épouses rejoignantes.

L'association est née en février 2000 à l'initiative de trois femmes dont les deux appartiennent à des lignages religieux (maraboutiques) et ont toutes les deux fait des

études coraniques poussées, lisent et écrivent l'arabe, prodiguent des cours coraniques et/ou d'arabe à des femmes. La troisième qui n'est pas instruite en arabe, s'est formée toute seule à partir de traductions françaises qu'elle utilise comme support dans ses prêches.

Le groupe compte une quarantaine de personnes, uniquement des femmes participant aux "sorties" ou réunions mensuelles qui ont lieu le dernier samedi de chaque mois. A cette occasion, une personne du groupe se propose d'accueillir à son domicile les femmes, en profitant souvent de l'occasion pour inviter également le voisinage. A chaque fois, il est important de le noter, l'accord de l'époux de l'hôtesse (celle qui reçoit) est sollicité de façon expresse par les autres femmes.

Les événements familiaux, baptêmes et mariages de membres du groupe sont aussi l'occasion pour le regroupement de se retrouver pour parler du sens à donner à ces fêtes et de la manière de les organiser en conformité avec l'islam.

A chaque rencontre un thème fait l'objet de la conversation par l'une des trois personnes dirigeantes. Les thèmes abordés sont classiques : la prière, le jeûne (Ramadan), la mort, l'éducation des enfants, les relations mari/femmes.

Le groupe se réunit les après midi. Une première partie de la séance ne regroupe que les femmes. En milieu d'après midi des hommes arrivent (quelques maris et parmi eux des lettrés) et le débat est alors mutualisé. Néanmoins, la séparation des sexes prévaut soit par un rideau ou par la répartition des hommes et des femmes dans des pièces différentes.

Ce qu'il nous semble intéressant à noter est que, si la pratique religieuse des hommes s'exprime dans l'espace public, dans des lieux qui sont aussi des instances, voire des symboles de la collectivité, celle des femmes est généralement confinée vers l'intérieur. Leur religiosité reste souvent une affaire domestique voire privée.

Leur formation religieuse avait toujours été on ne peut plus sommaire et les sociétés d'origine soninké n'avaient jusqu'ici rien prévu en dehors d'une transmission réduite assumée par le père, puis éventuellement par l'époux. Par conséquent, l'apparition des femmes comme actrices religieuses, sujets et non seulement comme objets religieux dans l'espace public constitue une nouveauté et mérite une attention.

Si la convocation de l'islam par les femmes et par les hommes s'opère de manière instrumentale dans les associations laïques, on pourrait en dire autant pour celles à but religieux. Non pas que ce recours ne traduise qu'une tactique ou une ruse de faible et de dominée. Il est aussi profondément une demande de savoir, de connaissance et une volonté de réflexion chez des sujets qui se définissent clairement et ouvertement comme musulmans. Leurs demande de savoir porte sur leur expérience, leur condition personnelle et collective, leur statut de migrante à partir d'un langage commun et d'un référentiel partagé : l'islam.

L'engagement des femmes dans l'islam et l'interrogation sur des questions et débats de société ont été bien souvent une manière pour elles de remettre en cause la lecture de l'islam dans laquelle les hommes ont cherché à les enfermer en multipliant les interdits (*haram*) et les restrictions. En puisant elles aussi dans l'islam ou en cherchant la caution de l'islam, elles se sont autorisées ainsi, en échappant à l'accusation de transgression frontale à suivre des pratiques plus conformes à leurs intérêts. En suscitant une "bataille de sens et d'interprétation", elles ont questionné des fondements de leur société, réinterrogé les discours dominants et jusqu'à un certain point l'autorité et le pouvoir des hommes. A titre d'exemples, beaucoup de ces femmes ont remis en cause les pratiques des hommes (délaissement du foyer et de l'épouse...), pointé du doigt leur seule insistance sur "les devoirs de la femme musulmane" tout en occultant ceux de l'homme.

En tant que démarche volontaire et autonome d'appropriation de l'islam, ces initiatives féminines, malgré l'encadrement ou la participation d'hommes lettrés sont porteuses d'un potentiel subversif : remise en cause du monopole sur le discours islamique, critique des hommes et des élites religieuses dans leur manière de pratiquer l'islam et de produire la pensée sociale dominante.

Pourtant, en dépit de ces tentatives de convocation ou d'usage du religieux dans un sens qui préserve leurs intérêts ou les préserve des injustices, surtout des hommes, les femmes ont du mal à trouver gain de cause. Si l'entrée en islam comme sujets les a plus ou moins armées et leur a plus ou moins "ouvert les yeux", leur condition sociale est loin d'avoir changé d'autant que l'ordre socio-religieux fonctionne au bénéfice des hommes et d'une manière qui est bien au-delà de l'esprit et de la lettre de l'islam. Aussi, entre la résignation ou l'espérance d'un hypothétique changement

des hommes, elles sont nombreuses à opter pour une solution pragmatique hors de l'islam. Autrement dit, quand elles n'ont pas trouvé gain de cause dans et par la religion, elles ont emprunté d'autres voies sans remettre en cause leur appartenance à l'islam. Elles ont transgressé ou refusé certaines injonctions.

2^{ème} PARTIE

RETOUR CRITIQUE SUR NOS RECHERCHES

Les travaux, individuels et collectifs réalisés sur nos terrains pourraient se présenter en quelques axes qu'il n'est pas question de reprendre ici en détail, mais qui servent davantage à rappeler les raisons et les conditions de nos choix problématiques, de la construction de nos objets, bref, d'esquisser une analyse critique de notre travail. Bien entendu, ces recherches ne se sont pas déroulées selon un plan pré-établi ni une logique prédéfinie. Elles ont été souvent le fait du "hasard" ou des opportunités du moment. Les problématiques du champ, voire des commandes nous surdéterminent également. Ainsi, il y a eu des allers retours, la mise en veilleuse à des moments de certaines thématiques pour les reprendre plus tard quand les conditions s'y prêtaient : financement pour des recherches, rédaction d'articles pour des revues. Mais en dépit de ce parcours en zigzag, il faut néanmoins affirmer que notre socialisation intellectuelle nous oriente, même à notre insu vers des intérêts et nous pousse vers des choix plus ou moins contraints. Un regard critique sur nos travaux nous amène à les présenter autour de trois grands axes :

- « "L'intégration républicaine" et la fabrique des ethnicités »
- « Mobilités, réseaux et stratégies migratoires »
- « Constructions identitaires, Islam et catégorisations ethno-raciales et religieuses »

Dans chacun de ces axes, nous avons pu mener des recherches parfois financées par des fonds publics. De ces recherches, nous avons souvent pu tirer des articles ou des chapitres d'ouvrage collectifs. Nous ne ferons que les annoncer ou les présenter très sommairement dans cette partie. Les documents issus de ces recherches (rapports, articles, ouvrages...) sont regroupés dans le second volume du mémoire. Si dans les deux premiers axes, la réflexion et la production sont relativement avancés, dans le troisième axe « Constructions identitaires, Islam et catégorisations ethno-raciales et religieuses », nous sommes davantage à une phase d'esquisse, de construction des problématiques en vue de recherches futures. C'est dans cet axe que nous nous proposons d'inscrire nos travaux ultérieurs.

I – “L’INTEGRATION REPUBLICAINE” ET LA FABRIQUE DES ETHNICITES

Nos travaux ont été menés dans ce cadre problématique et institutionnel (politique) que nous appelons ici à la suite de bien d’autres auteurs “l’intégration républicaine” des immigrés. Dans cet axe de recherche, quelques thèmes ont retenu notre attention. Fondamentalement, nous avons cherché à construire un fil directeur à travers un cheminement qui aboutit à la production des ethnicités. Pour asseoir cette démonstration, nous avons mis en exergue certaines questions ou thèmes qui ont mobilisé nos investigations et nos travaux. L’optique choisie dans ce retour critique est donc moins un commentaire suivi de nos travaux que l’utilisation sélective de thèmes, de pistes dont nous partirons pour développer une réflexion sur les ethnicités dans la société française.

1 – “Affronter l’Etat” (Noiriel, 2004) et se confronter aux autochtones

Le mouvement associatif des migrants, la participation locale et les mobilisations, les relations interethniques, bref les modalités, conditions et stratégies de leur “entrée dans la société” ont constitué un objet d’étude majeur à partir de la fin des années 70 et pendant les années 80 et 90. Nous nous sommes largement situé par rapport à cet objet de recherche.

a – La structuration communautaire et associative

C’est notamment à travers l’étude de la dynamique associative et communautaire, de la participation collective des immigrés-étrangers au niveau local (Foyer, cités...) d’une part, des mobilisations partisans (mal-logés, sans papiers, anti-racisme, marche pour la citoyenneté, etc.) sur la scène nationale d’autre part que nous avons tenté de construire un lien, un cadre problématique reliant les figures du travailleur, de l’étranger, du minoritaire (ethnique, racial, religieux...) avec des terrains et des espaces sociaux : l’usine, l’habitat, l’école, les partis... Cette articulation, ce cadre ont été largement informés par une idée-force : “l’intégration républicaine”, puis par ses avatars : la lutte contre les discriminations, la promotion de la diversité souvent contrebalancées par l’universalisme républicain.

L’impulsion initiale de cette “intégration républicaine” se réalise aux débuts des années 70 et accouche d’un programme, d’une politique en direction des immigrés. Il

Il y a dans cette impulsion quelque chose d'inédit à notre sens. Avant, les politiques en vigueur étaient des politiques migratoires qui régulaient les flux de main d'œuvre tant bien que mal. Le peuplement se réalisait de façon incidente et tout seul, hors cadre politique volontaire hormis la croyance aux vertus assimilatrices de la France, à son génie. Avec "l'intégration républicaine", c'est la gestion du peuplement qui va progressivement passer au centre de la politique migratoire.

Un autre aspect de cette politique volontariste de limitation du peuplement consistera à chercher à normaliser à pas forcés les familles et les populations installées dans une démarche ou l'injonction paradoxale sera largement de rigueur. C'est ainsi que l'Etat et les institutions se lanceront dans la lutte contre certains particularismes accolés aux familles africaines : polygamie, "familles nombreuses" et "errance des enfants", "excision des jeunes filles", "mariages forcés"³⁶. La construction saillante de ces problèmes par l'Etat, par certains acteurs associatifs, par les médias et par la majorité des chercheurs dans le milieu des années 80 a contribué à instituer une "différence culturelle", à ériger une frontière qui a été souvent présentée comme un obstacle infranchissable. Dans une large mesure, ces particularismes réels ou imaginaires et leur construction en abcès de fixation, en stigmates étendus à l'ensemble de la population constitueront à la fois une forme particulière d'expression de la xénophobie, un moyen de pression sur les familles et les individus et cristalliseront les contradictions entre les migrants d'une part, l'Etat et la société majoritaire de l'autre.

Pour les populations que nous avons étudiées, ce renforcement du contrôle social a pu conduire à une expression ethnicisée assignée et appropriée. Mais, il y a des limites au repli et à l'entre-soi communautaires. Le rapport à l'Etat et à ses institutions est incontournable notamment dans le cas de ces populations incapables de créer et de maintenir une distance par rapport au marché du travail, aux services sociaux, etc.

C'est donc dans ce contexte global que nous avons étudié les mobilités et stratégies migratoires, la participation locale et l'entrée dans la cité de ces immigrés, les mécanismes de domination et d'oppression internes, les constructions identitaires.

³⁶ Pour d'autres populations, (Maghreb) l'islamisme radical sera mobilisé pour cristalliser la distance avec la société française.

A travers la mise en avant de la figure de l'immigré-étranger -et non pas du travailleur- dans l'espace local résidentiel et dans l'espace public nous avons développé ou tenté de développer quatre thématiques : la structuration communautaire et associative, les conflits internes, les rapports et les relations avec les institutions, les relations ou cohabitations avec d'autres populations ou groupes.

Le mouvement associatif dans les quartiers, et plus particulièrement celui des femmes, a constitué un cadre privilégié de notre travail. Nos recherches sur les associations locales ou "d'originaires" (villageoises), les associations professionnelles (chauffeurs de taxi africains), les associations religieuses, les associations de jeunes nous ont permis d'analyser ces mobilisations collectives comme un processus d'accès à des formes de "citoyenneté" locale ou supra locale pour des groupes dominés et marginalisés.

Repli sur soi et tendance au renforcement d'un ordre social communautaire, c'est-à-dire de formation d'un entre-soi sont des caractéristiques et des mécanismes de réorganisation de ces communautés migrantes soumises aux discriminations diverses. A la fois produit et réponse aux contradictions du nouveau milieu social, aux discriminations et au rejet, à l'adversité, elles assurent ou cherchent à assurer la protection du groupe et de ses membres. Les ressorts de cette protection sont dans la construction du groupe comme cadre organisateur de la solidarité, de la dépendance mutuelle et qui use au besoin, s'il en a les moyens, de la contrainte ou de la coercition pour se maintenir. D'où la répression des "déviant" qui sont perçus comme des menaces pour le groupe et par conséquent pour ses membres. Corrélativement, une hiérarchisation interne est produite en reconstruisant et en accentuant des clivages (domination des aînés sur les cadets, contrôle et oppression des femmes et des jeunes filles...) légitimés par la culture.

En réponse à la ségrégation, à la marginalisation sociale, les migrants découvrent que le combat pour l'intégration (au sens sociologique) passe par celui de la "participation", moyen de briser la marginalisation même si la volonté des pouvoirs publics de les mobiliser et de les faire "participer" est en même temps une forme de contrôle social de ces groupes.

Leur tendance à la structuration communautaire découle de plusieurs dynamiques : marginalisation et construction comme groupes minoritaires, stigmatisés sous l'action des politiques publiques et des pratiques officieuses de traitement et de gestion, des logiques du marché et de la communalisation ethnique. Cette dernière existe au sens où un sentiment d'appartenance et des actions orientées (solidarité, reconnaissance et convivialité spontanées, mise en association...) se mettent en œuvre pour actualiser l'appartenance commune. Ce sont ces dynamiques qui font que les catégories "familles africaines", "communauté africaine" ou "Africains" sont devenues opérantes et rendent compte de la construction progressive d'une réalité sociale. (C. Poiret, 1996).

L'ouverture et la "participation" ont constitué chez ces populations l'autre facette de la dynamique communautaire. La dynamique associative et communautaire, loin de conduire uniquement à une fermeture, un repli sur soi parfois utiles pour préserver le "secret" de certaines solidarités et de certains espaces perçus comme hors domination, est aussi une ressource pour l'ouverture notamment vers les institutions. Elles constitue aussi une réaction spontanée de survie et d'adaptation face à des univers étrangers et non maîtrisés. Loin d'un choix souverain, cette position reflète la réalité de ces groupes qui sont acteurs et "agis" dans cette construction, qui n'ont pas un intérêt exclusif à la fermeture car ne disposant d'aucune ressource pour s'autonomiser : ni d'un marché de travail communautaire, ni d'un réseau d'approvisionnement (commerce) auto-suffisant, ni de ressources immobilières. Leur survie et leur reproduction dépendent aussi en partie de leur ouverture, voire de leur soumission à l'Etat et à ses institutions, au marché, à la société civile.

Ainsi, à la dynamique horizontale de communalisation ont correspondu des dynamiques de participation "citoyenne", de collaboration plus ou moins conflictuelle avec les institutions, de soumission aux injonctions. Au niveau local (quartier, cités, ...) l'action associative des immigrés se déploie sous une forme non politique et généralement non revendicative. Ce qui prime, c'est la négociation et la "participation", jouer le jeu avec les institutions et autorités locales. Une communalisation ethnique accompagne à la longue ces jeux d'acteurs avec la constitution progressive "d'ensembles communautaires" plus ou moins structurants pour les migrants et plus ou moins reconnus comme interlocuteurs par les

institutions, les autorités locales et les autres groupes également constitués. Dans certains endroits, cette communalisation devient tellement structurante que les tentatives d'individualisation peuvent sembler vaines. Une formule d'un responsable de la communauté africaine sur un de nos terrains d'enquête résume parfaitement à sa manière la situation : *"Quand un parmi nous fait dans son pantalon, c'est nous tous qui sommes salis"*.

A contrario, les luttes politiques et partisans investissent très rapidement l'arène politique nationale et interpellent l'Etat (Sans-papiers, mal-logés, anti-racisme ...). La communalisation ethnique y apparaît, nous a-t-il semblé secondaire par rapport au niveau local. La lutte politique et la mobilisation autour de revendications définies, la participation et le soutien d'autres acteurs politiques semblent freiner cette communalisation. Néanmoins, à l'externe, ils peuvent être construits comme groupe ethnique ou ethno-national ("Maliens", "Asiatiques", "Africains") par la presse et les institutions

b- Domination et oppression au sein des groupes minoritaires

Généralement, les majoritaires attribuent au groupe minoritaire et à lui seul les formes de domination et d'oppression internes. Elles sont appréhendées comme une donnée interne au groupe, réduites au groupe et analysées comme un mécanisme se déployant de façon autonome. Ainsi, le sexisme ou les mariages forcés par exemples seraient intrinsèques à ces groupes sociaux. Mais, nous nous sommes interrogé sur le lien entre ces pratiques et des logiques de domination qui se déploient sur une échelle plus large et pèsent sur ces minorités. Ce faisant, nous avons essayé d'établir un lien entre ces deux niveaux. Certes, on peut objecter que le fait d'invoquer la domination des minorités dans ce contexte n'est qu'une façon d'excuser leurs "travers". Pourtant, l'implication de l'Etat et des institutions dans ce combat contre des formes de domination interne mérite un examen minutieux pour en cerner les logiques.

Il nous semble qu'il faut voir dans cette logique d'Etat qui stigmatise en répartissant les migrants en coupables et victimes plus ou moins consentantes (polygamie, excision, maltraitance, mariages forcés) plusieurs intérêts dont le plus essentiel est le refus de pouvoirs intermédiaires voire d'espaces qui échappent à son contrôle. C'est

le propre de l'Etat, surtout jacobin, de tendre à briser les pouvoirs intermédiaires, les fiefs et les potentats, d'avoir le monopole de la domination des citoyens. Cette domination des citoyens et leur assujettissement passent à la fois par leur allégeance et soumission (M. Foucault) à l'Etat et par leur émancipation de formes de tutelles concurrentielles au pouvoir de l'Etat.

Ainsi, le discours de l'Etat et de la société majoritaire sur les femmes des groupes minoritaires victimes de leur communauté et l'objectif de les émanciper traduit fondamentalement une recherche de "base d'appui" (Patricia Lorcin, 2005; J. P. Luizard, 2006), de moyen de pénétration de ces communautés. L'étude de Diane Sambron³⁷ sur la place des femmes dans la guerre d'Algérie apporte une profondeur historique qui révèle leur constitution en force sociale courtisée par les nationalistes du Front de Libération Nationale (FLN) et par l'Etat Français dans sa politique de pacification. La construction comme problème social, voire d'ordre public des "conflits internes" entre générations, entre hommes et femmes..., l'immixtion dans les foyers et familles permettent d'appliquer un programme de contrôle et de "normalisation sociale".

La mobilisation associative des femmes africaines que nous avons étudiée participait certes d'un processus d'émancipation qui traduisait leurs aspirations propres, favorisait une renégociation des rapports de genre et la contestation de mécanismes de domination interne à ces groupes. Même si la fonction première ou affichée des initiatives féminines est de mieux maîtriser les conditions de leur entrée dans la cité et dans la société française, leur mobilisation collective a des incidences sur leur position au sein de la communauté migrante et d'origine. Le mouvement associatif libère et arme les femmes non seulement vis-à-vis des contraintes de l'environnement social extérieur, mais aussi de formes de domination et de dépendances endogènes à leur communauté, exacerbées par le déracinement et la position minoritaire. Et dans cette optique, il rencontrait aussi le soutien de l'Etat.

En définissant les parcours "d'intégration" des jeunes filles et parfois des femmes dans ce cadre pré-imposé par l'Etat, n'avons-nous pas contribué à former des modèles pour les pouvoirs, à tendre à se constituer des alliées, des points d'appui

³⁷ D. Sambron, *Femmes musulmanes 1954-1962. La guerre d'Algérie*, Autrement, 2007. Cf. aussi les travaux de Monique Gadant.

entre des jeunes filles "hors la loi familiale et communautaire" et plus respectueuses de la loi publique et des garçons "hors-la-loi publique" et plus ou moins conformistes à l'égard de la loi familiale et communautaire ? Par ailleurs, en mettant en exergue les parcours "d'intégration" des femmes et mères que nous définissons comme des "institutrices de l'intégration"³⁸ plus proches des institutions et plus accessibles en opposition à des pères invisibles, absents et inaccessibles -et dont l'accessibilité ne se posait pas tant qu'ils n'étaient que des travailleurs et pas des pères- n'avons-nous pas participé à cette opération de construction de modèles pour "l'intégration républicaine" ? Dans tous les cas, exclues ou peu intégrées dans les espaces associatifs créés par les hommes (associations villageoises), les femmes se sont aménagées leur propre espace et ont rencontré le soutien des institutions.

c - "Autochtones et immigrés"

La relation autochtones/immigrés (V. De Rudder, 1987) est un point faible des études sur l'immigration. Nous nous sommes confrontés dans notre travail à l'analyse des relations entre les Soninke et les "autres". Si les relations avec les institutions et l'Etat sont abordées, une difficulté récurrente réside dans la prise en compte des relations horizontales, notamment avec les autres populations dans les espaces de cohabitation. En effet, les rapports verticaux apparaissent comme primordiaux d'un point de vue empirique et épousent une gestion de groupes construits. Ils passent par des interactions plus ou moins stables. A contrario, les rapports horizontaux sont fréquemment occultés par les approches. Beaucoup de travaux y compris les nôtres ont analysé un "entre-soi communautaire", restitué certes toute la richesse ethnographique et anthropologique des groupes étudiés, leurs modes de vie, leurs stratégies... mais ont sans doute péché par la faiblesse de la prise en compte des relations avec les autres groupes ou acteurs.

Il nous semble que la difficulté, d'ordre méthodologique et théorique vient de la réalité elle-même. La question est comment étudier les relations en l'absence d'espaces de contacts durables et pérennes, directement observables, voire dans les conditions où l'évitement et la mise à distance, la compétition ou le mépris sont les formes de la relation ? En effet, la relation ne se réduit pas aux interactions et au

³⁸ En référence bien entendu au rôle joué par les instituteurs de campagne de la 3^{ème} république notamment dans la construction de la démocratie et de la citoyenneté.

contact physique. Mieux, les deux niveaux peuvent être totalement disjoints. La faiblesse des contacts avec les autochtones, leur superficialité ne signifient nullement l'absence de relations. Les relations entre les riches et les pauvres, entre les dominants et les dominés par exemple, sont réelles alors que leurs interactions sont souvent négligeables et que leurs mondes se rencontrent rarement. Les relations sociales sont généralement indirectes à la différence des interactions et ne sont pas toujours visibles à l'oeil nu.

Il faut donc partir par exemple des discours des groupes, des représentations pour éclairer la nature de leurs relations. De même, leurs stratégies et pratiques résidentielles, scolaires ; leurs modes de vie, leur clivage, leur opposition ou leur distinction par rapport à celles d'autres groupes renseignent sur la nature des relations à l'œuvre. Ainsi, travailler sur les relations entre groupes peut consister davantage à comparer, à rapprocher leurs pratiques, leurs stratégies (Althabe et alii, 1985)³⁹ et pas seulement à chercher les interactions et les espaces d'interaction.

2 – L'«intégration républicaine» et ses avatars : diversité, lutte contre les discriminations, ethnicisation.

En revenant sur le contexte de la mise en œuvre de «l'intégration républicaine», nous avons noté qu'elle a coïncidé avec une interrogation sur «l'intégration ou l'assimilation des vagues nouvelles d'immigration » comme celles que nous avons étudiées. Ces dernières ont été opposées aux vagues anciennes et précédentes. Il leur a été trouvé des singularités néfastes à la République : «distance culturelle», «communautarisme», «repli sur soi». Alors que toute une production historique, politologique et sociologique avait commencé à montrer que depuis le 19^{ème}, les immigrés et leurs descendants «disparaissaient» dans la société française, devenaient des Français à travers «l'assimilation républicaine», le modèle de «l'intégration républicaine» était lui remis en cause, décrit comme en panne, critiqué voire dénoncé.

³⁹ Althabe G., (dir) Urbanisation et enjeux sociaux quotidiens. Terrains ethnologiques dans la France actuelle. Anthropos, 1985.

a – Les apories de “l’intégration républicaine” : accoucheuse et produit de l’ethnisation

“L’intégration républicaine” traduit dans la fin des années 70 la prise de conscience par les pouvoirs publics et par la société de l’irréversibilité de la sédentarisation des immigrés postcoloniaux et de leurs familles, de leur impossible renvoi massif. De façon concomitante elle a accompagné une fermeture de la “communauté d’origine nationale” aux nouveaux arrivants, conduit au renchérissement du “national” qui servait à préserver et défendre les intérêts de certains groupes et faire face à “la concurrence des étrangers” ou ceux définis comme tels.

En commençant nos recherches sur l’immigration, nous nous sommes très tôt détourné de la discussion sur la notion d’intégration qui nous apparaissait comme stérile. En parlant de l’intégration, nous avançons ceci : “ *« L’intégration » et « l’insertion » des immigrés ou à l’opposé l’idée qu’ils sont trop différents pour être intégrés et, par conséquent qu’il faut les renvoyer chez eux, constituent des projets défendus par des milieux politiques ou sociaux bien déterminés. Ils sont donc très fortement marqués sur le plan idéologique et politique. Dans la mesure où les immigrés participent des rapports de production et de consommation de la société française, sont inscrits dans des réseaux ou systèmes de relations sociales en dehors (parfois en dépit) de toute action volontaire de la puissance publique ou des entreprises, ils connaissent une forme de participation à la vie locale et nationale. Les formes de cette participation sont fonction des positions et places qu’ils occupent, des réseaux dans lesquels ils sont inscrits. C’est ce processus objectif et dynamique de conquête, de récupération ou d’acceptation de positions et d’espaces sociaux que je désigne invariablement par « intégration » ou « insertion ».* ”.(Timéra, 28, 1996)

En écartant cette discussion sur les notions (intégration, assimilation, ...), nous pensions qu’il importait surtout une recherche empirique sur les actions de l’Etat, des pouvoirs locaux et leurs implications. Par “l’intégration républicaine”, nous faisons bien référence à une catégorie de l’Etat, une politique publique voire une idéologie, un crédo, une politique maîtresse inventée par l’Etat dans les années 70 et aux débuts des années 80 et non au processus objectif par lequel les migrants “entrent” dans la société française. Et pour mieux la singulariser, nous l’appellerons ainsi.

Certes, "l'intégration républicaine" en tant que discours et action publique a un efficace social sur ce processus susmentionné. Il est utile de procéder à une sociologie de "l'intégration républicaine" en étudiant plus concrètement les actions de l'Etat et de ses agents bien au-delà des politiques annoncées à la manière de A. Spire (2005), G. Noiriel (2007) et Sylvain Laurent (2007).

Il ne s'agit pas uniquement d'une discussion du terme intégration et de ses nuances plus ou moins subtiles ou fallacieuses avec l'assimilation, l'insertion, l'inclusion, etc. mais des actions, des politiques, des lois et discours de la puissance publique qui mettent en œuvre cette "intégration républicaine" en les rapportant aux enjeux et aux tensions du contexte qui les a vus naître. L'optique est de faire une sociologie de "l'intégration républicaine" en tant qu'action et intention publiques, d'en dévoiler les ressorts cachés. Bref, de "l'amener" comme un moment de l'assimilation ou de l'acculturation des immigrés historiquement daté et politiquement encadré par des mesures et législations contraignantes. (Elise Palomarès, 2003, Aude Rabaud, 2003)

Françoise Lorcerie⁴⁰ (1999), dans une synthèse et une réflexion sur "l'assimilation" et sa ré-actualisation dans les années 90, énonce que, de façon constante, la France s'est définie comme un pays d'assimilation. C'est un pays qui se targue de ses capacités assimilatrices en raison - tantôt et/ou en même temps- de sa vocation universaliste et de ses spécificités (pays latins). L'assimilation des "autres" est inscrite dans le roman national, fait partie de la "*métaphysique de la nation*" (F. Lorcerie, 1999). Au travers d'une généalogie de "l'assimilation républicaine" en métropole et dans l'espace colonial (assimilationnisme français et politiques indigénistes), elle situe dans une histoire au long cours, la période qui nous intéresse, celle de "l'intégration républicaine" ou "insertion" suivie de celle de la "lutte contre les discriminations".

Dès sa naissance, "l'intégration républicaine" s'est affirmée comme une politique, une injonction paradoxale qui suscitera à la longue la révolte. De façon surprenante, elle aboutira au rejet d'une politique qui pourtant à priori, a affiché une intention et une face généreuses, libérales mais qui se sont avérées de façon peut être non consciemment intentionnelle être une formidable machine de catégorisation ethnico-

⁴⁰ F. Lorcerie, « *Les habits neufs de l'assimilation en France.* » In Ida Simon-Barouh, Véronique de Rudder (Dir) Migrations internationales et relations interethniques. Harmattan, 1999.

raciale et religieuse. C'est cette dimension et les effets de "l'intégration républicaine", qui ont suscité la révolte des sujets concernés et leur détournement d'une politique qui a fortement contribué à donner une base aux discriminations.

Dans le discours de l'Etat, "l'intégration républicaine" est apparue comme une politique accompagnant, encadrant les migrants dans leur entrée au sein de la société française. Ce qui l'a caractérisé par-dessus tout en dépit de ses proclamations d'assimilation généreuse, c'est qu'elle ne fonctionne pas à l'oubli, mais au souvenir permanent, au rappel incessant, à la tyrannie des origines.

Dans sa mise en œuvre, "*l'intégration républicaine*" a été fondée sur une tension et son énonciation a marqué la fin de la période de l'immigration de peuplement s'oubliant dans le silence. Immigration de peuplement qui s'est si bien oubliée qu'elle a pu être convoquée de façon mythique par cette même politique de "l'intégration républicaine" pour l'opposer aux vagues migratoires post-coloniales nées dans les années 60-70. Avec "l'intégration républicaine" l'immigration de peuplement s'est effectuée sous le regard et à travers les discours de l'Etat mais aussi des chercheurs. Elle a annoncé le début d'une immigration de peuplement de "communautés" et d'individus appréhendés sinon pétrifiés dans leur étrangeté, leur altérité, leur nationalité d'origine et sans le répit de l'oubli. La nation se construit contre l'histoire et avec l'oubli (E. Renan). "L'intégration républicaine" en tant que nouvelle performance officielle et politique, nouvelle probation publique pour les "immigrés", organise elle une veille permanente.

Paradoxalement, la fonction de "l'intégration républicaine" ne fut pas d'assimiler, mais de différencier, mieux de défaire l'assimilation en partie sous les effets de la décolonisation en produisant et construisant de nouvelles différences, en créant de nouvelles frontières. Elle fait référence à certains qui, quoique devenus Français, "rendus pareils" (E. Weber, 1983)⁴¹, sont repérés et marqués au fer rouge, soumis à la suspicion en même temps qu'à l'injonction. Processus sans fin, formidable système de triage dans une phase où la nation (communauté d'origine) se ferme aux nouveaux arrivants et à leurs descendants.

⁴¹Weber Eugen, *La fin des terroirs. La modernisation de la France rurale (1870-1944)*. Trad Française. Paris, Fayard, 1983. Edition Anglaise, 1976.

Même "bien intégré", l'immigré ou le descendant d'immigré ne disparaît pas du champ de "l'intégration républicaine". Il devient un immigré bien intégré comme l'affranchi qui recouvre la liberté mais reste inférieur au "libre de naissance". Au-delà des immigrés, elle a marqué aussi leurs descendants et les a enfermés sous son regard. Ces "descendants d'immigrés" ont parfaitement compris l'iniquité et la profonde injustice qui a consisté à les prendre comme des objets de "l'intégration républicaine" (S. Bouamama, 1994)⁴² y percevant très tôt la construction de catégories progressivement ethnicisées, c'est-à-dire référées à une origine commune.

De ce point de vue, "l'intégration républicaine" a tourné le dos à ce qui peut être défini comme "l'assimilation républicaine" des décennies antérieures (fin 19^{ème} jusqu'à la seconde guerre et hormis les périodes de forte xénophobie) et que certains auteurs (Noiriel, Beaud, 1990)⁴³ ont tenté de re-promouvoir face aux ambiguïtés de "l'intégration républicaine" des années 90. Elle a procédé aussi à une fermeture des relations sociales qui a abouti à une naturalisation de la communauté d'origine, de la qualité de français, à sa forclusion, en définitive à son ethnicisation. "L'intégration républicaine" a été contre toute attente l'accoucheuse des groupes ethniques définis selon leur plus ou moins grande "légitimité française" sur l'échelle de la "communauté nationale", leur plus ou moins grande appartenance à la "communauté d'origine". Elle a conduit à l'ethnicisation des rapports sociaux. Sa remise en cause, à la fin des années 90 a coïncidé avec l'émergence des ethnicités au sein de la société française, "l'apparition" et la reconnaissance des discriminations qui vont de pair avec cette situation. Plus qu'une coïncidence fortuite, il y a une détermination causale entre ces phénomènes. "L'intégration républicaine" en même temps que sa traduction en modèle a été l'accoucheuse et l'enfant des ethnicités, le produit autant que le remède, la réponse qui a cherché vainement à défaire ce qu'elle a largement contribué à faire naître. Et, la reconnaissance ultérieure des discriminations ethno-raciales et religieuses a signé les effets d'une politique mise en œuvre après plus de deux décennies.

b- Endiguer un peuplement indésirable

⁴² S. Bouamama, *Dix ans de marche des beurs. Chronique d'un mouvement avorté*, Paris, Desclée de Brouwer, 1994.

⁴³ S. Beaud, G. Noiriel, « *Penser "l'intégration" des immigrés* », *Hommes et Migrations*, juin 1990, pp. 43-53.

En tentant de contextualiser les axes de recherche qui furent les nôtres, il nous semble que dans la deuxième moitié des années 70, l'Etat a cherché, en plus de la gestion de la main d'œuvre, à gérer le peuplement. En effet, l'alternative devant laquelle s'est trouvé l'Etat au milieu des années 70 a été soit de renvoyer massivement les immigrés et leurs descendants dont beaucoup étaient Français comme l'exigeaient certaines sensibilités politiques (extrême droite nationaliste ethniciste ou différentialiste), soit de poursuivre ce qui fut jusqu'ici la politique dominante : les laisser disparaître dans le "creuset français". Dans l'impossibilité de choisir nettement l'un ou l'autre terme, la solution a été de les accepter à contre-cœur mais en leur en faisant payer le prix, "mériter" leur présence en France. "L'intégration républicaine" a ainsi été un moyen terme entre une assimilation silencieuse et invisible (mais non dépourvue de violence) et une impossible politique systématique de renvoi comme dans l'entre-deux-guerres (Polonais...).

C'est sous la bannière de cette "intégration républicaine" et dans ce cadre que la position des immigrés a été fortement remise en cause en insistant sur le volet répression de cette politique. D'une certaine manière, dans ce discours, on est face à un hydre à deux têtes : "intégration" après "sélection" des bons immigrés ou ceux désignés comme tels, durcissement pour les autres, empêcher l'installation par une mise à l'écart, un traitement discriminatoire, une criminalisation progressive sans pour autant être en mesure de conduire les politiques autoritaires de renvoi massif des étrangers chez eux. Bref, derrière "l'intégration républicaine", on instituait son contraire conduisant à une attitude schizophrénique liée non à la personnalité des agents ou à leur psychologie, mais aux contradictions inhérentes à cette politique.

En cherchant à agir sur ce peuplement non sollicité, toléré mais non encouragé voire non souhaité, ce qui s'est révélé est en définitive une rupture avec le laisser-faire et le silence de l'Etat surtout concernant l'installation familiale des immigrés. Au contraire, l'Etat a manifesté une volonté de contenir les grandes tendances à l'œuvre : la sédentarisation des immigrés, l'arrivée des femmes... En légiférant sur le regroupement familial au milieu des années 70, le phénomène était à son pic le plus élevé. C'est dire que les immigrés n'avaient pas attendu les pouvoirs publics pour procéder au regroupement familial qui était devenu une tendance lourde. Et le cadre qui sera institué par la loi sera bien plus contraignant. Ce qui prouve qu'il avait plutôt

pour objectif de limiter ou de tenter de limiter ce regroupement familial. *‘Entre 1974 et 2005, la réglementation du regroupement familial a été modifiée douze fois’*⁴⁴. Ainsi, moins qu’une politique de regroupement familial, le cadre mis en place a annoncé une politique de “non regroupement” familial, de restriction du regroupement familial à défaut de pouvoir l’empêcher.

La panoplie des autres mesures : aide et incitation au retour, restriction sur les flux, réformes progressives du code de la nationalité aboutissant à la disparition du jus solis, réforme du droit d’asile... ont traduit et trahi une préoccupation majeure : arrêter l’immigration, surtout de peuplement extra communautaire et réduire fortement la population immigrée africaine. Et, contradictoirement, dans cette période, l’immigration de main d’œuvre a été malgré tout plus ou moins maintenue avec le dessein d’accueillir uniquement des travailleurs et non des familles, de mettre en place une politique de main d’œuvre dans certains secteurs (saisonniers, BTP,...) qui ne débouche pas sur un peuplement. Depuis cette impulsion jusqu’aux tentatives récentes et timides d’institution de “quotas d’immigrés” dans une politique “d’immigration choisie”, cette logique est restée constante.

c - Nationalisme, trans-nationalisme, post-colonialisme et ethnicité

En partant de ces travaux antérieurs et de leur prolongements actuels, il nous semble qu’aujourd’hui apparaît la question qui en constituait l’horizon : celle de l’émergence ou pas d’une société se construisant en incorporant des ordres divers (ethnico-racial, ethno-religieux, ethno-national). Dans ces nouveaux cadres, les grandes lignes de partage semblent puiser d’une part dans le clivage colonial actualisé par les flux migratoires actuels, d’autre part par ce qui en est dérivé : le nationalisme des anciens colonisés devenus immigrés et la naissance d’une nouvelle configuration des rapports entre les pays d’origine et les pays d’arrivée.

En effet, ce clivage colonial est réactualisé par l’arrivée des désormais “nationaux” des ex-colonies dans un contexte de crise de l’emploi, d’approfondissement de la construction européenne et de mise en place d’une gestion communautaire des flux migratoires. En convoquant le clivage colonial, il n’est pas seulement question de postuler simplement et brutalement que les migrants et leurs descendants sont

⁴⁴ Laétitia Van EEckhout, *Quotidien Le Monde* du 5 janvier 2007.

traités comme les sujets coloniaux d'antan dans un raccourci discutable qui identifie "indigène" et "immigré", mais de prendre en compte dans le temps présent les effets de ce clivage du passé, à savoir l'expression émancipatrice et tout à la fois désireuse de fraternité de leur nationalisme. L'histoire partagée entre les ex-coloniaux et la France d'aujourd'hui offre aux uns et aux autres un réservoir de stéréotypes qui peuvent être mobilisés dans les relations actuelles. C'est cette profondeur qui étaye l'idée d'une possible similitude et continuité entre les paradigmes, les problématiques de l'histoire coloniale et ceux du temps présent.

Comment rendre compte de cette bifurcation (soudaine ou progressive) du processus d'assimilation mais aussi de l'idéologie assimilationniste vers la constitution durable et définitive de ces groupes ethniques, raciaux et religieux, vers une idéologie et des pratiques différentialistes ? Comment expliquer l'émergence de ces clivages et la problématique multiculturelle ou pluriethnique qui l'accompagne ? Qu'est ce qui a changé dans la société française, dans la politique de l'Etat, dans le fait migratoire pour aboutir à cette situation ? Plus dubitativement, quelque chose a-t-il vraiment changé ? La question que nous nous posons est alors comment est-on passé de la citoyenneté sans référence à l'ethnicité aux ethnicités dans la citoyenneté ne serait-ce que d'un point de vue symbolique et non juridique et légal ? Est-ce une ambiguïté dans le pacte national français, un legs du colonialisme, un effet du nationalisme des migrants et de la crise de l'emploi ? Dans ce processus, l'Etat, le législateur sont-ils partie prenante ou sont-ce des phénomènes centripètes, des pratiques et logiques informelles et non institutionnelles qui se déploient ? En définitive, quelle est la place de l'Etat dans cette ethnicisation ?

On peut ici évoquer quelques éléments saillants du contexte dans lequel cette mutation voit le jour : un moment de l'immigration et des constructions nationales post-coloniales, une situation économique marquée par la crise de l'emploi, des conflits sociaux et des arbitrages de la puissance publique (Etat, pouvoirs locaux, etc.) face à des logiques contradictoires. Ces différents facteurs impulsent cette orientation nouvelle. On peut s'interroger sur les liens entre l'émergence des ethnicités et la consolidation de l'Etat-nation confronté à l'arrivée et l'installation d'autres Nationaux. Loin d'être un phénomène archaïque, derrière nous, l'ethnicité ne s'inscrit-elle pas dans la modernité que constitue la nationalisation des sociétés ?

N'est-ce pas parce que tous les migrants sont déjà des "Nationaux" –ou en voie de l'être, des proto-nationaux- que leur installation hors de leur société d'origine, de leur pays, dans un autre espace national et étatique attise ou précipite leur nationalisme ?

A cet égard, on peut se référer à l'exemple étasunien. La spécificité des USA, premier laboratoire de l'ethnicité et de la "race" pour la sociologie s'explique aussi par le fait que quoique "pays neuf" (ce qui suppose de faire fi des autochtones Amérindiens), ils se sont édifiés, bâtis avec des individus non moins "vieux" et non moins vierges de toute nationalité, coulés dans le moule de "Nations" de la "Vieille Europe". Par là, les USA n'ont-ils pas annoncé le destin inévitable de la plupart des Etats-nations accueillant des migrations massives ? Loin d'être un choix de la société étasunienne, l'ethnicité ne s'est-elle pas imposée à elle du fait de la nature de son peuplement ? Le choix des USA fut sans doute de lui conférer une symbolique patente, un statut légal, ce qui n'est pas sans effet majeur. Pour être plus radical, l'ethnicité n'est-elle pas aussi la persistance et la perpétuation de la nation constituée ou en devenir, sa relocalisation ou son émergence sous une forme minoritaire et dominée au contact d'autres nations ? Elle naîtrait alors de la confrontation avec d'autres groupes nationaux et aurait par conséquent destin lié avec la mondialisation et la globalisation en cours.

C'est ce que les approches transnationales révèlent. Moins qu'une subversion des nations ou leur disparition, le transnationalisme traduit aussi, comme le disent Basch et Szanton un transport avec soi (avec le migrant) du national et non son affaïssement, une tyrannie de l'appartenance nationale qui "colle" de façon presque définitive à ses sujets grâce à l'action de l'Etat du pays d'origine et du pays d'arrivée.

Comme le souligne Riccio B.⁴⁵, le migrant transnational n'est pas un nomade et la circulation des migrants est soumise aux contraintes réelles qu'imposent les Etats et leurs frontières. Leur mode d'inscription a à voir avec la production des identités ethnico-raciales et ethno-nationales. Leur circulation souvent plus mythique que réelle, renforce l'image de "gens de passage". Certes, elle a permis de restituer une "dignité d'acteurs" à ces migrants en les rendant maîtres d'une histoire plus grande

⁴⁵ Riccio B., « *Transmigrants mais pas 'nomades'* ». *Transnationalisme mouride en Italie* », Cahiers d'Etudes Africaines, 181, 2006

et acteurs dans des espaces plus larges, sujets de pratiques innovantes, transnationales. Cette approche permet de relier des cadres conceptuels divers : le transnationalisme, la diaspora, l'ethnicité. Il nous semble que les liens entre ces champs ont été peu faits par les chercheurs. Or, ces notions recouvrent des phénomènes parfois similaires, constituent des choix théoriques de construction d'une même réalité. C'est ce que Martine Hovanessian (1998) percevait nous semble-t-il dans la diaspora quand elle dit ceci : *"La problématique des diasporas fait partie intégrante de la sociologie des relations interethniques en France qui, à partir du débat critique du modèle républicain d'intégration, rend lisible chez les populations d'origine étrangère, des compétences langagières, relationnelles, culturelles et professionnelles acquises dans plusieurs espaces migratoires."*⁴⁶

Cette façon de poser les problèmes en référence avec la construction de l'ethnicité dans la société française procède d'une construction et d'un choix de problématisation de notre travail. C'est le fil directeur que nous avons essayé de suivre dans ce travail. Nous éclairons ou tentons d'éclairer à partir de maintenant ce qui est déjà derrière nous. Jamais, nous n'avons eu, au moment où se menaient ces différents travaux une perception aussi claire et la préoccupation constante de ce cadre problématique. Alors, pourquoi un tel choix, pourquoi ce questionnement ? D'abord parce qu'il est au cœur des débats actuels sur la société française et l'immigration. Mais aussi parce que nous pensons aujourd'hui qu'il est "l'espace de problèmes" dans lequel nous nous débattions mais qui ne nous apparaissait pas aussi nettement comme tel.

Ainsi, arrivant au terme de notre thèse, nous avançons que : *'fatalement, les immigrations actuelles iront vers une fusion dans le « creuset français », mais qu'il convient d'avoir une image plus dynamique (s.n.) de ce « creuset français » et de l'identité française qui n'est toujours que l'identité du moment.* * (Timéra, 1996, 232). A la suite de quoi nous ajoutons, quoique de façon plus interrogative qu'affirmative, que : *'La société française semble s'ouvrir vers la constitution durable, peut être pérenne, d'espaces sociaux et culturels d'ailleurs, vers une multipolarisation culturelle, ethnique que la poursuite des flux migratoires alimentent plus ou moins.*

⁴⁶ M. Hovanessian, « La notion de diaspora. Usages et champ sémantique », journal de l'AFA, 72-73, 1998.

Car, un facteur décisif d'une « assimilation » ou en tous cas d'une fusion dans un espace monoculturel est le tarissement des sources migratoires. (id, 233)

A la relecture, nous sentons que c'est bien notre balancement que traduisait cette conclusion. Nous formulons de manière hésitante et prudente une vision fondée sur une croyance en l'action du temps. Certes, les projets sociaux, les manières de direction de la société (les politiques) ont besoin du temps, de la durée pour produire leurs œuvres. Mais, seule, l'action du temps est sans effet. Il n'y a pas de doute que nous étions pris -sinon prisonnier- à la fois dans le paradigme du "creuset français" (Noiriel, 1988), version française du *melting pot* et, en même temps, confronté de façon vivante, empirique à la forte construction ethnico-raciale de certains groupes migrants ou issus de l'immigration dont on interrogeait ou suspectait "l'identité française".

Ce partage entre le cadre théorique du "creuset" d'une part et celui plus programmatique et politique de "l'intégration républicaine" de la "mosaïque" de l'autre révèle nos hésitations d'alors.

Opposition dans la réalité sociale elle-même ou seulement dans les modèles ? C'est en tous cas à travers deux "modèles", un scientifique et analytique et un autre plus idéologique, plus normatif qu'explicatif que cette réalité sociale ambivalente s'est donnée et imposée comme objet d'étude à la sociologie. La France du "creuset", de l'assimilation silencieuse des différentes vagues migratoires analysée et restituée par G. Noiriel et la France de "l'intégration républicaine" se construisant sous nos yeux.

"*Le creuset français*" (1988) qui a beaucoup stimulé notre réflexion et ajoutons-le, bouleversé notre "cœur de migrant" a fait la charnière entre ces deux modèles en jetant une lumière inédite sur l'histoire de l'immigration et en relatant d'une façon sensible et intelligente une assimilation silencieuse qui inspire déjà toute la nostalgie d'un temps qui semble révolu. Ce qui est remarquable, c'est que "*Le creuset français*" arrive à un moment où l'interrogation et le questionnement dominants chez les politiques, les chercheurs, les migrants et la société civile consistaient à se demander si les nouvelles immigrations étaient radicalement différentes des précédentes dont l'histoire mythifiée, idéalisée était mise en conformité et en harmonie avec le modèle assimilationniste français. Contre cette vision romantique

et déformée, l'ouvrage a restitué la violence inscrite dans l'assimilation de ces immigrations désormais magnifiée en "intégration réussie", les résistances et expressions communautaires, leur identification ethnique relativisant par conséquent ce qui se déroulait sous nos yeux et que nos concepts tentaient de saisir : permanence de la violence et inéluctabilité de la fusion dans le "creuset français". Récit du temps de l'immigration de peuplement s'oubliait dans le silence mais non sans douleur, violence et "meurtrissures" alors que sous nos yeux semblait se construire une autre réalité.

Ce qui a surtout marqué les analyses, c'est un contexte idéologique, une "pensée d'Etat" qui a opposé de manière progressive "identité française" et toute autre forme d'appartenance ethnique ou culturelle. Toute identification des individus et des groupes à autre chose qu'à la nation, à la "République universelle" a été considérée comme signe d'absence de loyauté et d'attachement à la nation, mais aussi comme menace et danger. En dépit de ce que confirmait les travaux de plusieurs chercheurs, à savoir que l'ethnicité tant en France qu'aux USA par exemple n'était pas en soi une remise en cause de la nation, de la république, c'est cette opposition qui a réellement prévalu dans la pensée d'Etat et dans l'idéologie dominante. C'est très largement par rapport à ce positionnement idéologique, à cette vision d'Etat de la cohésion nationale et aux résistances qu'ils suscitaient chez les acteurs que nos travaux se sont déployés. Analyser la situation et les stratégies des acteurs en ayant en perspective cette vision d'Etat introduit forcément un parasitage. En effet, il est difficile de dissocier l'analyse des formes concrètes de l'acculturation des migrants de cette vision d'Etat qui énonce ce que doit être le "modèle d'intégration" des immigrés et ce qu'il ne doit surtout pas être.

En vérité, l'élément nouveau et majeur a été, au-delà des mutations dans les vagues et origines migratoires, cette opposition dans la "pensée d'Etat" de deux modes ou niveaux d'identification qui n'étaient non seulement pas nouveaux, mais avaient toujours accompagné la sédentarisation des migrants. Mais à une époque où l'immigration de peuplement se faisait dans le silence, c'est-à-dire sans le propos de l'Etat, bref n'était pas politisée. Le fait est que, dès que l'Etat parle sur une chose, celle-ci devient un problème politique. Ce changement de paradigme de l'Etat, cette pensée d'Etat est née des transformations dans le fait migratoire, transformations qui

ont conduit à une redéfinition du “corps national” ou des “frontières” de la Nation. Il nous a semblé important, pour aborder la question, de partir des fondements du pacte national et citoyen construit avec la Révolution, de suivre certaines transformations intervenues dans la société française, dans la conception de l’Etat, dans le fait migratoire. Dans cette optique, par le recours à certains travaux d’historiens, nous avons cherché à alimenter notre construction théorique sur des phénomènes actuels. C’est notamment, la lecture de Rogers Brubakers¹ (1993) qui nous a éclairé et fourni des pistes dans cette investigation.

R. Brubakers a réfléchi dans le cadre d’une approche comparée entre la France et l’Allemagne sur ce qu’il appelle ‘*les débuts d’une représentation ethnique de la nation*’ en France. Notant la faiblesse de cette ‘*fibres ethnique*’ en France, il situe son apparition vers la fin du 19^{ème}. Ainsi, le soutien des intellectuels français aux mouvements nationaux perçus d’abord comme des mouvements politiques contre l’ancien régime et contre les pouvoirs dynastiques dans le 19^{ème} siècle en constituerait un élément précurseur. Mais ce dont il est question dans ces luttes et ‘*mouvements nationaux*’, c’est de l’émergence de nations en tant que ‘*communalisation*’ politique de ‘*collectivités ethnoculturelles*’, de ‘*nationalités*’ qui se dotent d’un Etat et revendiquent un territoire. C’est à partir de ce positionnement que s’opèrerait un glissement vers la prise en compte de la ‘*communauté ethnoculturelle*’ dans la définition de la nation malgré le primat du politique.

D’une certaine manière, cet engagement des intellectuels pour des luttes politiques va déboucher sur une volonté de faire coïncider ‘*la carte politique*’ et ‘*la géographie ethnoculturelle*’, la nationalité légale et la nationalité ethnoculturelle. Ainsi, pour Brubakers,

‘C’est seulement à partir de la seconde moitié du XIXème siècle qu’on s’est mis à appeler « nationaux » les membres de l’Etat français. Ce mot nouveau, « nationalité », a pris d’abord un sens ethnoculturel (bien établi vers 1848), puis un sens légal. Il semble bien que la signification première, ethnoculturelle, a « contaminé » la signification légale. Parler de « nationalité » au sens légal véhicule un halo de significations qui appartiennent au mot dans son sens ethnoculturel. Le fait même d’adopter « nationalité » dont la signification ethnoculturelle était déjà établie, pour désigner ce que jusqu’alors on désignait sous le vocable neutre d’un point de vue ethnoculturel de « qualité de Français », atteste une propension à revendiquer pour l’Etat un fondement ultime, idéal d’ordre ethnoculturel. Utiliser le même mot de « nationalité » pour l’appartenance formelle à un Etat et à une

communauté ethnoculturelle, suggère une sensibilité à leur affinité et le désir de l'accentuer'. (Idem, 14 et 15).

En prenant en compte les mutations dans les conceptions de la citoyenneté et de la nationalité, en tentant d'en saisir les effets sur une définition de l'identité française et des frontières de groupe, on pourrait également analyser l'évolution des rapports Français/immigrés dans d'autres domaines (le travail, l'habitat...).

Avec ce détour historique, notre optique a consisté à essayer de suivre comment s'est dessiné, dans la définition du pacte national, sous l'effet de forces contradictoires et concurrentes, d'ambiguïtés ou d'ambivalence originelles entre citoyenneté (ou nationalité légale conférée par l'Etat selon Brubakers) et nationalité (au sens de communauté d'origine, ethnoculturelle selon Brubakers), un découplage entre les deux notions. Dans la symbolique collective et dominante sont distinguées et, par conséquent hiérarchisées les "communautés d'origine" et cela a tendu à se reproduire dans la citoyenneté. Pourtant, en dépit d'ambiguïtés, l'Etat, le pouvoir et les institutions restent, dans leur *credo* encore fondés sur le seul principe de citoyenneté auquel ils soumettent la "communauté d'origine" soit par identification et dilution, soit par néantisation et non reconnaissance, soit par préséance.

3 - De la "citoyenneté républicaine" aux ethnicités dans la citoyenneté

Malgré le fait que l'actualité du phénomène de l'ethnicité soit aujourd'hui principalement reliée aux migrations de main d'œuvre et / ou de peuplement, n y a-t-il pas des antécédents dans l'histoire de France ou de la construction de la nation qui cherchent à en rendre compte ? Le paradigme du "multiculturalisme", du "pluri ethnisme" voire des "races" ainsi que celui du "métissage" est-il une question nouvelle seulement corrélée à l'immigration ? La France, à l'instar de beaucoup de nations européennes semble connaître une accélération des transformations de son identité. Même s'il faut, concernant cette identité nationale parler d'une réalité constamment renouvelée et relativiser ainsi les processus actuels, il semble que l'ampleur des phénomènes, la profondeur et la durée des mutations, leur accélération soient telles que des projets partisans fondés sur le "multiculturalisme" et le "pluri ethnisme" ont été posés comme des questions à l'ordre du jour pour bien des pays européens (Viewiorka, Amselle, Schnapper, etc.).

a - La citoyenneté à l'épreuve des diversités

Il nous semble à la lumière de certains travaux que ces questions sont déjà présentes dans la représentation de l'histoire de la nation française. Dans cette histoire, elles émergent originairement sous la forme de la "guerre des deux "races" popularisée par l'historien Augustin Thierry au lendemain de la révolution française. Nombre d'historiens reprendront cette lecture de l'histoire (Guizot, Michelet, Thiers, Amédée Thierry...). Dans leur définition, ces deux "races" sont d'une part, les *Francs*, envahisseurs étrangers et d'origine germanique dont est issue la noblesse et d'autre part, les *Gaulois*, autochtones vaincus dont est issu le tiers-état. Elles constituent les deux composantes de la société française. En pensant la révolution comme une continuation de la "guerre des deux races", c'était aussi une manière pour ces historiens de célébrer, à travers celle-ci la victoire du peuple sur ses anciens envahisseurs.

La dissolution des deux "races" dans l'universalisme républicain n'effacera pas pour autant ce schème qui restera présent comme cadre explicatif de l'histoire et comme un socle fondateur de l'idée de nation. Il semble que ce paradigme ait accompagné la France dans ses entreprises coloniales où il trouve une nouvelle application, de nouveaux laboratoires : l'opposition Arabes / Kabyles en Algérie, Hutu/Tutsi au Rwanda et au Burundi. (Dominique Franche, 2002)⁴⁷. Néanmoins, cette représentation de l'histoire de France en terme d'antagonisme des "deux races" sera loin d'aboutir à un clivage scindant la citoyenneté ou "la qualité de Français" de façon profonde. Par ailleurs, le terme "race", tel qu'il est entendu alors en France chez ces historiens réfère plus à la classe sociale qu'à une vision biologique.

Dans un autre registre, il faut relever la grande hétérogénéité culturelle et linguistique dans la société française dont des historiens du 19^{ème} siècle ont fait état dans leurs écrits. Et c'est un travail en profondeur d'étatisation et de nationalisation de la société métropolitaine qui va permettre de résorber ces disparités grâce notamment à l'action de l'école et de l'armée, à l'activité politique. C'est grâce à elles que la France rurale et paysanne mais aussi, les populations issues de l'immigration ont été assimilées, rendues pareilles (Eugen Weber, Gérard Noiriel). Ces disparités

⁴⁷ D. Franche, « Représentations de l'histoire de France et naissance du racisme ». In *La société et ses races*, L'aventure humaine. Savoirs, libertés, pouvoirs, N° 12, 2002, pp. 41-62

culturelles, voire ethniques, loin de mettre en cause la légitimité citoyenne et nationale des groupes constitués et/ou en voie de disparition ont été progressivement résorbées grâce au processus de nationalisation et d'étatisation, c'est-à-dire d'assimilation républicaine.

De plus, l'application du *jus solis* a intégré les descendants de migrants dans la citoyenneté française en vertu de leur nécessaire et naturelle adoption des mœurs de la France, de sa culture et en vertu aussi de leur attachement à elle. Ce qui semble manifeste dans ces choix et dans ce contexte de la fin du 19^{ème}, malgré l'affirmation du *jus sanguinis* comme fondement premier de la nationalité –le *jus solis* étant décrié comme d'essence féodal- c'est le fait que la dimension ethnique, la "fibre ethnique" dans la conception de la citoyenneté est quasi absente.

La Révolution avait opéré une distinction de la nationalité (communauté d'origine, autochtones, "naturels", "Français de souche") et de la citoyenneté en faisant le choix de sortir du seul cadre de légitimation par "la communauté d'origine". Mais cette distinction conceptuelle est plus difficile en pratique. Ainsi, l'étranger pouvait prétendre à la citoyenneté. Mais, elle a néanmoins été dans une sorte d'impossibilité à dissocier jusqu'au bout ces deux registres, à donner à l'étranger acquis à la cause révolutionnaire l'entière place qu'elle lui a reconnu en droit et en théorie. C'est ce que Sophie Wahnich (1997)⁴⁸ a souligné dans son analyse du discours et des pratiques de la Révolution française vis-à-vis de l'étranger. A travers l'exemple symbolique de Anarchassis Cloots, elle a montré cette impasse de la Révolution dans sa tentative de construction de la figure de "l'étranger-citoyen" ou "citoyen universel" notamment dans les périodes d'adversité avec les nations voisines. Le citoyen en France devient aussi et en même temps un national et l'étranger est exclu de la citoyenneté.

Pourtant, même lorsqu'elle est convoquée, affirmée avec force, à la différence notamment de la nationalité allemande, la nationalité française, comme l'a montré Brubakers, n'est somme toute pas ethnique et on peut devenir français au sens non seulement juridique mais aussi presque ethnique, sociologique en épousant les mœurs, la langue, la culture, en exprimant son amour et son attachement au pays, au sol. Les immigrants Européens et leurs descendants sont assimilés par la grâce du

⁴⁸ S. Wahnich, *L'impossible citoyen, l'étranger dans le discours de la Révolution française*, Albin Michel, Paris, 1997.

jus solis et de cette conception fondée sur un nationalisme assimilationniste et d'inclusion. Ils sont "faits Français" autant en métropole qu'aux colonies, certes dans une mesure plus étroite. C'est le cas en Algérie où les colons européens non français étaient majoritaires. Dans les autres colonies (Afrique au sud du Sahara, Habitants des Quatre Communes du Sénégal, Caraïbes,...), des voix se sont élevées pour revendiquer le statut de Français pour tout ou partie de la population. Ce qu'il est utile de noter dans ces choix, c'est la possibilité de "devenir Français", de "rendre Français" des "Autres". En dépit du couplage, de la superposition dans l'idée de la nationalité et de la citoyenneté, l'ouverture et l'intégration, mieux la "fabrication" de "nouveaux Français" étaient possibles. Et c'est bien l'assimilation républicaine qui a rendu possible cela. Mieux si la France a pu être assimilationniste, c'est bien parce qu'elle n'avait pas une vision ethnique de la nation.

b - Citoyenneté et "communauté d'origine"

Mais, il semble loin aujourd'hui le temps de cette citoyenneté ouverte et généreuse et pour bien des discours, cette ouverture et le droit du sol auraient bradé, démonétisé la citoyenneté française en permettant son acquisition au gré d'un accident de parcours, du hasard de la naissance. Si être Français doit se mériter, ce qui en soi n'est pas une rupture avec l'idéologie assimilationniste, plus implicitement se constitue en parallèle une mise en exergue de la "communauté d'origine" sur la citoyenneté. Ainsi la tendance à limiter l'accès à la citoyenneté au nom de principes "républicains", d'exigences assimilationnistes, les contextes historiques et politiques de mise en œuvre de ces restrictions (l'émergence des "secondes générations" issues des ex-coloniaux et des non Européens) ont nourri en définitive plus ou moins directement la fibre ethnique dans la conception de la citoyenneté.

Tout se passe comme si on avait abandonné une conception de la citoyenneté comme bien commun et singulier, déconnecté de toute idée d'origine ou d'appartenance ethnoculturelle. Bien entendu, nous ne nous situons pas au niveau du droit, ni du législateur en affirmant cela. Comme nous l'avons déjà exprimé, l'Etat, le droit ne voient que des citoyens indistincts du point de vue ethnoculturel et formellement égaux là où l'analyse sociologique révèle les disparités symboliques

mais socialement efficaces dans la "qualité de français" et dans sa revendication par les acteurs. (Patrick Weil, 2007)⁴⁹.

Le découplage symbolique du national de plus en plus ethnicisé et de la citoyenneté confinée au juridique traduit des mutations dans les rapports sociaux et la constitution progressive de "groupes d'origine". La caractéristique pour certains groupes étant de ne pas être des "Nationaux" au sens ethnoculturel en dépit de leur qualité de citoyen. Leur exclusion ne passe pas par la citoyenneté mais par l'origine ethnoculturelle. Les citoyens qui ne peuvent se prévaloir aussi et en même temps de la "communauté d'origine" voient leur citoyenneté reléguée en seconde zone, délégitimée, suspectée. Le "vrai Français", le "Français de souche", le "Gaulois" sont autant de constructions qui, quoique légalement nulles, sont symboliquement et socialement efficaces dans la compétition entre les groupes. Et, ce sont ces logiques légalement nulles mais symboliquement et socialement efficaces qui constituent les ressorts des discriminations ethno-raciales et religieuses.

D'une certaine manière, la nationalisation de la société française, son étatisation ont abouti, ou plutôt ont libéré, dans un contexte prolongé de crise et de compétition dans le travail, une tendance à fusionner la communauté d'origine, les "Français de souche" construction largement idéologique et imaginaire avec la citoyenneté, à restreindre la citoyenneté à cette dernière, à surévaluer la "communauté d'origine" par rapport à la citoyenneté. La nationalité ou "communauté d'origine" devient la valeur primordiale dont l'expression politique est un nationalisme d'exclusion. Cette remise en cause du pacte citoyen ou sa contestation par des franges de plus en plus importantes, de façon spontanée ou à travers des discours politiques et idéologiques construits, puisent leurs sources dans des mutations sociales profondes : le déclin de la classe ouvrière et le recul de l'esprit de classe au profit du sentiment ethno-national, l'expression du nationalisme postcolonial des immigrés et de leurs descendants.

c - le déclin de la classe ouvrière et de la citoyenneté non nationale

⁴⁹ Patrick Weil, *Qu'est ce qu'un Français ? Histoire de la nationalité française depuis la révolution*. Gallimard 2004, 1^{ère} Ed. 2002.

C'est au début du siècle dernier que la classe ouvrière et sa représentation politique ont épousé progressivement le programme de la Nation qui était alors porté par la bourgeoisie abandonnant leur idéal antérieur d'internationalisme (les ouvriers n'ont pas de patrie) et s'engageant massivement dans les guerres de défense de la patrie (1914-1918). Ces évolutions doivent être reliées à notre sens à ce processus fondamental et profond que G. Noiriel appelle la "nationalisation" des sociétés qu'il définit comme *"un phénomène [...] aussi important dans l'histoire de l'Europe (et même du monde) depuis le XIXème siècle, que l'industrialisation"*. (2001, 128). La classe ouvrière n'échappe pas à cette nationalisation que son affaiblissement va d'une certaine manière accélérer. Dans leur ouvrage "Retour sur la condition ouvrière" (1999), Beaud et Pialoux indiquent la simultanéité de la désindustrialisation, de l'affaiblissement de la classe ouvrière et de sa représentation politique et symbolique avec la forte stigmatisation des immigrés qui traduit ou cache une concurrence accrue et l'expression du racisme au sein de la classe ouvrière.

Quel est le devenir des immigrés dans cette évolution de la classe ouvrière ? Les dernières transformations dans le monde du travail sont essentiellement marquées par une forte diminution de l'emploi ouvrier mais surtout par leur invisibilisation que contredit la persistance de leur poids démographique. *"...les quartiers ouvriers ne sont plus que des « quartiers » (euphémisme de plus en plus employé pour désigner les « cités » HLM), les immigrés ne sont plus considérés comme des travailleurs mais sont avant tout définis par leur origine nationale. Les « ouvriers » ont d'une certaine manière disparu du paysage social"* (15, 1999).

Ainsi, les ouvriers autochtones sont devenus des "Nationaux" et ceux issus de l'immigration des "Etrangers", c'est-à-dire également les "Nationaux" d'un autre pays. Dans cette mutation, ce qui a disparu c'est la classe ouvrière. Or, elle a toujours constitué le creuset pour l'immigration, génération après générations. Dans ces conditions se trouvent réarticulées, recomposées identité de classe, citoyenneté et communauté d'origine nationale.

C'est la même réflexion qu'on peut lire chez C. Poiret (1996) lorsqu'il aborde la question de l'ethnicisation des rapports sociaux en France. *"L'émergence de l'ethnicité a été de pair avec une série de transformations qui affectent la structure de classe du corps social, mais aussi avec un double mouvement d'intégration plus ou*

moins poussée à l'appareil d'Etat et à l'idéologie nationale, et d'affaiblissement très net du poids organisationnel et idéologique du mouvement ouvrier, syndical et politique.[...]. Cette évolution de la place des organisations ouvrières est d'autant plus importante qu'elles ont un rôle historique central dans l'incorporation des différentes strates migratoires antérieures à la vie sociale et politique française." (1996, 27).

Dans la cohabitation "Français"/"immigrés" dans l'espace résidentiel (Timéra, 1997), nous avons tenté de saisir les contextes qui président à la formation et à l'affirmation hégémonique d'une ethnicité "française" concurrentielle d'autres ethnicités dévaluées et délégitimées dans l'espace d'une citoyenneté commune. Notre intuition nous avait à l'époque, orienté vers la nécessité de partir des mutations dans l'espace professionnel, dans le monde du travail pour comprendre et interpréter les logiques de la cohabitation urbaine, de relier au sein de la sociologie de l'immigration, la sociologie du travail avec la sociologie urbaine. Notre constat d'alors était que "la crise urbaine et la crise de l'intégration des immigrés constituait un prolongement des mutations du monde du travail". Néanmoins, la dimension de la nationalisation de la société française n'était pas prise en compte dans notre problématisation. C'est avec la lecture de G. Noiriel (2001) et de R. Brubakers (1993) sur ces questions que nous avons procédé à cette tentative de reconstruction globale qui intègre à la fois les mutations dans le monde du travail et ses effets dans le hors travail et le nationalisme.

Ainsi, la position des travailleurs immigrés devenus des Nationaux d'un autre pays et des Etrangers en France exprime certes le recul et la disparition de la classe ouvrière en tant que telle, mais aussi une nationalisation de la société conduite par l'Etat, construisant le lien social fédérateur principalement à travers le lien national. Dans des contextes de concurrence, cette nouvelle construction du lien social est mobilisée par ceux qui peuvent se prévaloir de la "communauté d'origine" pour l'accès aux ressources. Sa convocation dans la compétition concourt à l'ethnicisation des rapports sociaux.⁵⁰

⁵⁰ Rénahy N., *Les gars du coin. Enquête sur une jeunesse rurale*. Paris, La Découverte, 2005. (Nous remercions J. Schmitz qui nous a communiqué cette référence).

En cherchant à comprendre ce qui s'est passé dans les rapports sociaux et explique ces changements de perception et d'attitude, cette ethnicisation ouverte ou larvée des rapports sociaux, nous sommes partis des travaux d'ethnologie urbaine (Althabe, C. Pétonnet, Wieviorka), pour essayer d'approfondir l'analyse des rapports sociaux impliquant immigrés et autochtones notamment dans l'espace résidentiel. En écho avec les travaux de Wieviorka qui aborde l'expression du racisme comme révélant également la souffrance d'une "France marginalisée" et en voie de précarisation, il nous est apparu nécessaire pour comprendre et analyser les conditions d'intégration et de cohabitation immigrés/autochtones dans l'espace résidentiel de réinvestir le monde du travail, de partir de l'espace professionnel. L'espace résidentiel s'est révélé être traversé par des rapports sociaux conflictuels. Notre hypothèse est que cela tient, nous semble-t-il à la disparition progressive et au "brouillage" pour cause de restructuration et de chômage d'une hiérarchie (assignation à des postes dévalorisés et infériorisation de fait dans la hiérarchie du travail et de l'entreprise) que le milieu professionnel avait su construire et qui garantissait une distance sociale fondée par le rapport au travail et la place dans le procès de production lors même que la proximité géographique, spatiale existait (Timéra, Id., 1997).

En somme, avec la crise de l'emploi et la disparition d'une certaine hiérarchie professionnelle, c'est tout un équilibre social propre au monde du travail mais aussi au hors travail qui semble remis en cause. Dans une période de crise de l'emploi et de remise en cause de cette hiérarchie professionnelle pour certaines catégories d'autochtones notamment, la proximité géographique et résidentielle avec les immigrés ou ceux qui sont perçus, désignés comme tels devient insupportable car induisant une "confusion des genres" qui tend à les identifier dans la même catégorie sociale.

Et pour reconstruire au plan social une hiérarchie perdue, ces catégories surinvestissent l'emblème de la nationalité, de la "communauté d'origine" confondue avec la citoyenneté ou considérée comme la seule citoyenneté légitime. Elles cherchent à valoriser et à faire émerger une nouvelle frontière, une césure qui les réhabilite. Cette frontière est celle entre les "nationaux", les membres de la "communauté d'origine", ceux qu'on désigne comme les "Français d'origine" et les "autres" : ceux qui sont "Français" tout court et non "d'origine". C'est-à-dire ceux qui

sont des “naturalisés”, des descendants d’immigrés, etc. Tous ceux qui sont, en dépit de leur statut juridique, de leur qualité de citoyen français, voire de leur sociologie renvoyés au statut de non membre de la “communauté nationale”.

Dans cet ordre d’idées, on peut évoquer les réflexions de Colette Pétonnet sur la citoyenneté en milieu prolétaire défavorisé. Parlant de “l’intégration” des immigrés, elle énonce ce qui apparaît comme une constante dans les sociétés anciennes et modernes, à savoir le “principe sacrificiel” (1993, 245). *‘‘Toute inclusion suppose une exclusion corrélative’’*⁵¹. Et il nous semble que c’est bien de cela qu’il est question dans cette tension entre la citoyenneté extensible au-delà de la “communauté d’origine” et la nationalité que les couches populaires se sentant directement confrontées à la concurrence des “étrangers”, des “nouveaux arrivants”, etc., essaient de préserver comme dernier bien, comme *‘‘leur seule distinction et leur ultime privilège’’* (Id., 244). Et abordant la question de l’accès au droit de vote pour les Etrangers, acte citoyen par excellence, elle en tire cette conclusion : *“Elle risque de se faire à leurs dépens (les prolétaires français défavorisés -ajouté par nous-), aggravant le sentiment qu’ils ont déjà de n’avoir pas de meilleur statut que les étrangers. Ils la subiront comme une atteinte à leur identité nationale. Car on ne peut se situer que par rapport aux autres. Si dans ce monde-là, où l’on partage déjà des logements identiques et des salaires ou allocations semblables, l’on donne à d’autres le droit infime que vous possédiez de naissance ou par naturalisation, il ne vous reste plus rien qui puisse remédier à la confusion.”* (Id., 244)

Ce qui est caractéristique de ces mutations est l’expression d’appartenances symboliques et non juridiques, légales mais bien présentes et faisant sens dans les relations sociales. Tout se passe comme si se construisait une nouvelle rhétorique nationale, un nouveau pacte national ne correspondant pas à sa face juridico légale. Ce décalage entre les textes et les croyances est reproduit des deux côtés de la barrière. Les “illégitimes” se définissent ainsi comme *‘‘Français mais seulement sur le papier’’*. Les expressions de jeunes et moins jeunes telles *‘‘Je suis Français, mais y a qu’à voir ma tête...’’* traduisent une intériorisation de ces frontières symboliques, un décalage entre les fondements légaux du pacte citoyen et des légitimations et délégitimations symboliques de plus en plus prégnantes.

⁵¹ Michelle Perrot citée par Colette Pétonnet, Id.

C'est dire qu'une compréhension des rapports sociaux serait impossible si elle reste cantonnée aux cadres formels et philosophiques des discours du lien national, à l'image idéale que la nation et la république donnent d'elles. En analysant les discours de ces catégories de Français, il apparaît que leur définition ou autodéfinition en tant que tel leur apparaît souvent comme un oxymore ou comme une usurpation d'identité. Aussi, ont-ils souvent besoin de le décliner sous le mode du paradoxe (*Je suis Français mais y a qu'à voir ma tête ! etc.*) ou de la revendication. Il apparaît que leur positionnement traduit un sentiment d'illégitimité tout autant qu'un choix de loyauté à une autre appartenance, de fidélité à un autre nationalisme fondé sur la généalogie et le rattachement aux ancêtres. Ces définitions et frontières symboliques référées aux origines subvertissent les définitions et frontières juridiques, de classe, etc. Et c'est aux confins de la délégitimation comme Français et de l'allégeance à une autre nation (transnationalisme) que se produit l'ethnicisation.

d - Altérité et nationalisme des nouvelles immigrations et l'éternelle visibilité des "secondes générations" : un fruit de l'ethnicisation.

Ainsi, les sociétés de départ des migrants sont également entraînées dans un processus de nationalisation qui est de surcroît pour les anciennes colonies fortement ambivalent. Nations et Etats nés de et contre la colonisation, anciens "frères et sujets" (Dozon, 2005), ces migrants s'opposent à l'assimilationnisme sous des formes diverses et à des degrés divers. En effet, à bien des égards, lorsque cet assimilationnisme s'appliqua aux colonies, ce fut plus comme un moyen de sujétion que d'émancipation, trahissant l'idéal d'égalité qu'il affichait. Au-delà de cette ambiguïté, les immigrés post-coloniaux ont cultivé une hésitation entre la réaffirmation, le rappel d'une émancipation acquise parfois de haute lutte et l'inclination vers une certaine fraternité avec l'ancienne puissance coloniale.

Les ambiguïtés du lien colonial entre son discours et ses actes expliquent cette ambivalence des immigrés ex-coloniaux qui les ont reçus et subis dans leur chair et dans leur esprit. Portés d'une part à partager le destin d'une "Grande Nation" comme ce fut le cas à bien des moments de l'histoire (1870, 1914, 1939), mais jaloux de liberté et épris d'égalité, ce sera à travers un nationalisme irrédentiste que ces ex-colonisés obtiendront leur revendication d'égalité et non dans le cadre d'une

France commune. Dans son ouvrage *Frères et sujets* (2005), J. P. Dozon s'intéresse à cette relation singulière. Dans une approche très périlleuse, il restitue sur une ligne étroite une analyse croisée entre des discours, des intentions, des actes non pour justifier la colonisation comme semble s'y prêter une certaine opinion aujourd'hui, mais pour briser le regard uniforme parfois, manichéen sur l'entreprise coloniale. Entre l'apologie d'une part et son opposé "Coloniser, exterminer" (O. Lecour-Grandmaison, 2005), il s'efforce de dégager les nuances. La complexité de l'aventure coloniale impose de s'intéresser à toutes ces facettes même si le projet fut en son fond une entreprise de domination. J-P. Dozon pointe les ambivalences des discours de la colonisation, les tentatives ou velléités de "fraternité" avec les "indigènes".

Pourtant, dans cette ambivalence, ces interrogations, ce qui est resté constant fut le projet de domination, ce qui a bougé et changé furent les formes de la domination. Chaque fois que la moindre velléité d'émancipation ou d'égalité s'est exprimée, la répression fut féroce, brutale. Ainsi, le débat posé par Dozon porte sur des idéologies, sur des conceptions de la relation coloniale, sur les "discours idéologiques de la colonisation" (Véronique Dimier, 1998)⁵². La pratique coloniale fut somme toute très éloignée de ces idéologies et discours qui l'ont parfois accompagnée. Ceux-ci méritent d'être restitués car ils rendent de cette ambiguïté que le titre du livre rend parfaitement.

Avec la fin de l'empire coloniale (années 60), les contextes ont changé et agissent à la fois sur le nationalisme des immigrés et sur le penchant assimilationniste de la France. Bien des travaux montrent que c'était souvent dans l'immigration que les migrants italiens par exemple devenaient des nationaux en France ou aux USA au 19ème. Cette faiblesse du sentiment national donnait sans doute plus de prise au nationalisme assimilationniste des élites françaises. Avec le déclin de ces migrations européennes de proximité et surtout avec l'accès à une conscience nationale et au statut de nations émancipées pour les immigrés des anciennes colonies, s'ouvre ou plutôt se prolonge une situation de confrontation. Associé à une crise de l'emploi, le

⁵² DIMIER, Véronique. « *Le discours idéologique de la méthode coloniale chez les Français et les Britanniques de l'entre-deux guerres à la décolonisation (1920-1960)* ». CENTRE D'ETUDE D'AFRIQUE NOIRE Institut d'études politiques de Bordeaux, Travaux et Documents N° 58-59 – 1998.

nationalisme des immigrés a plus ou moins bouleversé le statut des "secondes générations". La France ne voulait et/ou ne pouvait plus exercer avec le même volontarisme son *OPA* sur les enfants de ses immigrés en même temps que ces derniers et parfois aussi leurs jeunes Etats n'acceptaient plus de céder leurs fils.

Point négligé dans la sociologie des migrations, le nationalisme parfois exacerbé des immigrés anciens coloniaux est peu pris en compte dans l'analyse des mécanismes d'ethnisation. Autant chez Noiriél que chez Brubakers, cette dimension reste absente. Cette absence tient en partie à l'occultation de la sociologie des jeunes nations émancipées et de ses effets sur les migrants. C'est aussi pour convoquer Sayad, une déformation qui fait voir seulement un immigré et non pas aussi un émigré. Pourtant, l'exemple algérien exprime de façon nette cette expression et confrontation des nationalismes et ses incidences sur le modèle français et l'assimilationnisme français. C'est le cas extrême et sans aucun doute une autre "exemplarité" (Sayad) de l'immigration algérienne. On pourrait dire que là se situe la matrice des nouveaux rapports entre la France et ses immigrés ex-coloniaux, le moment inaugural de la mutation qui signe la fin d'un modèle d'assimilation silencieuse.

En éludant cette réalité, les investigations ont davantage insisté sur d'autres caractéristiques pour expliquer cette ethnisation, notamment cette visibilité rendue plus grande pour ces populations en raison de leur phénotype ("couleur noire", "type maghrébin"), de l'islam à la différence des autres migrations européennes. Pourtant, aussi "réels" ou "objectifs" qu'ils puissent paraître, ni la "couleur" de la peau, ni des traits physiques à eux tous seuls ne produisent en soi plus de "visibilité" et partant plus, de "difficultés d'assimilation". Ces traits physiques, moins que des causes de l'altérité ont été eux-mêmes des objets construits historiquement, pratiquement manipulés dans une démarche politique et idéologique qui les rend pertinents et leur confère un sens dans des enjeux sociaux donnés.

Les historiens de l'immigration (Noiriél, Schor, Lequin ...) ont contribué largement à relativiser cette "proximité" culturelle, religieuse, phénotypique posée comme gage d'une "assimilation" rapide de l'immigration et ont dévoilé les mécanismes de violence et de marginalisation qui furent aussi à l'œuvre dans la sédentarisation de ces populations "modèles". Ainsi, l'image de Polonais, d'Italiens et autres Européens

entrant de manière aisée, comme chez eux dans une société tout aussi préparée à les accueillir avec l'hospitalité offerte aux "proches", "aux semblables" constitue un mythe.

Au delà des "proximités" imaginaires ou reconstruites, il faut rappeler que l'intégration des travailleurs migrants dans la société française s'est toujours effectuée dans une position marginale. Là se trouve leur fonction économique et aussi - notamment pour l'exemple français - leur fonction politique. Les "secondes générations" ont par contre une caractéristique commune qui aujourd'hui encore reste opérante : leur assimilation culturelle du fait d'une socialisation principalement effectuée par la société et ses institutions (de manière dominante et majoritaire) et secondairement (de façon minoritaire et dominée) par le milieu familial, voire communautaire. Mais si l'assimilation culturelle a toujours été un fait acquis pour ces dernières, leur intégration sociale (professionnelle, économique et politique) et leur assimilation et disparition dans la société française, pour une fois semblent compromises. Leur construction en groupe ethnique est moins liée à une différence culturelle qu'à une césure dans la classe ouvrière et à l'expression du nationalisme.

A la suite de Gérard Noiriel, nous sommes portés à penser que l'immigration a joué un rôle central dans la formation du capitalisme français en supportant, pour le bénéfice et la mobilité des autochtones, les aspects les plus rudes de l'industrialisation, mais aussi plus tard, les conséquences de la désindustrialisation, à travers l'éjection, de façon durable de vagues massives de Français et surtout de migrants du champ professionnel et en obstruant également un destin, même ouvrier à leur progéniture. Dès lors, la non-insertion dans le sillage du monde du travail ouvrier connu par les pères laissera sans "tutelle" de classe et sans espace politique et syndical ces nouvelles générations autochtones d'après 70. Leur radicalisation politique dans les années 80 s'effectuera hors des espaces traditionnels de fusion dans le creuset français (Parti communiste, syndicats ouvriers, associations populaires, monde ouvrier, cités ouvrières, etc.) ; plus précisément dans un mouvement associatif neuf, (mouvements des cités, *Beur*, *Black*) qui ne sera que faiblement et temporairement captée par les instances politiques et syndicales de la gauche. (O. Masclet, 2003 ; S. Bouamama, 1994).

Cette entrée ratée dans les cadres traditionnels de la représentation de classe et politique des ouvriers, ce divorce latent et parfois ouvert expliquent jusqu'à un certain point ces irruptions violentes dans l'espace public comme autant de sommations d'une génération de Français orpheline de la classe ouvrière et de la nation et symboliquement exclue de la nation. Ainsi, la spécificité de cette population s'est construite à la charnière de deux dynamiques : la rupture d'une filiation et d'une chaîne d'insertion socio-professionnelle et de classe avec le monde ouvrier et celui du travail ouvrier et l'expression des avatars d'un rapport colonial (le nationalisme émancipateur) sinon fondateur, éminemment constitutif du lien complexe de fraternité, de sujétion et de conflictualité entre la France et ces populations.

e - Le détour par le colonial

Toutes ces références au colonial nécessitent un effort de clarification. Le statut d'ex-colonies des pays d'origine des principaux courants migratoires actuels constitue un aspect que beaucoup de chercheurs ont souligné. Ainsi, évoquant l'ancien rapport colonial et le passé colonial, d'aucuns ont tenté de construire une spécificité de l'immigration africaine et de son devenir en France et en Europe, mais dans une optique qui privilégie la continuité des stéréotypes, voire du mode de traitement. Une difficulté des travaux sur les transferts de l'imaginaire colonial de "l'indigène à l'immigré" (Blanchard P., Bancel N.) est de suggérer davantage qu'ils ne démontrent les continuités. Comment étayer cette continuité de l'Etat colonial français et de sa culture d'administration de territoires lointains et de leurs populations indigènes avec ce qui se réalise ici auprès de populations immigrées ou issues de l'immigration ? Comment les "savoirs coloniaux" patiemment et progressivement élaborés au cours de l'histoire dans ces laboratoires et "fabriques" que furent les sociétés coloniales sont aujourd'hui plus ou moins recyclés dans les politiques migratoires ?

Il y a là une difficulté à laquelle nous sommes confronté. Une fois ces continuités postulées, il s'avère nécessaire d'explorer les voies concrètes de ces transferts et recyclages pour ne pas s'en tenir à un halo de représentations et à un stock de pratiques qui perdureraient dans le temps et l'espace. Plus concrètement, peut être qu'en s'intéressant au devenir de certaines structures de formation des cadres coloniaux et de l'Outre-Mer comme le Centre des Hautes Etudes de l'Afrique et de l'Asie Modernes (CHEAAM), l'Ecole Nationale de Formation pour l'Outre Mer

(ENFOM), de ces "empereurs sans sceptre" (W. Cohen) que furent ces administrateurs coloniaux etc., on pourrait reconstituer ces continuités.

Sans doute c'est aux historiens de contribuer à la clarification de ces questions. Il faut d'ailleurs noter que ces derniers, notamment ceux du colonialisme ont produit des œuvres remarquables et irremplaçables sur la colonisation et l'histoire coloniale bien avant l'engouement actuel. Mais cette impression de vide ou de découverte du colonial est nous semble t-il davantage liée à une problématisation nouvelle prenant en compte très fortement les enjeux et la construction de la mémoire. Là où les historiens du colonial étudiaient le passé pour lui même si on peut dire, appréhendaient l'histoire coloniale comme une histoire lointaine, une histoire périphérique, mise à distance de l'histoire de la métropole, et de la mémoire des contemporains, la nouveauté du contexte actuel marqué par des enjeux de mémoire suscite des approches qui elles cherchent à lier cette histoire d'hier avec l'histoire d'aujourd'hui, de relier le colonial et le métropolitain, histoire de l'immigration et histoire nationale. Comme dit Amselle, *"En effet, loin de constituer deux sphères étanches, l'histoire métropolitaine et l'histoire des colonies ne cessent de s'influencer mutuellement, au point que le traitement des communautés à l'intérieur du territoire national emprunte aujourd'hui beaucoup à des précédents coloniaux."* (J. L. Amselle, 1996, 12).

Le recours à l'histoire coloniale, s'explique par le fait que les sociétés coloniales furent des laboratoires et des cadres de construction de sociétés raciales, de confrontation multiculturelle, de mise en pratique de l'assimilationnisme républicain ou à contrario d'invention de "politiques indigènes" cultivant des particularismes et construisant des frontières ethniques et raciales en leur sein. Dans cette optique, l'étude des traditions de gestion des populations indigènes ainsi que leur construction comme groupe peut aider à comprendre les phénomènes actuels, plus précisément les formes concrètes de l'ethnisation et de la racisation, de mobilisation de stéréotypes déjà en vigueur dans le temps colonial.

Ainsi, les procès actuels sur l'excision, les mariages forcés ou les "crimes d'honneur", le traitement de la polygamie pourraient être reliés à ce que fut la mise en œuvre d'une "justice coloniale", la fabrication de la "coutume indigène" par l'administration française. Il en va de même des politiques coloniales de santé qui

pourraient être mises en filiation avec le traitement et la prise en compte actuelle de la santé des migrants. Enfin, plus explicitement, la politique musulmane (voire chrétienne) dans les colonies pourrait être référée aux hésitations, aux tiraillements de la gestion actuelle de l'islam et de ses fidèles dans l'hexagone. Mais, si dans toutes ces configurations, la continuité ou la rémanence du colonial dans le temps présent restent prégnantes, l'élucidation reste à faire.

Conclusion

Notre réflexion sur les migrations africaines en France et surtout sur la définition des identités des migrants et des autochtones nous a conduit à faire de la construction de l'ethnicité l'axe majeur de notre investigation. Non pas que la réalité étudiée se réduise à cette dimension, mais parce que nous avons opéré un choix d'approche qui privilégie ce pan de la réalité. La part d'ethnicité dans la citoyenneté ou les tendances à l'ethnisation des relations sociales constituent un fait sur lequel réfléchissent de plus en plus de chercheurs français mais aussi américains qui s'affrontent à cette réalité dans le contexte de la France actuelle ou passée. (William Cohen, 1980 ; Sue Peabody et Tyler Stoval, 2003 ; P. H. Boule, 2007) réfutant l'image plus ou moins consensuelle de "color-blind".

Nous avons essayé de reconstruire les facteurs déterminants de cette ethnisation des relations sociales et sa traduction dans le cadre de la citoyenneté. Notre position est que le fait ethnique en France est le produit d'un ensemble de mutations dont les plus significatives sont :

- l'expérience marquante de la colonisation qui a institué des clivages ethniques et raciaux au sein de la société française et de ceux qui étaient les Français. A différentes périodes de l'histoire, dans les sociétés de plantation de la première colonisation, puis dans la société algérienne et toutes celles qui suivront, un ordre social fondé sur des clivages ethniques et raciaux dressent des frontières de groupes. La différenciation en sujets, en Nationaux non citoyens, en citoyens a instauré des hiérarchies que l'émancipation des colonies n'a pas effacées ni dans les imaginaires, ni parfois dans les rapports sociaux.

- La crise du monde ouvrier et de la classe ouvrière qui a bousculé le groupe dans son ensemble entraînant son affaissement et son déclin, a bouleversé les hiérarchies en son sein notamment l'équilibre hiérarchique entre fraction immigrée et fraction autochtone ouvrant la voie à la concurrence entre elles avec le national comme enjeu majeur.

- La transformation progressive des sociétés d'accueil et des sociétés de départ qui a conduit à la nationalisation du lien social et en la constitution des ouvriers d'abord en des nationaux d'un pays. La spécificité du nationalisme des immigrés ex-coloniaux est que l'éveil à la conscience nationale est en même temps l'affirmation d'une émancipation par rapport à la France qui, en dépit des déclarations d'intention n'a jamais, dans les colonies (la grande majorité) été conséquente dans l'assimilation (égalité politique et citoyenne) et dans la poursuite de son projet universaliste. Projet dont elle s'est séparée nettement au lendemain de la Guerre de 1914-1918 au profit de "l'Association", puis de "l'Indépendance" (Alice L. Conklin, 1998). La remise en cause par les colonisés eux-mêmes de ce projet assimilationniste a largement découlé de ces hésitations et trahisons et s'inscrit dans leur revendication d'égalité.

- Enfin, sous l'effet de ces changements, l'abandon par l'Etat et par ses élites du paradigme de l'assimilation et du "laisser-faire". En se saisissant de l'immigration, ils ont imposé à travers le modèle de "l'intégration républicaine" une suspicion et en même temps nourri d'autres formes d'allégeance et d'identification. Dans une large mesure, cette position d'Etat et cette "pensée d'Etat" ont contribué à développer des identifications ethniques qui se sont définies plus ou moins en opposition avec une identité française.

II- MOBILITES, RESEAUX ET STRATEGIES MIGRATOIRES : INDIVIDUS, GROUPES ET FRONTIERES

Introduction

En nous intéressant aux mobilités et aux mécanismes de la migration dans les sociétés de départ au milieu des années 90, il y avait certes le désir personnel de retourner sur le "terrain africain" plus valorisé, plus noble pour l'ethnologue africaniste que celui des "cités" et des "banlieues". Nous avions aussi le désir de renouer avec une anthropologie des formations sociales dont étaient issues les migrants. Mais, très concrètement, la préoccupation des pouvoirs publics en Europe et en Afrique était de faire face aux migrations des jeunes du Sud vers le Nord. Elle consistait à tenter de contenir des mobilités perçues comme en plein essor, de contenir une "classe dangereuse".

Dans le cadre d'enquêtes effectuées tant en France, au Sénégal, au Mali qu'au Maroc, nous avons étudié les investissements des migrants vers leurs pays d'origine mais aussi, les itinéraires, les projets et les histoires migratoires des jeunes entre le village natal, les villes intermédiaires, les capitales africaines et d'autres destinations internationales. Nous intéressant à l'organisation socio spatiale, à la circulation migratoire, aux réseaux d'accueil, d'hébergement et d'accès à la migration, la recherche sur le terrain africain nous a permis de mieux cerner les logiques en amont de la migration, la place des jeunes dans les rapports sociaux de production domestique et leurs déterminismes dans les choix de mobilité.

D'un point de vue théorique, la réflexion reste encore à mener sur les déterminants de la migration et leur articulation avec les contradictions et logiques de la société de départ. L'analyse est souvent de type économiste (push and pull, misère et pauvreté, etc.) et privilégie les facteurs économiques dans les causes et mécanismes de la migration. Or, la généralisation du phénomène, son extension à toutes les catégories de la société quel que soit le critère (âge, sexe, qualification, ressources...) appelle une sociologie de l'émigration approfondissant et affinant ce que Thomas appelait la "désorganisation" dans la société polonaise rurale de départ et Sayad la "crise" de la société rurale algérienne. Au delà des termes généraux de "désorganisation" et de "crise", comment les logiques sociales dans les sociétés de départ, les effets en

retour de l'installation des migrants dans les sociétés d'arrivée (l'immigration), les relations et actions vers les pays d'origine fabriquent la migration (l'émigration) ?

Après des travaux essentiellement axés sur le versant immigration, nous nous sommes donc tournés vers les sociétés de départ et vers les logiques migratoires telles qu'elles prennent naissance au sein de ces sociétés. Des enquêtes sur le terrain au Mali, au Sénégal, dans les villages et les villes étapes (Kayes, Bamako, Dakar), au Maroc, nous ont également amené à une réflexion sur la place des individus et des communautés (Timéra, 2001), sur le fonctionnement des réseaux migratoires (Timéra, 2000), sur les migrations "d'aventure" et de transit, de "déserrance" (Claude Valentin Marie, 1996, 53)⁵³.

1 – Les migrations de jeunes du Mali (région de Kayes) vers la France. "Du village à la ville. Immigration et développement"

Cette recherche a été menée en 1994-1995 en collaboration avec Christophe Daum et en partenariat avec une fédération d'associations villageoises de migrants originaires de la région de Kayes : *Gidimakha Xéri Koffo (G.X.K.) : Association pour le bonheur du Guidimakha*. Elle fut lancée dans le cadre d'un appel d'offre du Ministère de la coopération (Programme jeunes-villes-emploi) dans un contexte particulier. Après avoir été débouté du droit d'asile, beaucoup de jeunes migrants africains avaient manifesté publiquement le droit au séjour (1993) et, appuyés par des associations, faisaient valoir leur contribution au développement de leur pays d'origine.

Alors que les pouvoirs publics lançaient le "co-développement" et les programmes de retours aidés, le programme « Jeunes ville emploi » entendait aussi s'intéresser à la situation des jeunes en Afrique, à leur insertion sous toutes ses formes et aussi à leurs projets migratoires. Dans une large mesure, la jeunesse africaine apparaissait comme une population à "risque migratoire" élevé dont il fallait analyser les situations et les stratégies et qu'il fallait essayer de retenir dans les pays d'origine. Cette préoccupation rencontrait celle des associations de migrants qui, sans être fondamentalement opposées à l'émigration des jeunes s'inscrivaient dans l'optique

⁵³ Claude Valentin Marie, « *Migrations de crise... ou crise des migrations. Les migrations africaines face à la rigueur de l'Union Européenne : une nouvelle dimension de l'échange inégal.* » In Atlas des migrations ouest africaines vers l'Europe, 1985-1993, Dir Nelly Robin, Orstom Editions, 1996.

de transformer, de "développer" leur village à travers des projets et initiatives que d'aucuns (militants associatifs, migrants, pouvoirs publics, ONG, des chercheurs...) mettaient en relation avec la réduction des flux migratoires.

A partir des foyers de travailleurs en France, l'enquête auprès des "aînés" déjà en migration a permis de recueillir des données sur la situation des cadets encore au pays. La collecte a permis leur évaluation par famille (patrilignage ou grande concession), leur localisation au moment de l'enquête (au village, en ville, dans un autre village, un autre pays...), de construire leur biographie migratoire et de recueillir leur projet migratoire. L'enquête au Mali a porté sur une partie des jeunes identifiés par les aînés et permis d'en interroger la plupart.

Intégré dans une équipe de responsables associatifs menant leur mission d'animation associative auprès des villageois, il nous a fallu en tant que chercheur trouver une posture adéquate, surtout vis-à-vis des jeunes. Cela était rendu difficile par la forte imbrication des deux actions (recherche et actions-animation de développement). Avant de tirer quelques réflexions de cette recherche, nous allons en restituer le déroulement dans les grandes lignes.

a - « Contenu et déroulement de la phase d'enquête au Mali.

Une préenquête a été effectuée⁵⁴ en novembre 1994 sur trois villages, outre une réunion avec les responsables de GXK/Mali dans un quatrième. Elle avait deux objectifs : tester le matériel d'enquête utilisé et préparer le terrain au passage d'une mission couvrant tous les villages. Elle a notamment permis d'identifier l'importance de la rotation des jeunes à Bamako ; quant à ses résultats qualitatifs, nous les avons intégrés dans les différentes analyses que nous proposons plus loin.

La deuxième mission⁵⁵ au Mali (janvier/février 1995) avait une double fonction : une fonction de recherche et une fonction d'animation associative de GXK auprès des villageois. Cette animation portait essentiellement sur le programme hydraulique (creusement de puits) de GXK, sur la politique de décentralisation que le gouvernement malien est en train de mettre en place, sur l'exode des jeunes et les

⁵⁴ La préenquête a été effectuée par Christophe Daum.

⁵⁵ La deuxième mission a été menée par Mahamet Timéra.

voies et moyens pour y mettre sinon un terme, de réduire sensiblement les flux migratoires.

L'enquête au Mali a été conduite à partir d'un questionnaire fermé comportant quelques questions ouvertes. L'objet de cette enquête par questionnaire était de reconstituer le plus loin possible l'histoire des voyages entrepris par les jeunes dans le « pays sooninke », vers d'autres villes du pays, Bamako ou Kayes notamment, ou à l'étranger. Ensuite, il fallait déterminer les motifs de chaque voyage, leur durée, l'activité exercée et les conditions d'accueil et d'hébergement.

Au travers d'entretiens ouverts et collectifs, nous nous sommes d'autre part entretenus avec les jeunes sur leur projet de migration, les raisons du départ et les conditions de sa réalisation. Enfin, des questions liées à l'activité des jeunes au village permettaient de mesurer leur niveau d'occupation et de participation à la vie associative et aux activités de leur groupe d'âge (fedde).

L'équipe composée d'un sociologue, du président de GXK France, du président de GXK Mali et d'un membre de son bureau chargé de la politique hydraulique s'est déplacé dans les 14 villages. Auparavant, un communiqué par la Radio Rurale de Kayes⁵⁶ avait permis d'informer les populations de l'arrivée de la délégation et de son passage dans tous les villages qui composent l'association.

L'échantillonnage s'est fait à partir du recensement des jeunes réalisé auprès de leurs aînés émigrés en France. A partir de notre listing construit avec les informations fournies par les émigrés, nous avons choisi de façon aléatoire 109 jeunes qui nous étaient indiqués comme résidant au moment de l'enquête France au village, échantillon qui tenait néanmoins compte des conditions socioculturelles de la zone.

Une première difficulté consistait à justifier chaque fois auprès des jeunes non sélectionnés, mais présents à l'entretien le sens du choix aléatoire. C'était d'autant plus important qu'ils se rendaient compte que « leur nom venait de

⁵⁶ Cette radio associative est cogérée par diverses associations rurales de la zone. Pionnière en Afrique de l'ouest des radios rurales libres, elle joue en particulier un rôle important dans l'animation et la formation, mais aussi comme moyen de communication entre les villages et les immigrés.

France », que c'était leur père ou leur frère qui nous l'avaient communiqué. Ceux qui n'étaient pas choisis voulaient s'assurer que leur nom était bien sur le listing et ceux qui n'y figuraient pas, parce que vraisemblablement leurs parents émigrés n'avaient pas répondu au questionnaire, semblaient désespérés et en voulaient aux leurs qui ne les avaient pas « inscrits ». Il fallait expliquer inlassablement que le choix était arbitraire et ne signifiait pas un quelconque avantage pour ceux qui étaient interviewés, mais que, bien au contraire, les réponses recueillies servaient d'indicateurs et de révélateurs des demandes et projets de l'ensemble des jeunes que de toutes manières nous ne pouvions tous interroger.

Dans le choix des jeunes, nous avons, en outre, dû tenir compte empiriquement de leur appartenance familiale. En effet, il fallait éviter de donner l'impression que nous privilégions les familles appartenant à l'aristocratie du village, ce qui aurait pu laisser croire qu'elles seraient prioritaires pour d'éventuelles aides ou subventions ultérieures, conséquences de nos travaux. À contrario, nous nous devons aussi d'éviter de choisir nos sujets uniquement auprès des couches inférieures au risque de créer à leur niveau la crainte d'être pris pour « cobayes ». Connaissant nominalement la hiérarchie sociale des familles au sein des différents villages, grâce aux membres de GXK, nous nous efforcions de représenter les différentes catégories statutaires dans notre échantillon.

Dans chaque village, nous avons organisé une rencontre avec des représentants du Conseil de village et des responsables de GXK pour expliquer le sens de la mission. Pendant que les représentants de l'association menaient les discussions avec les villageois, le chercheur de l'équipe s'isolait avec les jeunes sélectionnés dans notre échantillonnage, puis procédait à la passation du questionnaire. L'enquête se déroulait en deux phases successives ou alternées : l'administration individuelle du questionnaire auprès des jeunes sélectionnés et des discussions collectives avec eux sur leurs projets migratoires, leurs initiatives et leur situation objective dans le village. Ces discussions collectives nous ont permis d'approfondir notre connaissance des motivations des jeunes pour le voyage, de leurs rêves et de leurs projets. De même, les débats avec les anciens éclairaient largement sur les projets

qu'ils nourrissaient pour les jeunes et dont ils semblaient convaincus qu'ils correspondaient aux attentes de ces derniers.

Sur les 109 jeunes choisis, 94 ont été effectivement vus et interviewés, soit dans leur village s'ils y résidaient au moment de notre passage, soit à Kayes ou à Bamako s'ils s'étaient déplacés entre temps. Certains n'ont pas été vus parce qu'ils étaient malades, absents momentanément du village pour aller faire des courses ou partis aux champs, indisponibles pour raisons familiales (travaux, noces), « en vadrouille », ou bien encore étaient déjà partis en migration.

A Bamako, nous avons procédé à un recensement des jeunes chez 10 Jaatigi [logeurs communautaires] qui sont les plus renommés parmi les gens du Guidimakha. En plus des jeunes de notre échantillon dont on nous avait annoncé la présence à Bamako lors de notre passage dans leur village, nous avons interrogé 19 jeunes en attente d'émigration.

b - Stratégies villageoises face à la recherche.

La démarche que nous avons retenue pour cette étude présente un caractère d'efficacité important : en particulier, elle aura permis que les deux séjours de terrain au Mali rapportent un matériel d'information assez fouillé et qualitativement nouveau quant à la migration des jeunes vers la ville. L'enquête n'ayant eu, en aucun cas, un caractère administratif et/ou obligatoire, ce sont les réseaux associatifs qui se sont effectivement mobilisés pour assurer sa réussite. Ici, il convient de mesurer l'importance de l'engagement des immigrants vis-à-vis de leur village et la fluidité des moyens de communication utilisés par ces derniers : la première mission s'est notamment déroulée en pleine période de rentrée des récoltes, mais les villageois prévenus par différents canaux (messages téléphoniques de Paris et retransmis par la Radio Rurale de Kayes, cassette ou immigré en congé) ont malgré cela assuré une participation active à l'ensemble des rendez-vous prévus. Par exemple, la réunion avec le bureau de GXK-Mali dans le village de son président (Ambidédi) a permis de réunir une vingtaine de paysans venus parfois d'assez loin, malgré l'état des pistes et l'urgence des travaux agricoles : cette manifestation d'intérêt pour l'importance de la recherche conduite avec l'association mérite d'être signalée.

Certains biais se sont révélés en conséquence de nos choix méthodologiques, biais qu'il convient d'analyser comme autant de positionnements et de stratégies des acteurs sociaux auprès desquels notre recherche portait.

Si l'on a déjà relevés ceux qui tiennent à la capacité d'organisation et d'encadrement de GXK en ce qui concerne la passation des « questionnaires immigrés » en France, certains indices nous laissaient deviner, dès avant les missions au Mali, les questions qui seraient ensuite soulevées. Elles éclairent en effet certaines des contradictions sociales qui sont en cause dans la société sooninke, en particulier concernant la place que celle-ci accorde aux jeunes notamment en terme d'emploi, ainsi que sur les relations entre adultes et jeunes.

[...] En fait, l'ensemble des kagunme s'accorde sur un projet d'avenir concernant les jeunes : l'agriculture ; au point que certains d'entre-eux, convoquant les jeunes de leur ka pour la passation du questionnaire, feront pression sur eux pour chercher à orienter leurs réponses : « dites-leur bien que c'est l'agriculture que vous voulez et rien d'autre ». Les jeunes nient ce fait et s'abstiennent de faire état de l'agriculture : ils désignent au contraire la migration comme projet quasi unanime ; mais nous ne verrons pas moins dans les pressions des chefs de familles à leur égard l'expression du besoin de contrôler leur travail et les sources de revenus dans les villages.

Entre **ville et campagne**, entre **émigration et exode rural**, le problème de **l'emploi des jeunes** apparaît bien comme étant au coeur des contradictions de société vécues dans cette région de l'Afrique. C'est la société dans son ensemble qui a besoin de s'adapter et les réflexions portées par l'association GXK, les adultes et les jeunes, par les immigrés comme les villageois, ainsi que les inquiétudes que les uns et les autres expriment, sont autant d'éléments d'information quant aux problèmes soulevés et aux options envisagées. À ce titre, notre méthode de travail, qui alterne l'enquête auprès des immigrés et des villageois, ainsi que le partenariat avec

l'association GXK, nous aura permis de récolter un matériel d'information éclairant la place des jeunes de l'actuelle génération, et leur rapport à la migration.»⁵⁷

2 – Migrations des jeunes Franco-sénégalais en France : des villages de la vallée du fleuve Sénégal vers Dakar, Paris, Rouen, Le Havre, Marseille.

Cette recherche est partie d'une demande du Ministère des Affaires étrangères. En 1999, par une initiative des consulats de France au Sénégal et du Bureau des français de l'étranger du MAE, nous avons été saisis pour une enquête auprès des populations franco-sénégalaises en France et au Sénégal. Il s'agissait d'abord d'appréhender ces populations définies comme "binationales" par le Consulat de France au Sénégal, leurs projets migratoires et leurs conditions d'insertion en France.

Deux préoccupations encadrent l'approche de cette question : l'interpellation des Pouvoirs publics par la sénatrice des Français de l'Etranger sur des situations d'extrême précarité de citoyens français hors Métropole et le contrôle des flux migratoires. Ainsi, cette question s'inscrivait pour les Autorités dans la mise en œuvre d'une politique sociale en direction de ces sujets à l'étranger en particulier à Pondichery et à Madagascar. Mais si en ces deux endroits, la présence de Français autochtones était ancienne et d'une certaine manière dissociée de la question migratoire, leur apparition et leur développement au Sénégal (comme au Mali, en Mauritanie) étaient directement liés aux retours des pères retraités de la première vague des années 60.

a - L'enquête de terrain

Nous nous sommes d'abord rendus au Sénégal avec un travail en deux temps : sur le terrain d'une part et dans la région de Dakar d'autre part, avec haltes au consulat de Saint-Louis sur les trajets aller et retour entre Dakar et la Vallée. Sur le terrain, nous avons pu visiter six villages dont trois sur la zone consulaire de Saint-Louis et trois plus au sud, sur celle de Dakar. Notre souci était également de répartir nos lieux d'enquête entre villages soninké (4) et villages haalpulaar (2), bien qu'une majorité

⁵⁷ Daum Christophe, Timéra Mahamet, *Du village à la ville. Immigration et développement*. Rapport de recherche. Ministère de la Coopération, mai 1995.

de Français de la zone soit des Soninké. Malgré une saison des pluies exceptionnellement généreuse, nous avons pu accéder successivement aux villages de Golmy, Diawara, Moudéry, Waoundé, Yacine Lacké et Diella.

Dans chaque village, nous nous réunissions avec les représentants locaux des Français, et convoquions une assemblée de Français aussi nombreuse que possible où se présentaient essentiellement les pères de famille et parfois quelques jeunes — jamais de femmes. Nous organisons ensuite des réunions distinctes avec les jeunes, à l'écart des pères ou de leurs pairs. Mais, dans tous les cas, malgré notre insistance, aucune représentante de la gente féminine ne nous fut présentée ni par les pères auprès desquels nous avons soumis cette requête, ni par les jeunes hommes qui ont parfois fait la sourde oreilles et traîné les pieds pour aller chercher leurs sœurs ou cousines. Etant donné le temps qui nous était imparti dans chaque village et les règles de bienséance vis à vis de nos hôtes et de leurs libres choix... d'hommes, nous n'avons pu rencontrer que quelques petites filles ayant déjà la nationalité française, les deux seules autres jeunes filles rencontrées l'ayant été à Dakar. Ceci constitue bien évidemment une limite dans la représentativité de la population franco-sénégalaise à travers cette étude. Mais, dans une large mesure, cet obstacle rencontré sur le terrain correspond à une logique sociale locale que l'on retrouve dans la faible présence des filles/femmes dans les cursus de formation et dans les flux migratoires vers la France. Dans tous les cas, cette faible représentation des femmes devrait probablement se retrouver dans les effectifs du centre de formation envisagé.

Le choix de procéder à des réunions collectives présentait plusieurs avantages. Nous pouvions en effet informer un maximum de personnes en un temps limité sur l'objet de notre mission, sur le projet de centre en lui-même, et ainsi entamer indirectement un premier travail de sensibilisation sur certains aspects motivant la mise en place d'actions d'appui en faveur des jeunes générations à venir. Ces réunions étaient également l'occasion de mesurer globalement le degré d'adhésion au projet et de prendre en compte la variété des réactions et préoccupations exprimées. Sur le fond, elles permettaient de refléter l'intérêt que peut porter une initiative française à l'avis des principaux intéressés, ce qui se démarque certainement du ressentiment commun vis à vis de l'administration française,

sentiment qui reste encore clairement celui d'une discrimination ou d'une mise à l'écart, malgré l'évolution récente déterminante des politiques et actions des consuls à leur endroit.

Lors de ces réunions ou en aparté, émergeait toujours l'histoire de parcours individuels, qui avaient d'ailleurs le plus souvent de nombreux points communs, et ce tant pour les pères à la retraite ou en vacances au village que pour les jeunes en attente de leurs papiers français pour partir.

Notre enquête en milieu dakarois a été moins fructueuse que dans la Vallée. En effet, et de façon plutôt surprenante, il nous a été difficile de joindre les Franco-Sénégalais résidant dans la capitale, et lorsqu'une réunion a pu être organisée, nous nous sommes heurtés à un refus d'échange lié à une relative incompréhension de notre démarche et surtout à un malentendu entre les représentants des Français de la "Chambre" du village de Golmy et leurs pairs au village. Tant qu'ils n'avaient pas été prévenus de notre venue par les autres membres de l'ADFE (Association des Français de l'Étranger) au village et qu'ils n'aient pas pu s'accorder sur l'attitude à adopter face à nous, les "Dakarois de Golmy" ne se sentaient pas "autorisés" à s'exprimer...

A d'autres rendez-vous, les jeunes attendus ne se sont pas présentés. Seules deux jeunes femmes ont pu nous faire part de leur expérience personnelle et de leurs points de vue, comme nous l'avons déjà dit.

Outre les entretiens avec les binationaux, nous avons rencontré quelques Français dont les fonctions professionnelles se trouvaient directement liées à notre objet d'étude, le Consul de France à Dakar, le Consul de France à Saint-Louis, la responsable des affaires sociales au Consulat à Dakar, la chargée de l'emploi et de la formation au consulat de Dakar, l'ancienne présidente et actuelle administrateur de l'ADFE. Nous avons cherché à joindre le président de l'UFE (Union des Français de l'Étranger), mais en vain.

Pour la partie de notre étude qui s'est déroulée en France, nous avons rencontré des Franco-Sénégalais de Marseille, de Rouen et de la région parisienne, principalement dans le cadre de foyers qui constituent apparemment le type d'hébergement de la

grande majorité d'entre eux. Là encore nous avons procédé à des réunions avec tous les Franco-Sénégalais qui acceptaient de venir, quel que soit leur âge. Puis nous nous entretenions avec les "jeunes" uniquement (tranche d'âge d'environ 18-40 ans), de façon ouverte, avant de passer à des entretiens individuels où nous administrions des questionnaires composés de questions fermées et de questions ouvertes. Ces questionnaires visaient à mieux connaître les caractéristiques générales de cette "cible", leurs parcours de formation au Sénégal et en France, leur situation face à l'emploi, les difficultés rencontrées et les appuis reçus pour venir en France et à leur arrivée (d'ordre personnel ou de la part d'organismes sociaux). Par ailleurs, ils permettaient de recueillir leurs conseils pour atténuer les difficultés que pourraient rencontrer "ceux qui suivent", leurs petits frères (ou sœurs) encore au village, et notamment leurs réactions et propositions par rapport au projet de centre de remise à niveau au Sénégal (pertinence, contenus, durée de formation, localisation, obstacles éventuels, etc.).

En France comme au Sénégal, une bonne partie des entretiens collectifs s'est tenue en langue soninké (et en pulaar dans les deux villages concernés, grâce à notre traducteur recruté à Dakar), avec traduction simultanée en français et en pulaar selon les composantes de l'assistance. Mais beaucoup d'échanges se sont également effectués directement en français. L'intercompréhension linguistique semble avoir été acquise dans chaque réunion et pour chaque entretien individuel.

Enfin, si les résultats de ces questionnaires constituent des indicateurs intéressants, ils n'en sont pas moins à manipuler avec précaution et réserves étant donné que nous n'avons pas procédé à une sélection des personnes interrogées selon la définition d'un échantillon raisonné à partir de critères donnés, mais plutôt selon les opportunités que nous avons de rencontrer des jeunes binationaux en situation de migrants. Il ne faut donc leur conférer aucune valeur statistique.

Une fois ces réserves émises sur la représentativité de la population étudiée, il faut affirmer que ce travail a surtout insisté sur les caractéristiques sociologiques de la population franco-sénégalaise de la vallée, sur ses logiques migratoires et leur adéquation avec une perspective de pré-formation et de formation au Sénégal. Les nombreux échanges ont également permis de se faire une idée sur les contenus de formation appropriés aux besoins et attentes des Franco-Sénégalais. Enfin,

l'adhésion à un projet de centre de formation a pu être évalué en tenant compte des différents types d'obstacles à surmonter, tant sur le plan du fond que sur celui de la forme, pour donner au projet en gestation toutes les chances de voir le jour sous de bons auspices et lui permettre d'allier adaptation aux conditions locales et efficacité de l'appui proposé aux jeunes Franco-Sénégalais de la Région du Fleuve.» 58

b – La dimension individuelle de la migration : un objet commun dans ces recherches.

Ces recherches nous ont permis d'aborder de manière approfondie la problématique des mobilités, des réseaux et stratégies migratoires. Elles nous ont aussi amené à réfléchir à la dimension de la migration comme émancipation et réalisation individuelle et non plus seulement comme un phénomène de groupe (Timéra, 2001). Il nous est apparu que dans la manière de construire l'objet d'étude, l'accent a été mis de façon hypertrophiée sur le groupe au risque de négliger l'individu ou de le nier.⁵⁹ Cette approche découle de la caractérisation de ces sociétés comme holistes et d'une vision romantique de la solidarité.

En effet, nos recherches sur le terrain africain ont fait apparaître de façon nette, la dimension individuelle de la migration, sa fonction d'émancipation de soi et d'autonomisation par rapport au groupe et aux aînés. Mais, les logiques de ghettoïsation et d'agrégation dans la société d'accueil et sans doute la construction de la société et de la famille africaines comme une structure unitaire et holiste ignorant jusqu'à une période récente –ou sinon- réprimant les logiques d'individualisation et de promotion de l'individu ont rendu plus opaque cette dimension. Enfin, les méthodes d'analyse centrées sur le groupe (la communauté villageoise) et les pratiques de groupe et très peu sur l'acteur social individuel empêchent de voir des réalisations plus autonomes, plus personnelles qui mobilisent des réseaux extracommunautaires au besoin (construction, acquisition de biens immobiliers, épargne individuelle, entreprise personnelle, prise en charge particulière

⁵⁸ Marie-Eve Humery, Mahamet Timéra, *La formation professionnelle des Franco-sénégalais de la Vallée du fleuve Sénégal*. Rapport de recherche. Ministère des Affaires Etrangères, France, Décembre 1999. Cf. aussi Timéra, Mahamet, « *Transnationaux et plurinationaux ? Emigration, retours et citoyenneté française au Sénégal*. » In Petit, Véronique (Editrice scientifique). *Migrations internationales de retour et pays d'origine*. CEPED, 2007.

⁵⁹ Timéra Mahamet « *Les migrations des jeunes en Afrique noire : affirmation de soi et émancipation* ». Autrepart, N° 18, 2001

de leur ménage ou des parents directs au sein du patrilignage : femmes et enfants, ascendants, frères et sœurs utérins...).

Or, ces réalités constituent sans doute les vrais mobiles de la migration dont la dimension compétitive, individualisante est à la fois un refoulé et un univers encore peu exploré. Dans la même veine, on peut convoquer les travaux de Alain Marie⁶⁰ sur les individus et le don en Afrique. Notre réflexion sur l'expérience migratoire et sur la trajectoire des jeunes nous amène à considérer la fonction de domination, de dépendance et de minorisation de la solidarité du groupe, bref, son versant oppressif.

Ainsi la migration nous est apparue comme stratégie d'autonomisation, d'individuation, d'appropriation d'un espace privatif, et il est bien question pour ces jeunes de partir certes pour s'émanciper mais surtout pour pouvoir exister individuellement et collectivement chez eux, pour la famille, le village, le pays, à charge si besoin de ne pas exister dans le pays d'immigration. Cette autonomisation est en définitive plutôt une négociation avantageuse de sa place dans le groupe. Loin de la rupture, c'est chercher à être du côté de "ceux qui donnent". "Ceux qui donnent" ont le pouvoir et ceux qui ont le pouvoir se doivent de donner. En définitive, c'est plus souvent l'échec et la dépendance qui conduisent à la rupture avec le groupe. On "s'enfuit" (migration d'arrachement) parce que, quoique dans le groupe, on est dans le dénuement et la dépendance et on revient quand on a réussi. Comment expliquer dans ces sociétés solidaires ces pratiques où ce sont les démunis qui ont justement besoin de la solidarité du groupe qui s'en vont ? C'est bien qu'à travers la solidarité, il y a aussi de l'oppression. L'individu se réalise, s'exprime de façon incontestable mais pour une émancipation au sein du groupe, émancipation qui n'est pas rupture d'avec le groupe mais renégociation et consolidation de sa place en son sein.

⁶⁰ Alain Marie, *L'Afrique des individus*, Karthala, 1997.

3 - Les "Subsahariens" au Maroc : migrations "d'aventure", frontières, relations interethniques

Deux thèmes majeurs apparaissent dans nos travaux sur ce nouveau terrain : les mobilités et stratégies migratoires⁶¹ d'une part, les relations interethniques entre "Subsahariens" et "Marocains" avec une prise en compte des processus de catégorisation religieuse et de construction ethno-raciale.

a – Conditions d'enquête, questions méthodologiques et choix d'écriture

Dans une première enquête au Maroc, nous nous sommes limité à un travail d'observation et d'entretiens qui a privilégié la relation avec les migrants "subsahariens", surtout sénégalais. L'enquête de terrain s'est déroulée en septembre 2005 et a pris fin au moment des tentatives répétées de passage en force dans les enclaves de Ceuta et Mèlilia. Le contexte était alors marqué par l'intensification des contrôles d'identité et de régularité du séjour pour les "Subsahariens" parfois même pour de simples opérations comme l'achat de titres de transports. La presse écrite et la télévision participaient à cette médiatisation de "l'immigration subsaharienne". Quotidiennement les médias faisaient état d'événements liés aux Subsahariens et à l'immigration. Des rafles avaient lieu dans des quartiers populaires de Rabat. Bien des abus accompagnaient ces contrôles. Bref, beaucoup de bruits couraient au sein de ces populations et entretenaient un climat et une atmosphère assez tendus. La deuxième enquête a eu lieu en janvier-février 2006 également à Rabat, à Fès et à Marrakech. Cette fois, le contexte était moins tendu et la vie dans les quartiers populaires à Rabat était relativement calme.

Enquêtant "incognito" sur le terrain, nous nous sommes fondu autant que possible avec les "migrants subsahariens", nous faisant passer parfois pour quelqu'un venant du Sénégal ou de France, ou plus rarement ne révélant notre statut de chercheur que dans des situations bien précises où nous nous sentions en confiance. Nous avons donc partagé pendant le moment de l'enquête et jusqu'à un certain point la vie quotidienne de nos sujets d'étude. Au gré de ces contingences, nous avons croisé bien des migrants et développé avec certains en particulier, par choix ou par

⁶¹ Mahamet Timéra, « 'Aventuriers' et orphelins de la migration internationale ? 'Nouveaux' et 'anciens' migrants "subsahariens" au Maroc ». Politique Africaine, à Paraître.

“nécessité” des relations particulières. Des affinités partagées, un potentiel d’informations, la richesse du vécu migratoire et sans doute aussi leur propre volonté de maintenir et de cultiver la relation avec nous feront de certains des “informateurs privilégiés”.

“Informateurs privilégiés” mais aussi eux-mêmes “acteurs expérimentés de la migration” dans un ou plusieurs domaines, ces sujets nous offraient, grâce à la relation qui nous liait, un point d’observation privilégié, une passerelle vers d’autres migrants, une “ethnographie indigène”. Avec eux, nous confrontions nos propres observations et analyses dans des discussions parfois vives où ils nous faisaient savoir, dans des moments de tension, que c’étaient eux qui savaient. Qu’ils pouvaient eux aussi faire des livres sur l’immigration car ils connaissaient la question mieux que nous et que cela était quelque chose de très facile. Révolte contre le “chercheur” et sans doute remise en cause de notre position “d’observateur” à moindre coût de leur drame, agacement généré par une promiscuité en même temps qu’une distance dans nos statuts respectifs.

Comme le disait Malinowski dans une perspective relativiste et de “réhabilitation” des “sociétés primitives”, l’enquête anthropologique crée une situation où c’est “l’indigène” qui sait et l’anthropologue, le chercheur qui est ignorant. Sans aucun doute “l’indigène” sait des choses et certains parmi eux ont même construit un “savoir” sur leur société et peuvent par conséquent en parler de façon magistrale. Mais le savoir de l’indigène n’est pas celui de l’anthropologue. Ils sont de nature différente. L’anthropologue bâtit et construit à partir de ce “savoir indigène” et de ses observations un autre type de savoir qui est le savoir anthropologique. L’anthropologue et “l’indigène” ou les anthropologues et les “indigènes” ne parlent pas la même “langue”, n’ont pas les mêmes cadres d’interprétation de la réalité.

Par ailleurs, le savoir anthropologique est certes une narration, un récit, mais c’est surtout une découverte et une construction. A partir de ce qu’on lui dit, de ce qu’on lui cache, de ce qu’il voit et de la façon dont on le regarde, de ce qu’on lui permet, lui interdit..., bref de la somme d’informations tirées de ces situations de participant spectateur plus ou moins admis, il décrit, explique et interprète. Il dévoile des processus, formule des constructions intellectuelles qui se veulent une reconstitution et une reconstruction de la société observée. Ces processus, non seulement ne sont

pas visibles à l'œil nu, ni audibles ou perceptibles comme tels dans les discours "indigènes", mais sont aussi ignorés par les acteurs.

Les bribes d'histoire de quelques uns de nos sujets d'enquête (*Salif* et *Bayo*), relatées dans les lignes qui suivent (cf. récits du terrain en annexes) quoique singulières, nous semblent très communes et mêmes banales tant elles se recourent avec d'autres histoires de migrants. Elles annoncent la même trame, répètent bien des aspects des profils de "l'aventurier", bien des palettes de ces parcours. Nous avons entretenu avec *Salif* une relation d'échanges prolongés ou nous revenions constamment sur son histoire. Ces "retours" auront pour nous un intérêt : évaluer la véracité des récits, leur permanence au fil des jours. C'était aussi une façon "d'habiter un récit", de "l'ancrer" dans un personnage connu, fréquenté, apprécié de façon vivante dans diverses situations, bref devenu et rendu familier.

Ce degré de proximité nous a été très utile et important pour "entendre" son récit, condition première de sa restitution et de son interprétation. Au bout de plusieurs jours, nous avons une connaissance assez précise de son histoire pour l'avoir entendue et ré-entendue sous des aspects divers. Les discussions avec d'autres migrants, le rapprochement avec d'autres trajectoires permettront progressivement d'en saisir la banalité et l'originalité. C'est seulement arrivé à ce stade que nous avons procédé à un enregistrement en menant l'entretien de façon plus orientée, lui rappelant des aspects de son histoire qu'il oubliait mais dont il nous avait déjà parlé à un moment ou à un autre. C'est dire que jusqu'à un certain point, même la parole des acteurs et leur récit ne sont jamais une restitution brute, mais intègrent nos questionnements et nos constructions.

Avec *Bayo*, la relation sera très étroite même si elle ne donnera pas lieu à un entretien systématique. En vérité, nous entretenions une telle proximité avec lui que nous éprouvions une certaine gêne à enregistrer son histoire douloureuse et triste car, il était devenu plus qu'un informateur, plus qu'un sujet d'étude. Certes, tous les moments passés ensemble ont constitué des moments d'enquête, de découvertes offrant l'occasion de discussions et d'échanges sur maints sujets de la migration et tout simplement de la vie.

De ces histoires, il n'est certes pas question de représentativité en les exposant, mais de reconstruction de parcours qui, du fait du contexte social commun jusqu'à un certain point au départ et à l'entrée dans la société marocaine offre des convergences, des similarités repérables empiriquement. La figure du jeune footballeur avec ses rêves et la réalité de l'expérience migratoire au Maroc, le candidat à l'émigration vers l'Europe en situation de naufrage social et cherchant un échappatoire dans le petit commerce de rue... présentent ainsi une certaine récurrence. Aussi, malgré les opportunités diverses, la variation infinie des "sorts", on peut dresser des sortes de profils correspondants à des "situations" ou "positions" migratoires.

Nous parlons du Maroc mais, en fait c'est plutôt le Maroc de nos sujets d'enquête, le Maroc tel qu'eux le vivent, y trouvent une place. Le Maroc de migrants souvent précaires ou en voie de précarisation et cherchant le chemin de l'Europe. Nous parlons de leur situation, de leur position au Maroc et pas de la situation du Maroc en soi qui n'existe pas. Ils parlent de leur situation, donc de leur Maroc mais ne sont pas aveugles aux autres situations, aux "autres Maroc" ou "aux Maroc" des "autres". D'où ce discours ambivalent : "le Maroc est dur" et quelques minutes après ou dans la même phrase "le Maroc est bien". Comment gérer cette "versatilité" apparente, ces contradictions permanentes ? C'est surtout grâce à la relation prolongée incluant ces "autres" que nous avons essayé de rendre compte au plus "juste" de leur position sociale. ⁶²

Un autre aspect dans cette démarche est l'approche "multi site" ou plutôt itinérante. Nous avons essayé de suivre Salif et Bayo dans leurs pérégrinations même si par notre intervention, nous leur permettions de réaliser des projets et, par conséquent influons peu ou prou sur leur "destin". Ce qui est intéressant à ce niveau, c'est la variation des contextes et des lieux d'observation. Nous ne pensons pas que la "meilleure observation" soit celle où le chercheur est comme "une petite souris invisible" qui regarde sans être vue et sans "perturber" le milieu qu'il observe. Observation et participation sont parfaitement compatibles voire inévitables pour approcher son objet. Et plus on l'approche, plus on en est proche, autant on influe

⁶² Lors de notre second séjour au Maroc, nous sommes arrivé avec notre valise chez Bayo, car il nous avait dit que ce n'était pas la peine d'aller à l'hôtel, que nous pouvions habiter avec lui.

sur lui. Faut-il alors penser qu'on "perturbe le milieu" observé et que l'on biaise l'enquête ou convient-il de façon réaliste de ne pas oublier un précepte de la méthode anthropologique qui est que "l'enquêteur fait partie de la situation d'enquête". C'est cela qui nous amène constamment à essayer de "nous mettre en scène" et en situation avec nos interlocuteurs non pas pour "paraître" ou "apparaître" de façon intrusive ou importune mais pour situer à la fois leurs agissements et donner du même coup le cadre dans lequel se forment et se construisent nos objets de recherche, se formulent nos hypothèses et nos interrogations de chercheur-observateur.

Chercher à disparaître coûte que coûte devant ou derrière les situations qu'on observe et analyse au nom d'une "distance" souvent mal à propos a l'inconvénient de "servir le plat sans montrer la cuisine", de servir les concepts sans la praxis. Le travail anthropologique recouvrant des choix de construction intellectuelle, restituer les contextes de ces choix nous semble utile. Cette "observation participante" ou, à tout le moins et plus modestement une "participation observante" (Denys Cuche, 1996) conduit bien souvent au-delà de la position de l'enquêteur éloigné, détaché et non concerné. Ainsi, se créent des liens humains, des liens sociaux que, malgré le prix (psychologique et moral) à payer, nous considérons à la fois vain de vouloir éviter (Werner J. F., 1993) mais aussi bien plus heuristiques que gênants.

b - La maison du Sénégal (Dar Al Sénégal) à Fès : lieu-étape pour les Sénégalais

Grande ville du Maroc, Fès est également un centre religieux national et International. Capitale de la Tijanniyya qui s'est implantée en Afrique de l'ouest, lieu de pèlerinage des adeptes de la confrérie, Fès est un centre historique qui fut un point de départ des migrations de commerçants marocains vers St Louis du Sénégal et au Sud Sahara dès le 19^{ème}. Bien d'autres Saints et des centres religieux anciens et réputés comme la *Quaraouine* sont implantés dans la ville.

Plusieurs branches de la *Tijanniyya* au Sénégal en pays wolof, peulh, soninké... avec des ramifications dans d'autres pays font de Fès, lieu où repose en son Mausolée le Cheikh, un centre actif qui fait l'objet de pèlerinage des adeptes de la confrérie, surtout des Africains subsahariens, plus nombreux parmi les disciples que

les Marocains. Finalement c'est surtout au Sud du Sahara que la *Tijanniyya* s'est implantée et certains Marocains croient d'ailleurs que le *Cheikh Ahmed Tijaani* est subsaharien à l'image de ses fidèles !

Dès le premier jour, la promenade dans le Souk de Fès montre une familiarité des commerçants et de certains habitants avec les Sénégalais. Des commerçants nous orientent vers la *Zawiyya Tijaani* dès que nous présentons comme Sénégalais. Dans la *Zawiyya*, logée dans une mosquée de la Médina où repose le Mausolée de *Cheikh Ahmed Tijaani*, nous sommes reçu par un Marocain parlant couramment wolof. Après quelques échanges sur notre provenance et sur l'objet de notre visite - nous nous présentons comme pèlerin – notre hôte nous indique la démarche à suivre : aller prier dans le Mausolée, puis saluer les arrières petits fils du *Cheikh* qui étaient assis en deux places de la Mosquée et leur donner de l'argent en guise d'offrande.

Dans le Mausolée où nous sommes introduit, deux Sénégalais sont déjà présents : un homme lisant avec ferveur le coran, une femme priant avec recueillement et en silence. Dans la grande pièce de la Mosquée, les deux arrières petits-fils du *Cheikh* reçoivent les pèlerins, deux messieurs très âgés, des Sénégalais conversaient avec les petits fils du *Cheikh* sur la confrérie au Sénégal.

C'est également dans le Souk de Fès que des commerçants nous ont signalé l'existence de la Maison du Sénégal (*Dar al Sénégalî*) et nous ont indiqué le chemin pour s'y rendre. Non sans quelques difficultés et surtout grâce aux indications de passants, et avec l'aide d'un "guide", un jeune marocain, nous avons trouvé la Maison du Sénégal (*Dar al Sénégalî*).

Grande bâtisse aujourd'hui dans un état relativement dégradé, la Maison du Sénégal est une donation faite par les autorités Marocaines aux pèlerins sénégalais. Elle a également servi de lieu d'accueil pour les étudiants sénégalais à Fès. Aujourd'hui, elle est plus ou moins désertée par les Pèlerins et les étudiants qui ont trouvé d'autres lieux d'hébergement plus proches de la *Zawiyya* et des facultés. Elle s'inscrit dans un quartier populaire de la Médina (*Sidi Boujida*) et constitue une sorte d'enclave sénégal-marocaine très ouverte sur son environnement marocain local et supra local, mais aussi, liée au Sénégal et à la Diaspora Sénégalaise.

Dans la maison du Sénégal, vivaient cinq familles binationales Maroco-sénégalaises (hommes sénégalais et épouses marocaines), dont deux femmes marocaines seules avec enfants, les époux étant en Espagne, deux étudiants en études islamiques dont l'un est aussi commerçant ambulant, un footballeur professionnel, un commerçant saisonnier.

Les hommes vivant en couple dans la maison n'avaient pas d'activité déclarée, l'un deux, le plus ancien officiait comme marabout pour une clientèle exclusivement marocaine et principalement féminine. Les femmes s'adonnent à la coiffure afro pour un public de marocaines ou de jeunes filles issues de couples mixtes Maroc/Afrique subsaharienne. Les couples ont tous des enfants et le plus âgé des enfants de la maison va sur ses vingt ans. Les hommes et les familles forment un groupe uni relativement solidaire, les femmes dont quatre appartiennent à deux fratries sont plutôt dans des rapports de bon voisinage. Enfin, les enfants partagent à la fois une même maison et des occupations de leur âge.

Dans ces familles binationales sénégal-marocaines, on note un fait atypique (les hommes font tout : cuisine, linge, courses, ménage...). A la fois une émancipation vis-à-vis des codes de leur société d'origine et en même temps, en porte à faux avec ceux de la société marocaine. Selon leurs propos, cette attitude leur donne une certaine image positive car ils auraient plus de "compassion" ("*yeremende*" en *wolof*) pour leurs épouses et ne les frappent pas.

Concernant les enfants, le plus âgé a 19 ans et le dernier est un nourrisson. L'aîné des enfants n'est plus scolarisé, quatre filles sont dans le cycle collège, cinq dans le cycle primaire. La Maison, à la différence des maisons marocaines est très ouverte sur le quartier et constitue un lieu de passage pour des jeunes du quartier, pour d'autres "familles mixtes" qui du reste y ont souvent habité dans le passé, certains de leurs enfants y sont nés avant que les époux n'aillent s'installer ailleurs ou n'émigrent en Espagne.

Une certaine précarité caractérise ces familles aux revenus plutôt aléatoires. Une précarité administrative et sociale illustre le parcours migratoire de ces hommes. Les pères Sénégalais et les enfants issus de ces couples disposent de titres de séjours renouvelables tous les ans.

La Maison est aussi un point de chute et un lieu ressources pour les nouveaux migrants et les gens de passage : « aventuriers » ou « ceux qui cherchent la route », “clandestins” refoulés à la frontière algérienne par Oujda, qui reviennent en territoire marocain, marabouts, footballeurs, pèlerins venant du Sénégal, de la France ou d’ailleurs, étudiants, stagiaires du gouvernement sénégalais (fonctionnaires ou militaires).

Un concours de circonstances finalement heureux avec un incident non élucidé nous amène à quitter notre hôtel pour nous installer dans la Maison du Sénégal, partageant au quotidien la vie de ces occupants. Pendant notre premier séjour, un groupe d’une dizaine d’expulsés en provenance de la frontière algérienne (Oujda) est arrivé à la Maison. Partis à pied et en train de marchandises, en se cachant des autorités et de la sécurité, ils ont pu rejoindre la Maison. Leurs hôtes, habitués à ces situations les ont accueillis, leur ont offert le gîte et le couvert, la consigne étant la discrétion pour éviter les descentes de la police dans la Maison.

Les nombreuses discussions pendant plusieurs jours avec les expulsés sur leur histoire, révèlent la variété des situations et la diversité des profils : un d’entre eux, déjà plus très jeune a vécu en Allemagne puis en Suisse d’où il a été expulsé et interdit du territoire pour cinq ans malgré des attaches familiales fortes (1 enfant), un jeune est arrivé par la voie terrestre de *MBacke Baol* (Sénégal), un autre de *Touba* (Sénégal). Deux frères dont l’aîné, ancien étudiant de l’Université de Dakar, arrivé par avion pour en principe poursuivre des études, change d’avis sur place, s’engage dans un projet de passage en Europe qui échoue et qui le laisse en “rade”, sans sous, sans inscription universitaire au Maroc, dans l’impossibilité de conter sa mésaventure à ses parents. Leur père vient de décéder. Il y a parmi eux un jeune Gambien et un jeune Guinéen Salif, avec qui nous avons tissé des liens plus forts. La plupart d’entre eux ont suivi des itinéraires difficiles, vécu des situations précaires que ce soit dans les campements de BelYouness, Gourrougou ou à Rabat et Casa. Pendant les quelques jours passés ensemble dans l’attente de leur réintroduction à Rabat, ils revenaient souvent sur leur histoire, notamment le soir à la nuit tombée car le jour, ils restaient cachés, leur présence devant être la plus discrète possible pour des raisons de sécurité. Alors sur la grande terrasse qui surplombait la Médina et offrait les paysages de l’Atlas, nous étions un témoin privilégié, une oreille sollicitée –

notre statut de Sénégalais vivant en France y étant pour beaucoup- pour entendre les expressions collectives et individuelles de leur espoir et de leur rêve d'Europe, la narration de leurs périples et de leurs histoires.

Au bout de quelques jours, ils seront tous partis, qui pour Rabat, qui pour Casa, après quelques échecs, souvent avec les bus de nuit, accompagnés par quelqu'un de la Maison pour prendre le billet du fait des contrôles dans les gares ou par les chauffeurs.

C'est à partir de la Maison que s'organise tout un système de contacts avec leurs parents ou "passeurs" qui viennent soit les chercher avec des habits propres ou des papiers en règle, soit envoient à leurs hôtes l'argent pour le transport à Casablanca ou à Rabat. C'est à ce niveau que le téléphone sert de moyen de jonction. Au milieu de ce groupe de "clandestins", nous sommes sollicité pour prêter notre portable ou passer à l'extérieur des appels à leurs "contacts" à Rabat ou Casablanca.

Le jeune Guinéen est sans ressources, personnes pour venir le chercher, personne pour lui envoyer de l'argent malgré les appels que nous avons passés pour lui auprès de ses contacts : un compatriote étudiant à l'université de Fès et un copain d'enfance à Rabat depuis plusieurs années. L'étudiant est en vacances et nous n'arrivons à joindre que le compatriote de Rabat qui promet de lui faire parvenir 50 dh. Sans nouvelle au bout de deux jours, désespéré, il veut nous vendre pour 50 dh la "piste" (sic)⁶³ de son portable qui n'a plus de crédit et dont la batterie est déchargée. Pour l'heure, il a perdu le chargeur et cherche quelqu'un qui pourrait lui en prêter un de marque "Motorola". Capturé après avoir franchi le premier "grillage" à Ceùta, il a pu dissimuler l'appareil aux policiers marocains grâce à un stratagème. Avec un rouleau de sparadrap, il avait scotché le téléphone sur sa cuisse. Emprisonné puis expulsé à la frontière algérienne avec un groupe de "clandestins", il a, avec certains d'entre-eux, repris le chemin du Maroc pour arriver à Fès. Et c'est ainsi qu'il est arrivé avec le groupe de Sénégalais à la Maison du Sénégal.

Il n'a rien et nous lui donnons de l'argent pour manger. Il veut coûte que coûte nous vendre la puce de son portable. C'est peut être une façon de rendre ce qu'il reçoit et

⁶³ En fait il s'agit de la puce électronique.

d'être moins redevable. C'est surtout aussi ce qui lui permettra de prendre son billet pour Rabat. Passant la journée ensemble à la Maison, nous entamons des échanges approfondis sur son histoire. A travers ses échanges, nous lui dévoilons les vraies raisons de notre présence au Maroc. Avec Salif, puisque nous l'appellerons ainsi, nous entamons une plongée dans le monde des "aventuriers". Ensemble, nous sommes allés à Rabat où nous avons découvert l'univers des Subsahariens dans les quartiers périphériques. Puis nous avons cherché à le rejoindre à Tanger lorsqu'il est retourné au campement des "camarades de la forêt." En pleine période d'offensive des forces de sécurité après les tentatives de passage en force des migrants "subsahariens" en septembre 2006 dans les enclaves espagnoles (Ceuta, Mellilia), les différents campements ont été dispersés et nous n'avons pu y accéder. C'est par téléphone que Salif nous entretiendra de la situation.

c – Nouveaux migrants, voies nouvelles, nouvelle conceptualisation : le migrant dans la posture du "passant" pris dans un cul de sac

Le Maroc est donc une voie nouvelle d'émigration vers l'Europe. La traversée du Sahara, de la Méditerranée ou de l'Atlantique annonce les nouveaux « boat people » qui sont loin de bénéficier de l'élan de solidarité et des conditions d'accueil de leurs prédécesseurs indochinois des années 70. Formes nouvelles de migrations, elles sont de véritables aventures "d'entrepreneurs de migration" qui partent sans réelles ressources migratoires et construisent pas à pas, étape par étape leur projet. Populations nouvelles, elles expriment une généralisation sans précédent et une diversification tous azimuts des profils des migrants. Aux ressortissants des régions traditionnelles comme la vallée du fleuve Sénégal, s'ajoutent de nouvelles zones de départ. Aux populations rurales et paysannes s'adjoignent des jeunes hommes et femmes, voire des adolescents des villes, des diplômés au chômage, etc. tous armés d'un seul désir et d'une seule volonté : partir.

Le Maroc devient une plaque tournante dans ces nouvelles voies d'émigration vers l'Europe. Devenu de façon paradoxale à la fois un pays d'émigration et aussi d'immigration, il tend à se constituer en région aux frontières de l'espace Schengen confrontée à l'arrivée, à la sédentarisation et aux velléités de passage vers l'Europe. Entrée difficile ou clandestine sur le territoire marocain, sédentarisation contre leur gré et transit vers l'Europe plus qu'aléatoire encadrent le destin de ces migrants et

conditionnent leur rapport à la société d'accueil. Ainsi, même si la société marocaine n'est pas en soi hostile -peut être même devrait-on parler d'hospitalité- elle n'est pas une société d'immigration. Elle est elle-même une société d'émigration. Cette situation, ce contexte fait que souvent les migrants n'en connaissent que les marges. Mieux, pour beaucoup, tout leur parcours est un parcours à la marge, les voies empruntées, les passeurs, les méthodes, les moyens jusqu'à leur transit et leur attente sont des processus qui se déroulent à la marge, ce qui ne signifie pas hors de la société marocaine.

La filière est largement animée par des entrepreneurs individuels appelés Thiamen⁶⁴ africains qui organisent les groupes de candidats au passage avant la formation des convois vers les embarcations (pirogues). Cette seconde phase de l'opération est elle gérée par des Marocains. Les travaux de A. Pian⁶⁵ ont très bien décrit ces aspects de la migration. La filière est plus anonyme à la différence d'autres filières migratoires anciennes (vallée du fleuve Sénégal) que nous avons étudiées. Celles-ci, sans être forcément légales sont fortement encadrées par des réseaux familiaux ou communautaires. L'aide à la migration n'est pas une entreprise lucrative. Certes, elle peut être très onéreuse, mais elle n'entraîne pas une dépendance personnelle, tout au plus une reconnaissance morale pour le nouvel arrivant vis-à-vis de celui ou de ceux qui l'ont "fait entrer". Pour ces derniers, c'est bien souvent le sens du devoir, parfois l'intérêt (plus nombreux, les migrants issus d'une même famille peuvent réduire leur participation au pays) qui président à leur acte. Les intermédiaires sont dans la communauté. Dans ce cas, solidarité familiale et entraide communautaire installent une "économie morale" de la migration qui est plus ou moins dans l'intérêt du groupe sans exclure la concurrence et les rivalités en son sein.

A contrario, la filière marocaine fonctionne davantage avec des relations découvertes en chemin. Ce qui influe sur la construction "communautaire" qui agrège des candidats de même sort autour des "passeurs" et "*thiamen*".

Sans doute, le développement des moyens de transport et les Nouvelles Technologies de l'Information et de la Communication (NTIC) ont fortement influé sur

⁶⁴ Thiamen, de l'anglais chairman. Terme introduit sans doute par les migrants anglophones (nigériens) pour désigner les chefs de communautés qui sont aussi des entrepreneurs dans la migration et le passage.

⁶⁵ Anaik Pian, *Les Sénégalais en transit au Maroc. La formation d'un espace-temps de l'entre-deux aux marges de l'Europe*. Thèse de doctorat de sciences sociales, Université Paris7- Diderot, juillet 2007

les tendances migratoires et sur les formes d'appropriation des espaces d'appartenance ou d'identification. Jamais les mondes n'ont été aussi proches et les espaces aussi contigus. Mais jamais aussi les frontières vers l'Europe n'ont été aussi renforcées. Sans tomber dans le mythe d'un "paradigme mobilitaire" ou d'une vision idyllique du "transnationalisme" chez les migrants -dont tout donne à croire qu'ils sont pour la plupart finalement très sédentaires- on peut souscrire à la thèse d'une proximité des mondes et des territoires, d'une circulation accrue des biens et des informations qui influe fortement sur la construction territoriale. Ces mutations sont largement liées à la révolution des transports et des nouvelles technologies de l'information et de la communication. Néanmoins, il faut s'interroger sur l'ampleur de la circulation des hommes, des migrants notamment, sans doute moins importante que celle des images, des informations, des biens...

Ainsi, si le temps, la distance, la dispersion et les frontières constituent des contraintes majeures dans le processus migratoire, ils peuvent aussi être également mobilisés comme ressources par les migrants dans des entreprises diverses : commerce et activités économiques transnationales, engagement politique et citoyen, etc. (Quiminal, A., Basch, Portès, etc....). Les usages des nouvelles TIC tendent à répondre à ces contraintes selon une palette variée. Nos deux enquêtes de terrain au Maroc sur les migrations "subsahariennes de transit" nous ont révélé l'importance des NTIC (internet, téléphone...) dans l'organisation des réseaux de l'immigration légale et illégale. Ce nouveau "pays de transit" ou d'impossible transit vers l'Europe et d'immigration des "Subsahariens" nous a offert un terrain d'observation de ces pratiques et de la mobilisation des TIC dans l'entreprise migratoire.

A Rabat, l'immigration africaine subsaharienne est de plus en plus visible dans les quartiers populaires (Takadom, J5, Youssouphia...), où on peut noter la présence de plusieurs nationalités vivant plus ou moins en communautés d'originaires et de langues. La population africaine subsaharienne⁶⁶ est essentiellement alimentée par les migrants qui « cherchent la route » et la circulation des commerçants et des marchandises (Casablanca). Nous sommes face à une présence sénégalaise et africaine subsaharienne qui juxtapose, sédimente, connecte, clive plusieurs vagues

⁶⁶ Nous faisons abstraction des étudiants même si les passages d'une catégorie à l'autre sont réels. Voir les travaux de Anaik Pian sur ce thème.

et strates, plusieurs figures. Ce qui caractérise cette population c'est son inscription particulière dans la société marocaine. Les jeunes que nous avons rencontrés à la Maison du Sénégal étaient fortement intrigués par la présence des Sénégalais installés en famille à Fès, bref par la situation d'immigration dans un pays que eux ne faisaient ou en tous cas ne pensaient qu'à traverser. Ce qui ne correspondra pas forcément à ce qui adviendra dans leur histoire migratoire.

Fait significatif, le Maroc est présent en creux dans leurs discours et révèle des conduites généralement axées sur la recherche de moyens de passage en Europe. Le Maroc apparaît comme une sorte de hub, de plateforme pour aller en Europe. Ils y sont parfois et souvent depuis plusieurs années mais on n'en sent pas la présence dans leurs discours sinon à travers les vexations policières alors en hausse. Aucune perspective ni projet de rester au Maroc. Tout leur discours est sur le passage, les itinéraires et parcours, le départ vers d'autres cieux. Bref tout sauf le Maroc qui ne leur offre aucune perspective en dehors de l'hospitalité minimale. Une inscription locale soumise au projet de passage de la frontière détermine largement les conduites de l'écrasante majorité d'entre-eux.

On est dans le cas d'une migration à la fois sans promotion sociale dans le pays d'accueil mais aussi sans retombées ou rehaussement de la position sociale dans le pays d'origine. D'où sans doute, la rupture des liens avec le pays d'origine et la famille restée au pays pour la majorité d'entre eux. Ces formes de rupture semblent courantes chez les migrants qui "n'ont pas réussi", qui sont dans des situations très précaires. Nos travaux sur les migrations soninké révèlent des situations similaires fréquentes notamment chez ceux qui sont partis vers l'Afrique centrale. Et, c'est parfois les migrants en France qui se cotisent pour envoyer un membre de la famille chercher le "parent en rade". Ce dernier ne pouvant faire lui-même la démarche de retour, à la fois pour des raisons financières, mais aussi par difficulté à admettre et surtout faire part de son échec.

Les migrants plus ou moins sédentarisés, offrent de par leurs position quelques ressources à « ceux qui cherchent la route » (relais entre deux étapes : le départ et l'Europe de Schengen), aux commerçants, ou autres compatriotes de passage et en tirent quelques profits. Ces migrants plus ou moins sédentarisés se présentent comme les exemples et modèles vivants du "nauffrage migratoire" pour les candidats

au passage, d'où l'image très négative qu'ils renvoient à ceux qui "cherchent la route".

Néanmoins, même pour ceux qui sont installés et parfois en famille, le projet migratoire les taraude encore et, certains sont par la suite passés en Espagne laissant femmes et enfants au Maroc ou les faisaient venir auprès d'eux. Cette seconde émigration offre un débouché peut être annonciateur des transformations de cette immigration initiale. En effet, le Maroc peut dès le départ n'être qu'une étape dans la migration vers l'Europe, mais, même lorsqu'il est la destination initiale pour des étudiants, des sportifs, etc., il incite souvent de par sa position et de par les opportunités réelles ou supposées qu'il offre, à une seconde migration vers l'Europe.

Cette situation de "passants", de gens de passage mais dans une sorte de cul de sac ou de bout du monde, de frontière produit des effets singuliers. Les travaux des sociologues de l'immigration ont beaucoup abordé cette position particulière des migrants qui sont là, sont arrivés à destination mais pensent au retour et s'installent ainsi dans le provisoire. « Je suis arrivé mais je ne reste pas pour toujours. ». C'est ce que la réflexion sur les modalités d'insertion des migrants a formalisé avec cette notion que constitue "le mythe du retour". Retour mythifié et fantasmé, rêvé, attendu, souhaité mais peu souvent réalisé ou alors de façon ambivalente. Pour les migrants que nous avons rencontrés, leur présence au Maroc est inscrite dans une situation légèrement différente au sens où ils sont là, mais encore sur la route, ne font que passer, ne sont pas encore arrivés à destination, construisant un autre type de mythe que l'on pourrait appeler "le mythe du passage". « Je suis là mais je ne fais que passer ».

Pour la sociologie de l'immigration, la conceptualisation de ces nouveaux flux suppose d'intégrer dans le retard, à côté de la problématique de l'insertion dans la société d'arrivée (Le Paysan polonais de Thomas et Znaniecki, le Ghetto de L. Wirth...), celle du parcours, du chemin, du chronotope, de l'entre-deux. Ce déplacement du regard vers les parcours ou en tous cas leur plus grande prise en compte tient notamment à leur caractère déterminant et structurant dans ces types de migration. C'est jusqu'à un certain point l'optique méthodologique des travaux de Tarrus et de l'approche transnationale. Néanmoins, le poids des parcours et des contraintes de l'entre-deux sont déterminants et les marges de manœuvre des

acteurs fort réduites. Par ailleurs dans une large mesure, ce sont les chemins empruntés, les routes suivies qui façonnent la migration, les acteurs et travaillent leur subjectivité. En même temps, ce sont aussi les acteurs qui font les routes, inventent des parcours dans des systèmes de contraintes et dans des espaces d'incertitude. Bien entendu, cette migration ne se réduit pas qu'à arpenter des chemins ou plutôt à éviter les chemins battus, les routes régulières telle une "longue marche". Mais, cette dimension est néanmoins très présente dans l'expérience de ces migrants qui font des dizaines de kilomètres à pied pour éviter les contrôles routiers. Chaussures déchirées, pieds enflés par les marches, peau brûlée par le soleil en témoignent. Leur mobilité se déploie ainsi -à certains moments de la migration- dans les interstices des espaces résidentiels, des réseaux de circulation, parfois de nuit, hors des temporalités des lieux traversés. Cette évolution hors la cité et hors les sociétés traversées trouve son paroxysme dans la constitution des "campements des camarades" dans les bois du Nord Est du Maroc ou reconstruisant une vie collective, ordonnant la précarité, ils tentent d'organiser l'attente du passage.⁶⁷

Ce sont surtout les acteurs de ces formes nouvelles de migration, de ces singuliers parcours que l'on a désigné du terme générique "d'aventuriers". Notion très populaire passée progressivement dans le vocabulaire des chercheurs, elle a servi à désigner ces migrants qui partaient seuls et presque incognito hors des chantiers empruntés par les leurs et sans appui sur la collectivité (migration solitaire). Jeunes "en fuite", partis contre et sans la famille ou le groupe vers une destination secrète. Dans notre enquête sur les migrations des jeunes de la région de Kayes⁶⁸, cette figure était notée comme celui du mode de départ "par la fuite" pour des jeunes dont la migration était refusée ou retardée par la famille et qui ne s'appuyaient que sur leur propre ressource pour réaliser leur projet.

Cette notion a aussi servi à désigner les migrants qui se dirigeaient vers des zones réputées dangereuses, bref qui mettaient en jeu leur vie et l'intégrité de leur personne pour la réussite. La forme emblématique est celle des "diamantaires" de l'Afrique Australe avec toute sa mythologie de réussite et de richesses au bout d'épreuves extrêmes. Ces migrants du Sahel espéraient trouver la richesse au Zaïre,

⁶⁷ Pour l'organisation de la vie dans les campements, cf. le témoignage de *Salif* en annexe ainsi que la thèse de Anaïk Pian.

⁶⁸ Daum, Timéra, *Du village à la ville*, idem.

en Angola, ou en Afrique du Sud. Bien entendu, le choix de cette migration correspond à un profil d'individus que l'on peut rapprocher de celui du migrant solitaire.

Enfin, cette notion a également servi à désigner les premières femmes africaines seules qui arrivaient en France en dehors du regroupement familial. Dans un contexte marqué par la présence d'une migration essentiellement masculine et de main d'œuvre, la figure de la femme migrante seule dans un univers où les hommes étaient fortement prépondérants (cuisinières dans les foyers de travailleurs, restauratrices, vendeuses etc.) accusait une forte stigmatisation. Alors que la figure de l'aventurier pouvait malgré sa dévalorisation fondamentale être source ou objet d'une héroïsation, celle de l'aventurière, parce qu'en rupture nette avec l'image dominante dans ces sociétés de la femme, épouse honorable, aux côtés de son mari, traduisait l'image de la "mauvaise femme", libre de toute attache conjugale et considérée comme "accessible à tous les hommes", ou, plus crûment comme une prostituée. Le développement du regroupement familial a consacré cette distinction entre femmes venues seules et celles amenées par les époux. Ainsi, ce qui structure cette notion d'aventurier touche à la fois à un profil d'individus, un type ou un mode de migration, des destinations et des routes singulières, un moment de la migration.

Les formes actuelles de la migration au Maroc expliquent l'absence de politique étatique d'accueil (et aussi de main d'œuvre). En effet, le Maroc hésite à se définir comme un pays d'immigration même s'il accueille de plus en plus de migrants mais qui à priori ne se transforment pas en une immigration de main d'œuvre. On est donc en face d'une immigration de passage, se voulant et pensée comme provisoire et dont rien n'indique pour l'instant sa transformation en migration de main d'œuvre alors que, par contre, sa transformation en immigration de peuplement s'ébauche de plus en plus nettement. Ainsi, contrairement à beaucoup de pays Européens qui cherchent à développer des politiques de main-d'œuvre tout en essayant de se prémunir contre le peuplement, le Maroc connaît une situation différente : espace migratoire de peuplement -par défaut- et non de main d'œuvre immigrée.

Au Maroc, les actions entreprises par les pouvoirs publics semblent se réduire de plus en plus à une politique de fermeture du territoire et de remise en cause de la mobilité des migrants. D'une certaine manière la politique de l'Etat royal est surtout

aujourd'hui une police de contrôle sporadique de "l'émigration vers l'Europe", de garde des frontières de l'espace Schengen. L'absence de politique d'intégration des migrants empêche l'émergence de collectifs plus ou moins reconnus et revendiquant une place dans l'espace public malgré la présence de plus en plus affirmée des migrants. Néanmoins, la sédentarisation et la constitution par les ONG et les associations du pays d'un espace public dédié aux migrants sont susceptibles de changer les choses.

Cette absence d'une politique publique d'intégration des migrants ne signifie nullement de manière automatique rejet et hostilité de la part des populations locales. Il est vrai que le discours dominant chez les "Subsahariens" est l'inhospitalité des "Marocains" et du Maroc, la « dureté » du pays, « son aridité » ou « sécheresse » pour reprendre leurs propos. Or, une attention plus grande à leur parcours, et l'observation de la vie quotidienne atténue ce jugement. Dans une large mesure, l'absence d'une politique publique d'intégration des migrants est compensée par les relations d'intérêt entre migrants et autochtones, par les multiples et petites actions d'aide, d'accueil et de solidarité à l'échelle locale du voisinage, dans le cadre des "rapports de trafic" et de la "solidarité confessionnelle". Il nous semble que la société marocaine reçoit les migrants sans être une société d'immigration, de main d'œuvre en tous cas. En outre sa situation de lieu de passage vers Schengen entraîne, sous la pression des voisins du Nord sa constitution en une frontière pour l'Europe. Ainsi, le Maroc ferme ses portes aux migrants pour les empêcher à la fois de passer en Europe mais aussi de plus en plus, de rester sur son sol quand bien même cela ne constitue pas le but de ces derniers.

d – S'insérer dans des espaces interstitiels : s'installer, s'occuper, se lier

La migration subsaharienne est de plus en plus présente dans le paysage urbain où une population très majoritairement masculine et jeune est logée de façon collective dans des appartements qui constituent souvent les rez-de-chaussée des maisons à étages. Leur inscription dans l'espace public des quartiers périphériques à Rabat est encadrée par le fait qu'ils se définissent et sont perçus comme une population de passage et non dans l'optique d'une entrée au sein de la société marocaine.

Les possibilités d'inclusion dans le marché du travail local sont très étroites pour la plupart de ces migrants qui sont loin de présenter des profils très qualifiés⁶⁹. Le marché du travail local n'est donc pas le premier but de la grande majorité d'entre eux et, soulignons-le, bien peu d'opportunités leur sont offertes. Restent donc des voies étroites comme celle du « commerce transnational » entre le Maroc et les pays d'origine mais, cette perspective suppose des moyens et constitue un autre projet qui n'est pas le leur au départ. Il y a également le petit commerce local ou à la sauvette qui malgré les espérances se révèlent vite être davantage une activité de survie et d'attente.

Le football professionnel et secondairement le Handball offrent des débouchés à un très petit nombre "d'élus" sur sélectionnés parmi une population de postulants nombreux et mus par beaucoup d'espoirs et de rêves⁷⁰. L'association football-"Africain subsaharien" est devenue une figure qui participe des stéréotypes accolés à cette population et suscite, renforce les stratégies d'insertion dans ce secteur. Toute une immigration encadrée par les clubs d'origine, les fédérations nationales, les clubs du Royaume développe des flux de jeunes cherchant l'installation ou la poursuite du voyage ailleurs.

Marabouts et autres "marchands de miracles" se bousculent pour espérer réaliser la bonne affaire qui leur assurera la fortune comme l'alimentent les nombreuses histoires qui circulent parmi les migrants. Les "coups" réalisés par des marabouts, colportés par la rumeur, attirent des praticiens à la recherche effrénée d'une clientèle⁷¹ surtout marocaine. Cela ne les empêche pas d'officier auprès de leurs

⁶⁹ Cette catégorie trouve du travail partout et ne constitue qu'une infime minorité dont le destin ne rencontre pas celui du grand nombre : « ceux qui cherchent la route ».

⁷⁰ Presque tous les grands clubs marocains ont leur "Africain" et un célèbre footballeur Sénégalais Moussa Ndaw a laissé un souvenir vivace.

⁷¹ Ils prétendent chercher "à taper les *Naar*", littéralement à se jouer d'eux pour leur extorquer de l'argent. Notre hôte à Fès est un marabout et durant nos séjours, nous en avons croisé beaucoup et eu des relations assez approfondies avec trois d'entre-eux. Nous sommes entré dans le jeu de l'un de ces marabouts que nous avons rencontré dans la rue à Rabat. Après nous avoir demandé de le prendre en photo avec son appareil pour garder un souvenir de son séjour, il nous fait savoir au bout de quelques minutes d'échanges et de salutations, évoquant la parenté à plaisanterie entre nos deux patronymes qu'il est marabout. Son père est lui aussi marabout et faisait régulièrement des séjours au Maroc. Aujourd'hui trop âgé, il ne peut plus se déplacer et c'est lui qui prend la suite. Il travaille comme son père pour les "Arabes" qui le faisaient venir au Maroc pour des "consultations". Nous nous échangeons nos numéros de téléphone. Nous le croisons une seconde fois dans le souk et il nous propose d'aller chez lui pour mieux faire connaissance. Bien qu'hésitant, nous le suivons dans les dédales des rues de la vieille ville (Rabat), jusque dans un petit appartement sombre en fond de cour d'une maison déserte. Selon ces dires, ce sont ces "clients" qui le logent dans les lieux. Sans détour, il nous fait savoir qu'il dispose d'un savoir que Dieu lui a donné et, c'est ce savoir qu'il met au

compatriotes. Mais leur cible privilégiée car plus lucrative reste la population locale à laquelle ils cherchent à faire croire en la toute puissance de la "magie des Noirs".

Ainsi, à l'opposé de la figure de celui qui a réussi à « passer » ou à « entrer » en Europe, les figures alternatives de valorisation et de possible promotion sont celles du « commerçant », du « footballeur », du « marabout ». "Mondes de concurrence" acharnée où la réussite est possible "statistiquement", où des exemples peuvent être cités, qui entretiennent les rêves et espoirs, qui permettent de "tenir" mais où bien peu seront parmi les "élus" et les "chanceux".

Nous sommes ainsi en face de migrants réduits à une situation particulière : des ressources limitées et rognées progressivement lors d'un itinéraire migratoire aléatoire et souvent risqué depuis le pays d'origine, une attente de passage qui se prolonge au Maroc, l'absence d'opportunités de travail et de revenus, des projets et stratégies surtout orientés vers la mobilité et le passage plutôt que l'installation, conduisant à la chute dans la précarité. Cette précarité découlant à la fois ou davantage de ces parcours antérieurs et des conditions d'arrivée et d'entrée dans la société marocaine. En fait, beaucoup découvrent la "misère" à l'arrivée.

Et, dans un jeu de miroirs déformants pour les autochtones et pour les migrants, c'est cette position misérable dans la société marocaine qui apparaît comme la cause du départ de leur pays d'origine. En somme, ils seraient au Maroc, dans la misère comme ils l'étaient chez eux et c'est cette misère qui explique leur migration. Or, bien souvent, la misère dans laquelle ils se trouvent n'est pas celle qu'ils fuient, mais celle qu'ils ont trouvée dans leurs exils. C'est dans la société marocaine que le naufrage se réalise s'il n'a pas eu lieu avant dans le désert, l'Atlantique ou la Méditerranée. Et d'une certaine manière, la société marocaine n'en constitue pas le facteur premier, ni la société de départ du reste. Mais sombrant dans la société

service des individus. Il nous demande 20 dh pour "regarder" notre avenir. Par précaution, nous prétextons l'oubli du porte-monnaie à l'hôtel tout en nous engageant d'y aller après avec lui pour lui remettre l'argent. Il nous remet un bout de papier nous demandant d'y inscrire les noms de nos deux parents et notre souhait le plus cher. Spontanément, nous inscrivons de faux noms puis HDR, faute de mieux. Dans un vrai tour de passe-passe, non sans une certaine mise en scène "ésotérique" avec l'utilisation des parchemins de "carrés magiques", d'usage fréquent dans les sciences divinatoires islamiques, il nous restitua les noms de nos parents (mais qui étaient des faux) et s'enquit de ce que pouvait signifier notre principal souhait qui se nomme HDR. En tous cas, c'est ce qu'il a "vu" dans sa "recherche". Nous nous bornons à lui répondre que c'est quelque chose qui à trait à la bonne santé (*wergu yaram* en wolof, c'est-à-dire santé du corps). Plus tard, ce sera notre "jatigi" (hôte) de Fès qui nous expliquera le mécanisme en se défendant lui-même de faire pareil même s'il en maîtrise les techniques.

marocaine qui ne leur offre aucune perspective, les migrants "subsahariens" ressentent plus durement la marginalisation et progressivement font porter à cette dernière la responsabilité de leur exclusion.

Or, le Maroc est seulement la dernière étape avant le succès ou le naufrage, il est la frontière qui devient lieu d'un hypothétique transit et d'une immigration sans perspectives. Zone de tension, point de non-retour ou qui le devient car le retour constitue le choix extrême, l'option rare sauf sous la contrainte parce qu'il « est dur et difficile de retourner par soi-même les mains vides » et aussi parce que les moyens pour retourner, même avec "leur maigre bagage" font défaut.

A travers cette image de "l'Africain subsaharien", pauvre hère, sous développé fuyant famine et guerres, s'opère une légitimation en même temps qu'une dévalorisation de leur position. En effet, la position de mendiant dans la société marocaine devient une figure d'acceptation du "Subsaharien", de pauvre légitime méritant la compassion et la charité musulmanes ou piétistes⁷². Perception vivante apparemment nouvelle, elle s'installe dans le vécu des autochtones au grand dépit de certains migrants plus anciens et plus ou moins "intégrés" qui sentent leur image se dévaloriser avec l'arrivée de "ces flux d'aventuriers". Cette perception rejoint une figure traditionnelle en ces pays musulmans, celle du "*Ibn Sabil*" ("les enfants de la route"), proche du *Taalibe* ou *al muudu* (élève et disciple d'école coranique au

⁷² Dans sa chronique de type "Coup de gueule mais écrit avec humour", le journaliste du Journal hebdomadaire Yassine Zizi, "commet" une sortie contre les mendiants et la mendicité au Maroc. Voici quelques extraits de l'article paru dans le N° du 24 au 30 septembre 2005. "T'as pas cent balles ?" « Je viens de prendre une grave décision : je ne donne plus rien aux mendiants. Je vois tout de suite les réactions et je sais qu'on va me dire que c'est inhumain, que je n'ai pas de cœur [...] Depuis un moment, j'ai l'impression de me faire avoir et que, quelque part, les mendiants que je croise me prennent pour un cageot. [...] J'étais à Tanja et un jour, à un feu rouge, un mendiant, pas mal septuagénaire tend sa main et me demande une sadaqa (aumône en arabe). Je m'apprête à lui donner une pièce quand le pote qui était avec moi, un Tangérois à qui on ne la fait pas, me demande d'attendre. Il se tourne vers le mendiant et lui dit : « tu te souviens de moi ? Je suis venu te voir un jour chez toi pour que tu me loues un de tes appartements. Mais si, mais si, rappelle-toi. La preuve, c'est que tu m'as demandé 2500 dh et que je t'avais dit que c'était trop cher ». Le mendiant n'a rien dit. Il a replié sa main tendue, nous a tourné le dos et a quitté momentanément le feu rouge. Deux maisons R+2 qu'il avait construit ce con. Et tout ça grâce à la mendicité. Tout ça grâce à des abrutis comme vous et moi au cœur tendre ou à la conscience peut-être pas très tranquille. Vous donnerez quelque chose après ça, vous ? **Moi je préfère de loin donner au Subsahariens. Au moins, je sais d'où ils viennent, au moins, je sais ce qu'ils ont enduré et au moins je sais qu'ici, ils n'ont vraiment pas de quoi bouffer. (S.N.)** »

Sahel) qui désignaient ceux que la recherche du savoir jetaient sur les routes et qui pouvaient espérer compter sur la piété des gens.⁷³

Mais, pour autant, cette image ne les met pas à l'abri des agressions au Maroc. Ils sont bien souvent à la merci des malfrats, et voyous, aussi de fonctionnaires de police qui profitent de leur position. Beaucoup de migrants que nous avons rencontrés font part des agressions de la part de marginaux qu'ils appellent les "clochards", des abus aussi de la part des policiers notamment dans les zones frontalières ou pendant les raffles. Victime personnellement d'une agression nocturne dont nous nous sommes très heureusement bien sorti, nous avons appris, en racontant le lendemain notre mésaventure aux migrants habitants dans le quartier, la récurrence et presque la banalité de ce type d'évènement. Nous découvrons au fil de nos conversations que, dans la nuit de notre agression, trois autres jeunes avaient connu le même sort dans le même périmètre. D'aucuns nous faisaient savoir qu'ils ne sortaient pas le soir ou alors étaient armés de leur couteau pour pouvoir se défendre. Ces agressions traduisent en partie les rapports que les migrants entretiennent avec la société locale qu'ils côtoient. Vivant dans des quartiers périphériques et marqués par une insécurité, celle-ci est redoublée à leur endroit. Population fragile, sans recours réel face à la violence, étrangers au statut précaire ou illégal, populations stigmatisées et plus ou moins considérées comme inférieure, suspectées d'avoir beaucoup d'argent car cherchant à passer en Europe, elles représentent une proie facile pour les marginaux ; des victimes dont le sort ne suscite pas vraiment une préoccupation, ni une indignation collective. Sans être des boucs émissaires, ils sont presque abandonnés à leur sort par la société autant par impuissance que par désintérêt.⁷⁴

Les relations avec les femmes marocaines constituent une réalité qui mérite d'être posée quand on s'intéresse aux modalités d'insertion sociale des migrants. En effet,

⁷³ Les '*Ibn Sabil*', Enfants de la route qui vont à la recherche du savoir peuvent compter sur la piété des musulmans. Notre hôte de Fès qui a fait ses études dans beaucoup de pays d'Afrique du Nord, nous a confié que lorsqu'il était étudiant, il lui arrivait, en Libye de marquer sur une feuille qu'il était un *Ibn sabil* devant se rendre en Egypte mais coincé en Libye faute d'argent. En remettant cette feuille discrètement aux commerçants, il arrivait à récolter beaucoup d'argent.

⁷⁴ Après nous être libéré de nos agresseurs sous le regard d'impuissance (?) de quelques témoins et au bout d'une course poursuivie effrénée, nous croisons un policier et lui contons notre mésaventure. Après nous avoir écouté non sans intérêt ni peut être avec une certaine impuissance, il nous dit dans un ton plutôt de protection et de mise en garde. '*Vous n'êtes pas chez vous ici, alors faites très attention à vous. Evitez de sortir tard le soir. Vous êtes des Etrangers ici, il faut donc faire très attention. Ne sortez pas après 20h.*' Ces propos insistants montraient clairement la précarité de "l'étranger" dans ces quartiers populaires.

autant le Maroc peut être décrit comme "dur", autant les Marocaines peuvent constituer un attrait réel pour les "Subsahariens", attrait dans lequel l'apparence (la "couleur", la chevelure, etc.) et ce qu'elle représente et révèle dans l'imaginaire et dans les représentations esthétiques semblent jouer un rôle majeur. Mais, cet attrait physique, ce rapport libidinal n'élimine pas pour autant une perception négative sur le plan moral. En effet, le regard sur les femmes et le rapport aux femmes sont de prime abord, complexes. Dans les relations sociales au Maroc, la différence des sexes joue plus ou moins fortement pour qui ne maîtrise pas les codes "amoureux" ou de relation entre les sexes. Pour les "Subsahariens", en même temps que cette différence de sexe, celle de "couleur" est opérante. Enfin, la législation du pays reste sévère quant aux relations entre jeune fille marocaine et "touristes". Dans le cas des "migrants subsahariens", il apparaît que les deux barrières, voire trois peuvent donc être redondantes. Mais, ce système normatif est transgressé ; ce qui n'efface pas sa manifestation à travers la réprobation, les regards ou propos méprisants, plus rarement les actes physiques ou juridiques.

Jusqu'à un certain point, les femmes autochtones partagent avec les migrants leur oppression par les mâles majoritaires. Les migrants ont un accès difficile aux femmes car elles ne sont pas libres mais opprimées par leurs répondants mâles (pères, frères, etc., aidés par leurs femmes dominées). Cette domination trace la norme pour les filles : soumission et évitement des autres hommes en prenant en compte la barrière de "couleur" et d'autochtonie. Celles qui en sortent ne sont pas dans la norme, ce que révèlent curieusement les propos des migrants eux-mêmes : *"une fille marocaine de bonne famille n'ira pas avec un africain noir"* ou plus crûment, *"les filles marocaines sont toutes des putes"*. Et lorsque le propos est tenu par des migrants mariés avec des marocaines, il révèle d'autant plus leur intériorisation de ces frontières.

Il faut dire que les femmes marocaines qu'ils côtoient et arrivent à "avoir" sont très souvent aux marges de leur propre société. "Prostituées" selon des formes plus ou moins subtiles, divorcées ou veuves sans perspectives réelles de remariage, célibataires "d'âge avancé", filles de milieux défavorisés, bref des femmes accusant les stigmates d'une dévaluation de la valeur sociale de leur corps et de leur personne. Ce qui est également remarquable, c'est à quel point un discours sur une

catégorie de femmes, celles qu'ils rencontrent et côtoient, devient le discours sur toutes les femmes du Maroc. Ainsi, leur vécu, mais aussi les représentations de la société dominante, qu'ils partagent jusqu'à un certain point les amènent à disqualifier "leurs propres femmes" et celles qui les approchent. Solidaires ou destin lié avec les dominés, ces femmes marocaines deviennent parfois les victimes de ceux pour qui elles transgressent la norme alors que bien souvent ces derniers y adhèrent, eux-mêmes fortement.

e - Des distances abolies par le net mais des frontières impératives

Ces nouvelles migrations découlent ou sont encadrées par deux phénomènes contradictoires : d'une part la mondialisation des flux et la grande mobilité grâce à la révolution des moyens de transports, l'abolition par les NTIC des distances et l'émergence d'une temporalité presque commune et d'autre part, l'érection de frontières de plus en plus impératives qui vont à contre-courant de ces premières logiques.

Si dans d'autres contextes la distance et sa réduction plus ou moins difficile construisaient des temporalités différentes qui jouaient aussi comme autant de frontières, aujourd'hui les phénomènes semblent autres. Les pays d'émigration et de destination sont à la fois proches et inaccessibles. Proches, du fait de cette temporalité commune que la révolution des transports et des NTIC réalise, distants à cause des frontières infranchissables que les politiques migratoires de l'Union Européenne renforcent, perfectionnent et consolident un peu partout.

Ainsi, loin du paradigme de la mobilité, c'est plutôt celle de l'impasse. Cette migration constitue des laissés pour compte de la confrontation avec la frontière. Ces nouvelles migrations dessinent certes une mobilité à "moindre coûts" en ressources financières, mais à risque social et humain élevé. Le recours aux NTIC est une volonté de sortir de l'impasse et de trouver des moyens de traverser la frontière. Par le "chat", les migrants cherchent à trouver des contacts. Mais, de l'autre côté de la frontière, aucun intérêt pour les contacts en Afrique ou dans le pays d'origine. On peut dire que ce n'est pas tant la distance, ni le temps (distance-temps) qui agissent sur les flux migratoires, mais la frontière qui est devenue difficilement franchissable.

Cette tension est aujourd'hui lisible dans des territoires et zones frontières comme (Layoune, Ceuta et Mélilia, Guyane, Comores, Guadeloupe, Chypre, etc.). Ces espaces de tension, ces zones limites, de transit ou plutôt d'impossible transit, de frontière sont transformés par la logique des choses et souvent à leur corps défendant en zones d'immigration où se reconstruisent et se recomposent, entre les populations migrantes et les autochtones, des relations interethniques et des processus identitaires qui accompagnent la sédentarisation.

Il nous semble que cette population de "Subsahariens" confinée dans les marges de la société marocaine cumule des caractéristiques qui la distinguent des courants les plus traditionnels et les plus rodés de la migration internationale. En effet, la « filière marocaine » est une voie empruntée par les "nouveaux venus" de la migration internationale, les nouvelles zones d'amorce. C'est un itinéraire choisi par des populations ne disposant pas de ressources migratoires éprouvées, des populations aux positions marginales (sans soutien et sans ressources) ou principalement fondées sur leur individualité avec, contre ou sans la famille. Des individus armés d'un potentiel (diplôme, compétences, projets...), d'une ambition forte mais irréaliste. Des populations engagées dans des circuits singuliers à la fois plus accessibles aux candidats sans ressources migratoires communautairement capitalisées (financières, humaines, logistiques...) mais plus risqués, plus aléatoires plus extrêmes, dessinant les profils de ceux qu'on pourrait appeler les "self made migrants", parias et orphelins de la migration internationale mais entrepreneurs plus ou moins solitaires de leur mobilité, laissés pour compte, mus et armés du seul désir ardent de partir.

Il y a une véritable généralisation de la migration internationale, une entrée massive dans ce processus de couches nouvelles (urbains et citadins, diplômés et déclassés, femmes, enfants, etc.) à travers des modalités différentes qui font écho à la fermeture des frontières. Une sorte de démocratisation par le bas mais aussi par le tragique qui annonce ce que Claude Valentin Marie⁷⁵ pointait dans les pays du Sud : les "migrations d'itinérance et les migrations de déshérence".

⁷⁵ C. V. Marie, « *Migrations de crise ou crise des migrations...* » Id. op cité, 1996.

N'est ce pas aussi ce type de circuits que dans les années 70 déjà, quand les frontières étaient pourtant encore ouvertes, on appelait au Sénégal "le chemin de l'enfer" en pensant surtout à la migration de ces quasi héros qui, via la Mauritanie, le Sahara, le Maroc, l'Espagne puis les Pyrénées arrivaient en France ? Circuits et stratégies, alors réservés à ceux qui cherchaient à partir mais n'avaient pour autres ressources que leur désir de partir et pour seul ressort que leur refus de rester. Ces odysées migratoires, vécues sous un mode intense et où la tragédie est parfois au rendez-vous interrogent fortement sur l'univers mental de ces "aventuriers", leur "imaginaire migratoire" leurs "rêves" d'autant plus "riches" que le projet semble hors de portée. Et c'est au croisement de l'imaginaire, du rêve d'Europe avec l'univers virtuel du Net que se réalisent leurs investigations, que s'organise leur "pêche" ou leur "chasse" sur la toile. C'est cette dimension de l'imaginaire migratoire et du voyage que nous nous proposons d'investir dans nos travaux ultérieurs.

III – ISLAM EN MIGRATION ET CONSTRUCTIONS IDENTITAIRES

A – Migrants sénégalais et “Subsahariens” au Maroc : La religion en partage, la “couleur” et l’origine comme frontière

Introduction

En dépit de leur forte médiatisation, les flux migratoires actuels entre le sud et le Nord du Sahara sont anciens et se sont déployés dans les deux sens. Concernant le Sénégal, les liens s’inscrivent notamment dans une filiation religieuse (islam) et confrérique (*Tijanniyya*). L’Islam ouest africain est venu du Nord certes relayé par des acteurs locaux (Saints, marabouts, lettrés, guerriers, commerçants, monarques, etc.) (Triaud, Brenner, Robinson...) qui l’ont acclimaté et ont redonné l’initiative aux Africains (O’Brien, Copans, Coulon, Diop M. C...) sans complètement effacer la figure tutélaire de “l’Arabe” dans cette religion, ni aussi la mémoire des rapports de vassalisation et l’esclavagisme (*razzia*, rapt). Si la place de l’islam reste saillante dans les relations, il y a lieu de se demander si ce dernier les sature complètement. Mais, plus qu’une simple contingence, le partage de l’islam apparaît comme un aspect fort dans les identifications des uns et des autres. Par conséquent, l’observation des modalités de son inscription dans les relations entre migrants subsahariens, Sénégalais notamment et Marocains musulmans nous semblait pertinente.

Aussi, avons nous essayé de comprendre comment, dans une société musulmane, entre des groupes sociaux ayant la religion en partage, se construisent le racisme, la “race” et les discriminations ? Plus précisément, comment sur ces bases ou en conséquence se forment les expressions identitaires des groupes minoritaires que sont les migrants Africains appelés communément “Subsahariens” au Maroc et plus généralement les “Noirs” autochtones ? ⁷⁶

1 - Se singulariser et se rapprocher à travers l’islam

⁷⁶ Mahamet Timéra, « *La religion en partage, la “couleur” et l’origine comme frontière. Les migrants sénégalais au Maroc.* » A paraître Cahiers d’Etudes Africaines.

L'interrogation sur la place du religieux en général, de l'islam en particulier dans le processus migratoire a accompagné toute la période de l'enquête. Dès le départ, nous avons cherché à appréhender auprès de nos enquêtés, la place de l'islam dans leurs rapports avec les autochtones. Ainsi, ce qui ressortait très fortement de leurs propos, c'est ce qu'ils définissaient comme "l'irrégiosité" des Marocains, la dénégation de leur islamité. Cette dénégation de l'islamité des Marocains nous est parvenue avec une telle récurrence et une telle violence que l'islam en partage méritait d'être re-questionné. En effet, il s'avérait, au fil de nos observations et de nos entretiens que, si l'islam était en partage, il exprimait aussi, et de manière récurrente dans les propos des Sénégalais une frontière entre "Subsahariens" et Marocains. Bref il était à la fois objet de discorde et moyen de traduire la discorde, de construire la différence. Objet de discorde car s'exprimaient des écarts plus ou moins marqués dans les réponses aux questions suivantes : Qu'est ce que l'islam authentique ? Comment le pratiquer ? Qui sont les musulmans légitimes ?

Moyen de construire la différence car l'altérité des Marocains pouvait être paradoxalement définie à l'aune de l'islam qui devenait un cadre de traduction et d'interprétation des qualités et des spécificités des uns et des autres.

Quand c'est devenu un fait courant d'évoquer le partage de l'islam dans les relations entre les Sénégalais et les Marocains, on ne peut qu'être interpellé. Beaucoup de travaux ou d'approches répercutent ce partage qui apparaît finalement comme une sorte de discours convenu que l'on sert à des interlocuteurs bien définis et dans une perspective stratégique donnée. Tout comme le catholicisme des migrants italiens ou des Polonais a été exagérément et faussement considéré par une certaine vulgate comme un facteur positif dans leur intégration en France, l'islam apparaît de manière problématique dans le rapport des Sénégalais à la société marocaine. Certes, il y a bien une certaine pertinence de l'islam dans la relation car il y est construit comme un enjeu social.

En effet, il est l'objet, dans la relation entre "Marocains" et "Sénégalais" d'une mobilisation symbolique à travers laquelle la concurrence, voire le conflit se poursuit sur un autre terrain. Il est instrumentalisé dans ce contexte relationnel qu'informe une histoire, un passé. Il est idéalement et imaginativement reconstruit de part et d'autre par des acteurs qui, au premier abord se situent dans la représentation, voire dans la

mise en scène. Ce premier niveau dépassé, l'observation des coulisses révèle d'autres réalités, libère des discours moins convenus.

Ainsi, d'une manière plus ou moins nette, nos entretiens et observations font apparaître que dans cette relation ainsi définie, les Sénégalais reprochent aux Marocains de se contenter de percevoir, de comprendre et de prendre l'islam seulement comme un bien commun qu'ils se bornent en tant qu'individus et collectivité d'affirmer comme une culture et de brandir comme un drapeau. Et cette fonction prime sur ce que les "Sénégalais" définissent eux comme la dimension religieuse et sacrée à savoir la foi, "ce qui est dans le cœur" Ils leur reprochent d'être musulman par la tradition, par la culture et la force de l'habitude et non par la foi et par le cœur. *"Ils se drapent de l'islam, c'est juste comme un habit pour eux, mais il n'est pas dans leur cœur"* disent les Sénégalais.

A contrario, la représentation de l'islam que les Sénégalais mobilisent dans leur relation avec les Marocains est sa dimension sacrée et religieuse et non culturelle et profane. Ce qui prime dans cette représentation c'est certes l'importance accordée à la pratique des rituels (la prière, le jeûne, le respect des interdits...) mais surtout la foi. Il faut observer et noter le fait que l'islam est assez présent dans le quotidien marocain et est fortement imbriqué avec le politique. Cette situation n'en entraîne pas moins une sorte de désacralisation (banalisation) qui va jusqu'à des formes courantes d'irréligiosité (non respect des prières quotidiennes, transgressions diverses, consommation d'alcool, etc.). On pourrait caractériser cette situation comme une forme de sécularisation qui, loin de s'exprimer par la séparation, des pouvoirs politique et religieux, passe par une banalisation et une perte de la dimension sacrée de l'islam au profit d'une dimension plus culturelle.⁷⁷ Islam et religiosité sont confondus et la laïcité affichée dans les pays d'origine cohabite avec cet état.

Sans doute, on pourrait mettre au compte de cette sur sacralisation de l'islam dans la représentation des "Subsahariens", leur rapport périphérique à un système religieux

⁷⁷ Cela pose la complexité des rapports au religieux et la nécessité d'approfondir ce processus qu'on appelle peut être de façon trop uniforme sécularisation parce que surtout basée sur l'expérience de quelques sociétés européennes. Ainsi, la sécularisation peut prendre la forme d'une désacralisation ou banalisation et qui peut aller de pair avec une forte intrication entre l'Etat et le politique. En somme un islam sans religiosité ou dimension sacrée et une "irréligiosité" sans laïcité au sens de séparation des pouvoirs. A l'inverse, une séparation des pouvoirs peut exister avec une présence massive du religieux dans la société civile.

né ailleurs et sublimé par ses premiers agents de relais. La distance autorisant et favorisant cette construction. Par ailleurs, sans doute aussi, les modes d'appropriation de l'islam au Sénégal, la place privilégiée des marabouts dans son implantation et le rapport important d'allégeance entre ces derniers et le disciple feraient que, plus qu'une loi, un système juridique positiviste fondé sur la légalité d'un pouvoir ou une culture profane, l'islam tel que se le représentent les "Subsahariens" dans leur relation avec les Marocains serait davantage une foi, une pratique parfois soufie. Il interpelle le cœur et favorise le partage de l'émotion et de la chaleur religieuses.

Bien entendue, une telle forme existe aussi au Maghreb et n'est nullement une invention "subsaharienne". Le propos consiste juste à souligner sa prépondérance dans la vision de l'islam que les migrants sénégalais mobilisent dans leur relation avec les "Marocains" et non à accréditer l'idée d'un "islam noir" émotif, fidéiste, consubstantiel aux "*Sudaan*" et un islam plus juridiste au Nord de l'Afrique. Ainsi, du fait des enjeux spécifiques à cette relation, le discours dominant chez les Sénégalais est que les Marocains sont de mauvais musulmans et cette dépréciation religieuse est fondée sur le non respect des prescriptions de l'islam (non respect de la prière, consommation d'alcool, de drogue, rapports aux femmes, à l'argent...). Et, lorsque ces prescriptions sont respectées, ce qu'ils leur reprochent, c'est l'absence de foi, de la pureté du cœur, de la sincérité.

Mais, dans tous les cas, ce choix de positionnement des Sénégalais par rapport au religieux traduit un enjeu et, ce qui nous semble essentiel est qu'en privilégiant la foi sur la culture, ils cherchent à briser une hégémonie dans la religion de ceux dont la langue, la culture, l'histoire tendent à être confondues avec l'islam. En plaçant l'islam sur le terrain de la foi, du cœur, ils rééquilibrent la confrontation avec leurs interlocuteurs.

Pourtant, cela n'exclut pas, comme leurs propos le confirment, que le fait d'être musulman les ait aidé auprès des Marocains. En effet, tout en caractérisant ces derniers comme de mauvais musulmans, beaucoup de Sénégalais que nous avons rencontrés faisaient part, dans leurs expériences migratoires du rôle positif, opportun, voire salutaire que jouait leur appartenance à l'islam dans leurs relations avec les Marocains, dans la formation des attitudes et conduites de ces derniers à

leur égard. Les récits de plusieurs personnes que nous avons rencontrées en font état.

Par exemple, Bayo est, moins d'une semaine après son arrivée à Rabat et face aux difficultés rencontrées pour obtenir un visa pour la France, accueilli par une famille marocaine dans le quartier populaire de Takadoum. Il y sera hébergé pendant 2 ans. Cette famille lui fera une réputation auprès des gens du voisinage qui venaient voir ce jeune "*Sénégal*", très gentil et très pieux, qui ne ratait pas les prières.

Salif s'attire les faveurs du lieutenant de gendarmerie qui l'a recueilli avec sa bande "d'aventuriers" abandonnés dans le désert par leur passeur. Le lieutenant l'appelait auprès de lui et lui faisait lire le coran. Il lui proposera en vain de rester à Asmara, de lui trouver un club de football et d'épouser sa fille quand elle sera plus grande. Le jour de leur séparation, il lui glissera un billet dans la main. La question "*Anta muslim ?*" lui était souvent posé par les Marocains quand il faisait la mendicité à Kaciago (*fissabilillah*) lorsqu'il vivait dans les campements de "camarades" au Nord du Maroc. De se définir comme musulman ainsi que la fréquentation de la mosquée lui valaient de nombreux cadeaux (Coran, chapelet, tapis de prière, habit, couvertures) et dons en argent et nourriture.⁷⁸

Bien entendu, à y regarder de plus près, ce qu'ils reprochent aux Marocains se trouve également en eux et chez eux. Mais, compte tenu des enjeux de la relation, ils ne le voient pas ou alors perçoivent ces sujets transgresseurs comme des éléments hors de l'islam dont la conduite ne salit pas la religion. Il semble qu'il en soit autrement dans leur regard sur les Marocains. Les pratiques transgressives de ces derniers sont perçues comme affectant directement et profondément l'islam. En somme, du fait d'une rivalité dans laquelle ils sont de prime abord en situation de plus faible légitimité, la transgression religieuse des Arabes n'est pas mesurée à la même aune, n'a pas le même poids que celle des "Autres" et la sanction est plus forte dans leur représentation.

⁷⁸ Nous-même avec des Marocains (taxis, hôteliers, ...), énonçant notre prénom (celui du prophète Mohamed), nous suscitons souvent d'emblée une "sympathie" qui facilitait les choses et qui nous ouvrait des portes auprès de nos interlocuteurs.

La virulence du propos semble encore plus remarquable parmi certains étudiants ayant fait leurs études islamiques dans le monde arabe. Est-ce parce que toute leur formation depuis les pays d'origine les a préparés à une image purement construite de leurs voisins arabes que l'expérience et surtout la dévalorisation et l'infériorisation viennent briser ? La surdétermination du lien Arabes/islam par les "Arabes" eux-mêmes et intériorisée plus ou moins par les Subsahariens ainsi que l'identification ethnico-raciale des "Arabes" avec l'islam ont abouti à leur dévalorisation par "l'islam central". La découverte progressive du monde arabe a remis en cause ce stigmata intériorisé et favorisé son retournement sous des formes diverses. Autrement dit, à bien des égards, les propos des "Subsahariens" sont le fruit d'une représentation qu'ils se sont faite de "l'islam arabe" ou du rapport des "Arabes" à l'islam. Leur étonnement et leur "déception" semblent donc être à la mesure de l'image qu'ils s'étaient construite de leurs "hôtes".

Une clarification s'impose à ce stade, dans tous les cas, notre posture n'est pas de définir qui est plus musulman que l'autre dans cette situation mais d'analyser des jeux de représentations et de constructions dans une relation pleine d'enjeux. Nous avons donc conscience d'analyser et de travailler sur des représentations et des discours qui sont produits, mobilisés stratégiquement dans des relations et des interactions.

Dans cette logique, les Sénégalais en arrivent ainsi à construire, dans une sorte de surenchère leur différence avec les Marocains à partir de l'islam ou au nom de l'islam pour mieux se préserver du mépris ou le retourner⁷⁹. Et, en même temps, ils mobilisent opportunément cette ressource par ailleurs en affirmant leur appartenance à l'islam. En interne, ils se distinguent des Marocains ou cherchent à s'en distinguer en évoquant l'islam, en construisant une frontière religieuse entre eux. En réponse, les Marocains vont quant à eux vers les Sénégalais à cause de leur islamité, en évoquant l'islam. Ce qui se forme ainsi dans cette relation, c'est une fonction asymétrique du religieux ou des usages de l'étiquette religieuse : moyen de

⁷⁹ Une situation similaire peut être évoquée à titre de comparaison, celle des intellectuels colonisés ou ex-colonisés dans leur rapport à la langue Française. Pour se préserver du mépris ou le retourner à leur avantage, ils affichent un sentiment de supériorité dans leur rapport à la langue qui peut s'exprimer par un discours châtié, le conformisme ostensible à des manières de l'ancien dominateur (apparence, habillement, accent, etc).

repousser, de construire la différence pour les uns, moyen de se rapprocher, de s'identifier pour les autres. Mais dans tous les cas il est entre les deux groupes, au cœur de la relation. *Ainsi, partant de la prémisse de l'islam en partage, nous sommes tombé sur un partage dans et par l'islam.*

Ce partage dans et par l'islam est révélateur de clivages sous-jacents qui expriment d'autres points de discorde apparus au cours de l'enquête : celui de la "couleur noire" et de l'origine subsaharienne plus ou moins associée à la servitude, à un ailleurs du dar al islam/dar al Arab, à l'impiété sinon à l'hétérodoxie. Cette double caractéristique constitue pour bien des "Sub-sahariens" la source de leur infériorisation sociale et religieuse par les Marocains.

2 - "couleur" et statut

A l'image de l'unanimité qui caractérise les discours sur "l'irréligiosité" des Marocains, l'évocation du mépris pour la "couleur noire" et du sentiment de supériorité des Marocains sur les "Subsahariens" est systématique et récurrente. Ce qu'ils définissent comme le racisme des "Arabes" revient constamment, sature les discours des enquêtés. Ils cherchent à accréditer de façon obstinée ce jugement. Ce qui surprend et frappe c'est la virulence de la dénonciation, la force du ressenti. Davantage que le ressenti du racisme en France – la comparaison s'imposant à nous par la force des choses car résidant en France qui est aussi le terrain de nos enquêtes précédentes – celui exprimé par les Sénégalais au Maroc tranche par sa force et sa netteté. La dénonciation du racisme des "Arabes" par eux est sans commune mesure avec la dénonciation du racisme des "Européens" par les Africains en France.

Pourquoi les Subsahariens au Maroc sont-ils si "lucides", si "éveillés", si disert sur ce "racisme" à la différence de ceux vivant en France, même s'ils sont loin de le dénier et pourquoi n'ont-ils pas une telle perception des Européens même s'ils n'ont pas l'expérience directe de ces sociétés qu'ils veulent rejoindre ? Question sans doute stérile : Le Maroc, les Marocains sont-ils plus racistes que la France ou les Français⁸⁰ ? C'est à la suite de deux séjours et d'un approfondissement de nos

⁸⁰ Si l'on s'en tient à leurs propos, il apparaît comme une évidence que la société marocaine est infiniment plus raciste, plus hostile ou plus xénophobe que la société française vis-à-vis des "Subsahariens". Mais, ne

relations que nous sommes parvenu à une autre formulation des questions à savoir : "Comment s'exprime spécifiquement le rapport aux "Subsahariens" et aux "Noirs" (Azi, Sudaani, Draawi,...) là-bas et comment s'exprime en France métropolitaine le rapport à l'Africain et au "Noir"?"

Nous ne nous étendons pas sur le contexte français ou un appareil fort (textes législatifs, politiques et police d'immigration, pratiques plus ou moins formelles de gestion des immigrés, discriminations généralement voilées) et une définition du racisme comme délit encadrent les logiques sociales. L'évocation de la "couleur", plus ou moins tabou en France en tous cas jusqu'à ces dernières années, constitue une démarche plus familière, plus banale au Maroc. Le stigmat de "couleur" est décliné de manière verbalisée et stéréotypée jusque sur le mode de la plaisanterie. Assurément des siècles de relations et de cohabitation et surtout l'émancipation ont assigné aux "Noirs" Marocains (Azi, Sudaani, Draawi...) un statut particulier au sein de la société, un nouveau statut informé par une rhétorique, des étiquettes, des codes, des modes d'inter-action, d'évitement, de sociabilité qui font référence à ce passé de la captivité et de la servitude. Relation ritualisée et chargée d'un sens partagé par tous les Marocains, produit d'une socialisation, elle est étrangère cependant à ceux qui viennent du Sud du Sahara et qui la remettent en cause. Leur confrontation avec le traitement dont font l'objet les "Noirs" autochtones est source de révolte. La même socialisation peut être trouvée dans certains pays comme le Sénégal où les statuts de caste, celui de "l'esclave", des "Nobles" restent opérants dans les échanges sociaux (matrimoniaux, rapports de préséance et de révérence, de pouvoir, de dons, etc.). Bien entendu, ces clivages statutaires n'y sont pas associés immédiatement à la "couleur".

Pourtant, derrière leur dénonciation du "racisme" des Marocains, nous percevons en même temps un certain mépris à leur égard, un sentiment de supériorité. Au "racisme" des Marocains, ils opposaient quelque chose de très semblable qui nous a rappelé le regard porté par les Sénégalais sur la société maure voisine.

faut-il pas voir aussi voir que leur dénonciation du "racisme" est exacerbé par la précarité de leur situation dont la cause devient pour eux le "racisme" des Marocains. Nous pensons que si leur remise en cause des Marocains est si forte, s'il y a une telle expression de leur rejet c'est aussi en raison des conditions particulières de leur insertion dans la société locale, de leur naufrage progressif comme nous l'avons développée supra.

Face à la virulence du propos des "Subsahariens" à l'égard des Marocains, à sa récurrence chez les scolaires, marabouts, aventuriers, pèlerins..., nous nous sommes demandé si nous n'avions pas inversé les termes de la relation. Si nous n'avions pas mis en avant le partage d'une religion commune plutôt que le clivage. En réfléchissant sur ce clivage, nous nous sommes intéressé aux relations historiques de voisinage entre "Subsahariens" Noirs (Sénégalais) et les Maures de la Mauritanie, puis plus généralement avec le Nord et l'Orient musulmans.

Il nous semble qu'une configuration exemplaire presque matricielle se situe pour les Sénégalais dans le clivage qui s'origine dans la relation avec les Maures (*Naar*) de la Mauritanie voisine. En nous situant du côté des Sénégalais que nous avons davantage écoutés et fréquentés, il faut dire qu'ils expriment généralement et historiquement un mépris profond du Maure, stigmatisant leur irrégiosité, leur arriération, leur penchant esclavagiste à l'égard des "Noirs". *Naar du Mbok*⁸¹. Un des argumentaires de cette dénonciation et de la stigmatisation est l'esclavagisme attribué aux "Arabes". Et c'est pratiquement le regard porté sur les *Naar* de Mauritanie qui s'est reformé, au gré des mobilités des Sénégalais (pèlerinages, migrations scolaires et de travail) sur les Maghrébins et sur l'ensemble du monde arabo-musulman.

Ainsi, c'est le même terme générique de *Naar* qui désigne au départ les Maures de la Mauritanie, qui est repris pour les gens d'Afrique du Nord, leurs émigrés en Europe, ceux du Moyen Orient... favorisant une tendance à uniformiser le regard et la perception de ces populations. Il en est de même chez les Soninke, le terme *Sourakhé* désignant les Maures est dans l'immigration étendu à tous les "Arabes". Dans le contexte du Maroc, le terme d'origine *wolof* et sénégalaise *Naar* sera progressivement repris par tous les Subsahariens qui selon les observations de Pian A. (2006) est devenu dans le milieu des "aventuriers" l'acronyme N.A.R.E : Non Africains Rejetés par l'Europe.

Curieusement, ce que la mémoire populaire semble avoir davantage retenu à la différence des travaux scientifiques jusqu'à une période récente (Grenouilleau,

⁸¹ Maxime sénégalaise "Le *Naar* n'est pas un parent ou un frère". On pourrait citer une longue liste de stigmates accolés aux Maures comme la saleté, le mensonge, la couardise ainsi que des chansons qui leur sont dédiées et que fredonnent les enfants. Dans la littérature populaire, téléfilm, sketch, pièce de théâtre, le rôle du Maure est presque toujours en conformité avec ces stigmates.

Heers, ...), c'est la traite et l'esclavage des Noirs dans le monde musulman et non dans les Amériques. Ainsi, la mise en esclavage des Noirs est davantage associée, dans les couches populaires faiblement scolarisées aux Maures et non aux Européens des sociétés de Plantation du Nouveau Monde. Il y aurait comme une sorte d'oubli de l'esclavage atlantique parmi les couches populaires et une vivacité de l'esclavage arabo-maure et à l'inverse, dans le champ scientifique un oubli relatif de la traite et de l'esclavage dans le monde arabo-musulman et une vivacité de l'esclavage et de la traite atlantique.

Le reproche "d'esclavagisme" plus ou moins formulé par les "Subsahariens" à l'endroit des "Arabes" constitue une sorte de non dit que la présence des "Arabes Noirs" ou des *Harratin* et leur statut actuel ravivent avec force. Cette présence apparaît comme une atteinte à "l'honneur ethnique et racial" des Africains subsahariens dont l'ire porte sur les anciens maîtres et peut-être davantage sur ces descendants d'esclaves auxquels ils reprochent leur docilité, voire le parti pris pour leurs "anciens maîtres". A bien des égards, ils n'expriment eux-mêmes qu'un mépris "esclavagiste" pour ces sujets ou le reproduisent. Il faut dire que leurs propres sociétés ont été esclavagistes et ont méprisé les *Harratin*. Avec le conflit Sénégal-Mauritanien (1989) et à la suite des affrontements, un exemple frappant a été la rhétorique développée par des forces politiques se voulant les représentants des "Négro-Africains" (*Wolof, Soninke, Halpular*) contre les Maures Blancs (*Beydaan*). En dénonçant l'esclavagisme des *Beydaan*, ils espéraient rallier ainsi les *Harratin* qui sont les descendants des esclaves. Occultant jusqu'à un certain point cette réalité dans leur société, ils ne sont jamais parvenus à rallier ces *Harratin* qui ont affirmé depuis la parution de leur manifeste et la naissance de leur Mouvement El Hor (La liberté), leur culture arabe, leur appartenance musulmane et leur revendication de la liberté.

Mais au-delà de l'esclavage aujourd'hui révolu pour l'essentiel, ce qui semble persister à alimenter le ressentiment c'est le sentiment partagé chez les "Subsahariens" d'un mépris du "Noir" de la part des "Arabo-Berbères". En effet, ce n'est pas tant l'esclavagisme qui est réprouvé, leur société ayant été également esclavagiste, que la justification de celui-ci par la noirceur, la négritude. C'est parce

que l'esclavagisme des Arabo-berbères, à la différence du leur associé noirceur et servitude, produit un racisme anti-noir qu'il fait l'objet d'une telle dénonciation.

Par ailleurs, nous nous sommes demandé si la condamnation virulente du racisme "arabe" ne témoignait pas d'un sentiment de proximité, d'un sentiment d'égalité et non d'infériorité qui s'accommodent mal du mépris, d'une fraternité supposée incompatible avec cette attitude (faux-frères). Phénomène qu'on décèle aussi parfois dans la relation avec les Européens dans laquelle les Africains revendiquent la fraternité pour le sang versé en commun, pour l'aventure partagée, la langue et la culture adoptées.

Il faudrait creuser cette relation entre *bilad al sudan* (Pays des "Noirs") et monde arabo-berbéro-musulman. Certes l'Est Africain et le Nord Ouest ont connu des spécificités dans la mise en relation des deux mondes. Sans tomber dans la vision de rapports qui ne seraient faits que de guerre et de conflits et ignorant la paix et les échanges, on peut néanmoins affirmer que la mémoire des "Subsahariens" du Sahel a semblé avoir retenu davantage le conflit.⁸² Finalement, ce qui est fondamentalement constitutif de la mémoire, c'est le mépris, le racisme et l'esclavagisme hérités d'une histoire de vassalisation, de guerres mais aussi d'alliances et d'échanges entre les hommes et les peuples.

Cette identification ou stigmatisation du "Subsaharien" cumule "couleur" et origine tout en les dissociant car il y a bien des "Noirs Marocains" qui ne se confondent pas avec les "Subsahariens" et, nous avons pu en faire l'expérience à des niveaux divers. Nous avons souvent été surpris de susciter un certain étonnement dans la rue lorsque nous marchions avec d'autres "Subsahariens", comptant naïvement sur notre possible invisibilité du fait de la présence de "Noirs" autochtones. Au bout de deux séjours, nous avons compris que nous attirions l'attention non pas à cause ou seulement à cause de notre "couleur", mais parce que nous apparaissions aussi comme un étranger, immigré, "Subsaharien" dans une période où la presse locale mettait ces derniers en exergue dans les reportages sur l'immigration clandestine tout en omettant curieusement de parler des candidats marocains à l'exode.

82 Mémoire et héritage de l'esclavage et de la servitude des "Noirs" par rapport aux "Arabes" est, malgré tout une zone peu explorée par la recherche pour plusieurs raisons. Il y a tout un terrain d'enquête à réaliser sur cette problématique du racisme et des discriminations qui pèsent sur les "Noirs".

Lorsque, avec d'autres Sénégalais (nos hôtes de Fès), des Marocaines nous affublaient dans la rue, dans un quartier populaire à Fès de termes comme *Bodaara* (cafards) ou ailleurs, lorsque nous sommes traités de "azi" (terme péjoratif désignant de façon plus ou moins confuse l'esclave et le "Noir") par des jeunes à notre passage, c'est autant la couleur et l'extranéité qui sont mobilisés dans la relation.

Nous étions trois Sénégalais avec trois jeunes filles Marocaines et cette association semblait déplaire à des jeunes que nous avons croisés. Ni les filles, ni nous-mêmes n'avons relevé le fait et ce n'est qu'après leur départ que nous en avons parlé entre Sénégalais. Une autre fois, mais à Fès, nous partions au Hammam avec le fils de notre hôte dont la mère Marocaine est plutôt foncée et lui-même est tout aussi noir que nous. Sur le chemin, un jeune, un copain du quartier l'a interpellé à haute voix et devant tout le monde avec le terme *Azi*. Sans doute, l'interpellation nous était aussi destinée. Nous avons cherché à savoir ce qui se passait et dans un premier temps il nous a dit : *'C'est rien, il dit des bêtises'*. Nous avons insisté en lui faisant comprendre que nous avons bien entendu le terme "azi" dans ses propos. « *Oui, il m'a dit "azi" et moi je lui ai dit "xoxa" (ce qui veut dire "pédé")* ». Pour essayer d'en savoir plus sur cette relation marquée autant par la plaisanterie que par l'expression de rapports statutaires, nous lui avons demandé comment il aurait réagi si c'était quelqu'un qu'il ne connaissait pas. Alors, il nous a répondu : *" Je casse sa gueule !"*

Pour nos hôtes à Rabat ou à Fès, souvent l'attitude des commerçants à notre égard était considérée par eux, -car en vérité nous ne comprenions pas nous-même ou ne percevions pas tout de suite les enjeux de l'interaction – comme une forme de racisme. Ils estimaient soit que nous étions servis en dernier, soit que les prix étaient déraisonnables, soit que le service n'était pas satisfaisant. Pourtant, à plusieurs reprises, tout seul, des commerçants dans des marchés populaires nous ont rendu de l'argent nous faisant remarquer que nous nous trompions en leur donnant plus qu'il ne fallait.

Ces stéréotypes, ces propos confortent les Sénégalais dans l'idée que dans la perception du Maure, le "Noir" ne peut être qu'un esclave ou est renvoyé à l'esclavage ancien et ce schéma, cette perception sont étendus à l'ensemble du monde arabo-musulman. En définitive ce qu'ils reprochent aux "Maures Blancs" et aux "Arabes Blancs" est le fait de réduire les "Noirs" à des "inférieurs" jadis

“asservissables”. Bref, c’est toute la mémoire de leur construction en groupe racisé qu’ils expriment. Ils dénoncent le procès en racisation qui se construit à travers la relation circulaire construite entre leur ethnicité (“couleur”, origine, définition religieuse) et un statut social et politique (la servitude).

3 - Extranéité et disqualification religieuse

En nous intéressant plus spécifiquement au clivage dans le religieux, il nous est apparu qu’un autre versant de la double stigmatisation (par l’origine subsaharienne et la “couleur”) ressentie par les Sénégalais que nous avons rencontrés relève d’une infériorisation religieuse qu’ils relient à la volonté d’appropriation hégémonique de l’islam par les “Arabes”, à leur représentation comme maîtres et propriétaires de la Maison de l’islam. Plus précisément, il semble que ce soit aussi largement de l’inégalité en religion et dans la religion dont il est question dans la relation en jeu entre musulmans sénégalais et Marocains. En effet, eu égard aux conditions de leur relation et à la place de l’islam dans celle-ci, c’est fortement autour de l’égalité et de l’infériorité religieuses qu’elle se construit entre Sénégalais et Marocains. Cet enjeu se liant à cet autre autour de la liberté et de la servitude. En effet, la servitude des “Noirs” étant “abolie” malgré les séquelles de cette domination et leur liberté difficile à remettre en cause, notamment pour les migrants qui n’ont pas connu une longue histoire ou expérience de servitude, ni développé à l’image des autochtones “Noirs” des stratégies d’accommodation, n’est ce pas assez largement sur le terrain symbolique du religieux - mais très significatif dans la relation entre les deux groupes que leur infériorité ou infériorisation se reconstruit ⁸³ ?

Certes, il faut rappeler que c’est l’impiété (et non la “couleur”) qui a été la première justification de l’esclavage, la confusion des deux registres intervenant plus tardivement (Cf. 3^{ème} Partie, I.). Si en maints endroits et époques, l’islam comme pouvoir politique a affirmé l’infériorité civile et politique des non croyants et dans ses débuts a admis leur réduction en esclavage et a légitimé l’asservissement même au-

⁸³ “Sénégal, *muslim axir* (dernier musulman)”. Un de nos informateurs, un étudiant islamique se plaignait d’avoir été traité ainsi par un policier marocain qui contrôlait ses papiers. Par ailleurs, ils étaient toujours choqués par la volonté de ses confrères marocains de “lui apprendre la religion” en cherchant à corriger ses usages et manières de faire en islam (posture de prières, etc.)

delà de la conversion⁸⁴, il affirmait néanmoins l'égalité religieuse des croyants. Autrement dit, si les croyants sont inégaux dans leurs relations sociales, (inégalité pouvant aller jusqu'à la domination, l'asservissement et l'exploitation), ils sont égaux en religion ou devant Dieu. Tout comme en République, les citoyens sont égaux en droits, mais inégaux en fait. Cependant, cette inégalité ne confère aucun privilège politique ou citoyen, de même en islam, l'inégalité sociale et politique des croyants ne confère aucun privilège religieux devant Dieu.

Pourtant, nous nous sommes demandé s'il n'y avait pas effet de loupe ? N'y a-t-il pas de notre part une trop grande focalisation sur le religieux eu égard à notre problématique de départ et ainsi peut être une tendance à négliger d'autres sphères ? En effet, *quid* de l'accès au travail, aux ressources matérielles dans les relations entre "Subsahariens" et Marocains ? Certes, les caractéristiques des relations entre "Subsahariens" et Marocains, dans une migration définie comme de transit, et non comme s'insérant dans des espaces durables de compétition ou de coopération tel le monde du travail, le secteur du logement, l'accès aux femmes semblent, a priori écarter la concurrence dans ces espaces. Et, dans la mesure où la compétition dans le monde du travail, pour le logement, pour les femmes semble secondaire, n'assiste-t-on pas au positionnement du religieux, de l'islam comme principal espace de contiguïté, mais aussi de compétition ? L'islam deviendrait ainsi un objet privilégié dans la relation conflictuelle.

Mais, l'expérience des migrations en France perçues comme prenant le travail des Français alors qu'elles s'investissent dans les secteurs boudés par ces derniers et la figure du bouc émissaire nous enseignent que même dans ces conditions, le conflit peut surgir autour de ces questions.

Ainsi, lors même que le partage ultérieur et progressif de l'islam ait tendu ou cherché à atténuer, à pacifier les relations entre "Subsahariens" et musulmans "arabo-maures", il n'y parvient pas totalement. Le conflit se reproduit partiellement sur ce nouveau terrain qu'est l'islam. En fait, loin d'être le facteur premier comme dans notre hypothèse de départ, l'islam est un élément second qui vient recomposer une relation. C'est-à-dire qu'indéniablement, l'islam apparaît comme un "ticket d'entrée"

⁸⁴ Il est néanmoins fortement recommandé par le prophète d'affranchir les esclaves qui ont embrassé la religion musulmane. Cependant, leur asservissement découle de leur impiété présente ou passée.

pour les "Subsahariens" musulmans dans le regard des Marocains, non sans soulever de nouvelles ambiguïtés, voire de nouveaux malentendus. Ticket d'entrée dans la mesure où, pour les Marocains, l'entrée en islam sort les "Subsahariens" de l'impiété et du paganisme. Ces derniers viennent donc à eux en épousant leur religion.

Mais parce qu'ils viennent à eux, ils n'échappent pas au statut de l'hôte, voire de l'invité, de "l'accueilli", du nouveau converti. Cette position symbolique hégémonique du "centre" que constitue le monde arabe suscite bien des positionnements alternatifs dans le monde musulman "périphérique". Dès le IX^{ème} siècle, le mouvement de la *Chu'ubiyya* traduit cette émergence des périphéries de l'islam (Perses, Turcs, Indiens, etc.) qui, bien qu'adoptant l'arabe, cherchent à promouvoir une forme de "pluralisme ethnique" dans l'islam en ravalant les Arabes dans l'arriération et le retard (Bernard Lewis, 1993). Les relations entre le centre et la périphérie dans le monde musulman dévoilent des enjeux de pouvoir, de légitimité et d'orthodoxie. Historiquement, la périphérie, les confins sont par définition les espaces de l'islam non authentique C'étaient les espaces du *Jihad*, de la captivité⁸⁵.

Les relations centre /périphérie ont affecté toute l'histoire de la formation des élites musulmanes du Sénégal (Ahmadou Bamba, Limamou Laye...). Elles regorgent de ce procès en racisation, de cette relation avec les Maures au cœur de laquelle islam, arabité, "couleur", liberté et servitude constituent les points de clivage. (Denis Matringe, 2006).

Face au déplacement ou au confinement, au cantonnement de la ligne d'inégalité dans le champ du religieux, la périphérie subsaharienne oppose une relecture de l'histoire prophétique. Ainsi, selon "ceux de la périphérie", le choix de Mohamed parmi le peuple arabe s'explique par le fait que c'est le pire des peuples et que Dieu prenant en compte la difficulté plus grande de faire passer son message chez les Arabes, aurait choisi le prophète parmi eux.

Une autre version de cette stratégie du renversement des positions que nous avons entendue au Maroc est celle de l'individu qui, inquiet pour ses biens les a confié à la

85 Nous nous réfèrons ici aux développements oraux de G. Martinez-Gros à la journée organisée par J. Schmitz à l'EHESS, au CEAF "Islam et esclavage", le 9 mai 2005.

personne qui lui est parue la plus suspecte d'en être le voleur. Ainsi, Dieu inquiet pour son bien l'islam, l'aurait confié à ceux qui lui paraissaient les plus enclins à le "dilapider" : les "Arabes".

A travers ces ré-écritures, nous avons une sorte de renversement de la légitimité du "peuple élu" par "ceux de la périphérie" ou des périphéries qui relate tout le processus qui passe de l'auto-stigmatisation au renversement du stigmaté et à sa revalorisation. La construction des "Noirs" en terre arabo-musulmane déploie plusieurs lignes de clivage ; humanité / inhumanité, musulmans/ non-musulmans, "Blancs"/"Noirs", Libres/esclaves, "Arabes"/non "Arabes"... Ainsi, les clivages "de nature", les clivages en religion, statutaire, de "couleur", ethnique ... s'articulent, se superposent, s'interpénètrent pour produire les groupes. Si la dévalorisation des "Noirs" est inscrite à l'origine principalement dans un clivage religieux les situant hors de l'islam et les destinant à la servitude, leur construction comme groupe mobilisera dans cette expérience de servitude également la "couleur", l'irrégiosité voire l'inhumanité. Leur entrée en islam a recomposé une relation qui tout en cherchant à faire de la religion une passerelle, un facteur rédempteur ou régénérateur, un élément en partage a institué néanmoins une hiérarchie dans une communauté religieuse et dans un monde où la "couleur noire" et l'origine non arabe restent encore une frontière.

B – L’islam au Havre : structuration ethnico-nationales et discriminations

Dans cette présentation, nous faisons part des premières observations et hypothèses de travail d’une recherche sur l’islam au Havre. Celle-ci « *La production de discriminations à l’égard des publics immigrés ou descendants d’immigrés dans l’accès aux services collectifs* » s’inscrit dans le cadre d’un contrat de recherche entre l’Université du Havre, le Conseil régional de Haute-Normandie, l’A.C.S.E Haute-Normandie.⁸⁶

Dans ce travail qui est encore à son commencement, les axes abordés comme la dimension ethnico- raciale et nationale dans l’islam, son inscription monumentale dans l’espace urbain, l’égalité de traitement dans et par les institutions ainsi que les discriminations liées à l’affichage des convictions constituent pour nous les principales pistes d’investigation pour les années à venir.

1 - Objet et champs de la recherche

Notre optique a consisté à travailler sur les discriminations dans l’accès à des services ou à des droits pesant sur des groupes en fonction de l’attribut socialement construit, réel ou imaginaire de “musulman”. Du point de vue des individus et des collectifs, nous nous sommes donc intéressé aux discriminations liées à leur appartenance et à leur identification religieuses, principalement musulmane, aux effets de ces discriminations sur leur définition de soi et enfin aux stratégies sociales qu’ils mettent en œuvre.

Un aspect de notre recherche a porté plus spécifiquement sur la question de la “liberté religieuse”, sur l’existence -ou non- des discriminations dans le domaine des pratiques religieuses elles-mêmes, c’est-à-dire dans le traitement des différents cultes par les pouvoirs publics et certaines institutions publiques et privées. Cela nous a amené à aborder comment les services ou institutions (Ecole et services scolaires, Armée, Hôpitaux, prisons, etc.) peuvent, en l’empêchant ou en la rendant

⁸⁶ « *La production de discriminations à l’égard des publics immigrés ou descendants d’immigrés dans l’accès aux services collectifs.* » Rapport final. Responsable scientifique Albert Gueissaz. Avec Mathias Bocquet, Thierry Dezalay, Gilles Lebreton, Elise Lemercier, Elise Palomares, Mahamet Timéra, 30 juin 2007

très difficile, produire des discriminations dans le droit à l'exercice public ou privé, individuel ou collectif du culte musulman.

Très secondairement, nous avons exploré les attitudes et conceptions des institutions ou des acteurs de ces discriminations, leur justification ou les postures de déni. Ce choix méthodologique n'évacue pas l'intérêt de cet aspect que nous nous proposons d'explorer plus tard. Dans ce premier travail, nous nous sommes simplement limité à une approche du côté des discriminés. C'est donc à travers leurs discours et leurs pratiques que nous lisons les discours, les perceptions et les agissements des acteurs et institutions avec lesquels ils sont confrontés.

En somme, deux types de discrimination très fortement imbriqués peuvent être observés. D'une part les discriminations qui s'exercent sur les individus, groupes a priori définis et construits comme musulmans, d'autre part la mise en œuvre de pratiques susceptibles d'empêcher de manière discriminatoire l'exercice de la religion musulmane. Dans le premier cas, il est plutôt question de discriminations s'exerçant sur des "Musulmans" ou ceux ainsi identifiés. Discrimination plutôt ethnique que religieuse, elle pèse surtout sur les "Maghrébins" ou "Arabes" dont la construction de l'ethnicité mobilise de manière fondamentale l'islam comme réalité et imaginaire ainsi que d'autres facteurs : origine, nom, pratiques culturelles... Ces deux types de discrimination peuvent concerner deux catégories de populations qui peuvent se recouper ou se distinguer. En effet, si le second type de discrimination (religieuse) touche ceux qui veulent pratiquer et exercer leur culte religieux au même titre que les autres cultes nonobstant leur origine, le premier concerne tous ceux qui sont incorporés dans la catégorie "musulmans", généralement les "Nord Africains" en dépit de leur rapport réel à la religion musulmane.

La distinction relativement difficile dans la pratique de ces deux types de discrimination révèle une ambiguïté au cœur même de notre objet de recherche (les discriminations religieuses et/ou ethniques). L'articulation de la catégorie ethnique de "musulman" confondue avec celle d'Arabe", de "Nord Africain" ou "Maghrébin" avec celle des "Musulmans" pose la question de ce qui fait l'objet de la discrimination : l'appartenance religieuse ? L'appartenance ethnique ? Leur conjonction ? Dans quelle mesure ethnicité musulmane et population musulmane sont dissociables ?

Cela nous a amené à réfléchir sur la construction de la catégorie de "Musulman". En effet, la discrimination religieuse, comme toute discrimination suppose la catégorisation des individus et des groupes discriminés. En effet on ne peut discriminer sans catégoriser et la catégorisation stigmatisante conduit généralement au traitement discriminatoire. C'est cette catégorisation qui informe sur leur perception et sur leur construction comme collectivité ou individus à traiter de manière spécifique. La catégorisation comme "Musulman" a une histoire spécifique en France. Elle est produite par des acteurs dans des contextes et des lieux divers. La religion musulmane et la catégorie des "Musulmans" font l'objet d'une gestion par l'Etat ici et aujourd'hui, mais cette gestion a une histoire. Elle a conduit à des traitements autant dans le cadre de "l'empire" colonial que depuis l'arrivée de populations musulmanes en Métropole.

Dans cette première approche, nous n'avons pas abordé de manière centrale et du point de vue des institutions cette construction ethnique qui, en associant "islam", "origine nord africaine" et "culture arabe" conduit à un mécanisme de catégorisation durable, efficiente et stigmatisante. En clarifiant notre approche qui privilégie la situation et le vécu des discriminés ou potentiellement discriminables et leurs pratiques et stratégies, il nous a semblé nécessaire de distinguer d'une part la catégorie "Musulman", catégorie ethnique, des Musulmans ou de la population musulmane -dont la délimitation reste par ailleurs délicate⁸⁷. La construction de la catégorie de "musulmans" étant surtout une procédure de connaissance pratique, de classement social tournée vers l'action et non d'explication ou de connaissance scientifique, elle construit de façon orientée et biaisée la réalité sociale. Elle mobilise un halo de représentations, de pratiques associées à des individus et à des groupes. En somme, tous les musulmans, c'est-à-dire les individus qui se rattachent à cette religion n'entrent pas dans la catégorie ethnique "Musulman" et à l'inverse tous ceux qui sont compris dans cette catégorie "musulman" ne se rattachent pas d'eux-mêmes à cette religion.

Enfin, en nous intéressant à la production des discriminations dans le domaine spécifique du religieux, nous analysons l'émergence de la notion de discrimination religieuse dans un contexte social, politique et intellectuel marqué par une valeur

⁸⁷ Est-ce "l'origine" ou la filiation, la croyance, la pratique religieuse qui définissent cette population ?

forte qu'est la séparation de l'Eglise et de l'Etat communément appelée laïcité et dont la particularité est qu'elle s'est construite dans un cadre historique et religieux qui n'intégrait pas l'islam. Certes, la prise en compte des discriminations liées à l'appartenance religieuse réelle ou supposée n'est pas un fait nouveau. Elle est néanmoins surtout explicite à travers la lutte contre l'antisémitisme qui est d'abord le rejet profond d'un groupe social auquel on a assigné de façon définitive une appartenance religieuse : le judaïsme. Elle est aussi présente avec les nouveaux cultes, voire des sectes qui sont entravés dans l'exercice de leur culte. Mais si la défense des juifs contre l'antisémitisme a pu favoriser, libérer et banaliser progressivement leur pratique religieuse, bref mettre fin à la discrimination religieuse, la lutte contre le racisme et les discriminations dont sont victimes les populations immédiatement identifiées comme musulmanes (les Nord Africains, les "Arabes") est loin d'avoir produit en même temps une libéralisation, une banalisation de la pratique religieuse musulmane. Cette situation crée une sorte de paradoxe : un partage entre la dénonciation du racisme et des discriminations ethniques et raciales dont ces populations peuvent être victimes d'une part et la persistance de traitements de nature discriminatoire quant à l'exercice de la religion musulmane d'autre part.

Les attitudes à l'égard du "foulard islamique" et les discours et lois qu'elles ont générés constituent un exemple qui illustre cette ambivalence, ces glissements. Des militants anti-racistes, du fait de leur rejet de l'islam ou plutôt de certaines de ces formes (fondamentalisme, radicalisme) se trouvent parfois en porte-à-faux avec ceux qu'ils défendent dans leur combat contre le racisme et les discriminations. Le rejet de l'islam est de fait perçu comme le rejet d'une population assimilée à cette religion et transformée en groupe ethnique. Les deux registres interfèrent dans une large mesure favorisant par conséquent des processus d'identification ethnique à l'islam.

Cette identification peut s'inscrire dans des postures variées comme celle du "musulman de culture" (ethnicité musulmane), celle du pratiquant plus ou moins strict ou enfin, plus rarement, celle du radicalisme islamique. A contrario, mais aussi moins fréquemment, ce rejet ou hostilité vis-à-vis de l'islam peut aussi favoriser des tentatives de distanciation et de désidentification (choix de prénoms neutres ou non musulmans, l'affichage d'une attitude libérale sinon transgressive vis-à-vis de l'islam). Cette hostilité a aussi un effet de fragmentation des musulmans en

développant chez certains la tendance à circonscrire ou à percevoir le rejet et la stigmatisation comme spécifique à des groupes ethniques (les "Arabes") ou religieux (les "intégristes"). Le passage d'une figure ou d'une posture à l'autre se réalise du fait des contraintes pesant sur les acteurs, révélant le caractère mouvant des frontières. La stigmatisation de l'islam favorise des stratégies et conduites diverses, un répertoire de positions chez ceux qui sont d'emblée définis ethniquement comme musulmans ("Arabes", "Nord Africains") mais aussi chez d'autres populations musulmanes qui échappent à cette catégorisation comme des originaires de pays comme le Sénégal, le Mali, les Comores, etc. et leurs descendants.

Les discriminations en général, religieuses en particulier sont un objet difficile à percevoir parce que toujours voilé. Une grande difficulté dans la recherche que nous avons commencée est que nous travaillons sur un phénomène par nature caché et souvent dénié par ses auteurs et parfois par les victimes. Dans une société démocratique, prônant l'égalité en droit des citoyens, la discrimination a besoin du voile, de la dissimulation car elle est illégale. Ainsi, tout comme les enquêtes sur des terrains sensibles, des questions taboues, des pratiques secrètes (trafics, organisations secrètes...), elle suppose des méthodologies particulières. La discrimination est aussi voilée parce qu'elle est, pour une bonne partie de l'opinion, illégitime et moralement répréhensible. Enfin, parce qu'elle est une souffrance pour les victimes, une autre difficulté pour le chercheur est d'être confronté au déni de la part des victimes ou de céder lui-même à la condamnation morale devant un fait social qui doit certes être condamné mais d'abord analysé comme tel.

Si la discrimination est une notion juridique clairement définie : tout traitement défavorable, différencié ou identique, intentionnel ou pas pour un motif non reconnu par le droit, c'est d'abord une catégorie du droit dont le traitement par la sociologie appelle une certaine mise en perspective. Ne s'agissant pas pour nous de faire œuvre de juriste (avocat, juge, ...), comment alors l'aborder ? Il ne s'agit ni de faire du droit ou de dire le droit, mais de s'intéresser aux conditions historiques, sociales, politiques,... de production de ces formes de traitements discriminatoires par nature difficilement identifiables parce que cachées ou déniées.

2 - Le terrain de recherche et la méthodologie

Dans le cadre de cette enquête, nous avons rencontré des responsables associatifs musulmans, des croyants et croyantes, des responsables de lieux de culte, des imams. Nous avons interrogé le président de l'Association des Etudiants Musulmans de Rouen (AEMR) sur la place et les activités de la structure dans l'université, son positionnement dans le champ religieux, ses rapports avec l'administration universitaire, avec les autres syndicats et avec les étudiants.

Nous avons également recueilli le témoignage de jeunes filles étudiantes qui s'estiment victimes de discrimination liée immédiatement au port du voile islamique.

Des entretiens approfondis avec un responsable du (Conseil Français du Culte Musulman) CFCM (section régionale) et également responsable très engagé d'un centre culturel islamique au Havre au quartier de "la mare rouge" (Centre ESSALAM) nous ont permis d'aborder les questions liées à la diversité et à la structuration des institutions religieuses musulmanes et plus spécifiquement, l'expérience de leur centre (ESSALAM) qui est à la fois un lieu de prière et une structure éducative et culturelle. Nous avons aussi abordé les relations avec la municipalité, souvent sollicitée pour la conduite d'activités culturelles, les péripéties liées à l'achat d'un bien immobilier à Caucriauville et le projet de sa transformation en Mosquée.

Nous avons eu des échanges avec l'imam Comorien de la Mosquée Al UMMA sur la situation de ce lieu de culte dont il assure, moyennant rétribution par l'association gérante des lieux, la direction de la grande prière du vendredi. Nous avons recueilli son opinion sur les attentes des fidèles, sur les relations avec les autorités. Nous avons aussi rencontré collectivement cinq responsables de la mosquée Al Umma, des Sénégalais et Mauritanien, membres du conseil d'administration de l'association qui gère le lieu. Cette rencontre nous a permis de saisir l'histoire de cette institution, d'aborder les relations avec les pouvoirs locaux, les diverses institutions, les populations qui fréquentent la mosquée, la cohabitation entre les différentes "communautés" de cette "umma" islamique. A travers l'observation, nous avons aussi investi ce lieu en participant aux prières du vendredi.

Avec un des protagonistes, nous avons repris l'histoire du projet d'ouverture d'une salle pour le culte et pour des activités socio-éducatives et culturelles (soutien scolaire, ...) à Lillebonne (Normandie) qui a fortement divisé les habitants.

En débutant cette recherche, nous sommes allés sur le terrain, à la rencontre de nos enquêtés en formulant explicitement et volontairement la question des discriminations. Si cette formulation a entraîné chez certains un soulagement et une satisfaction de voir enfin des chercheurs porter un intérêt à ce qui leur semblait relever de leur expérience quotidienne, nous annonçant alors qu'ils avaient beaucoup de choses à dire, d'autres enquêtés semblaient plus hésitants sur la qualification de leurs mésaventures ne sachant trop si elles relevaient de discriminations, malgré leur forte présomption ou d'autre chose. Beaucoup de jeunes filles que nous avons abordées pour nous faire part d'expériences éventuelles de discriminations ont affirmé ne pas en avoir subi elles mêmes mais connaîtraient des personnes qui pourraient être concernées. Malgré leur enthousiasme, les responsables associatifs pour qui ces situations seraient légion, ont aussi eu du mal à nous mettre en contacts avec des victimes.

Plus ouvertement, des personnes interrogées en particulier des Comoriens et Africains de l'ouest (Sénégal et Mali) ont été dans le déni de toute discrimination religieuse, accablant davantage leurs compatriotes ou co-religionnaires plutôt que les pouvoirs et les institutions, même si d'autres exprimaient sans ambiguïté le sentiment que l'islam leur semblait faire l'objet d'un rejet, d'être une religion considérée comme étrangère et pas aimée en France.

De cette enquête, se sont dégagées certaines questions qui apparaissent au cœur de la problématique des discriminations religieuses. C'est d'abord la question du mouvement associatif musulman à laquelle se relie assez fortement celle de l'inscription monumentale, de l'érection de lieux dédiés à l'islam dans le paysage urbain (Mosquées, lieux de culte). Une autre question est celle du traitement par les institutions, les pouvoirs publics, les employeurs d'individus portant des signes religieux visibles (foulard islamique...), affichant leur appartenance religieuse.

Dans le cadre de la laïcité, plus précisément de la loi du 9 décembre 1905, il est stipulé que *"les adeptes d'un culte qui, pour des raisons indépendantes de leur a -*

volonté se trouvent retenus dans des établissements publics” [doivent pouvoir bénéficier] *“au besoin dans des locaux appropriés de services d’aumônerie relevant de leur culte”*. Néanmoins, les responsables associatifs, de manière récurrente ont fait part de leurs difficultés à bénéficier de ces dits services ; malgré les demandes formulées en bonne et due forme auprès des autorités compétentes (Hôpitaux, etc.). Certes, la loi précise que *“Toutefois, l’exercice de ce droit est subordonné à la nécessité de préserver à la fois la neutralité religieuse s’imposant à ces établissements et les convictions des usagers pratiquant un autre culte ou n’en pratiquant aucun.”*⁸⁸ (ADRI, 33). Cette revendication, que ce soit pour les hôpitaux ou d’autres services publics a été exprimée constamment par les enquêtés.

3 – Le Mouvement associatif musulman et l’inscription monumentale de l’islam : enjeux et discriminations

a - La mosquée Al Umma

Située dans le quartier de l’Eure, elle est la première mosquée plus ou moins monumentale de la ville du Havre. Elle est spécialement dédiée à la prière du vendredi. C’est par l’intermédiaire d’un prêtre ouvrier : le Père Claude Huret très proche des travailleurs immigrés que les locaux de l’actuelle mosquée *Al umma* ont été acquis sur la base d’un bail emphytéotique signé entre le Secours catholique et l’Association des Musulmans et Arabes du Havre (AMAH) qui changera par la suite de dénomination avec l’arrivée en son sein de Sénégalais.

Gérée au départ par des “Nord Africains”, ce serait à la suite de différends que le responsable et gérant a décidé de se démettre de son rôle de gestionnaire en remettant les clés à l’assemblée. Le centre accusait alors une dette fiscale (impôts locaux ?) de sept millions de francs anciens (70000 Frs), ce qui réfrénait les ardeurs des repreneurs éventuels. Alors que les “Nord africains” s’étaient décidé à rendre les clés, les “Africains” (Maliens, Mauritaniens, Sénégalais), informés par l’un des leurs, se sont engagés pour récupérer le local. Ils ont alors lancé un appel à leurs “frères” pour faire face à la dette. Celle-ci sera largement épongée grâce aux apports et à la mobilisation des “compatriotes” vivant en célibataires en foyers de travailleurs, mais

⁸⁸ Le point sur l’islam en France. Documentation française, 2001

aussi avec le soutien financier et moral des familles africaines installées au quartier de Rouelle. Ces familles s'étaient organisées au sein d'un comité de soutien de la Mosquée. Ce Comité existe toujours et se réunit tous les deuxièmes dimanche du mois à la mosquée.

C'est avec le concours d'un Sénégalais, cadre dans une société automobile (Renault), que des arrangements ont été trouvés avec les impôts. Ceux-ci acceptant d'éponger le restant de la dette dont ils avaient héritée. En s'appuyant sur leur statut d'association loi 1901 et en introduisant d'autres activités socioculturelles, la structure de gestion de l'association a pu bénéficier de subventions municipales et des collectivités, se doter d'un salarié en emploi aidé (CES). Le personnel religieux (imam, maître coranique) est rétribué en partie grâce aux dons des fidèles pendant la prière du vendredi.

L'association a déposé des demandes de subvention auprès des collectivités pour rénover les locaux, mais en vain, même si nos interlocuteurs affirment qu'ils sont "reconnus" par la Mairie et que celle-ci les reçoit sans difficulté. Des demandes ont été déposées auprès d'institutions du monde arabe, mais à ce jour aucune n'a abouti à une réponse favorable. C'est donc la mobilisation des fidèles, leur participation financière qui permet à la structure de tenir, non sans difficultés comme nous l'ont confié nos interlocuteurs. C'est dans ce contexte de redressement encore précaire que les "*Arabounous*" seraient revenus les voir en leur proposant de rémunérer l'imam à la condition qu'ils leur cèdent la gestion du local. L'imam comorien semble favorable à ce changement de gestionnaires qui pourrait, selon les promesses améliorer sa situation. Pour l'heure, ses employeurs restent les "Africains". Ces tractations situent la mosquée comme enjeu de rivalités communautaires entre les "Nord Africains" (les *Arabounous* selon nos interlocuteurs) et les "Africains".

A propos des discriminations dans la pratique religieuse, le point de vue exprimé assez majoritairement par les personnes de l'association (l'imam comorien et des membres du conseil d'administration) semble les réfuter. Selon eux, l'Etat français ne les empêche pas de pratiquer leur religion mais il faut se faire à l'idée que la France n'est pas un pays musulman et que "l'islam n'y est pas chez lui". Le vrai problème résiderait au niveau des Musulmans eux-mêmes, notamment les "Africains" qui ne seraient pas mobilisés, organisés. Pour l'imam, d'aucuns se perdent dans des

mobilisations stériles comme la défense du “foulard” ou la dénonciation des caricatures contre le prophète. Néanmoins, un point de vue plus minoritaire estime que l’Etat n’aime pas l’islam. Dans tous les cas, ce qui ressort des propos c’est paradoxalement, d’une part une minoration des discriminations des pouvoirs publics et des institutions et de l’autre l’affirmation des difficultés nombreuses dans l’accès à des ressources ou à des demandes (subventions, aumônier musulman pour l’hôpital...).

Ainsi, les enquêtés perçoivent les difficultés de leur situation et déclinent à la fois les carences de leur “communauté” qui ne se mobiliserait pas réellement en leur faveur, en particulier les cadres et intellectuels⁸⁹, les refus des pays ou institutions du monde arabe de les aider parce qu’ils ne seraient pas des “Arabes” (leur patronyme en témoignant selon eux) et enfin, l’attitude des pouvoirs publics qui répondent négativement à leurs demandes.

Le sentiment que l’islam n’est pas chez lui en France, leur propre perception de leur communauté ou de leur culte comme n’étant pas également d’ici et ne bénéficiant pas légitimement de l’égalité avec les autres cultes “autochtones” atténuent sans doute la perception des discriminations. En effet, celles-ci semblent plus explicites chez les sujets qui se pensent égaux, autochtones et sont attachés à l’égalité garantie par la loi. Il apparaît que beaucoup de nos interlocuteurs “africains” expriment jusqu’à un certain point, un sentiment de discrimination dans leurs relations avec les co-religionnaires arabo-musulmans (migrants, institutions d’Etat...). Ainsi, ils expliquent le refus des demandes de subventions adressées à ses structures par le fait que ces dernières les identifient à partir de leurs noms comme n’étant pas des “Arabes”. Et c’est cette caractéristique qui expliquerait leur mise à l’écart.

b - L’expérience du centre Essalam

Gérée par l’Association socio-culturelle des Musulmans de Haute Normandie le centre, situé au quartier de la Mare rouge est un lieu de culte en même temps qu’un

⁸⁹ Ces propos étaient clairement un appel qui nous était fait, nos interlocuteurs nous rangeant dans le groupe des “intellectuels” (*xaranana* = ceux qui ont appris). Lorsque nous leur rappelons que c’est quand même grâce à un de ces intellectuels qu’ils ont pu résoudre leurs problèmes avec les impôts, ils nous ont répondu que c’était vrai, mais que notre mobilisation était très faible.

centre d'activités socio-culturelles et éducatives. Selon notre informateur, l'acquisition de ce centre par l'association a failli être compromise. A partir d'informations fournies par l'agence immobilière chargée de la transaction, il s'avère que la Mairie s'intéressait également au local mais n'avait pas la possibilité de faire valoir son droit de préemption. Aujourd'hui, l'association a acheté un autre immeuble à Caucriauville, un ancien hangar pour produits pharmaceutiques qu'elle compte réaménager en mosquée. Le projet technique et architectural fait l'objet de la part de la Mairie d'un mode de traitement qui suscite beaucoup de questions. Les responsables se plaignent que leur dossier adressé à la Ville, soit instruit systématiquement par le chargé de la sécurité et par les Renseignements Généraux. Ils sont reçus par ces services à l'exclusion de tout autre. Même les demandes de la Préfecture pour des questions administratives passent par les Renseignements Généraux.

Espace mixte et polyvalent, le centre développe des activités de soutien scolaire, des rencontres sportives, des conférences thématiques. Mais l'organisation de ces activités se heurte aux réticences de la mairie selon Mr H. un responsable du centre. *“Par exemple, pour faire un match de foot, dès fois on nous interdit, on sent que ça traîne et puis la réponse n'est pas positive”*.

Au niveau du projet architectural, l'architecte en charge de la construction a attiré d'emblée leur attention sur le caractère d'abord “politique” du projet et secondairement technique. Ainsi, à la place du style “oriental” des minarets en vogue dans les pays d'origine, il leur a suggéré de s'inspirer d'un phare pour inscrire l'édifice dans l'espace symbolique et architectural d'une ville portuaire comme le Havre. Ces choix architecturaux rappellent les débuts de l'histoire de la construction des synagogues en France au XVIIIème après l'émancipation des juifs et surtout au début du XIXème avec la mise en place du consistoire juif (1807) où l'administration a imposé des styles orientaux renforçant d'une certaine manière l'altérité des juifs et les préjugés raciaux contre eux. Après cette phase “orientaliste”, les synagogues vont être inscrits davantage dans l'environnement notamment avec la romanisation du style architectural. (Dominique Jarassé, 1997)⁹⁰

⁹⁰ Dominique Jarassé, *Une histoire des synagogues françaises*, Hébraïca, Actes Sud, 1997.

Le centre Essalam est indépendant des Etats des pays d'origine et des grandes fédérations ou mosquées en France. Cette indépendance a été acquise au prix d'une résistance contre les vellétés de membres algériens qui cherchaient à placer le centre sous la tutelle de leur Consulat. Des vellétés d'inféodation à l'UOIF ont du également être contenues selon notre informateur. L'imam est indépendant. Néanmoins, ils affichent une certaine proximité avec l'U.O.I.F. sans être membre de la fédération au sens où ils se prévalent d'un islam socialement engagé et intellectuel. *“On s'engage socialement, on veut apporter quelque chose d'un peu intellectuel mais pas de politique. Depuis qu'on a fait les statuts, aucun tract distribué dans a mosquée ; on est vraiment apolitique.”* Mr H.,

c- La tentative d'ouverture d'un lieu de culte à Lillebonne.

L'histoire remonte au début des années 90. Elle est à plusieurs égards exemplaire. Sur la commune de Lillebonne existait déjà une église, un temple, biens publics entretenus par la mairie. Des habitants de confession musulmane après maintes demandes infructueuses auprès de l'office H.L.M et de la mairie, pour l'obtention d'un lieu de culte, sont encouragés par le maire à se constituer en association. Ce dernier s'engageant à leur affecter un local pour leurs activités. Malgré leur mise en association, ils n'ont accès à un local que de façon irrégulière. Face à ces difficultés, ils se sont orientés vers la location mais n'ont trouvé aucun local pour abriter la prière du vendredi, les cinq prières quotidiennes et des activités socio éducatives et culturelles. En définitive, ils ont décidé d'acheter un local mis en vente par un particulier. Cette initiative a entraîné une mobilisation de l'opposition municipale (droite et extrême droite) qui a sommé le maire (socialiste) de mettre fin à cette entreprise caractérisée comme "l'islamisation de Lillebonne". L'opposition a mobilisé une partie de la population contre le projet qualifié comme la « construction d'une mosquée » et comme « l'islamisation » de Lillebonne. L'Association pour la défense des intérêts de Lillebonne et des environs" est créée par l'opposition municipale et des habitants. Après avoir recueilli plus d'un millier de signatures, elle a exigé un référendum. Les différents partis politiques (parti socialiste, parti communiste) ont réagi en défendant le principe de laïcité mais aussi d'égalité des citoyens dans la pratique religieuse. Le curé de Lillebonne est intervenu dans les colonnes de la presse locale en affirmant le droit des musulmans à disposer d'un lieu pour exercer

leur culte. Des personnalités dont un lieutenant colonel retraité rapatrié d'Algérie et "Français musulman", ont défendu également la cause des musulmans regroupés dans l'Association d'Union Culturelle Islamique. SOS Racisme s'est également mobilisé dans cette affaire aux côtés d'une association dénommée "Nouveaux Français de Lillebonne".

Face à une telle opposition, la municipalité, malgré les positions de neutralité affichées au début de l'affaire a mis en œuvre son droit de préemption en proposant un prix inférieur à celui de l'association, ce qui a entraîné le blocage de la vente. Les propriétaires, ne voulant pas céder leur bien à ce prix décident de surseoir à la vente. Après l'annulation de la vente ; l'Association d'union culturelle islamique a négocié avec la mairie et obtenu un engagement écrit du maire (en présence d'un notaire) à fournir à l'association *'un local de 30 m2 avec rangement pour l'exercice de ses activités suivant, les lois et règlements en vigueur et, aux conditions définies par la municipalité.* " Mais, le maire ne respectera pas ses engagements et ne proposera à l'association qu'une occupation occasionnelle de locaux municipaux.

A travers l'histoire de cette "mosquée", nous avons un schéma somme toute classique du refus de l'inscription monumentale de l'islam en France. L'ouverture de "mosquées" dans les caves ou lieux invisibles, cachés est la conséquence de cette situation d'ostracisme. Certes, d'aucuns chez nos enquêtés ont pu expliquer l'absence de lieux de culte par le fait que les migrants voyaient dans les années 70 leur séjour comme provisoire et la terre de France comme chrétienne. Il serait plus juste, nous semble-t-il d'intégrer aussi la profonde résistance de la société française à cette implantation. Autant la voie de la subvention comme le prêt de locaux ou la mise à disposition que celle de l'appropriation privative se sont heurtées à des écueils multiples du pouvoir politique et administratif ainsi que du voisinage. C'est dans une large mesure, l'hostilité du politique qui a suscité les réactions de l'administration et du voisinage.

d) L'Association des Etudiants musulmans de Rouen (AEMR)

Créée en 1989, l'Association des Etudiants musulmans de Rouen (AEMR) est une association qui malgré sa dénomination ne développe aucune activité culturelle. Cette restriction constitue du reste la condition de son droit d'existence dans le cadre de

l'université. Pour l'A.E.M.R., ce positionnement a été un défi face au président de l'Université. Selon le président, que nous avons rencontré, leur but est de donner une image positive de l'Islam. L'association n'est pas ouverte qu'aux musulmans même si elle n'accueille que des musulmans. Elle développe une activité d'écoute, d'aide et d'accompagnement des étudiants nécessiteux dans le domaine du logement, dans le domaine financier et dans celui de la collecte alimentaire en partenariat avec le Secours Populaire. Elle développe également des activités culturelles (conférences, débats, sorties culturelles...) et des activités sportives. Enfin, elle s'est engagée dans l'action syndicale, au même titre que l'U.N.E.F., Fac Verte, ou encore la F.A.G.E... Ayant obtenu de bons résultats aux élections étudiantes, l'A.E.M.R. dispose d'un local et reçoit des subventions de l'université. Pourtant, selon les propos du président, tout ceci n'est pas sans difficultés. Leurs dossiers semblent faire l'objet d'un traitement plus sévère. En effet, leurs activités sont étroitement surveillées. Ainsi, les conférences organisées par A.E.M.R. se déroulent sous la surveillance d'un émissaire mandaté par la présidence de l'Université. Au début, il était même question que l'émissaire siège à la table des conférenciers pour rendre compte des propos tenus. Ce que l'association a fermement refusé. Par ailleurs, les activités de l'association sont toujours suivies de près par les Renseignements Généraux. Malgré ce climat de suspicion, la situation de l'A.E.M.R. semble, au dire de son président, bien meilleure que celle de leurs confrères de la fédération dans d'autres universités. En effet, il n'est pas rare que des activités programmées par des sections ne puissent avoir lieu parce que la salle est devenue subitement indisponible à la dernière minute. Pour l'A.E.M.R., il n'y a pas de doute qu'ils font l'objet d'un traitement qui est certainement différent de celui réservé aux autres associations étudiantes comme l'U.N.E.F...

Mosquées-cathédrales, "lieux de culte", "salle de prière", centre socio-culturel islamique, derrière cette polysémie, ce qui se traduit en premier lieu est la difficulté d'une implantation monumentale de l'islam dans l'espace -autant urbain que rural - français et dans l'espace public. Les demandes d'ouverture de lieux de prière ou de construction d'une mosquée ont été très tôt formulées par les populations musulmanes hors de leur pays. L'Etat français, conscient de cet enjeu et dans le souci d'honorer les soldats musulmans de l'empire colonial pour leur participation à la "Grande guerre" (1914-1918), a édifié la Grande mosquée de Paris inaugurée en

1926. On pourrait prolonger ce rappel historique en évoquant la situation de St Louis du Sénégal où, dès les années 1819, les chrétiens natifs et colons, prêtres et mulâtres riches se sont mobilisés pour ériger une église dont la réalisation s'achèvera en 1828. Il en sera de même à Gorée, île située au large de la presqu'île du Cap vert dans le Sénégal actuel. Cet affichage religieux des Chrétiens en "terre païenne" a entraîné la mobilisation des Musulmans de St Louis pour doter la ville d'une mosquée susceptible de soutenir la rivalité. Ce qui sera fait entre 1844 et 1847 avec l'aide de la colonie dans les quartiers sud de la ville plus islamisés. (M. Diouf, 2003 ; A. Sinou, 1993)⁹¹. Ces rappels historiques permettent de situer clairement les enjeux que constituent l'inscription monumentale de la religion musulmane dans l'espace social et politique. En effet, les mosquées en terre d'islam et les Cathédrales en terre chrétienne traduisent par leur situation, leur centralité, leur présence sonore (sonnerie des cloches et appels du muezzin) la place de la religion et un certain rapport de force.

L'histoire du mouvement associatif des immigrés originaires de l'Afrique au Havre révèle que lorsque l'un des pionniers avait contacté des migrants Nord Africains pour recueillir leurs attentes, ces derniers avaient formulé deux demandes : un café maure et un "lieu de culte". Au cours des enquêtes avec les militants et responsables associatifs, il est apparu que la question des lieux de culte (acquisition immobilière, édification, ouverture et gestion, localisation, problèmes techniques et de sécurité, formes architecturales) constitue un des enjeux forts des discriminations religieuses en France. Quelques lieux de culte "monumentaux" autonomes ou abrités dans des espaces socio-culturels sont néanmoins insérés plus ou moins discrètement dans la ville du Havre et dans les environs : le centre Essalam, la mosquée Al umma, la Mosquée Ennour, le centre de la tijaniyya, la mosquée de la communauté turque.

L'étude des projets de construction de ces lieux de culte musulman constitue en soi un laboratoire d'observation des enjeux qui se cristallisent autour de l'implantation de l'islam et des pratiques discriminatoires éventuelles. Ces projets sont étroitement liés à la dynamique associative musulmane, à ses choix et à ses contraintes. Les lieux de culte et les espaces polyvalents sont administrés par des associations qui affichent leur identité musulmane et qui constituent la personne morale assurant

⁹¹ M. Diouf, *Histoire du Sénégal. Le modèle islamo wolof et ses périphéries*. Maisonneuve Larose, 2001.
A. Sinou, *Comptoirs et villes coloniales du Sénégal. St Louis, Gorée, Dakar*. Paris. Karthala, 1993.

l'interface avec les pouvoirs publics. Ce qui est un fait frappant est le recours systématique à la loi 1901 plutôt qu'à la loi 1905 pour l'ensemble des associations religieuses gestionnaires des lieux de culte ou affichant seulement une identité musulmane à l'exclusion de toute activité culturelle comme l'Association des Etudiants Musulmans de Rouen (AEMR).

Les contraintes juridiques liées au statut de la loi 1905 mise en place pour garantir la liberté religieuse, la neutralité de l'Etat et des pouvoirs locaux empêchent aussi, en principe toute implication sous quelque forme que ce soit (participation, soutien, reconnaissance...) de sa part. Entre les cultes bénéficiant d'édifices construits avant la loi, devenus propriété de l'Etat ou des collectivités mais "affectés" à l'usage des dits cultes et l'islam nouveau venu et sans patrimoine immobilier, les effets de l'application de la loi de 1905 sont radicalement différents voire inégalitaires.

En effet, "l'affectation" des édifices religieux aux cultes chrétiens et israélites constitue une forme de subvention par les pouvoirs publics dont l'islam est exclu. Par ailleurs, la composition sociologique de la population musulmane (immigration au départ largement ouvrière) et ses ressources limitées rendent d'emblée problématiques l'acquisition de biens immobiliers. Au-delà de la question des moyens, d'autres contraintes pèsent lourdement sur les projets de construction de lieu de culte. En effet, à chaque fois que de telles initiatives ont été prises, elles se sont heurtées à une opposition ou à une hostilité de la société civile (le voisinage), des pouvoirs politiques, et enfin des administrations. Ces difficultés expliquent en partie la sollicitation régulière des pouvoirs publics par les associations musulmanes. Mais traitées selon les dispositions de la laïcité, de la neutralité de l'Etat et des pouvoirs locaux, ces associations ne peuvent prétendre à des subventions publiques. Ainsi, pour exister, elles se réfugient derrière la loi 1901, celle de 1905 fonctionnant comme une entrave pour elles. Selon un responsable régional du CFCM, les demandes de constitution en association loi 1905 seraient rejetées ou en tous cas peu encouragées par la préfecture. Mais, ce qui paraît le plus déterminant est le choix délibéré du cadre juridique de la loi 1901 par ces associations elles mêmes.

On peut dire que les musulmans et l'islam sont victimes d'une forme de discrimination indirecte dans la mesure où le dispositif de la loi 1905; à savoir la

neutralité de l'Etat et des communes leur est préjudiciable. Il faut d'ailleurs souligner que c'est cette situation qui a amené les pouvoirs publics à soutenir par des biais détournés ou "généreux" l'islam : mise à disposition de terrain pour un franc symbolique, participation à la création de centre polyvalent réunissant lieu de cultes et des activités à caractère socio-éducatif et culturel. Mais, dans tous les cas, il faut mettre en place un dispositif de contournement de la loi, exprimer un engagement fort, une volonté réelle pour parvenir à des objectifs que la loi ne permet pas de prime abord. Ce qui rend précaire la situation des musulmans. C'est aussi la solidarité des autres cultes comme l'Eglise Catholique qui a contribué à l'émergence de lieux de culte musulmans.

4 – Affichage de l'appartenance religieuse et pratiques discriminatoires

Plusieurs témoignages de pratiques de discriminations à l'encontre de personnes affichant des signes religieux nous ont été rapportés par nos enquêtés. Ainsi, c'est le cas de "mères voilées" qui se voient refusées l'accès des locaux de l'école maternelle, de jeunes filles de l'A.E.M.R. qui se sont vues interdire l'entrée du bowling du Grand Quevilly, d'une jeune infirmière qui a du subir un changement de service parce qu'elle portait le voile, d'une cliente d'une banque interdite d'accès pour cause de port du voile islamique. A l'université de Rouen, l'A.E.M.R. nous a signalé le cas d'étudiantes voilées qui ne pouvaient parler avec la doyenne de l'U.F.R. parce qu'elles étaient voilées. La doyenne aurait nommé un médiateur pour communiquer avec elles car elle ne voulait pas parler à des "personnes voilées".

Pourtant, malgré les propos de nos enquêtés, il ne nous a pas été facile de trouver des personnes directement victimes de discriminations du fait de leur appartenance religieuse. C'est ainsi que nous avons choisi d'interpeller directement dans l'université des "étudiantes voilées". Une d'entre elles, encore dubitative quant à la qualification de son expérience ne sachant si oui ou non cela relevait d'une discrimination religieuse a accepté de nous accorder son témoignage. Une autre étudiante de l'A.E.M.R. nous a également fait part de son expérience. Ce qui caractérise ces deux jeunes filles, c'est que leur expérience est directement liée au port du voile islamique.

a) Le témoignage de Lila

Lila est actuellement étudiante en pharmacie. A l'âge de 14 ans, elle s'est inscrite à l'Ecole Nationale de Musique pour faire du piano. C'est une élève modèle qui réussit ses examens avec mention et en un temps record. Comme elle le dit elle-même elle était l'élève favorite, et la professeur ne parlait plus que d'elle. Arrivée à l'université, Lila décide de mettre le voile. Le premier cours avec le voile à l'école de musique se déroule normalement malgré une certaine réserve de sa professeure. Au cours suivant, l'enseignante lui fait savoir que ce n'est pas possible de garder le voile. Après discussion avec le directeur, elle décide de l'enlever pendant les cours.

« Comme j'étais jeune, je venais puis je l'enlevais et je le remettais en repartant. C'était très, très humiliant. Mais, je n'ai pas supporté et j'ai arrêté. L'année suivante, je décide de reprendre le cours de musique. Je n'avais rien à perdre, j'étais prête au scandale. Les cours étaient individuels, je ne vois pas en quoi ça pouvait gêner dans la mesure où j'étais seule avec la prof. Même discours de la prof. J'exige que ce soit le directeur qui me demande de l'enlever. Puis, jusqu'en février 2004, au moment du vote de la loi sur le voile, je venais, je prenais mes cours... les relations avaient changées mais je m'en fichais. La prof essayait toujours de me convaincre d'enlever le voile ; Elle me donnait de la documentation sur des femmes iraniennes qui étaient contre le voile. Elle me disait : « Si j'amène ma croix ça va te gêner ? ». Je lui répondais : « Non car ça gêne pas le bon déroulement du cours ». Elle me répondait : « Je ne sais pas si c'est toi qui est trop ouverte ou si c'est moi qui suis trop fermée ». Comme j'avais participé à la manifestation contre la loi sur le voile, elle a dû me voir et quand je suis arrivée en cours, elle m'a dit : «Voilà la clé de la salle, si tu veux ton cours, tu l'enlèves (ton voile), sinon pas de cours ». C'était devant tous les autres profs qui ne sont pas intervenus. Je n'ai pas pensé à aller voir le directeur. C'était l'humiliation. Les autres profs étaient là en tant que spectateur. Ca m'a choqué. Ils ont été eux même peut être choqués. Toujours est il qu'ils n'ont pas réagi face à un élève qui « prenait » ça. C'était pas normal. Je suis repartie. Après j'ai décidé de prendre rendez vous avec le directeur, avec un représentant du collectif « Ecole pour tous » dont faisait partie l'A.E.M.R. J'étais accompagnée par le président de l'A.E.M.F. national. Le directeur a dit que c'était pas la position de l'école de musique mais, d'une personne dans l'institution. Le directeur nous confia

que l'école avait beaucoup de problèmes avec cette personne, et que de toute façon, on pouvait la changer. Mais ça ne m'intéressait pas, car je savais moi-même que je pouvais changer de prof. Mais je voulais qu'elle soit sanctionnée, car elle avait pas à faire ça. Le directeur a cherché à nous dissuader. Il ne voulait pas de problème. Pour moi, il fallait entamer quelque chose de juridique. On a décidé de prendre un avocat. Mais, l'avocate a fait traîner les choses au delà du délai pour porter plainte. Au bout de dix mois, elle nous dit qu'on a pas fourni de témoins, chose qu'elle nous avait pas dite. Elle ne nous contactait jamais, c'était chaque fois à nous, de rappeler, de relancer. C'est pas parce qu'elle n'était pas compétente, mais à mon avis, elle avait un problème avec les filles voilées. Elle voulait pas. Nous avons décidé de contacter le bâtonnier pour la sanctionner, car elle avait manqué à ses devoirs. Pareil pour le bâtonnier, rien ne s'est passé. Il y a des choses qui ne sont pas claires. Moi j'ai vu que la justice était pas claire dans ce pays. On s'est arrêté là, parce que des échecs tout le temps, c'est pénible. On s'est fait avoir. On a décidé de contacter le bâtonnier pour sanctionner l'avocat, et là aussi déception ».

En plus de cette expérience avec l'Ecole de musique, Lila a aussi eu des problèmes à l'université de Rouen. Parce qu'elle présentait dans le cadre d'une manifestation organisée par l'AEMR, l'exposition "L'âge d'or des sciences arabes", elle a fait l'objet, avec le président de l'AEMR d'une violente agression verbale de la part de personnels de l'université -dont ils préfèrent taire l'identité. Ces derniers ne supportaient pas qu'une telle initiative puisse être présentée par une "fille voilée".

Lila a aussi vécu des expériences qu'elle considère comme discriminatoires dans le travail. « J'ai choisi la pharmacie justement pour ça. Parce que si tu t'appelles Fatima, voile ou pas tu as des problèmes. Donc si je le porte, je n'ai plus aucune chance, ou en tous cas, longues années de galère avant de trouver du boulot. J'ai choisi pharmacie parce que j'ai fait un bac S, et que les professions libérales offrent beaucoup de liberté. Pour cet été, je cherche du travail. Les pharmacies elles mêmes sont très intéressées et mettent des affiches à la fac (« cherche un étudiant pour l'été »). Je vais les voir en mettant le voile en bandana. Et un autre discours : « on a déjà quelqu'un, on a pas encore fait les emplois du temps... ». Même avec le bandana, ils veulent rien savoir. Alors qu'au téléphone, ils sont très enthousiastes d'avoir trouvé quelqu'un. Ils sont en galère, mais rien...Mais de toute façon, je le dis,

qu'ils le veuillent ou pas, malgré eux, j'aurai mon diplôme et puis voilà. Et c'est dommage d'en arriver là. »

Ainsi, Lila en arrive à apprécier le choix des études en pharmacie comme une solution adéquate à sa situation. Elle l'inscrit dans une stratégie qui intègre la discrimination. Pour elle, il sera peut être plus facile de trouver sa place dans le secteur des professions libérales quand on porte le voile.

b)-Le témoignage de Sarah

Sarah est étudiante à l'université du Havre. Après une première année réussie en sociologie, elle décide de rejoindre une école d'éducateurs, en parallèle avec la fac. Selon elle, la préparation de l'examen se déroulait très bien. Les professeurs étaient vraiment confiants. Après avoir été admise aux épreuves écrites, Sarah doit se présenter aux épreuves orales. Comme elle porte le voile, elle se pose des questions.

« Je me suis dit que effectivement ça allait faire peur le voile et que surtout dans le secteur social, bon voilà, tu dois être neutre, ne pas afficher une quelconque religion. Je me suis demandée ce que j'allais faire. J'en avais parlé avec mes professeurs. Ils m'avaient dit, ça peut être un style vestimentaire. Je peux l'affirmer. Le garder jusqu'à l'école. Même pendant la préparation du concours, je l'avais gardé. Donc je portais le voile en forme de bandana. Ça fait un peu fashion, jeune. Il y a des filles qui font un petit peu des coupes afro, qui mettent un foulard, donc je faisais ça comme ça... et voilà ça passait inaperçu, enfin, j'ai adopté mon style vestimentaire. C'était plus un style vestimentaire, plus une tendance qu'une religion. Et je me suis dit que ça allait passer comme ça. Donc j'y ai été. Et puis j'ai eu l'impression que les personnes en face de moi, elles écoutaient, et c'est comme si c'était fermé en fait, comme si a un moment donné, ils n'écoutaient plus ce que je disais. Ils avaient une barrière devant eux. Enfin, c'est vraiment le sentiment que j'ai eu. Comme si, fin ! J'ai peut être tort, mais comme si ils n'avaient pas envie d'aller plus loin avec moi. Et que tout de suite, il y avait eu une première barrière... Et voilà, j'ai senti la chose un petit peu fermée. Et sans réponse. Et je me suis dit, bon c'est pas grave, c'était peut être un moyen de me déstabiliser. Le psychologue (un des examinateurs) est là pour tester la personne, pour voir sa réaction. Donc, je suis rentrée chez moi en me

disant, ça va, j'ai géré, ça va le faire. J'étais très confiante. Deux mois plus tard, on me dit que vous n'avez pas été reçue à l'épreuve orale. Donc, je demande un entretien avec le directeur qui m'explique que j'ai eu une excellente note à l'écrit. 17/20. C'était vraiment bien. Et, il dit, malheureusement à l'oral, ce n'est pas du tout passé, vous avez eu 7. Alors, là je ne comprends pas, attendez ça ne peut pas être possible. Enfin, je veux dire une personne ne se divise pas en deux, ses idées sont les mêmes à l'écrit et à l'oral. Donc je lui demande pourquoi je n'avais pas été retenue. Mais, je ne me souviens pas de sa réponse. Mais je pense que s'il m'avait donné une réponse précise, je m'en serais rappelé. Personnellement, il n'y a rien qui m'a marqué dans sa réponse à part du blabla : « écoutez, je n'étais pas là... », « Vous n'avez pas fait bonne impression ... ». Et donc, je n'ai pas retenu de raison précise. Il disait aussi que mon projet n'était pas vraiment clair. Enfin, il faut répondre sur le social. Donc les idées sont les mêmes. Enfin, la manière de s'exprimer est la même. Je pense pas avoir plus de facilités à l'écrit qu'à l'oral, et donc je lui dis, mais c'est incohérent, je ne comprends pas. Il me dit : « écoutez, c'est comme ça ». Assez surprise, je dis, mais au moins, est ce que je peux récupérer ma copie. Et, le directeur très gentil me dit « Mais non écoutez, mais non, votre copie excellente va servir à notre promotion. » J'ai pas pu m'empêcher de dire que ça va servir à d'autres et que finalement j'ai pas obtenu ce que je voulais. C'était assez bizarre comme situation. J'avais un peu envie de balancer son bureau sur lui, mais je me suis dit, il va mal le prendre".(sic).

Sarah nous a également fait part de la situation d'une de ses amies, sortie major de sa promotion dans une école de commerce à Bac + 5.

« J'étais donc à sa remise de diplôme. Elle est descendue avec son voile, elle a pris son diplôme. Aujourd'hui, elle trouve pas d'emploi. Elle cherche à Paris, elle cherche partout depuis deux ans. »

L'expérience de Lila à l'Ecole de musique donne l'exemple de formes de rejet qui ont défrayé la chronique dans les collèges et lycées et dont la justification principale est la défense de la laïcité dans les institutions publiques. Jusqu'à la loi du 15 mars 2004, beaucoup d'ambiguïtés subsistaient dans l'interprétation de l'application du principe de la laïcité rendant la qualification de discrimination problématique mais non erronée. Dans une large mesure, les dispositions légales, pouvaient en dépit de

leur volonté de neutralité religieuse apparaître comme discriminatoires pour l'islam. C'est le cas pour les fêtes religieuses chrétiennes qui sont de fait honorées même si on les appelle autrement (vacances d'hiver, de printemps, de fin de semestre, de fin d'année, etc.).

Même dans les cas de discrimination directe, les victimes ont du mal à prouver le fait autant à elles-mêmes qu'à ceux qu'elles prennent à témoin : "place pourvue à la pharmacie" ou "emploi du temps non défini" pour Lila, "notation injustifiée" pour Sarah à l'oral. Pourtant, l'appréhension de la discrimination est bien présente. Le port du bandana comme solution de compromis l'atteste même si cette posture ne semble pas résoudre le problème. Enfin, le sentiment d'humiliation est palpable des années après à travers les entretiens. Le vécu de la discrimination révèle une blessure profonde dont la vivacité apparaît réellement longtemps après.

Conclusion : Les musulmans, un bloc éclaté par les procédures de catégorisation.

Globalement, il semble que la catégorie de « Musulmans » en France soit assez restrictive, selon le sens commun et les institutions administratives. En effet, on note une moindre visibilité ou prise en compte des « Africains-Noirs-musulmans », voire leur exclusion de cette catégorie, même si des études (Michèle Tribalat, 1996)⁹² ont montré une forte pratique religieuse chez ces populations. Ces musulmans de l'Afrique subsaharienne, plus particulièrement de l'Afrique de l'Ouest semblent faire l'objet d'une moindre surveillance de la part des pouvoirs publics français. De plus, leur islam n'est pas encadré par les Etats des pays d'origine. Ils semblent être moins directement victimes de discrimination religieuse parce que non inclus dans la catégorie "Musulman". Dans la mesure où c'est le racisme anti-arabe qui a fondamentalement produit l'hostilité vis-à-vis de l'islam référé à ces populations comme un signe et un attribut essentiel, cette hostilité atteint certes tous ceux qui appartiennent à cette religion mais, elle se module selon les groupes.

⁹² Tribalat M., De l'immigration à l'assimilation. Enquête sur les populations d'origine étrangère en France. Avec la participation de Patrick Simon et Benoit Riandley. La Découverte/INED, 1996.

Cette situation transparaît jusqu'à un certain point dans leur traitement par les pouvoirs publics et en conséquence sur le positionnement de ces groupes par rapport aux pouvoirs publics. Ainsi, les "Africains musulmans" semblent moins sensibles que d'autres populations notamment les "Nord Africains" à l'idée de discrimination religieuse. Par ailleurs, les Etats d'origine des migrants d'Afrique du Nord (surtout l'Algérie) et de Turquie cherchent à contrôler leurs ressortissants à travers l'islam et les Mosquées. Après l'encadrement politique dans les années 60 et 70 à travers l'Amicale des Algériens, le FLN, etc. c'est à travers un islam d'Etat ou fortement affilié à l'Etat du pays d'origine que la structuration et le contrôle de cette population tente de s'opérer. Les Musulmans d'Afrique du Nord ou de la Turquie semblent faire l'objet d'une surveillance plus accrue quand leurs associations ne sont pas encadrées par les Etats (Algérie, Turquie, Tunisie, Maroc) ou par les grandes mosquées (Paris, Marseille...). Les structures comme l'UOIF, indépendantes à la fois des Etats (Algérie, Maroc, Turquie, Tunisie) quoique proches de l'Arabie Séoudite et de ces mosquées suscitent un traitement particulier et semblent être les plus discriminées dans les pratiques religieuses.

Même s'il est relativement difficile de dissocier la discrimination religieuse de la discrimination ethnique, notamment pour les populations "nord africaines", il faut noter le fait que Lila ne se trouve rejetée et discriminée par sa professeure que lorsqu'elle décide de mettre le voile, autrement dit, lorsqu'elle affiche une identité religieuse dans un espace spécifique. Néanmoins, il faut dire que dans son vécu, c'est la jeune fille d'origine maghrébine qu'elle a sentie rejetée et discriminée. Finalement, même si elle est religieuse, la discrimination ou l'hostilité dont elle est victime est vécue comme une discrimination ethnico- raciale. Parce que leur construction ethnique est indissociable de l'islamité et que leur identité est également construite avec l'islam, la discrimination religieuse est d'emblée associée à une discrimination ethnico- raciale. C'est sur cette construction ethnique massive que semble buter la question du genre. Autrement dit, l'oppression du groupe ethnique des "musulmans" recouvre l'oppression du sexe féminin, des filles voilées. Aussi, loin de voir dans l'hostilité au voile une dénonciation de la domination de genre dont elles seraient les victimes, elles perçoivent cette dénonciation comme une mise en cause du groupe ethnique lui-même et de la religion, comme une domination du groupe ethnique dont l'hostilité à leur égard n'est que la figure emblématique.

3^{ème} Partie

NOUVEAUX TERRAINS : RELIGION, ETHNICITE ET "RACE" EN AFRIQUE ET EN MIGRATION, UNE APPROCHE NOUVELLE

Introduction

En partant de l'immigration et de l'acculturation des Soninke en France, nous sommes progressivement orienté vers les questions d'ethnicité. C'est l'émergence ou la mise en saillance, voire l'énonciation de cette ethnicité que nous avons essayée d'aborder en puisant dans l'histoire nationale "officielle" (Gaulois et Francs), dans l'attitude de l'Etat face aux disparités régionales et culturelles, dans le rapport aux colonisés et aux étrangers installés en France. Dans cette histoire, sans aucun doute, l'expérience coloniale a constitué un laboratoire privilégié de construction de l'altérité ethnique, de fabrication "races" et de catégories raciales.

Les travaux sur la "race" et les catégorisations raciales ont largement abordé l'articulation avec la classe, le genre, l'origine nationale. En effet, ceux-ci peuvent être difficilement en reste dans la catégorisation ethnique et raciale. Pourtant, il faut noter un commerce constant entre le religieux et les constructions raciales. La production de la "race" fait rarement fi du religieux. Même dans les tentatives d'élaboration scientifique de cette "idée de race", les religions s'invitent, fut-ce au plan sémantique ou métaphorique à travers le langage et des termes bibliques notamment. Bien que reléguant la fondation religieuse ou sacrée, au second plan tout au moins, le discours dit savant sur la "race" ne l'efface pas tout à fait, celle-ci revenant par divers détours à la surface, accompagnant et "fécondant" en permanence les discours et entreprises racistes.⁹³ Ainsi, dans la catégorisation raciste tout autant que dans les réponses identitaires qu'elle suscite, la présence du religieux et sa mobilisation de façon explicite ou non, dans un sens ou l'autre nous paraissent une constante.

Aussi, avons-nous choisi d'aborder plus singulièrement un type de croisement et d'articulation moins exploré à notre sens mais non moins présent : à savoir celui

⁹³ Japhet, Sem, etc. Ainsi même les discours à prétention scientifique, pour ne prendre que celui du Comte Gobineau puisent dans l'histoire religieuse et dans les textes bibliques.

entre la construction ethno-raciale et la catégorisation religieuse. Ainsi, nous avons pris pour trame, pour fil conducteur l'entrelacement et la dissociation du religieux (principalement l'islam) et du racial dans le jeu des constructions, déconstructions et identifications. (Patricia M. E. Lorcin 2006, Luizard P. J. (dir) 2006).

Phénomène historique et social, la "race" est tributaire des contextes politiques, historiques, religieux qui l'on vu naître et lui donnent une allure particulière. L'articulation entre "race" et religion, que ce soit sur le mode de l'union, du divorce, de la génération ou de la filiation aboutit à des productions particulières de la "race". Aussi, en prenant comme objet ou comme porte d'entrée des contextes socio-religieux variés de catégorisation des "Africains" par divers protagonistes, nous avons tenté d'analyser la construction et la déconstruction de ces processus de désignation, d'en saisir les ingrédients et les soubassements religieux.

Dans ces différents contextes, l'expérience de l'esclavage des "Africains", de la domination coloniale et post-coloniale constituent sans doute des moments importants.

I - DE L'IDEE DE "RACE" A LA FORMATION SOCIALE "RACE"

Introduction

1 – La construction historique de la notion de "race" et le facteur religion

Avant de nous engager dans une analyse croisée du religieux, de l'ethnicité et du racial en général et plus particulièrement à propos des "Africains", quelques précisions sur la notion de "race" s'imposent. La "race" ainsi que la notion ou l'idée de "race" nous semblent renvoyer dans les textes et les propos à des réalités différentes. La "race" réfère soit à une idée, une croyance soit à une formation sociale concrète, soit à ces deux choses en même temps. Une difficulté consiste à analyser cette réalité sociale en articulant ces deux types d'objets, ces deux niveaux, à passer de l'un à l'autre. Dans l'abord de la "race" et du racisme, nous distinguons pour les besoins de l'analyse, la "théorie de la race"⁹⁴ ou "science des races" :

⁹⁴ Sur cette "théorie de la race" ou raciologie, on peut se référer aux historiens des sciences : C. Blanchaert, *L'histoire naturelle de l'homme (XVIII-XIXème siècles)*, Mémoire HDR, Université Paris I, 1997. Blanchaert (Dir), *Les politiques de l'anthropologie. Discours et pratiques en France (1860-1940)*, Harmattan, 2001. Paligot

ensemble de savoirs de l'anthropologie physique s'appuyant sur la biologie et les sciences de la nature. C'est aussi ce qu'on a appelé la raciologie ou le "racisme scientifique" (W. Cohen, 1981, chap VIII, pp. 292-362). Un autre aspect est "l'idée de race", croyance et mythe pouvant et tendant à produire un sentiment de "corporeité" (E. Voegelin, 2007). C'est ce que Taguieff définit comme "*une idée-force capable de mobiliser une communauté, lui permettant ainsi de se donner une unité et de se construire, avec une efficacité plus ou moins grande une identité- ce qu'on appellera plus tard le racisme.*" (Voegelin, id., p.16)⁹⁵. Enfin, nous distinguons ce que nous avons appelé les "politiques de la race", autrement dit l'ensemble des pratiques de fabrique et de traduction de cette "idée de race" en formation sociale, politiques. Ces politiques peuvent puiser ou s'appuyer sur la "raciologie". En somme, nous distinguons la "science ou théorie de la race", le racisme comme idée et croyance, la "race" comme formation sociale, comme traduction et inscription dans les rapports sociaux et dans la structure sociale. Dans ce travail, nous nous sommes intéressé plus étroitement à "l'idée de race" et aux politiques de la "race" en essayant de prendre en compte, dans son élaboration et dans ses formulations la dimension religieuse. Nous laissons de côté la raciologie ou "racisme scientifique", objet en soi de l'histoire des sciences.

En convoquant des références historiques, nous avons surtout cherché à étudier dans des contextes historiques et sociaux les processus de construction de "l'idée de race" et de la "race" en lien avec la condition sociale (la servitude) et la religion. En effet, nous n'avons pas la prétention de faire œuvre d'historien car nous ne "produisons" pas de l'histoire, nous ne "fabriquons" pas de l'histoire, mais nous "travaillons" avec l'histoire produite par des historiens selon les démarches et procédures propres à la discipline. De ce fait, notre démarche est interdisciplinaire mais notre compétence reste monodisciplinaire, notre optique étant et restant celle de l'anthropologue ou du sociologue.

D'emblée, il faut souligner la complexité du lien entre "race" et religion. En effet, loin d'épouser un quelconque déterminisme ou une quelconque linéarité, nous sommes

C. R., *La république raciale, 1860-1930*, PUF, 2006. Stocking G. W., (ed.), *Bones, Bodies and behaviour*, Madison, University of Wisconsin, 1988.

⁹⁵ Voegelin Eric, *Race et Etat*, 1ère éd. en allemand, 1933, Précédé d'une étude de P. A. Taguieff, Vrin, « Textes philosophiques », 2007. C'est également cette "idée de race" qui a fait l'objet de réflexion de philosophes comme C. Guillaumin, JP. Sartre.

en face d'une grammaire complexe, presque aléatoire avec des contextes où les groupes défont le racial et l'imputation raciste avec le religieux, d'autres où le religieux vient fonder ou plutôt revaloriser le racial, réécrire la définition raciste selon un mouvement de bascule permanent. Il n'y a pas une séparation définitive du religieux et du racial. L'idée de "race" peut s'emparer du religieux et en transformer profondément la nature.

a – définir le racisme et la "race"

Participant des constructions sociales et des représentations, la catégorisation raciale et la catégorisation religieuse font l'objet d'une instrumentalisation par les groupes sociaux en même temps qu'elles les déterminent. Tout autant que dans l'articulation "race" / classe / genre / ethnie / nation, le rapport race/religion doit être posé non pas de façon abstraite, mais au sein d'une contextualisation sociale et spatio-temporelle.

Parmi les questions qui ont mobilisé les théoriciens du racisme en Europe et en Amérique, certaines portent sur la détermination des bornes historiques du racisme : phénomène immémorial et déjà présent dans l'antiquité ou création moderne ? Une autre interrogation porte sur les bornes spatiales : invention Européenne et occidentale ou fait universel repérable dans toutes les sociétés ? Et enfin, qu'est ce qui fait la qualité du phénomène ? Quelles en sont les bornes conceptuelles ?

Le terme même de "race" (Colette Guillaumin, 1972, Arlette Jouanna, 1976, Sarga Moussa, 2003) aurait eu plusieurs acceptions qui ont évolué et se sont distinguées dans divers espaces et sociétés en Europe. Abordant ces questions, G. M. Fredrickson (2003) énonce une position : « *Quelque part entre l'idée que le racisme est une notion moderne et singulière ne possédant pas de précédent dans l'histoire et la thèse selon laquelle il ne serait que la manifestation d'un phénomène ancestral, le tribalisme ou la xénophobie, doit exister un concept opératoire qui couvre davantage que le racisme scientifique ou biologique, mais moins que le genre de préjugés collectifs fondés sur l'appartenance à une culture, à une religion ou, plus simplement, à une famille ou à un clan.* » p. 13.

Si avec d'autres auteurs comme C. Guillaumin., G. Poliakov, P J Simon, V. De Rudder, etc.) G. M. Fredrickson affirme l'origine européenne et le caractère historiquement daté du *racisme* (qui serait loin d'être un fait immémorial comme

l'ethnocentrisme, ils semblent moins unanimes sur le commencement. Une position largement défendue situe l'émergence du racisme à la même période que celle de la formation du racisme biologique, c'est-à-dire avec l'élaboration d'une conception "scientifique" et "naturaliste" des "races" et au moment des conquêtes coloniales.

Dans l'étude de ce racisme biologique ou moderne, ce sont les théories de Gobineau (1816-1882) qui constituent avec son *Essai sur l'inégalité des races humaines* (1853) la version la plus connue, même si elle n'est pas la plus ancienne ni la plus originale. En effet, les travaux de P. H. Boule (2007) montrent que c'est le docteur François Bernier (1620-1688) qui, au 17^{ème} siècle, bien avant le comte H. de Boulainvilliers (1658-1722), le théoricien de la "race" noble et le naturaliste Buffon (1707-1788) donne la "première représentation du concept moderne de race" dans la France d'ancien régime.

D'autres auteurs, sortant du contexte français, perçoivent déjà vers la fin du moyen-âge des formes proto-typiques qui apparaissent dans la péninsule ibérique autour des frontières religieuses durcies et rendues infranchissables. Cette forme proto-typique dépasse l'intolérance religieuse et institue quelque chose de nouveau (Carmen Bernand, 2003 ; Fredrickson, 2003 ; Stella A, 2000). Définissant le racisme comme une création de l'occident, Fredrickson pense que celui du 18^{ème} n'en est qu'un avatar. Selon lui, : "*la forme proto-typique [apparaît] entre le 14^{ème} et le 15^{ème} siècle et non au 18^{ème} ou au 19^{ème} comme on l'affirme parfois et s'exprimait dans le langage de la religion plutôt que dans celui des sciences de la nature.*" (Id, p.14).

Alessandro Stella (2000) n'est pas loin de partager ce point de vue sur l'apparition du phénomène et formule que "*ses origines occidentales semblent remonter au XV^o-XVI^o siècles*". (2000, p. 33). Si on aborde la question en suivant la généalogie de la notion de "race", il apparaît que le terme italien *razza* dont dérive l'équivalent français "race" fut entendu d'abord comme lignée familiale propre à la noblesse, (le "paradigme nobiliaire", Sarga Moussa, 2003) et par conséquent défini comme un attribut aristocratique exclusif au dessus des gens du peuple. Il aurait émergé par

conséquent comme une valeur positive, un moyen de distinction sociale inégalement partagé et réparti.⁹⁶

Pourtant, il nous semble qu'ainsi, on ne prend le problème que sous un aspect, celui des élites. Très tôt aussi, la "race" désigne l'infâme. C'est ce que note le dictionnaire de la Furetière cité par Eric Noël (2006, 29-30) : *"négativement, le mot ["race"] ne s'est appliqué que pour désigner ces gens « qui s'adonnaient à faire du mal tels les pharisiens comparés par le Christ à une "race de vipères" »*. Certes, nommer, désigner un phénomène est un début pour le construire comme objet de connaissance. Néanmoins, il convient de distinguer ce moment de nommer avec l'apparition du phénomène qui peut être antérieure. Autrement, on tombe dans une forme de nominalisme qui fait de l'acte de nommer, l'acte qui permet de faire advenir à la réalité. Sans doute, plus tardivement utilisée pour les catégories "infâmes", il n'en demeure pas moins que cet autre usage du terme indique des pistes sur les mécanismes de sa production et sur son application à la fois aux élites et aux "infâmes".

Il nous semble que la "race" est un terme ambivalent qui exprime dès les origines un moyen de distinction autant de la noblesse et de l'aristocratie que des "parias", des marginaux, des exclus, des esclaves. Bref tous ces groupes que leur condition indigne ou infâme enfermait littéralement dans ce qui apparaît comme une préfiguration de la "race". Ce fut le cas des Juifs, des Morisques dans la péninsule ibérique au Moyen âge et, au fur et à mesure de l'évolution des savoirs, on trouvera des "proto-races" ou "races" dans les différents coins du monde (parias en Inde, *Burakumin* au Japon, juifs en Europe, esclaves et castes en Afrique, etc.). Si l'interrogation sur d'autres aires (Asie, Afrique) reste timide, ce n'est pas tant par manque de documentation que par manque de problématisation de ces situations en fonction de la catégorie "race". Les travaux historiques nous révèlent effectivement des configurations sociales de plus en plus semblables.

La construction raciale a pour objet dans ces contextes autant les élites que les "exclus" de la société. Ceux définis comme ne relevant pas des "Nous", les étrangers ou ceux construits comme tels, rendus étrangers d'une manière

⁹⁶ D'ailleurs, ce sens est encore resté dans la langue pour dire une certaine distinction sociale : alluré racée ou peut être plus proche du sens "physiologique" un athlète racé.

irréductible pour une raison ou une autre. Ainsi, certaines "castes" de l'Afrique ne relèvent-elles pas aussi de cette naturalisation d'une condition sociale et de sa transmission héréditaire à l'image de ce que l'on a pu observer dans d'autres sociétés ? Les gens des castes artisanales (forgerons, tisserands...) portant l'infamie de ne pas travailler pour eux-mêmes, mais pour les autres, perdaient ainsi le statut de libre et/ou de noble (*jambur* dans les Etats wolof précoloniaux) et la dignité qui va avec ce statut (Searing J., 2000). Il faut donc penser le système de production ou de construction de "races" comme partant autant des marges de la société, des périphéries que du centre, des élites. Et ce système de production de la "race" peut tendre à la généralisation, à "phagocyter" tous les groupes. On est alors en face d'un processus global de construction raciale de l'ensemble de la société (le haut et le bas, l'excellence et l'indigne). A l'inverse, ce processus peut s'installer dans des formes intermédiaires – situations plus fréquentes- où seuls certains groupes sont construits comme "race".

b - la racisation du religieux : Juifs et Musulmans de la péninsule ibérique au 15^{ème} siècle.

On peut relever que l'une des grandes et remarquables entreprises de construction raciale s'est édifiée à partir d'une religion faite "race" (le judaïsme) après des siècles de marginalisation et de persécutions qui ont accompagné sinon borné l'horizon de bien des constructions nationales en Europe (Angleterre, Espagne, France ...) et qui culmineront dans le génocide perpétré par le régime nazi. En effet, en construisant une relation nécessaire entre une religion : le judaïsme et un "peuple" ethniquement catégorisé les "Sémites", furent jetées les bases d'une racisation ou proto-racisation de ces sujets.

La construction de l'altérité des Juifs a été un modèle de l'infamie, de l'étrangeté... qui sera reproduit avec d'autres groupes. Il en fut ainsi pour les musulmans de la péninsule ibérique après la conquête des provinces et royaumes musulmans au 15^{ème} siècle. Mais, à la différence des Juifs dont des "colonies" sont restés présentes en Europe malgré les migrations vers l'Afrique du Nord, vers les pays du Nord de l'Europe et vers les Amériques, les musulmans sont totalement éliminés. Dans ces deux cas, c'est à partir d'une essentialisation (naturalisation) du religieux que s'est organisée la racisation. L'inscription de l'appartenance religieuse dans le "sang" et

sa perpétuation même au-delà de la conversion a instauré une différence irréductible.

Dans l'Espagne de la "Reconquista", c'est donc l'altérité religieuse qui permet d'instituer par son association avec le principe de la "limpieza de sangre" (la goutte de sang ou limpidité du sang), une définition des Juifs et des musulmans (mêmes convertis au christianisme) dans une catégorie qui préfigure la formation sociale "race". La politique de la "limpieza de sangre" mise en œuvre en Espagne et au Portugal sert à définir la frontière entre Chrétiens d'une part, musulmans et juifs de l'autre, sans doute plus insidieusement à jeter les bases des clivages racistes qui sépareront à partir du substrat religieux, l'Occident et les "Autres" qui tomberont progressivement sous sa domination.⁹⁷

En effet, en décrétant que même au-delà de la conversion au christianisme et de la succession des générations, la judéité et l'islamité de ces populations se perpétuaient, on inscrivait l'appartenance religieuse dans leur nature indépassable (et vice et versa) et instituait une frontière qui se posait comme infranchissable. La religion et le "sang" sont alors enfermés dans une relation circulaire.

La construction de l'altérité puise dans le religieux et, d'une certaine manière, l'Europe qui va à la découverte et à la conquête du monde se définit comme chrétienne et construit l'identité et l'altérité autour de la chrétienté. Les "Autres" sont les païens, les hérétiques, ou les Ismaéliens pour parler des musulmans, les Sarrazins, etc. Pour l'Europe, la découverte de l'Afrique et du Nouveau Monde est au départ inscrite dans la continuité de la Reconquista Espagnole⁹⁸, du rejet des Royaumes musulmans d'Europe, de la recherche des "*Tribus perdues d'Israël*" et aussi du "*Royaume du Prêtre Jean*"⁹⁹. Ces deux mythes (les tribus perdues d'Israël, le Royaume du Prêtre Jean) opèrent une fonction dans la confrontation entre islam et chrétienté. Ils donnent l'espoir d'un encerclement de l'islam ou tout au moins de l'existence de forces chrétiennes au-delà du monde de l'islam. Situé tantôt en Inde, tantôt en Afrique orientale voire de l'ouest, ils traduisent une projection géopolitique

⁹⁷ Bessis Sophie, *L'occident et les autres. Histoire d'une suprématie*. Editions la Découverte, 2001, 2002 (préface inédite de l'auteur).

⁹⁸ Carmen Bernard, « *Impérialismes ibériques* » pp, 137-179. In Marc Ferro (Dir). *Le livre noir du colonialisme. XVIème – XXI ème siècle : de l'extermination à la repentance*. Robert Laffont, 2003.

⁹⁹Concernant les tribus perdues d'Israël et le mythe du Prêtre Jean, Cf. De Médéiros, François, *L'occident et l'Afrique 13° et 14° siècle*, Karthala 1985.

rassurante et/ou une justification aux entreprises lointaines, une cartographie imaginaire et mythique qui nous semble exprimer la lutte pour la conquête du monde. Dans ce contexte, ce qui constitue la frontière première est la frontière religieuse.

Le regard chrétien sur l'islam se construit parallèlement à l'exclusion des juifs. En effet, cette Europe chrétienne opère une définition des "Sarrazins" qui s'appuie sur des conceptions et clichés dont John Tolan, (2003) note qu'ils sont déjà en vigueur au Haut-Moyen-âge, dès le VII^{ème} et se retrouvent jusqu'au XIII^{ème} siècles. *"Le sentiment de supériorité des Occidentaux à l'égard des Musulmans et des Arabes est inscrit au cœur de la culture Européenne et Nord-américaine : et ce sentiment trouve ses racines au Moyen-Âge."* (p. 18).¹⁰⁰

Un des auteurs avec Daniel Norman¹⁰¹ (1993) à s'être particulièrement intéressé à la place de l'islam dans l'imaginaire européen au Moyen âge, John Tolan s'est penché sur les ouvrages antimusulmans du 7^{ème} au 13^{ème} siècle, dans ce contexte de chrétienté où l'œcuménisme n'est pas encore de rigueur et où l'islam progresse auprès des Chrétiens dans les royaumes musulmans de la péninsule ibérique et auprès des Chrétiens d'Orient. A travers leur analyse, il montre une difficulté des Chrétiens à saisir l'altérité religieuse des musulmans. S'ils disposent de catégories d'altérisation comme les "juifs", les "hérétiques", les "païens", ils ont quelque mal à classer les musulmans ; tantôt comme groupes ethniques (Moures, Arabes, Turcs, Sarrasins...), tantôt du point de vue religieux (Ismaélites, Agaréniens en référence à Agar la mère d'Ismael, Mahométans, idôlatres...).

La confrontation avec les musulmans est très polémique et les écrits chrétiens les présentent sous des traits sombres *"barbares libidineux, goulus et semi humains"* (*id*, 18). Selon Daniel Norman, c'est aussi très tôt qu'un point de vue de l'occident chrétien sur l'islam et sur les musulmans s'est formé et, en étudiant de façon particulière la période 1100 et 1300, il note une stabilité des images pratiquement jusqu'à la conquête coloniale qui n'aurait fait que poursuivre ces vues.

A la différence des Juifs dont les polémistes chrétiens reconnaissent la filiation commune avec leur religion et avec lesquels la rivalité se joue autour d'un même

¹⁰⁰ J. Tolan, *Les Sarrazins. L'islam dans l'imagination européenne au Moyen Age.*, Aubier, 2003.

¹⁰¹ Norman Daniel, *Islam et Occident*, traduit de l'anglais, 1^{ère} éd. 1960, Edition française, Cerf, 1993.

héritage, d'un même patrimoine, les musulmans sont construits comme hors champ. *‘‘C'est précisément parce que Chrétiens et Juifs se disputent la propriété légitime d'un patrimoine spirituel commun que leurs disputes peuvent avoir tant d'âpreté. Chacun prétend être l'unique héritier légitime de Moïse et d'Abraham, chacun revendique l'exclusivité de la bonne interprétation de la Torah ; ceux qui sont ‘‘trop proches pour le confort’’ provoquent une fureur intense et inhabituelle.’’* (Tolan, id, 51). Pourtant, on pourrait intégrer l'islam dans cette ‘‘dispute d'héritiers’’. En effet, ce dernier se situe également dans la filiation avec Abraham et Moïse, considère les religions des Juifs et des Chrétiens comme des formes corrompues du même discours de Abraham à Mohamed et professe ses propres versions de l'évangile et de la Torah¹⁰².

2 – Esclavage, racisation et la construction de la catégorie du ‘‘Noir’’

La servitude des ‘‘Africains’’, ‘‘Soudan et Zendj’’ dans le monde musulman d'Afrique du Nord et de l'Orient musulman ; ‘‘Nègres’’, ‘‘Bois d'ébène’’, ‘‘Noirs’’ dans les sociétés de plantation du ‘‘Nouveau Monde’’ a fait l'objet de plusieurs études¹⁰³. En Europe et dans la péninsule Ibérique, il existe aussi beaucoup de travaux parmi lesquels on peut citer la synthèse d'Allessandro Stella (2000), les travaux de R. Botte, J. Heers... Concernant l'esclavage interne au continent Africain, malgré un intérêt plus tardif lié au caractère sensible du problème, le phénomène fait l'objet d'investigations hardies. Enfin, il faut relever l'apparition d'approches qui se veulent globales comme l'ouvrage de synthèse de O. P. Grenouilleau, 2004.

En évoquant cette problématique de l'esclavage, notre optique n'est pas une étude du phénomène en lui-même, mais de prendre pour objet un statut social dont le lien avec les mécanismes et logiques de construction raciale nous semblent remarquables. L'altérité religieuse, tout comme l'altérité sociale extrême qui caractérise l'esclavage : son extranéité, la mort sociale et une nouvelle naissance (Meillassoux) constituent des laboratoires de construction raciale. Les deux logiques (esclavage et altérité religieuse) sont du reste fortement imbriquées et s'auto-alimentent.

¹⁰² C'est cette parenté et divergence qui justifiaient pour les tenants de ces deux autres religions du Livre le statut de ‘‘protégés’’ (dhimmis) dans les Etats musulmans.

¹⁰³ Pour en citer quelques unes Popovic A., 1976; Lewis B., 1990 ; Heers J., 2003 ; Murray Gordon, 1987, Ennaji M., 1996. Cohen William B. 1981 ; Hugh Thomas, 2006...

a –de l’esclavage des “Africains” au “Noir” comme catégorie raciale.

Le statut de l’esclavage et sans doute aussi, l’extranéisation et l’impiété qui lui sont liées ont joué un rôle puissant dans cette histoire du racisme et de l’émergence de la catégorie raciale ou de “couleur” (ethnique) des “Noirs”. Cette catégorie émerge d’abord pendant les “traites transsahariennes” (occidentales, centrales et orientales) qui débutent dès le VI^{ème} siècle, puis dans le cadre des “traites Européennes” (Atlantiques et de l’Océan indien). C’est dans des contextes de suprématie et de domination, plus particulièrement de l’esclavage que dérive l’invention des “Nègres” et leur constitution en certains endroits (monde arabo-musulman, sociétés esclavagistes ou “à esclaves” du “Nouveau Monde”, de l’Océan Indien, des colonies...) et à certains moments en une formation sociale “race”. Dans le passage d’un contexte à l’autre, les catégories qui désignent les “Africains Noirs” sont-elles qualitativement semblables ou différentes ? Qu’est ce qui change ou demeure constant dans les contenus que désignent *Suudan*, *Zendj* et Nègres ? Avant de tenter une réponse ou de formuler des pistes, on peut relever un fait.

Même si la thèse de Guillaumin (1972) et sa contextualisation du racisme se sont limitées à la pensée occidentale et n’ont pas pris en compte dans l’analyse le monde musulman, on peut comme elle affirmer que la réduction en esclavage des “Africains” semble être la matrice de leur constitution progressive comme “race” en associant “couleur noire”, impiété et servitude. Cela confirme pour ainsi dire une de ses assertions, ‘*Ce n’est pas le Nègre qui crée l’esclave, c’est l’esclave qui crée le Nègre*’. Autrement dit, c’est cette idée, le racisme qui informe la construction de la différence sociale et/ou culturelle produite par l’esclavage qui crée la “race”. C’est déjà ce que J. P. Sartre¹⁰⁴ formulait à propos des juifs au lendemain de la seconde guerre mondiale. ‘*Loin que l’expérience engendre la notion de Juif, c’est celle-ci qui éclaire l’expérience au contraire ; si le Juif n’existait pas, l’antisémitisme l’inventerait.*’ (1954, 1^{ère} éd 1946, p. 14).

Si dans la constitution des “Africains” comme “race” dans certaines sociétés et à certaines époques, plusieurs facteurs peuvent être évoqués, Il nous semble que ce processus de racisation a connu une forme d’aboutissement pour plusieurs raisons,

¹⁰⁴ J. P. Sartre, *Réflexions sur la question juive*. Gallimard, 1954, 1^{ère} édit, 1946

dont, en particulier l'esclavage. En effet, alors que dans toutes les périodes antérieures le statut d'esclave était partagé avec d'autres peuples, il deviendra progressivement l'apanage des "Africains".

Cette exclusivité des "Africains" dans l'asservissement découle de l'extinction progressive des différentes sources d'approvisionnement du fait que, dès les débuts du moyen âge, les Etats d'Europe, s'opposent à l'esclavage de leurs sujets. Elle découle aussi du tarissement des sources d'Europe orientale et centrale, de l'interdiction de l'esclavage des Musulmans par leurs Etats. Toutes ces restrictions entraînent un quasi monopole de la servitude pour les "Africains". Enfin, à l'intérieur même du continent africain, cette pratique restait encore très répandue, malgré des velléités de résistance et d'opposition interne au phénomène.

L'ampleur du phénomène (volume et quantité), sa durée qui s'étend de la traite musulmane jusqu'aux abolitions récentes en Mauritanie, son extension géographique (l'Afrique a alimenté toutes les régions du monde¹⁰⁵), son caractère toléré ou licite jusqu'à la remise en cause par les abolitions en Afrique¹⁰⁶, en Europe et aux Amériques ont contribué de façon décisive à la construction de la "race". C'est toute cette histoire qui va nourrir la construction raciale des "Noirs", construction qui s'intitule dans la relation entre une assignation identitaire particulière (impiété, origine africaine et noirceur) avec un statut social (servitude sous diverses formes).

Les esclaves représentent un modèle suprême "d'extranéité". Non pas qu'ils soient toujours des étrangers, mais leur statut social en lui-même produit cette extranéité. Dans son fonctionnement, l'esclavage apparaît, en dépit des variations, comme une véritable prophétie créatrice et un laboratoire de fabrication de la "race" fondée et justifiée parfois par le mythe, la religion, la science.

¹⁰⁵ Elikia Mbokolo souligne que l'Afrique est le continent qui a payé le tribut de l'esclavage à tous les peuples, presque tous les peuples ont eu des esclaves "Noirs". Monde diplomatique, avril 1998, pp. 16-17

¹⁰⁶ On peut faire démarrer ces tentatives de "La Guerre des Marabouts" (Barry B., 1972, rééd 1985 ; Diouf M., 1990) malgré une ambiguïté que même les mouvements européens étaient loin d'avoir levé. Leur crédo rappelle l'interdiction de servitude des chrétiens en Europe et des musulmans dans les Etats musulmans. Or n'étant ni reconnus comme chrétiens, ni comme musulmans, aucune protection de la sorte ne s'appliquait à eux. A l'image de la France, de l'Angleterre, etc. où les monarques interdisaient l'asservissement de leurs sujets et la pratique de l'esclavage sur leur sol, les pouvoirs africains basculés dans l'engrenage de la traite et de l'économie de la violence, n'offraient aucune garantie à leurs sujets.

Ainsi, dans l'antiquité, les Cananéens réduits en esclavage par les *Israélites* sont construits comme "race" et leur condition servile justifiée par la malédiction qui pèse sur une lignée, celle de Cham à travers son fils Canaan. Le développement de l'esclavage des "Ethiopiens" dans le monde musulman du Nord de l'Afrique et de l'orient musulman autorisera par glissement une reprise à leur compte de ce mythe, Canaan devenant leur ancêtre et la "couleur noire" le signe de leur dégradation collective associée à la servitude. La traite Atlantique entraînera également le recyclage du mythe de Cham¹⁰⁷ pour justifier la traite et la servitude des "Noirs". (François de Médeiros, 1985 ; Braude, B., 2002).

A travers l'esclavage, ou des "formes extrêmes de dépendance" (G. Condominas) on peut mieux appréhender les mécanismes de production de la "race". En effet, l'esclavage porte en germe cette transformation des groupes en "race". Le statut d'esclave devient parfois synonyme d'un groupe ethnique au point d'avoir la même dénomination. On désigne et nomme un peuple ou un groupe avec le terme qui désigne la servitude. On désigne tous ceux qui tombent dans la servitude avec le nom de ce peuple ou groupe auquel la servitude est assimilée. Ce phénomène est observable dans différents contextes historiques et géographiques. Dans l'esclavage antique, le terme lié au statut de l'esclave est *doulos*¹⁰⁸ qui désigne également les populations de l'Asie Mineure qui constituaient pour les Grecs une source importante d'approvisionnement.

L'évolution des termes liés au statut de l'esclave en Europe occidentale (*sclavus* en latin, *schiaivo* en italien, ...) réfère aux Slaves qui constituaient alors la première source d'approvisionnement en esclaves. Ce même terme servira par la suite à désigner les esclaves quelle que soit leur origine : Turcs, Arabes ou Grecs. De même l'identification du Turc avec le statut de l'esclavage traduit leur servitude massive dans le monde musulman. Ainsi, même les esclaves Marocains, Grecs ou originaires de Russie et de Pologne seront appelés Turcs. Enfin, la prépondérance de la traite négrière fait de "Nègres" et de "Noirs" devenus synonymes d'esclaves, les termes génériques pour désigner tous ceux qui relèvent de ce statut nonobstant

¹⁰⁷ Il apparaît d'après les travaux de l'historien américain Paul Freedman, *Images of the Medieval Peasant*, Stanford, California : Stanford University Press, 1999 qu'au moyen âge, le mythe de Cham a également servi à apporter une justification théologique de la domination de la noblesse sur le peuple (paysans et serfs).

¹⁰⁸ Pierre Vidal-Naquet, *Le chasseur noir. Formes de pensée et formes de société dans le monde grec*. La Découverte, 2005, 1^{ère} éd Maspéro, 1981.

leur origine et leur “couleur” dans la péninsule Ibérique : Marocains ou Maures par exemple, bref des esclaves “non noirs de peau”. Tous les esclaves sont des “Nègres” quelle que soit leur origine. “Nègre” est alors un statut social. Et, par ailleurs, tous les “Noirs” sont d’emblée considérés comme asservissables. On pourrait, nous semble-t-il multiplier ces exemples ou un ethnonyme, une attribution identitaire (*Doulos, Slave, Turc, Nègre...*) devient le terme éponyme d’un statut social (servitude et esclavage).

b – L’entrelacement du religieux et du racial : islam, christianisme et la “couleur noire”

La première découverte des Africains par l’Europe ne donne pas d’emblée lieu à une racisation ou à un mépris notamment dans l’Europe médiévale (Heers, Frédrickson). Selon Frédrickson, il y a même une certaine attirance du “Noir” avec le culte du roi Mage Gaspard dans les cours germaniques au 15^{ème}- 16^{ème} siècles. Certes, cette période fut de courte durée mais suffit à récuser l’idée d’une “répulsion naturelle”, spontanée et originaire dans la relation. Pour Cohen, l’attitude des Européens envers les Africains est “d’emblée” marquée par la noirceur de ces derniers et, il explique leur “répulsion” par l’influence des modèles esthétiques hérités de la Grèce classique et qui exalteraient des canons incompatibles avec les traits des “Noirs”. Bien entendu, l’inconvénient majeur de ce point de vue est d’exprimer une vision qui accrédite l’idée que c’est la “couleur” qui crée la “race”, voire qu’elle existe comme un déjà-là. La faiblesse du point de vue de Cohen est de rester dans les limites d’une histoire des idées et représentations qui partant des “Anciens” (Antiquité Grecque) et de leur perception du noir comme couleur arrive à une mise en saillance de la “couleur” de l’épiderme des “Africains”. La “couleur” de peau devient le premier facteur de différenciation. On ne voit pas les logiques sociales (traite et esclavage) qui produisent la construction sociale de la différence.

Le christianisme autant que l’islam n’ont pas tout de suite produit ou légitimé un racisme vis-à-vis des “Africains” du seul fait de leur “couleur”. C’est leur impiété réelle ou supposée, leur idolâtrie (il en fut de même pour les Indiens aux Amériques) qui fut le premier motif et prétexte de leur asservissement. Ce n’est que progressivement et non dès les débuts de la rencontre que les religions chrétienne et musulmane se prêteront à ces entreprises d’asservissement en invoquant l’impiété et

jusqu'à y trouver une forme de rédemption sans fin, car même la conversion n'entraînait pas l'émancipation. (A. Quenum, 1993)¹⁰⁹

Ainsi, dans la tradition religieuse musulmane, la frontière avec les "Africains" est d'abord sinon également religieuse. Les esclaves et les asservissables sont hors de l'islam. Les "Africains" (*Suudan, Zendj...*) sont d'emblée situés dans cet univers païen. Et même leur conversion n'entraîne pas automatiquement leur émancipation ou préservation de la servitude. Par ailleurs, la manumission lorsqu'elle a lieu n'implique pas l'égalité de fait avec les libres (Ennaji, 1996), mais l'accès à un statut spécifique qui est celui de l'affranchi (*hratin*), inférieur au "libre de naissance".

Si pour les juifs, c'est une religion qui a été faite "race", a contrario, la définition de la catégorie raciale "Nègre" emprunte à bien des égards, un schéma inverse à celui des juifs : une "race" sans religion.¹¹⁰ Ou, autrement une construction racisante justifiant la servitude par l'impiété (animisme, paganisme, idolâtrie) et cela autant dans la tradition religieuse musulmane que chrétienne. La construction du regard occidental sur les "Africains" et sur leur définition racisée comme "Nègres", construction qui s'impose avec la traite atlantique et les conquêtes coloniales pose la question de savoir si cette dernière ne remonte pas plus loin, ne rencontre pas une autre plus ancienne. En effet, le monde musulman, bien avant les Négriers atlantiques utilise la "couleur de la peau" associée à des attributs sociaux, moraux et intellectuels pour justifier la construction d'une catégorie inférieure et destinée à la servitude.

Les liens entre ces deux contextes d'apparition et d'élaboration de la définition racisante et raciste des "Noirs" méritent donc d'être re-questionnés. Dans le cadre de la traite musulmane, une racisation des esclaves "Africains" ne semble-t-elle pas faire son chemin lors même qu'ils n'étaient pas les seuls à connaître ce sort dans ces siècles ? L'analyse de cette racisation précoce¹¹¹ dans le monde musulman et

¹⁰⁹ Quenum Alphonse, *Les Eglises chrétiennes et la traite atlantique du XVème au XIXème siècle*, Karthala, 1993.

¹¹⁰ Ce parallèle entre les Juifs et les "Noirs" s'avère finalement moins iconoclaste que cela n'en a l'air. En effet, les travaux de Paul Gilroy sur la *Black Atlantic* et la "diaspora hybride" ont déjà "osé" des rapprochements entre les expériences historiques des deux "peuples" ou "collectivités historiques" (D. Schnapper) faites "race". Deux faces ultimes de la malédiction et de la damnation historiques et deux projets de rédemption sociale ?

¹¹¹ Cf. Popovic Alexandre (1976), Lewis Bernard (1993), Heers Jacques (2003)...

les questions qu'elle suscite peuvent permettre d'appréhender l'histoire et les modalités de la racisation en général et de la construction des "Noirs".

Loin de notre propos une recherche morbide ou victimaire des "premiers" bourreaux esclavagistes ou racistes ni une mise en balance des responsabilités des Africains, des Européens et Américains dans cette entreprise. L'optique est de réfléchir sur les mécanismes de la construction raciale en général, des "Africains" en particulier en intégrant tous les contextes historiques et les rapports sociaux qui préludent et aboutissent à leur définition en tant que tels¹¹². Colette Guillaumin et d'autres (Poliakoff, etc) situent à juste titre l'émergence du "racisme de couleur" dans la pensée occidentale au tournant du 18^{ème} et en lien avec le développement de la biologie et de ses théories (raciologie) sur fond d'esclavage et de colonisation. Mais, ce faisant, n y a-t-il pas occultation d'un pan entier de l'histoire : l'inclusion plus précoce de l'Afrique et des "Africains" dans une économie-monde dominée par les Arabo-musulmans, où déjà le triptyque "couleur noire"-impiété-servitude s'installe ?

Cette réalité nécessite de revenir sur les usages de la "couleur" et surtout de dissocier le "racisme biologique" du "racisme de couleur". En effet, on identifie souvent "racisme biologique" ou scientifique avec le "racisme de couleur" eu égard à la mobilisation de cet aspect phénotypique dans cette construction raciale. Mais, il semble qu'avant le "racisme biologique", la "couleur noire" des "Africains" est mobilisée d'une manière plus ou moins similaire. Il faut dissocier le "racisme de couleur" du "racisme biologique". Le racisme de religion" ou "racisme religieux" utilisant aussi la "couleur" comme signe.

En suivant la généalogie de la définition du "Noir", il semble que des constructions raciales ou autour de la "couleur" des "Africains" soient déjà à l'œuvre dès les siècles reculés (VII^{ème}–XVI^{ème} siècles) de la traite esclavagiste dans le monde musulman (Berbère, Arabe, Turc). (Heers J., 2003 ; Popovic A., 1976 ; Lewis B., 1993). Mieux, il nous semble que dès cette période, on peut déceler les point focaux des stéréotypes ultérieurement accolés au "Noirs" notamment par le "racisme biologique" (sens du rythme, agilité dans la danse, animalité, sensualité excessive,

112 Du reste, est-il nécessaire d'aller chercher hors des sociétés africaines pour trouver les "premiers esclavagistes". Ce qui ne légitime en rien les esclavages ultérieurs arabo-musulmans ou européens, l'air du temps semblant être la disculpation de l'Europe en pointant d'un doigt accusateur les Arabes ou les Africains eux-mêmes ou les deux.

sexualité débridée, déraison, impiété ou piété simple, magie...) et en réaction, les expressions précurseurs de la négritude, portées par des poètes "Noirs" qui glorifient la noirceur et le "Noir" en réaction au mépris dont il sont l'objet. (B. Lewis, id.)

Tout porte à croire que dans le cadre de cet esclavage à destination du monde musulman, en lien avec les sociétés soudaniennes et l'Afrique de l'Est également insérées dans ce réseau de traite et de razzia, la problématique de la "couleur", d'une stigmatisation s'appuyant sur la "couleur" soient déjà présentes, aient déjà émergé dans cet espace.

Existe-t-il des liens entre les différentes assignations qui enferment les "Africains" et les nomment par la "couleur de la peau" ? Cette construction précoce du "Noir" par le monde arabo-musulman est-elle simplement parallèle à celle de l'Europe ou y a-t-il des influences ? L'interrogation sur la rencontre ou le parallélisme des constructions des "Noirs" par le monde arabo-musulman et l'Europe négrière s'était progressivement posée à nous au cours de nos recherches. Cette question semblait absente des travaux et pourtant, les relations entre l'Europe et le monde musulman sont anciennes. Or, ce dernier était, à travers la traite saharienne en relation avec les "Africains" de façon encore plus ancienne. Dans ces conditions, l'interrogation sur un passage des représentations d'un monde à l'autre, sur une éventuelle triangulation nous paraissait évidente et le seul auteur chez qui nous l'avons relevée est J. H. Sweet¹¹³. Bien entendu, nous sommes conscients des enjeux idéologiques qui peuvent surgir dans de telles affirmations. Selon J. H. Sweet, suivi par Frédrickson, les origines pour les Européens du préjugé de "couleur" envers les "Noirs" se trouvent dans la péninsule ibérique et dans les royaumes musulmans où ils découvrent l'asservissement des "Noirs". Dans l'optique de ce point de vue que nous nous contentons juste de relever à ce niveau de nos investigations, l'image du Noir-esclave serait un legs des Arabes à l'Europe à travers l'Espagne musulmane.

La péjoration du regard des Arabo-musulmans et des Européens sur les "Africains" se serait donc construite avec des influences croisées. Le contact des premiers avec l'Afrique subsaharienne et ses populations a entraîné une traite esclavagiste et une islamisation larvée qui aboutissent à la production de catégories raciales spécifiques

¹¹³ Sweet, James H., "The Iberian Roots of American Racist Thought", *William and Mary Quarterly*, 54 (1), 1997, pp. 143-166.

et qui sont déjà l'objet de mépris : les *Sudaan* à l'ouest, les *Zenj* à l'est. La traite atlantique et l'entreprise coloniale susciteront également la dégradation de l'image de "l'Africain" dans le regard Européen, "sauvage" prédestiné à la servitude et à l'esclavage.

La question de l'origine du "mépris singulier" pour le "Noir" taraude fortement une bonne partie de la recherche américaine qui s'intéresse à l'esclavage et aux sources de ces représentations. Dans la mesure où les "Indiens" ont été aussi partiellement asservis et colonisés, comment expliquer la perception particulière des "Noirs" ? Max Weber lui-même s'était aussi intéressé à la question. Réfutant l'explication par une quelconque "répulsion naturelle" que le nombre important de "métis" contredisait, il avait mis en avant l'esclavage comme source de ce rejet. '*They were enslaved*'. C'est cette donnée qui est également mise en avant (*bondage*) par David Brion Davis¹¹⁴ pour justifier ce mépris.

c - "Race" et apparence ou "couleur physique" et "couleur morale"

Notre propos a tenté d'analyser les constructions raciales des "Africains" en cherchant à suivre l'entrelacement entre la "couleur", l'altérité religieuse ou l'altérité sociale dans des relations inégalitaires et de domination. Nous allons maintenant engager une tentative d'interprétation des rapports et synergies entre "race" et "couleur" dans l'expérience de ces "Noirs".

La perception de la "couleur noire" par les "Africains" eux-mêmes est une question importante. Celle-ci est déterminée par une longue histoire dans le cadre de l'acculturation arabo-musulmane et coloniale européenne. Dans l'un et l'autre registre, la "couleur noire" fait l'objet de stigmatisation qui l'associe à l'impiété et à la magie non musulmane, à la servitude et à la sauvagerie. En effet, sous l'effet de la traite Arabo-berbère puis européenne, ce stigmate est intégré progressivement, notamment par les catégories "d'Africains Noirs" les plus assimilées à l'un ou l'autre pôle d'acculturation et de domination. C'est ainsi que s'identifiant fortement à l'islam et par extension au monde arabe, les généalogies des grandes lignées familiales islamisées sont reconstruites, les ethnogénèses manipulées, les origines situées en

¹¹⁴ David B. Davis, « *Constructing race : A reflection* », *The William and Mary Quarterly*, 3rd Ser., Vol. 54, N° 1 (Janvier 1997, pp 7-18.

terre arabe et musulmane (Égypte, Yémen, etc.). Cette identification au monde arabo-musulman allant jusqu'à informer les mécanismes de racisation indigène. Ainsi, des païens, esclaves, captifs et leurs descendants ou ceux perçus comme tels sont définis par la "noirceur".

Parlant des *Peul Djelgôlbé* et de leur définition de la *fulanéité*, le quant-à-soi posé comme norme suprême, Paul Riesman¹¹⁵ montre comment dans le stéréotype du captif fonctionnant comme image négative du Peul est prise en compte, intégrée "la couleur noire" : " Pour les Peul, c'est chez les captifs qu'on trouve le plus clairement exprimé tout ce qui est à l'opposé du Peul. Selon le stéréotype, ces derniers sont : noirs, gros, grossiers, naïfs, irresponsables, incultes, sans vergogne, dominés par leurs besoins et par leurs émotions. Ces qualités sont innées et elles manifestent la condition servile car les Peul ne peuvent pas concevoir qu'un descendant d'esclave puisse jamais dépasser les qualités de ses ancêtres. Un corollaire de cette attitude est que tous les autres Noirs (*haabe*, sg *kaado* = non-Peul noir, c'est à dire les autres Africains à l'exception des Touaregs, des Maures et des Arabes) possèdent déjà les principaux attributs des esclaves ; par conséquent ils seraient « bons à asservir » si on avait les moyens de le faire." P. 119.

On pourrait retrouver chez beaucoup de populations subsahariennes islamisées une vision similaire traduisant cette intégration plus ou moins nette du stigmate de "couleur" à l'image des agents de leur conversion à l'islam : les Maures et les Arabes.

Au Sénégal, n'entend-on pas encore des propos tel *ñulaayu jaam*¹¹⁶ (noirceur d'esclave en wolof) pour exprimer avec un certain dégoût ou mépris l'apparence de quelqu'un dont le teint serait très foncé? En pays soninké, les pratiques religieuses pré-islamiques, "animistes" et leurs agents se voient affublés du qualificatif noir. Ainsi les *Soninkan binnu* (Soninke noirs) ou '*yiman binnu* (têtes noires) désignent les Soninké attachés à ces pratiques religieuses ainsi que les agents religieux pré-islamiques. (Fassin, 1992. Amselle J-L.).

Mutatis mutandis, certains "assimilés" de la société coloniale introduisirent le même type de mépris et adhèrent au stigmate de "couleur". Ainsi, autant chez ceux qui

¹¹⁵ Riesman Paul, *Société et liberté chez les Peul Djelgôlbé de Haute Volta. Essai d'anthropologie introspective*. Cahiers de l'Homme, Paris, Mouton La Haye, 1974.

¹¹⁶ C'est en réponse à ce mépris qu'un chanteur sénégalais célèbre Thione Seck a écrit une chanson du même nom valorisant dans l'esthétique la noirceur des femmes ...

ont appris et intériorisé “nos Ancêtres les Gaulois ...” que chez ceux qui se convainquent avec “Nos Ancêtres les Arabes-musulmans ...” on retrouve peu ou prou la même attitude vis-à-vis de la “couleur noire”. Il semble que finalement chez les uns et les autres, les regards extérieurs (arabo-berbères, européens liées à la traite) et de l’intérieur (négriers et esclavagistes indigènes) convergent pour épouser sous l’influence des premiers (Arabo-berbères d’abord, puis colonialismes Européens) le stigmatisme de “couleur”. Si les populations africaines n’ont pas appris l’esclavage et la racisation ni des musulmans arabes, ni des Européens, ils leur emprunteront progressivement par imposition et par acculturation le mépris social vis-à-vis de la “noirceur”.

Dans l’esclavage indigène des “Africains” par des “Africains”, l’esclave est constitué en “race” nonobstant le fait qu’il ait la même “couleur physique” que ses maîtres. S’il y a bien racisation au sens premier, i.e l’inscription dans la nature des sujets de leur condition rendue aussi héréditaire, la stigmatisation de la “couleur noire” n’est néanmoins pas produite originellement sur le sol africain par les “Africains” eux-mêmes’. Le mode de perception et de désignation de la différence est d’origine extérieure. Pour autant, les ressorts de l’altérité n’en sont pas moins redoutables et leur construction dans les sociétés africaines notamment révèle la force de la stigmatisation qui frappe les descendants d’esclaves ou de captifs.¹¹⁷

Cette stigmatisation de la “couleur noire” par les “Africains” eux-mêmes nécessite une discussion qui va au-delà de l’affirmation d’un possible et nécessaire “consentement” des dominés à leur domination. On peut dans cette attitude percevoir plus qu’une simple aliénation en considérant que la “noirceur” est une réalité physique mais que recouvre ou qui s’articule avec une réalité sociale. La dialectique de ces deux niveaux suppose d’aller au-delà du physique pour comprendre le mécanisme. C’est à l’origine, au fondement, la “couleur morale”, la “noirceur sociale” synonyme de servitude et/ou d’impiété qui informe et “détéint” sur la “couleur physique”. Ce qui fait que le statut de musulman et de libre peut autoriser à se définir comme “Blanc” tout en étant “physiquement noir”. En somme, le Peulh

¹¹⁷ Cas de ce médecin sénégalais *halpullaren torodo* (Aristocratie religieuse et politique) qui s’étonnait que son sang soit de même composition que celui du *maccudo* (l’esclave) et qui ne pouvait néanmoins se résoudre à cette idée insupportable, tant la frontière qui les séparait lui paraissait infranchissable. A sa manière et à son corps défendant, il avait déconstruit le racisme et entrevu le caractère social et partant construit de la différence.

est "Blanc" parce que musulman et libre. La "blancheur" est associée à l'islam et à la liberté, la "noirceur" à la servitude et au paganisme. Presque en miroir, on peut trouver la même situation dans les sociétés esclavagistes nées de la traite atlantique.

Cette convergence et divergence entre "couleur" et statut traduit d'une certaine manière le cours de l'histoire. Autrement dit, si l'esclavage fut une pratique largement répandue et un sort partagé par tous les peuples, sa disparition dans les autres régions du monde (Europe, ...) alors que la traite atlantique, la traite musulmane saharienne ou orientale et l'esclavage au sein des sociétés africaines perdurait, imposera un visage et une "couleur" à cette pratique désormais réduite progressivement aux seuls Africains du Sud du Sahara.

Ainsi, si l'esclavage fabrique ou tend à la fabrication de la "race", l'apparition du schème perceptif raciste usant de la "couleur" semble antérieure au "racisme biologique". Néanmoins, la généralisation et la diffusion de ce schème eurent lieu avec ce dernier dans un contexte historique marqué par la conquête et la colonisation européennes, le recul des idéologies religieuses dans la pensée sociale et politique occidentale, l'émergence des sciences de la nature et de la biologie, d'un darwinisme social et d'une prétention à la classification de la diversité humaine.

Certes, dès l'antiquité, les populations du continent au sud du Sahara sont désignées par les Grecs en référence avec la "couleur" de leur épiderme : *Aethiops* (face brûlée) à un moment où aucune connaissance précise n'existe du continent sinon une perception ténébreuse issue de la géographie de Ptolémé et situant l'Afrique actuelle dans les 1^{er} et 2^{ème} climats si chauds que le soleil brûle les peaux qui ainsi noircissent (Idrissi, 1999, F. De Médeiros, 1986). Ces "hommes à la peau brûlée", confrontés à l'expérience de la servitude se voient désignés dans le monde musulman par des appellations (*Sudaan, Zendj...*) qui ont une particularité : elles se réfèrent assez souvent à la "couleur". Ces dénominations anciennes traduites aujourd'hui par "Noir", "Black" ou "Nègre" construisent implicitement une continuité avec les catégories du racisme biologique plus tardif qui les désigne également avec la "couleur".

Or à partir de quoi la dénomination par ou avec la “couleur” devient une dénomination raciale ? Dans quelle mesure l’altérisation religieuse aboutit-elle à une construction raciale ? Où s’arrête le préjugé ethnocentrique et où commence le racisme ? Le seul usage du terme de “couleur” signifie-t-il la racisation ? La distinction entre “Noirs” musulmans libres de droit et “Noirs” païens asservissables est formellement opérée. Dans la pratique, les choses sont moins nettes et l’expérience de Ahmed Baba de Tombouctou, grand juriconsulte musulman (16^{ème}-17^{ème}) rapté et réduit en esclavage sous prétexte d’impiété. La liberté recouvrée, il déclenche la controverse célèbre sur le rapport statut servile, “couleur” et islamité, dénonce les ambiguïtés dans la perception des “Africains” ; autrement, l’association “couleur noire”, infidélité et servitude¹¹⁸.

Si la réduction en esclavage des non musulmans est légitimé en islam, la pratique esclavagiste vis-à-vis des *Zendj* et des *Sudaan* ne fait elle pas intervenir d’autres légitimations que l’impiété surtout lorsque ces derniers se convertissent à la religion des conquérants ? Il semble que dans la mesure où l’impiété n’était plus efficiente pour légitimer l’esclavage, on soit passé à une construction raciale, autrement dit à une association nécessaire entre impiété et “couleur noire”, en identifiant l’une avec l’autre. Dès lors, en nommant cette population par la “couleur noire”, c’est toute une évaluation sociale destinant à un statut, celui de la servitude qui est mise en oeuvre.¹¹⁹

Certes, la seule désignation par la “couleur” ne signifie pas une construction raciale. Comme nous l’avons souligné, la “couleur” ne fait pas la “race”. On nomme avec la “couleur”, mais on construit avec bien d’autres facteurs sociaux et selon des modalités particulières. Même le “racisme biologique” a nommé les groupes racisés, celui des “Noirs” en particulier avec la “couleur” du phénotype du plus grand nombre des membres du groupe. C’est cette influence du “racisme biologique” dans notre

¹¹⁸ Non point que l’islam dans sa lettre et peut-être dans son esprit justifie en tant que tels l’esclavage et le racisme vis-à-vis des *Sudaan*. On chercherait en vain dans les textes sacrés de l’islam des fondements à l’infériorisation raciste des *Sudaan*, (Ferro, 2003) les théories de *Ibn Khaldun* sur l’esclavage des “Noirs” étant à notre sens trop rapidement assimilées à l’islam. Mais peut-on assimiler ce qui est arabe ou berbère avec ce qui est musulman.

¹¹⁹ En effet, le statut d’esclave devient pour les “Noirs” une sorte de nature que traduiraient les propos de Ibn Khaldun ou, à lui prêtés : “*seuls peuples à accepter véritablement l’esclavage sans espoir de retour sont les nègres, en raison d’un degré inférieur d’humanité, leur place étant plus proche du stade animal. Nous n’avons pas encore trouvé la source de ces propos qui circulent sur le net relayés par des sites militant qui cherchent à promouvoir une “mémoire” de l’esclavage des “Noirs”.*

compréhension du phénomène qui également nous égare parfois en nous faisant appréhender dans le terme “Noir” construit dans un système donné, le même sens que dans les autres contextes où on le trouve. Il y a une forme de “présentisme” qui nous amène à entendre la même chose dans le même terme utilisé à des périodes antérieures alors qu’il peut renvoyer à des contenus différents.

En retenant au moins deux types de racisme : celui dit biologique et celui dit religieux, on peut appréhender au mieux la “couleur” réduite à un signe, à une métaphore.

Dans le monde arabo-musulman, c’est *ab’d* qui représente le terme générique pour dire aujourd’hui servitude et “Noir”. Selon Mariella Villassante de Beauvais, “*Dans les sociétés saharo –sahéliennes, comme ailleurs, le statut de servilité s’oppose au statut de liberté. En arabe, le terme abstrait pour captivité ou servilité est budiyya, qui dérive de l’arabe pré-islamique ‘abd (“esclave noir”) ; il s’oppose à hurriyya, liberté qui dérive de hurr “homme ou femme de condition libre” – correspondant par ailleurs, à l’hébreu hôr et à l’araméen hêr (Rosenthal, 1960 : 39)¹²⁰. Il est ainsi intéressant de noter avec Rosenthal que, bien avant l’islam, le terme hurr était connu non seulement comme terme juridique désignant le contraire de non-libre, “mais aussi comme terme éthique s’appliquant à la noblesse de caractère ou de conduite” (2000, p. 287).*

Mais, il nous semble que M. V. De Beauvais commet une erreur en définissant d’emblée dans l’étymologie *ab’d* comme “esclave Noir”. Ce sens est véritablement tardif. Ce terme qui semble dériver du verbe adorer, vénérer désigne le serviteur, le captif, l’esclave sans référence au départ à un peuple¹²¹. Selon M. Ennaji qui prend la même direction, “*abd a pour sens premier d’abord l’homme, l’être humain quel que soit son statut en référence au maître suprême, le Très Haut*” (1994, 150), bref, la créature en référence à son créateur. L’assimilation de *ab’d* avec les “Noirs”

¹²⁰ Quel lien établir avec le *hoore* des Soninké qui visiblement proviendrait aussi de *hor*. De même, il y a chez les Soninké une identification de *hoore* en fait “libre” avec noble qui ne sont au départ sans doute pas équivalents. Cela pose la question du statut des gens des castes artisanales *Ñaxamala*). Sont-ils des *hoore* (libres) ou pas ? En suivant le point de vue de James Searing sur les artisans qui déchoient en travaillant pour les autres, nous pouvons penser que quand bien même ils seraient libres en opposition aux esclaves, ils perdent par leur métier la noblesse. Nous sommes tentés de formuler la même interrogation au sujet des Wolof sur l’origine de *gor* (libre). N’ y a-t-il pas une transformation du h glotal en g comme c’est souvent le cas avec certaines langues du Sahel ?

¹²¹ Jeanine et Dominique Sourdel, Dictionnaire historique de l’islam, PUF, Quadrige, 2004, 1^{ère} Ed 1996.

semble vraisemblablement relever d'une évolution, d'une situation de fait : leur servitude massive et de plus en plus exclusive. Progressivement, dans le monde musulman, la servitude est devenue synonyme de "négritude" avec l'asservissement massif des "Noirs" et leur part considérable dans la population servile tout comme le Slave, le Doulos, le Turc, le Nègre étaient devenus synonymes de servitude en Occident. *"Avec le temps, on n'utilisa plus le mot 'abd que pour les esclaves noirs, et, dans beaucoup de dialectes (s.n.) arabes, le mot finit par ne plus signifier qu'homme noir, qu'il fut libre ou esclave. (B. Lewis, 1993, 87). B. Lewis note ainsi que dans le monde musulman c'est du statut d'esclave ('abd dérivé de l'arabe classique) qu'on est parti pour aboutir à un groupe ethnique (les "Noirs") et en Europe d'un groupe ethnique, d'un peuple (les Slave) pour aboutir à un statut (esclave).*

Ce qui est caractéristique de ces situations, c'est au départ la diversité et la pluralité des groupes qui partagent un même statut social, et qui progressivement sont subsumés dans un même terme. Cette catégorisation participe d'une opération de construction de la différence sociale et/ou culturelle latente et de naturalisation d'un groupe à travers l'institution d'une relation nécessaire et circulaire entre une attribution identitaire et un statut social.

Ces catégories génériques révèlent de manière récurrente une identification d'un statut social (la servitude) avec une ethnicité (nationalité, religion, apparence...) à l'image de Slave-esclave, Turc-esclave, Nègre-esclave¹²². N'y a-t-il pas une construction en "race" en germe dans cette tendance, qui aboutit lorsque la boucle est bouclée, lorsque la relation circulaire est établie de manière durable ?

Ce processus est repérable à un niveau plus général qui nous informe sur les modalités de construction en "race" des groupes. Comme nous l'avons souligné la "race" est l'apanage au départ de la noblesse et des "parias sociaux". Si l'esclavage nous apparaît emblématique, ce n'est pas la seule modalité de production de la

¹²² Nous avons souvent reçu de certains de nos proches notamment ceux qui ne sont pas des intellectuels, des attitudes très négatives lorsque nous utilisons le mot "nègre" ou "négritude". Assurément, ils avaient bien une perception du "Nègre" comme statut social et non comme une simple "couleur" physique dont ils pouvaient par ailleurs être fiers. En somme, ils refusaient le terme "Nègre" car il était perçu par eux comme représentant plus qu'une couleur.

“race”. Le statut social (noblesse, servilité, ingénuité), le métier (caste artisanales¹²³ et métiers infâmes comme bourreau, croque mort, tanneurs), une religion stigmatisée (juifs, musulmans en Europe ibérique du 15ème), une conformation biologique particulière réelle ou supposée qui peut être le sexe, l'apparence physique, une définition ethno-culturelle..., autant d'attributions identitaires et de statuts sociaux dont l'idée de race peut se saisir pour produire la “race”.

Mais, une fois la “race” produite, se pose la question de sa perpétuation ou mieux sa perpétuation en tant que telle fait partie de sa construction. Ce passage de l'idée à la formation sociale et à sa reproduction ne va pas de soi, n'est pas spontané. La reproduction en vase clos (endogamique) n'est pas possible tout le temps. Ce qui implique des ressorts sociaux (politiques, idéologiques, matrimoniaux, juridiques) à travers le contrôle de la reproduction sociale (connubium, transmission des statuts aux descendants, ségrégation, etc.). Ce processus peut aboutir à une généralisation des “races” dans la société ou s'infléchir totalement jusqu'à permettre leur disparition ou les réduire à une existence marginale.

En prenant en compte “la couleur de la peau”, on peut suivre les “bricolages” dans la construction des frontières raciales. C'est surtout dans le monde musulman que cette dissociation est souvent observée notamment avec la construction des “Noirs” en lien avec la servitude. Il est courant d'opposer la construction raciale des “Noirs” en Europe, aux Amériques ou sociétés issues de la traite avec leur construction dans le monde arabo-musulman. Dans cette dernière le préjugé de “couleur” serait moins prégnant voir inexistant pour certains auteurs, entraînant une forte euphémisation de l'esclavage alors considéré seulement sous son aspect domestique, érotique et urbain (O. Pétré-Grenouilleau, 2004). L'erreur consiste à s'arrêter à la “couleur physique” et de ne pas voir le plus important, la “couleur morale”, la “couleur sociale”. Etant donné que la “race” n'est fondamentalement pas une donnée naturelle ni physique, mais une élaboration sociale, sa configuration et sa

¹²³ Dans son article « *Les métiers de Valence (Espagne)* », *L'autre et l'image de soi*. Cahiers de la Méditerranée, vol. 66, 2005, Maria Ghazali note la reproduction jusque dans les corps de métiers dit infâmes (mécaniques) du principe de *limpieza de sangre*. Il y a concomitance entre l'expulsion des Juifs et Morisques d'Espagne, la formation de catégories raciales avec la naissance et la constitution de corporation de métiers fermées aux Juifs et aux Morisques. Ces corps de métier se reproduisant de façon héréditaire comme les “races”, valorisant l'idée d'être de “bons chrétiens” et de “bonne race”. Voir aussi son article « *Marginalisation et exclusion des minorités religieuses en Espagne : Juifs et Maures en Castille à la fin du Moyen-Age* », *Etre marginal en Méditerranée (XVIème-XXIème siècles)*. Cahiers de la Méditerranée, vol. 69. 2006.

reproduction sont contextualisées. Ainsi, un homme libre reconnaissant et légitimant sa descendance conçue avec une esclave "noire" lui transmet son statut et sa "race", mais aussi sa "couleur". Il la "blanchit" non pas physiquement, ce qui n'est pas l'aspect essentiel dans ce contexte, mais moralement et socialement. Et ce sont ces attributs moraux et sociaux qui déterminent la "couleur" et le statut social correspondant. Néanmoins, il n'efface pas totalement le stigmate de "couleur", le "signe" qui colle immédiatement comme une tache et comme facteur de dévalorisation sociale dans l'échelle de l'ingénuité et des valeurs esthétiques.

Tout autant, il nous semble que même dans les sociétés de plantations du "Nouveau Monde" et de l'océan indien, la "couleur" physique seule ne suffisait pas pour établir la frontière raciale. La production de la "race" s'articule avec le genre, se fonde sur une "politique de la sexualité" notamment reproductive mais aussi "de jouissance". En tant que norme sociale et catégorie de pouvoir, le genre définit la valeur sociale des corps de part et d'autre de l'opposition masculin/féminin qui elle-même s'articule à une série d'autres oppositions : libre/non libre, jeune/vieux, "noir"/ "blanc", riche/pauvre, beau/laid, etc. Cette valeur sociale implique les modalités de l'appropriation des corps et de leurs usages (usage productif, usage libidinal ou jouissif, usage reproductif, usage militaire, etc.). Le corps de l'esclave peut être ainsi mobilisé pour produire une lignée libre. On peut décider de mettre les rejetons du maître "Blanc" et libre et de l'esclave "noire" dans la "race" supérieure ou inférieure selon les contextes et les lieux. L'idée d'un système raciste fixant "Blancs", "Noirs", "Métis", "Indiens", etc. dans des cases étanches à partir de leur seule "couleur physique" ne correspond guère à la réalité - la "race" n'ayant pas de fondement biologique, physique – même si le discours idéologique de la "race" s'arrête aux seules désignations des "couleurs", les utilise comme signe.

Comme on le voit, la "couleur physique" est loin d'être explicite et ne suffit pas pour définir ceux qui en relèvent et ceux qui n'en relèvent pas. On nomme, on énonce avec la "couleur" et on fabrique, on construit avec beaucoup d'autres choses comme le sexe, la pureté du sang, la fortune, la généalogie...). L'apparence chromatique seule ne fait pas la "race" et ne fait pas toujours non plus la "couleur sociale". La "couleur" comme catégorie raciale est d'abord une valeur sociale et non une valeur

physico-chimique. A bien des égards, les noms de la "race" ("Blancs", "Noirs", "Jaunes") fonctionnent davantage comme une métaphore.

En posant que la "race" naît de l'établissement par des groupes dominants d'une relation circulaire ou bijective entre une ethnicité et un statut social, nous affirmons également sa nature construite, bricolée, manipulée à l'image du social. De l'idée de "race" à sa production comme formation sociale, l'idéal, la correspondance absolue ne sont jamais atteints. De l'idée de "race" à la chose, le bricolage est inévitable. Aussi, y a-t-il un problème à récuser le racisme au nom de ce constat et à exempter de ce qualificatif des systèmes qui développent des exceptions plus ou moins importantes. C'est la question qui est posée par Diégo Venturino au sujet du "paradigme nobiliaire" racial de la noblesse ("race" véritable ou lieu commun de l'historiographie ?). Selon Diego Venturino¹²⁴, à coté de la lignée elle-même inscrite dans la généalogie et dans l'histoire mais non dans la nature, le mérite intervenait dans la formation de la noblesse atténuant par là l'idée de "race". (Sarga Moussa, 2003). D. Venturino en démontrant le caractère historique et construit du racisme nobiliaire, avec notamment la prise en compte du mérite personnel en conclut que ce n'est pas du racisme. Or, on pourrait, nous semble-t-il faire de même avec le racisme biologique qui est également une croyance, une construction. Il nous semble que, c'est avoir une vision de la "race" qui élude la construction et la manipulation notamment dans sa reproduction et sa perpétuation. Entre le discours idéologique (voire scientifique) qui justifie, fonde, légitime la "race" et les politiques (mécanismes sociaux) qui font, fabriquent ou essaient de faire la "race", les écarts peuvent être importants. Il y a un problème à nier le racisme quand la construction raciale n'est pas "parfaite", car elle ne l'est jamais, il y a toujours l'exception qui confirme la règle. Comme tout ordre social, l'ordre social raciste n'est pas "parfait", absolu mais reste fortement structurant.

Enfin, un autre aspect de cet inévitable bricolage qui tient d'abord à l'impossible équivalence, correspondance entre le naturel et le social se révèle également à travers le discours idéologique qui prône la pureté de la "race". En dépit de cette prétention, la "race" peut intégrer dans les mécanismes sociaux qui la reproduisent

¹²⁴ 'Race et histoire. Le paradigme nobiliaire de la distinction sociale au début du XVIIIème siècle. 19-38 In Sarga Moussa (dir) *L'idée de "race" dans les sciences humaines et la littérature (XVIIIème et XIXème siècles)*, Paris Harmattan, 2003.

des types particuliers de miscégénéation, user de certains métissages pour "faire" par exemple du "Blanc" avec du "Non- Blanc" (femme "Noire", "mulâtresse", etc.), introduire de la souplesse matrimoniale jusqu'à un certain point, englober dans le "connubium" des "différents" ou, à l'inverse se radicaliser et empêcher systématiquement toute forme de mixité et de métissage, aller jusqu'à rechercher et traquer la "goutte de sang" illégitime. Et, dans un sens ou dans l'autre, l'idée de la pureté de la "race" est bien présente, seuls diffèrent les moyens de sa mise en œuvre.

3 - La sociologie et les processus de racisation et d'ethnisation

Les premières réflexions sociologiques sur la "race" ont surtout pris pour objet la "race biologique". Weber, en réfléchissant sur cette réalité que les sciences de la nature et l'anthropologie physique tendaient à imposer dans une vision de l'ordre social a procédé à une déconstruction qui tient dans la mise à distance sceptique et critique de la face biologique de cet objet pour faire émerger sa dimension sociale. Ce faisant, il exclut le biologique hors du champ de la sociologie et construit la "race" comme fait social et comme produit d'un artificialisme. Son analyse de la "race" est centrée non sur ses fondements biologiques mais sur les conditions sociales de sa production. Niveau d'appartenance et/ou cadre d'assignation à côté d'autres cadres comme la nation, la famille, le groupe ethnique, la "race" représente une forme de construction de la différence sociale et d'attribution identitaire.

Partant d'une autre réalité similaire ou proche, les "groupes ethniques", F. Barth procède lui aussi à une déconstruction qui dévoile les conditions de leur formation, à savoir dans les relations conflictuelles et autant par les relations conflictuelles. Autant chez M. Weber que chez F. Barth, ce qui nous est donné comme point de départ est le caractère construit par et dans les rapports sociaux de ces deux cadres, et par conséquent le fait qu'ils ne sont pas donnés comme déjà là et de façon définitive, bref, ce ne sont pas des êtres primordiaux mais, des constructions historiques plus ou moins renouvelées. A partir de là, on peut essayer de rendre compte des logiques récurrentes, profondes et fondamentales qui produisent la "race" et les groupes ethniques, c'est-à-dire aborder **l'ethnisation et la racisation**.

C'est donc en partant de formes historiques de l'ethnisation (i.e. les groupes ethniques dans les Etats-nationaux) et de la racisation (les "races" inventées par la biologie) que la sociologie est arrivée à accéder au fait général, à l'essence de ces logiques, et aux concepts qui permettent de les penser, à savoir la racisation et l'ethnisation. Ces concepts de racisation et d'ethnisation englobent une pluralité de phénomènes qui sont au-delà des formes singulières qui nous les ont fait percevoir et construire comme objets. Mais, comme le concept est nécessairement désigné, "soutenu" porté par un mot, par un terme dont il dépasse largement le sens et que ce dernier, qui lui est généralement antérieur, charrie déjà des sens, il peut (à l'exemple de celui de "race"), du fait de ses usages antérieurs, restreindre le champ du concept ou même le dévoyer. C'est pourquoi, lorsque nous parlons d'ethnisation et de racisation, nous avons d'abord en tête, malgré nous, comme objets empiriques historiquement datés, les "groupes ethniques" de l'histoire de la constitution des nations et les "races biologiques". Mais notre effort doit consister à intégrer des réalités plus larges et plus étendues. C'est à cette entreprise que se sont essayés des auteurs comme Max Weber, F. Barth, C. Guillaumin, Ph. Poutignat et J. Streiff-Fénart, V. de Rudder, Ch. Poiret et F. Vourc'h, P. J. Simon, D. Juteau ... en saisissant dans l'ethnisation tout processus de construction d'une identité collective en mobilisant des signes et attributs réels ou imaginaires. C'est ce qu'ont fait ressortir N. Elias et J. L. Scotson, (1997) dans leur analyse de l'enquête de terrain de Winston Parva.

Pour Ph. Poutignat et J. Streiff-Fénart, l'ethnicité est définie comme une identité certes essentialisée, tournée vers le passé, parfois assignée, parfois revendiquée et fondée sur la croyance en des ancêtres communs. Certains auteurs ont choisi de distinguer dans ces procès spécifiques d'essentialisation de la différence sociale et/ou culturelle des degrés, voire des qualités. Ces auteurs (P. J. Simon, V. de Rudder...) distinguent ainsi racisation et ethnisation en conférant à la première "une altérité plus radicale". Bien entendu, ces auteurs insistent sur la porosité des frontières, voire l'ambiguïté des distinctions empiriques. Ils notent également une assymétrie possible entre degré de violence et radicalité de la différence. La violence n'étant pas l'apanage des mécanismes de racisation.

Dans la logique de ces distinctions, pour saisir ces deux procès de différenciation sociale (ethnisation et de racisation) sur un continuum d'intensité, on peut les rapprocher pour saisir ce en qui fait "une altérité plus radicale" (V. de Rudder). Il nous semble que c'est à travers un enfermement de l'ethnicité dans un statut ou groupe social que l'altérisation devient ou tend à devenir plus radicale. Mieux, on radicalise l'ethnicité en l'enfermant dans un statut social. On ne comprend mieux le passage de l'ethnisation à la racisation qu'en prenant en compte la question du statut social auquel elle réfère toujours.

C'est cette relation qui s'est produite dans différents contextes avec certains groupes. Ainsi, la construction des juifs comme "race" avant même le recours à l'anthropologie physique et aux sciences de la nature part d'une ethnicité, d'une attribution identitaire : l'appartenance religieuse qui se corrèle de manière nécessaire avec un groupe social qui devient synonyme de cette appartenance. La remise en cause ou le délitement de cette relation infléchit le processus de racisation qui "rétrograde" et s'oriente vers une ethnisation.

En dépit de ses spécificités, le racisme biologique s'inscrit aussi dans cette continuité de logiques anciennes qui cherchent à établir une relation entre une attribution identitaire et un groupe social et partant un statut social. Mais, il invente une nouvelle attribution et assignation identitaire, la "race biologique" (spécificité européenne liée au développement des sciences de la nature) qui même dans cette configuration à priori biologique et naturelle sert d'abord à déterminer une valeur sociale, à conférer des caractéristiques sociales et culturelles et, en dernière instance un statut social. En effet, ce qui fait la particularité du "racisme biologique et scientifique", c'est d'établir une relation circulaire entre une nature biologique -fallacieuse, faussement fondée en science- et des caractéristiques sociales (morales, intellectuelles). Même si le lien n'est pas toujours établi de façon directe et explicite entre cette pseudo nature biologique et un statut social, celle-ci sert en dernière analyse à assigner légitimement (nécessairement et scientifiquement) à un statut social. On est en face d'un raisonnement de ce type : parce ce que par nature ainsi faits, (et cela étant scientifiquement fondé) le seul statut social possible pour ces sujets et approprié à leur nature est celui qu'on leur accorde, "impose" (esclavage, servitude, position subalterne, sujétion).

La finalité du racisme biologique n'est pas uniquement une classification biologique et scientifique. C'est d'abord la validation d'une position sociale. D'où la difficulté à maintenir jusqu'au bout la dichotomie entre "racisme biologique" et différentialisme culturel (Taguieff, 2001). Car on ne peut parler des hommes sans parler de culture et de société et se limiter seulement à la biologie. Même le racisme biologique a de fortes implications sociales et culturelles. Mieux il sert à légitimer ces implications sociales et culturelles. Le biologique est un point de départ pour parler de culture, de morale et de considérations intellectuelles, bref du social. De même, la différence culturelle (ou religieuse) s'inscrivant dans la nature des sujets sert à leur définir un statut social. En somme, que l'on parte de la différence culturelle pour aboutir à une différence de nature ou d'une différence de nature pour aboutir à la différence culturelle, la finalité est d'assigner à un statut social.

L'abandon de la référence biologique au profit d'un référent culturel lui-même essentialisé et naturalisé est nous semble t-il identique au passage de la "race" à l'ethnie" en Afrique. Il traduit aussi les limites des seules bases physiques ou biologiques dans la qualification des hommes. Celle-ci a besoin impérieusement de pendre en compte des considérations sociales, morales et intellectuelles. Et ces dernières sont bien plus importantes, même dans le racisme dit "biologique et scientifique". D'une certaine manière, cette mutation et cette permutation racisme biologique et différentialisme culturel renvoient à celle entre "race" et ethnie. En effet, tout se passe comme si la "race" était le versant biologique, physique et l'ethnie le versant social et culturel. Mieux, l'ethnie est comme la face culturelle et sociale de la "race" biologique.

Ainsi, la construction biologique des "races" n'est pas une simple activité de connaissance. On ne peut appréhender cette "construction scientifique", ce racisme biologique dans les seules limites d'une histoire des sciences (anthropologie, biologie, etc.). Elle s'inscrit dans un contexte de découverte par l'Europe d'autres mondes et de leur domination sous diverses formes, de leur assignation à un statut social. Dans tous les cas, ces catégorisations en "races" (désignation, définition et classement) de populations et d'individus ont toujours été inscrites dans des rapports de domination et jamais dans un simple exercice de classification quelles que soient leurs prétentions scientifiques. Mieux l'idéologie ou le système et mode de pensée

sous-jacents à cette opération de catégorisation sont inhérents à des rapports de domination.

La généalogie du racisme et de la "race" renvoie à la catégorisation particulière de groupes humains qui est un fait sans doute aussi vieille que l'histoire. Les formes prototypiques de la "race" ont servi pour définir la noblesse, les élites ou les "parias". Que ce soient des élites ou des marginaux, le procès en œuvre procède d'abord par naturalisation, construit une logique bijective entre une attribution identitaire (noblesse, servitude, profession dévalorisée...) et un groupe donné. Une des formes, le racisme biologique, est celle qui dérive de la science ou plutôt d'un usage particulier de la science et produit les "races" biologiques. Variante totalitaire, ce système dépasse par son ampleur les formes embryonnaires et parcellaires de racisation développées jusqu'alors et, pour la première fois englobe l'humanité entière autour d'une matrice : la "suprématie blanche et occidentale" (Bessis Sophie, Winthrop Jordan,...). La "totalisation du monde" qui s'ébauche à la fin du 15^{ème} début 16^{ème} et la projection de l'Europe hors d'elle-même président à la mise en place de ce système racial spécifique par ces modalités de catégorisation (usage de la "couleur" comme catégorie de désignation et de classification) et par ses contextes d'apparition (colonisation, traite et esclavage). Il sera vite universalisé grâce à la domination du monde par cette Europe qui l'invente et l'exporte. C'est cette conception de la "race" qui produira, sous le couvert de la science et des constructions des naturalistes et de l'anthropologie physique, des "races" classées de manière hiérarchisée dans l'espèce humaine. C'est aussi celle qui s'est imposée avec le plus de "succès" et de "malheurs". Elle provoquera la plus grande répulsion et réprobation avec la dénonciation des entreprises coloniales, des traites esclavagistes et notamment au lendemain de la seconde guerre mondiale après la découverte du génocide des juifs.

C'est à partir de la "race" biologique –donc d'une forme spécifique- inventée à un moment donnée que la sociologie a construit -ou doit construire- un objet plus général qui est **la racisation**. La sociologie de la "race" n'est donc pas seulement celle de la "race" biologique" mais de toutes les constructions raciales dont celle-ci n'est qu'une forme tardive et sans doute la forme la plus systématique. Ainsi, la sociologie et plus généralement les sciences sociales confrontées à la "race" et au

racisme biologique tenteront ensuite d'appréhender un phénomène général (la racisation) qui précède et dépasse ce racisme singulier et les "races biologiques" singulières qu'il a produites. En effet, en partant d'une forme singulière et historiquement datée d'expression du racisme et de production de "races" singulières, s'est posée la question de cerner un fait plus général que constitue la racisation en tant que mode de différenciation sociale et/ou de construction de la différence sociale et/ou culturelle.

La logique de constitution des savoirs fait que nous partons presque toujours du proche vers le lointain, du présent vers le passé. '*L'anatomie de l'homme est une clé pour l'anatomie du singe*' disait Marx¹²⁵ c'est sans doute aussi de "l'anatomie" du racisme dans ses formes les plus récentes que nous partons pour essayer de comprendre des formes ou des configurations plus anciennes ou à venir. De même nous partons de l'étude de "l'esclavage moderne" pour tenter de remonter à des formes plus anciennes avec les possibles biais épistémologiques qui en découlent. En effet, dans cette archéologie se pose au fil de l'accumulation des connaissances l'épineuse et peut être stérile question du commencement. Ainsi, il nous semble difficile de vouloir établir une datation du phénomène qui a sans doute toujours existé. La racisation comme mode de différenciation sociale ou de construction de la différence n'a à notre sens pas de commencement, est immémoriale ; ce qui ne l'est pas, ce sont les formes singulières : "Race"-religion, "race"-condition, "race"-métier, "race"-origine, "race"-genre, etc. Les voies de la racisation sont nombreuses et anciennes mêmes si leur portée fut plus souvent parcellaire avant d'emprunter la forme totalitaire, holiste que nous avons connue avec le "racisme biologique". C. Guillaumin note cette mutation en disant que dans la civilisation européenne, le sens biologique a pris la relève du sacré et du théologique. Aussi, désormais, toute la pensée sociale sinon sociologique se bat contre la biologisation après s'être tant soit peu émancipée du divin, du sacré et du théologique. *"L'être de socialité qu'a failli devenir l'homme occidental au 18ème siècle a disparu, il est devenu cet être "naturel", "biologique" et absolu, il a rejoint la "nature de l'homme" après avoir quitté "l'être de Dieu", le sacré est réinvesti."* (Id, p. 20).

¹²⁵ Marx K., *Contribution à la critique de l'économie politique*, Ed. Sociales, 1977.

Bien que pour leur part, les scientifiques aient remis en cause la validité du "racisme biologique" et de ses "races", dans la mesure où il est aussi -sinon davantage- question d'un phénomène social général, antérieur, qui perdure et se ré-invente sous des formes empiriques nouvelles ; formes qui restent peu ou prou fortement entachées, informées par ce système totalitaire récent et par ses effets sociaux, le travail et la recherche sociologiques ont encore des chantiers immenses devant eux. En effet, la fin ou la mort du racisme en science n'augure nullement et n'entraîne pas la fin ou la mort des processus de racisation dans les rapports sociaux. Mieux, leur expression et leur développement n'ont d'ailleurs sans doute rien à voir ni avec la science, ni avec la position de la science face au phénomène, mais avec des logiques sociales de différenciation et de construction de la différence. Et, c'est cet aspect particulier des différenciations sociales : la racisation qu'il est question d'analyser dans ses variations historiques, géographiques, etc.

4 - La "race" : L'idée et la chose

Sans s'avancer outre mesure sur un terrain davantage philosophique et d'épistémologie de la connaissance, nous pensons qu'au fondement du procès de racisation, il y a deux logiques inextricables. Une logique de différenciation (production de groupes nés de conflits et de compétition) et une logique de construction mentale, c'est-à-dire de définition, de catégorisation de ces groupes et de la différence. On est en face d'un phénomène, d'un fait social qu'il faut saisir comme "chose et représentation" (Mauss), chose et idée, chose et construction mentale. La production des groupes, la dimension "chose" est sans doute plus facile à cerner en sociologie que les modalités de catégorisation dont la variante racisante consiste en une "**a-socialisation du social**", c'est-à-dire en une exclusion hors de la sphère de la société, du social de certains mécanismes, faits et processus pour les situer dans celle de la nature ou de la divinité, du sacré. Néanmoins, cette "a-socialisation" -qui peut consister en une naturalisation ou en une sacralisation- en dépit de cette caractérisation (a-socialisation signifiant hors du social) débouche nécessairement sur l'imputation ou la définition d'une valeur sociale, d'un statut social ou, la dénégation, la minoration de la valeur sociale, du statut social. "A-socialisation" n'est donc pas synonyme d'absence de valeur sociale, mais plutôt synonyme d'explication par autre chose que par le social comme se le propose la

sociologie. En vérité, il faudrait alors dire “**a-sociologisation du social**”, c’est-à-dire refus de l’explication sociologique car, somme toute la naturalisation ou la sacralisation sont des pratiques éminemment sociales, des processus et logiques sociales qui confèrent un poids et un statut sociaux même si elles appréhendent le social à travers la nature ou le divin.

On peut dire que cette “a-sociologisation” est, à la différence de la sociologie qui n’est pas une démarche spontanée, naturelle par excellence un type de discours spontané sur le social et une attitude plus ou moins immédiate. Elle relève sans doute d’un mimétisme de la nature. En effet, la tendance à inscrire les pratiques sociales dans les lois de la nature, dans les volontés de la divinité est une démarche plus ou moins “naturelle” de notre esprit humain qui tient sans doute à notre sentiment spontané d’appartenir à la nature, d’être soumis à ces lois, d’être mus par ses ressorts ou ce que nous pensons connaître de ces ressorts en fonction des époques. Les savoirs tirés de l’expérience empirique (médicaux, naturalistes, etc.), synthétisés dans des systèmes religieux restent des sources privilégiées spontanément mobilisés dans les processus d’interprétation et de catégorisation du social, de sa représentation mentale.

Seule la sociologie ou une science sociale, une attitude scientifique face au social (c’est-à-dire ni naturelle, ni religieuse) peut rendre compte de cette “a-socialisation” spontanée et donner une caractérisation, une évaluation juste des phénomènes sociaux à travers une causalité sociale. Si la sociologie arrive à rendre compte de cette évaluation particulière du social qui recourt à la nature ou à la divinité, c’est parce qu’elle se fonde et prolonge la distinction, le clivage élaboré par les philosophies sociales dans la pensée occidentale entre nature et culture.

Définir le social par opposition à la nature constitue une démarche singulière dont dérivera une série d’oppositions : humanité / animalité, esprit / corps, raison/ sensations... Tout dans ces catégories posées comme antinomiques traduit la volonté et le pouvoir de singularisation, d’autonomie, de maîtrise de l’homme par rapport au monde qui l’entoure et le constitue. A l’inverse de cette opposition entre nature et culture, dans d’autres sociétés ou traditions intellectuelles, s’établit une parenté, une continuité voire une identité entre ces “mondes” et même avec d’autres mondes. Dans cette perception, les divinités, les hommes, les animaux, les

végétaux, etc., loin d'être régis par des discontinuités seraient les maillons d'un même monde. Ces autres formes d'agencement des mondes et des règnes ont été explorées par l'anthropologie et ne sont guère absents des sociétés européennes (Descola, 2006). C'est surtout une pensée savante qui opère cette opposition entre nature et culture plus souvent que le sens commun.

Néanmoins, peut-on penser une nouvelle science sociale qui ne se bâtirait pas sur cette distinction ou opposition nature/culture ? Une science sociale, une sociologie est-elle possible sans ce moment fondateur qu'est la distinction nature/culture/divinité qui prend le contre-pied du discours spontané et souvent naturaliste ou providentiel sur le social ? En tous cas, c'est en nous situant dans le cadre de la science sociale telle qu'elle s'est élaborée que nous pouvons - tout en relativisant la portée et le sens différents de ces oppositions ou continuités selon les sociétés - penser que la compréhension des comportements humains repose sur leur appréhension comme fait social, c'est-à-dire comme fait ne relevant ni du naturel, ni du divin, etc., mais aussi comme fait à distinguer, à séparer, extraire de ces dites réalités. C'est ce cadre interprétatif qui rend possible la réflexion sur la tendance à la naturalisation comme d'abord sociale, banale et routinière mais aussi comme impuissante à expliquer le social.

La naturalisation du social, comme toute démarche "d'évaluation" ou de "qualification" des pratiques sociales est une modalité de production et de justification de la "valeur sociale", c'est-à-dire de statuts sociaux des groupes et individus. En effet, la naturalisation confère non une "valeur naturelle" mais une "valeur sociale". De même la sacralisation qui est une autre modalité de production et de légitimation de la "valeur sociale" confère et conforte un statut social. Ces deux démarches (naturalisation et sacralisation) participent d'une même logique : celle de l'essentialisation du social. Elles en sont les deux formes majeures, sinon les deux faces récurrentes.

La naturalisation est sans doute la forme la plus courante dans les sociétés très sécularisées avec des formes plus récentes et modernes (biologisation et aujourd'hui génétisation) et la sacralisation dans les sociétés plus "religieuses". Mais, l'une et l'autre peuvent s'unir. La naturalisation du social s'opère selon deux modalités qui sont fortement imbriquées. La première consiste à inscrire spontanément l'ordre

social dans un ordre naturel au point de postuler une homologie entre les deux et la seconde apparue plus tardivement avec les sciences de la nature cherche à faire du savoir scientifique formé sur la nature une clé d'intelligibilité du social. Si la première démarche peut sembler plus universelle, parce ce que c'est une logique sociale et parce nos liens avec notre environnement naturel et aussi avec notre propre nature organique sont ténus, la seconde apparaît plus datée.

Ce qui interroge, c'est comment l'idée de "race" et les procès de racisation naissent dans des contextes de différenciation sociale, de situations de compétition, de domination, de conflits, d'exploitation ? Plus largement, ces contextes conflictuels peuvent-ils faire l'économie de la production d'une croyance par les protagonistes d'une essence commune différente, bref d'une essentialisation de leur position sociale ? En somme le cheminement du "we-group" (William Graham Sumner) et de l'ethnocentrisme qui en découle vers la croyance en une essence le singularisant radicalement et définitivement est-elle universelle et inéluctable ? Si on peut convenir de la croyance en une identité du groupe, la distinguant d'autres groupes de manière provisoire, la croyance en une distinction constante et définitive, c'est-à-dire inscrite dans l'hérédité est-elle une fatalité ? Est-elle universelle ? Qu'est ce qui permet ou a permis ce passage ? Notre hypothèse est que selon les contextes de compétition et de conflit, selon l'état du rapport des forces, les issues vers la mise à distance provisoire (ethnocentrisme, ethnisme) la partition définitive (racisme), l'élimination systématique (extermination, génocide), l'assimilation forcée ou persuasive, représentent autant de possibles que l'analyse contextuelle doit explorer. Il n'y a pas de lois dans le passage à la racisation qui reste un possible, une voie certes réversible.

Il nous semble qu'il faut partir de "l'idée de race" pour analyser le phénomène qui nous occupe. Nous entendons par idée de "race" la croyance en une essence du groupe ou de ses membres autre que sociale et culturelle (naturelle, divine, sacrée), ou alors sociale et culturelle mais la distinguant de manière radicale, définitive et constante des autres hommes et groupes, distinction produite et reproduite de façon héréditaire à travers des traits physiques ou des pratiques culturelles corrélés de façon nécessaire à des caractéristiques morales et intellectuelles. Cette croyance et cette politique émergent par construction dans le contexte de rapports sociaux de

domination, de rivalités, de conflits et d'exploitation. De l'idée de "race" à sa traduction sociale effective, les groupes mobilisent des idéologies, des savoirs, la force, les arrangements et appariements matrimoniaux et sociaux, les évictions et ségrégations. Mais, en tant que croyance et construction sociale, et surtout en tant que "jeu" dont les règles sont définies principalement mais non exclusivement par le groupe dominant et, par conséquent sont "défaites" et "refaites" selon les enjeux et les rapports de force, elle reste un "idéal" jamais atteint. La "race" n'est jamais totalement effective, il existe toujours une zone de liminarité, de franchissement de la frontière "raciale" même si elle reste étanche pour le plus grand nombre. Mais n'est ce pas cela la "race" en vérité, quelque chose qui n'est pas naturel mais social en dépit de la croyance ?

Conclusion : "race" et religion ou les "ruses" de la construction de l'altérité

Les différentes incursions dans l'histoire, l'évocation d'éléments d'histoire religieuse avaient pour but d'accréditer l'intérêt, la pertinence du rapprochement entre la notion de "race" et celle de religion moins courant que celui avec le genre, la classe ou la nation.

Nous avons vu qu'autant pour l'Europe chrétienne une fois assurée de ne pas avoir découvert les "Tribus perdues d'Israël" ni le fameux "Royaume du Prêtre Jean" que pour le monde musulman, les "Africains" seront, à travers leur esclavage identifiés comme une sous humanité ou selon une humanité définie comme païenne et traitée comme telle. Leur première définition –humaine – est ainsi d'abord religieuse. Ils sont pour parler comme C. Guillaumin exclus de la "communauté de salut".

Ce qui est particulièrement remarquable et intéressant pour notre propos est la place précoce et originaire du religieux dans la construction de l'altérité. C'est également le constat qu'avec la conversion des "autres" et par incidence leur intégration dans la "communauté de salut" émerge comme par substitution, d'autres modalités d'altérisation, de différenciation et de distinction. En parlant "race", s'entend en sourdine, se dessine en filigrane "religion". Ainsi, les premières entreprises de racisation ont-elles implicitement pour substrat l'altérité religieuse ou s'offrent comme recours face à son évanouissement, constituent une façon de la perpétuer sous un

autre visage. Comme si, d'une certaine manière, c'était aussi une façon de reproduire, de rappeler la différence originaire, de la rétablir.

Autrement dit, dans quelle mesure, l'invention de la "race biologique" et de ses avatars (néo-racisme ou différentialisme culturel absolutisé) n'est pas une façon de redoubler ou de se substituer à ces frontières religieuses évanescences, caduques ? La frontière biologique viendrait au secours de la frontière religieuse, puis la frontière culturelle au secours de la frontière biologique ? Tout se passe comme si à l'image de la Raison de Hegel, l'altérité se déployait par ruses sous des formes variées dont la religion, la "race" à fondement biologique et peut être enfin la culture essentialisée représentaient les facettes.

A ce stade, nous sommes perplexes, car ainsi formulé, nous voilà finalement arrivés à un schéma de développement du "processus religion – "race" alors même que nous notions tantôt sa complexité et son caractère presque aléatoire. Loin de céder néanmoins à une quelconque linéarité, à un "sens" de développement historique, nous avons surtout tenté une reconstruction à posteriori d'une histoire de l'altérisation qui est sans aucun doute loin d'être une logique implacable valable en tous temps et en tous lieux.

II - DE L'ETHNIE A LA "RACE", DES SONINKE AUX "NOIRS"

La problématique de la "race" était peu présente dans notre travail antérieur sinon en filigrane. Tout au plus, y était abordée la question de l'ethnie, mais sans lien avec celle de la "race". En effet, le travail sur ces migrants sahéliens reposait sur un non-dit. Leur construction comme sujet d'étude aussi. En effet, quelles sont les modalités et conditions de leur spécification par rapport à d'autres groupes autochtones ou immigrés ? L'origine géographique (Sud du Sahara, Sahel, etc...)? Une "couleur" de peau et son sens éventuel pour eux ou pour d'autres groupes ? Un âge de la migration (l'une des dernières arrivées) ? Une "collectivité historique" (Schnapper D., 1998) fondée sur une communauté de destin ? Bref, comment justifier alors – et aujourd'hui encore- un travail sur les migrants en question comme groupe spécifique ?

Au cœur de ce non-dit, il y a la définition d'un groupe avec un phénotype particulier : la "couleur noire" de la peau, l'origine africaine. Cette démarche elle-même largement suivie dans les premières constructions raciales, encore en usage dans bien des discours et des pratiques était largement ambiguë. Certes, nous aurions pu partir des "Noirs" comme construit historique, comme "collectivité historique", assignés à un même destin et de ce fait méritant d'être appréhendés comme tels, en tant qu'acteurs sociaux et objet d'étude. Mais assurément, le choix de cette définition comme "Noirs" suscitait chez nous bien des réticences tout en se posant comme un élément central, un noyau dur implicite, refoulé ou euphémisé à travers des dénominations plus ou moins édulcorées comme "Africains noirs", "Africains subsahariens", "Sahéliens", originaires d'un pays et membres d'une nation (Sénégalais, Maliens...) ou mieux encore avec le recours aux ethnonymes (Soninke, Wolof, Peulh, Bambara, etc.)

Cette dernière démarche, le recours aux ethnies paraissait moins problématique, voire plus légitime scientifiquement. Elle était fortement présente dans une tradition anthropologique qui délimitait, à la suite des administrateurs coloniaux les populations étudiées en ethnies. Entités souvent transnationales, eux-mêmes ne se définissent-ils pas à travers elles assez promptement ? Mais, si l'ethnie allait de soi dans l'approche anthropologique africaniste et en Afrique, son énonciation était plus problématique dans la société française, même pour les migrants africains qui

devenaient de simples nationaux¹²⁶. Au fil d'hésitations, de compromis ou silences (inconscients ?) s'est dessiné pour nous un objet : les Soninké en France ou l'ethnie en France.

Position à demi commode car si elle permettait d'éviter la "couleur" ou par ambiguïté la "race" et de s'inscrire dans une tradition anthropologique où chaque spécialiste avait son ethnie, la déconstruction de la notion même d'ethnie (M'Bokolo E., Amselle J-L. (dir); id.) et la réévaluation critique des concepts majeurs de la discipline (tribus, clan, sociétés lignagères, acéphales, approche monographique, etc.) qui en découlait nous sommaient de nous déterminer : "les ethnies n'existent pas de toute éternité ! Pis, c'est largement une création coloniale !"

Sans nier l'apport majeur de cette anthropologie réflexive et critique et, en butte à des choix théoriques contraignants, nous affirmions "pour notre défense" que "*Les communautés immigrées sooninke en France fonctionnent comme corps social, davantage du fait de leurs conditions identiques d'intégration sociale et non seulement par une démarche initiale et arbitraire, fût-elle des aînés, de construction d'une identité commune. C'est le contexte de leur intégration marginale qui produit nécessairement leur système et leur sentiment communautaires. Ces derniers se développent à la mesure de leur marginalisation (M. Timéra, id, 1996).*"

Ainsi, cédant nous même ou nous réfugiant derrière ce flou, nous n'avons pas abordé de front la problématique de la construction raciale ou non de ces Africains, reprenant à notre compte des catégories qui parce que d'Etat ou institutionnelles (nationalités, zones géographiques), vernaculaires ou encore en vigueur dans d'autres disciplines (l'ethnie) offraient une certaine légitimité. Bien certainement, cette option était liée à l'ambiance intellectuelle en France où on est plutôt réfractaire à la "race", à notre ignorance ou connaissance fort limitée à l'époque des paradigmes sociologiques des relations interethniques et interraciales, enfin à notre

¹²⁶ Cette réticence vis-à-vis de l'ethnie s'est très souvent manifestée à notre endroit en tant qu'association pour la promotion de la langue et de la culture soninke (APS) de la part des organismes officiels et des structures déconcentrées de l'Etat, partenaires ou financeurs. Assurément, ils semblaient préférer avoir comme interlocuteurs une association des Maliens, des Sénégalais ou des Mauritanien, désignations qui leur parlaient plus que "Soninké", entité transfrontière et infra-nationale. D'emblée, cette dernière semblait véhiculer quelque chose d'archaïque, et confusément aussi peut-être, quelque chose de dangereux.

propre résistance à emprunter des modèles explicatifs en termes de “race” et relations interraciales du fait de notre position personnelle “d’Africain Noir”.

En effet comment faire la part entre l’attitude partisane et la position scientifique quand on est sujet et objet, aussi susceptible d’être directement concerné ?

Nous avons déjà noté la difficulté en tant qu’anthropologue “d’ailleurs” et d’un “ailleurs” bien situé (l’ancien espace colonial) à parler des autochtones. Elle est encore, nous semble-t-il aussi grande lorsqu’il s’agit de parler de la façon dont ces autochtones (l’Etat, les institutions, la société...) parlent des immigrants, de la manière dont ils construisent leurs pratiques et modes de vie en “problème sociaux” sans tomber dans le discours militant ou idéologique.

Comment ne pas apparaître aussi comme seulement un accusateur et un dénonciateur vite disqualifié scientifiquement ? Ou, plus paradoxalement, comment accepter et reconnaître non sans dommage moral et psychologique une position de victime, de dominé, d’opprimé ? Sans aucun doute, une grande part de déni explique ce silence. Tout au plus, en relisant nos travaux, il semble que la voie d’interprétation que nous avons empruntée fut celle de l’opposition et de la lutte entre “minoritaires et majoritaires” qui s’inspirait déjà d’autres cadres théoriques plus proches des paradigmes anglo-saxons.

Revenant aujourd’hui sur ces questions mieux “armé”¹²⁷ qu’au début de nos travaux, et cherchant à aborder de front la question de la “race” ou de la “couleur” chez ces Africains, il nous apparaît qu’il faut analyser ensemble “race”, “couleur” et ethnie. En effet, l’ethnie en Afrique n’a-t-elle pas à voir avec son ancêtre et prédécesseur douteux et discrédité qu’est la “race” ? La démarche des sociologues américains comme F. Boas et W. Dubois ou européens comme M. Weber déconstruisant la “race” et celle des “anthropologues dynamistes” déconstruisant l’ethnie sont à notre sens, bien qu’identiques, parallèles. Elles ne dialoguent pas entre elles. Différence de traditions et de disciplines ? Française et anglo-saxonne, anthropologique et sociologique ? Il nous semble qu’en démontrant que “les ethnies n’existent pas”, plutôt sont une invention et une construction réduites à une essence, les

¹²⁷ L’intégration de l’Urmis nous a permis d’approfondir notre connaissance du paradigme “race” et relations inter-ethniques

“anthropologues dynamistes” faisaient la démonstration que des sociologues avaient déjà faite avec la “race”. Ils démontraient en vérité, d’un autre point de vue, que la “race” (transmuée en ethnie) “n’existe” pas. En fait, nous aboutissons à la conclusion que dans le cas de l’Afrique (sans doute aussi pour tous les colonisés) s’est opéré un glissement de la “race” à l’ethnie, un brouillage sémantique, un enterrement opportun qui permît d’occulter un passé. En effet, à suivre les entreprises de catégorisation des populations dans les colonies, il nous semble que l’ethnie y est apparue comme un approfondissement, parfois un effort de précision de la “race”, en définitive un avatar.

C’est ce qu’ont peut dégager de travaux majeurs sur l’édification coloniale de sociétés africaines (Amselle et Sibeud, Amselle alii, Ranger T., M. Mamdani) et des travaux sur la constitution de l’anthropologie physique et son exportation dans la gestion des colonies. (Paligot Carole Reynaud, 2006 ; Patricia Lorcin, 2006).

1 - Des “Noirs” comme “race” aux “Noirs” comme ethnies

En se confrontant aux populations et à leurs particularismes réels ou supposés, en dépit des procédés anthropométriques, la diversité empirique et les besoins de gestion des colonisés s’accommodaient mal avec les seuls cadres paradigmatiques de la division en “races”. La dite “race” noire présentait une telle diversité empirique que pour être efficiente il fallait approfondir la classification et introduire d’autres critères. En ce sens l’ethnie s’incrusterait d’une manière ou d’une autre, dans un système de classification déjà constitué. En croyant saisir avec l’ethnie quelque chose de plus empirique et de plus proche des particularités du terrain que le terme englobant de “race”, les administrateurs ne faisaient que poursuivre une même logique chimérique, une même illusion scientifique. Ainsi, il y avait une réelle homologie entre l’ethnie et la “race”, la question étant à quel niveau des réalités mettre le curseur pour délimiter l’une ou l’autre. La “race” s’est faite ethnie par dissimulation, l’ethnie elle-même devenant parfois la “race” : on parle de “race” wolof, bantou, etc.

Ainsi l’utilisation du terme “race” pour ethnie peut s’expliquer, en plus de certains usages plus anciens, comme synonyme de peuples par le fait que cette dernière est un avatar de la “race”. La pensée par “races” étayée par l’anthropologie physique a

procédé par grandes divisions (“Blancs”, “Noirs”, “Jaunes”, etc.) puis, par sous-divisions. Ce qui donnera les ethnies chez les “Noirs”. Et, chez les “Blancs”, la “race” dite supérieure, produira bien des subdivisions : les “Nordiques”, les “Méditerranéens”, ou les “blonds dolichocéphales” et les “bruns brachicéphales”. A un autre niveau encore, des subdivisions comme Slaves, Latins... s’encastrent dans cette architecture. En définitive, si a été abandonné le contenant, l’enveloppe “race”, ce fût sans doute autant pour sa scientificité douteuse que pour sa fonctionnalité limitée. En fût gardé le contenu (l’ethnie) sensé être plus opératoire. Mais, dans tous les cas, le vice originel était toujours là, le ver était toujours dans le fruit.

Ce balancement entre “race” et ethnie sera même adopté dans le langage courant en Afrique. Ainsi, dans des pays comme le Sénégal, ou plus largement dans les anciennes colonies françaises, le terme de “race” est passé dans les langues locales, a été vernacularisé pour désigner ce que parallèlement on a aussi appelé les ethnies dans l’administration coloniale, l’anthropologie et l’ethnologie françaises. Ainsi, on parle d’ethnie et on dit “race” wolof, “race” soninké, etc. Dans ces acceptions, sont déjà présentes l’idée d’une “identité” inscrite dans la nature profonde des sujets et que perpétue une certaine hérédité, mais également des qualités et propriétés intellectuelles et physiques inégales selon la “race”.

L’effort de typification ou de typologisation produit des caractéristiques physiques et morales accolées aux ethnies : “fins et élancés” pour certaines, “Noirs foncés”, “petits et trapus”, “dociles”, “vindicatifs”, “malhonnêtes”... Dans ce système, la nature environnante semble jouer un rôle fondamental, traduisant l’idée d’une détermination de la race par le milieu. Ainsi, se sont développées des oppositions entre les “gens de la savane” et les “peuples de la forêt”. Les mêmes oppositions sont repérables dans l’expérience algérienne à travers l’opposition Arabes/Kabyles, gens des plaines/gens des montagnes, nomades/ sédentaires, musulmans profonds/ musulmans par invasion (Patricia Lorcin, 2006)

Dans les colonies, les administrateurs ont donné des exemples de classification qui traduisent cette filiation entre “race” et ethnie. Ainsi, le Colonel Mangin, dans le cadre de la formation des Troupes Noires pour la 1^{ère} guerre mondiale se livre à un véritable exercice de raciologie appliquée, telle que nous le rapporte Acloque Benjamin (2000) :

*“La “Race” y est divisée en “Groupes” puis en “Familles” et enfin en “Tribus”, à la manière des classements systématiques de la biologie à prétention linnéenne. La “Race” est une division de phénotypes opposant “Race blanche” et “Race noire”. Dans la première sont intégrés les deux “Groupes” “Arabo-berbère” et de manière surprenante “Peulh” alors que les “Toucouleurs” [de même langue et de même culture mais agriculteurs sédentaires. Ajouté par nous.] également Halpulaar’en, suivants dans le tableau, sont déclarés de “Race noire”. La “Race noire” regroupe tous les autres “Groupes” recensés en Afrique Occidentale Française. [...] “Toucouleurs”, “Mandé”, “Sénégal”, “Sénoufos”, “Volta”, “Centre Africain”, “Ashanti”, “Côtier”.*¹²⁸

Sans s’attarder sur l’arbitraire sinon la fantaisie de la classification, nous soulignerons la parenté de la “race” avec l’ethnie. Celle-ci semble relever d’une réelle filiation avec celle-là. Ainsi, l’ethnie naît comme une subdivision de la “race”. Ce n’est pas vraiment un abandon de la “race”, mais un effort de précision face aux contradictions de l’assignation arbitraire des “Noirs” en une “race” une et indivisible. C’est dire aussi qu’en “esquivant” la “race” pour l’ethnie, nous ne faisons que passer de cette première à un sous-produit, à un avatar fut-il épuré par certains anthropologues, et adossé à des caractéristiques linguistiques et culturelles. Mais, même avec les précautions des anthropologues, l’essentialisation n’était jamais loin et était difficilement évitée¹²⁹. C’est sans doute ce souci qui nous amènera à user volontairement davantage de la dénomination de groupe ethno-linguistique à la place d’ethnie.

Prenant alors pour cadre de définition l’ethnie renommée “groupe ethnolinguistique” et évitant la “race”, nous nous confrontons de façon détournée et biaisée à la problématique de la qualification de ces populations, à leur attribution identitaire et à leur catégorisation sociale et statutaire. En effet, “Nègres”, “Noirs”, “Négro-africains”, “Africains noirs”, “Africains sub-sahariens” “Noirs de la diaspora”, “Subsahariens”, “Sudaan”, “Ab’d”, “Kwor”, Azi, (ethnies) wolof, Peulh, Bambara, etc. ; n’est ce pas autant de variations sémantiques nées dans des contextes historiques et sociaux variés et aux contacts de groupes divers, désignant les habitants de l’Afrique au sud du Sahara (ou originaires de cette région) à travers des

¹²⁸ Acloque B., «*Embarras de l’administration coloniale : La question de l’esclavage au début du XXème siècle en Mauritanie.* In Villasnte-De-Beauvais Marielle (dir), *Groupes serviles au Sahara. Approches comparatives à partir du cas des arabophones de Mauritanie.*, CNRS Editions, Paris, 2000.

¹²⁹ C’est cette essentialisation dans l’anthropologie et par l’anthropologie que les courants critiques et réflexifs ont souligné en ré-examinant -avec des excès parfois destructeurs pour la discipline- les questions liées aux théories et aux concepts, à la méthode et au statut du texte écrit.

catégories racisées ou leur euphémisation via la géographie et le territoire, le statut social ?

Ces désignations et inventions progressives des "Noirs" se sont développées et se sont construites aux confluent de deux grandes dynamiques historiques et sociales : dynamique saharienne et orientale, dynamique atlantique et coloniale qui relie l'Afrique au Monde. Ces dynamiques ont construit des configurations inter-ethniques et inter-raciales singulières qui se sont enchaînés dans le temps et dans l'espace.

Du fait de ces liens anciens avec le reste du monde, il serait vain de vouloir trouver un objet Afrique qui serait "pur" et non "contaminé" par des contacts extérieurs quoique cette utopie soit très présente dans certains discours identitaires (Authenticité africaine, tradition africaine...). Et, sans aucun doute, une telle situation n'a certainement jamais existé. Rien que par les sources et connaissances que nous avons sur l'Afrique précoloniale (les "Anciens", sources arabes, sources européennes, traditions orales), la relation et le contact sont déjà effectifs entre les "différents mondes". Ce sont bien des regards "extérieurs" aussi qui construisent ces données. Ainsi loin de penser à une Afrique "pure de tout contact", penchons-nous plutôt vers un moment où ces sociétés sont encore souveraines et ne sont pas totalement déterminées par l'ordre colonial, vers une tentative de sortir des seuls regards exogènes qui ont inventé les "Noirs" pour restituer aussi les définitions indigènes et essayer de se placer de leur point de vue dans ses relations.

Les relations inter-ethniques endogènes et les catégories indigènes constituent tout un pan des sociétés africaines dont la connaissance est à construire. Notre premier terrain d'investigation et cadre de référence est constituée par certaines "sociétés musulmanes" coloniales et post coloniales de l'Afrique de l'Ouest, plus particulièrement sur ces espaces que les historiens ont appelé soit la Ségambie (B. Barry, 1972) soit l'espace Ségalo-maure (D. Robinson, 2004). Dans ces sociétés nos interrogations portent sur la problématique islam-esclavage-colonisation qui abordent de façon plus ou moins directe, dans divers contextes les liens entre "race", ethnicité, "couleur", statut d'une part et religion de l'autre.

Les catégorisations nées dans le contexte des relations avec le monde arabo-berbéro-musulman (commerce saharien, islamisation, alliances et vassalisation...) se sont vraisemblablement articulées avec les relations interethniques endogènes et indigènes, les ont prolongées et recomposées. Dans les nouvelles configurations socio-politiques ouvertes par les relations avec le "monde musulman" et avec l'Europe, l'islam s'est constitué comme vecteur politique, culturel, économique et guerrier.

2 - Les cadres de l'identité en Afrique : le poids de la généalogie, de la "couleur" et de la religion

La problématique de l'identité et de l'altérité dans l'Afrique précoloniale permet de réfléchir sur la rencontre, sur l'évolution des espaces identitaires, des cadres de référence statutaires en rapport avec l'apparition de nouvelles catégories liées aux deux traites ou recomposées par elles. A travers les réflexions sur l'ethnie et ses dérivés (sociétés lignagères, sociétés segmentaires...), (Amselle et alii, 1986, ...), sur les statuts sociaux, les castes (Searing, 2000, Tal Tamari, 1997, A. B. Diop, 1981, M. Diouf, 1990), ces auteurs se sont intéressés aux cadres de l'identité en Afrique et à leur recomposition dans le contexte des relations avec le monde musulman et avec les Européens. Dans leur travail collectif sur l'ethnie, J-L. Amselle s'interroge sur ce que pouvaient être dans l'Afrique précoloniale les cadres de l'identité. Ainsi, selon lui, dans l'Afrique précoloniale, *"il n'existait rien qui ressemblât à une ethnie pendant la période précoloniale. Les ethnies ne procèdent que de l'action du colonisateur qui, dans sa volonté de territorialiser le continent africain, a découpé des entités ethniques qui ont été elles mêmes ensuite réappropriées par les populations. Dans cette perspective, l'ethnie, comme de nombreuses institutions prétendues primitives ne serait qu'un faux archaïsme de plus. Mais s'il n'existait pas d'ethnies avant la colonisation, qu'y avait-il donc ? Dans quels cadres les acteurs sociaux s'organisaient-ils ?"* (Amselle, 1986)

En vérité, les populations elles mêmes étaient souvent conscientes des ambiguïtés de ces appartenances en montrant dans le corpus de leur histoire orale ou de leur "ethnogenèse" qu'avant d'être de l'ethnie dont elles se réclamaient, elles étaient autre chose. Aujourd'hui encore, nombre d'individus rattachés à une ethnie dont ils partagent la langue, la culture et l'identité affirment sans ambiguïté et de façon

“naturelle” une autre origine ethnique dont parfois seul le patronyme constitue la trace. C’est parfois aussi des ethnies entières qui situent leurs origines dans une ou plusieurs autres ethnies.

Pour Amselle, à la suite de beaucoup d’autres auteurs, il faut insister sur la primauté du caractère prépondérant des relations intersociétales à l’époque précoloniale. Copans J. parle “d’espace international”, Meillassoux de “relations symplectiques” (sociétés entrelacées) et lui même de “chaîne de sociétés” pour définir l’espace dans lequel se meuvent les sociétés africaines précoloniales. Ainsi, celles-ci sont reliées, intégrées à des espaces plus larges par un réseau de relations. C’est le développement inégal qui explique les inégalités structurelles et ce que certains auteurs ont présenté comme des originalités, “La société contre l’Etat” (Pierre Clastres) ne sont selon lui que des sous-produits de l’Etat précolonial, ses périphéries émancipées du centre détruit par la colonisation.

Les sociétés les plus simples et les plus primitives (lignagère, segmentaires, contre l’Etat), loin d’être les ancêtres des sociétés plus développées ne sont que des parties atomisées du fait de la destruction du tout, des espaces d’intégration.

Selon Amselle on pourrait soutenir la même thèse pour l’espace amérindien. Tant en Amérique qu’en Asie, il faut penser les sociétés comme inscrites dans des espaces d’échanges, des espaces étatiques, politiques et guerriers, des espaces linguistiques, des espaces culturels et religieux, espaces englobants et déterminants qui les structurent et dont les formes locales ne sont que des effets.

Ainsi, il y aurait des “sociétés englobantes” et des “sociétés englobées”. Les premières étant les empires, les royaumes et chefferies qui travaillent les sociétés locales (englobées), exercent sur elles une pression jusqu’à les modeler dans des formes, des fonctions et des modes de vie et de production qui seront ensuite considérées avec l’éclatement de ces “sociétés englobantes” comme des caractéristiques originaires et immémoriales. Toute la démonstration repose sur la primauté de l’ensemble, du tout sur la partie. ‘*La détermination est du côté du tout*’ pour reprendre les termes d’Amselle (1986).

Les frontières ethniques loin d'être géographiques et définitives étaient franchies par les acteurs qui pouvaient changer d'appartenance selon les contextes. Les groupes non plus, n'étaient pas dans la période précoloniale des groupes homogènes "racialement", culturellement, linguistiquement. Et Amselle parle de signifiant flottant pour désigner les ethnonymes et les cadres d'identification. S'il reconnaît l'existence de ces cadres d'identification dans les sociétés africaines précoloniales, cadres qui ont pu être repris dans le contexte colonial, il note le caractère ouvert de ces registres d'identification : "on n'était pas quelque chose" une bonne fois pour toutes, de manière définitive. La colonisation aura surtout pour conséquence de figer ces cadres et au besoin d'en créer de nouveaux tout aussi figés, faisant de l'ethnie ou plutôt faisant voir en l'ethnie une substance ayant toujours existé comme telle et exprimant la nature profonde des sociétés africaines.

En nous inscrivant fondamentalement dans ces développements, nous disons aussi que l'ethnie est une sorte de projection, à une échelle infra, de la "race". Ce qui nous semble caractéristique par ailleurs, c'est l'absence de termes vernaculaires en *wolof* notamment et en *soninké* pour désigner l'ethnie. Et curieusement, ce sont des termes détournés de leur sens premier qui servent à traduire cette réalité qu'on appelle l'ethnie ou alors tout simplement le recours au terme "race" plus ou moins en usage en *wolof* par exemple. Ces termes sont en *wolof* *xeet* désignant la lignée maternelle au sens le plus large en opposition à *askan* désignant la lignée paternelle au sens le plus large. A. B. Diop (1985) note la confusion entre *xeet* et ethnie¹³⁰, leur identification. Nous pourrions en dire de même pour les Sooninke qui utilisent parfois *xabila* (terme arabe) pour dire l'ethnie ou quelque chose proche de la tribu arabe : un ensemble hiérarchisé de groupes patrilignagers alliés (Pollet et Winter, 1971)

On pourrait inférer assez simplement que ce glissement notionnel traduit également un glissement de contenu et que ce qui constituait un des cadres de l'identification était la généalogie, l'inscription dans une lignée (*xeet*). On se réfèrait à une généalogie même quand on était aussi sujet d'un pouvoir. L'ethnie n'étant ni l'une ni l'autre. Finalement, à l'image des systèmes tribaux étudiés dans le monde arabo-berbère, n'est ce pas davantage à partir du principe généalogique que se construisait

¹³⁰ *Ban xeetu nit la ? De quelle ethnie est il ?* Nous avons néanmoins relevé dans le Dictionnaire *wolof-français* de Léopold Diouf et non dans celui de Arame Fall, le terme *wasso* pour ethnie. L'auteur ne donne pas l'origine et l'étymologie du terme, mais il rapproche *wasso* de *xeet*.

l'identité ¹³¹? Vraisemblablement, et en dépit des oppositions trop tranchées entre le monde maure et arabe et les sociétés de "l'Afrique Noire", c'est selon le modèle de la généalogie que semblait se structurer la société et autant chez les Soninke que chez les Wolof. Le modèle de la *Xabila*, du *xeet* et du *Askan* était les cadres de l'identité au sein d'empires et de royaumes et non l'ethnie.

Avec le système colonial, on serait passé d'un principe généalogique à un principe ethnique qui constitue lui-même une infra nation, "une forme au rabais" (Amselle, 1986) de la nation, mais qui avait l'avantage de constituer pour le colonisateur une forme intermédiaire dans la recomposition de ses sociétés sur le modèle de la nation. Ces cadres identitaires auraient été profondément bouleversés par le nouvel ordre colonial qui aurait produit ces ethnies, leurs coutumes et au lendemain des indépendances, aurait conduit à une situation semblable à celle des espaces multinationaux avec un Etat centralisateur qui se définira à la fois comme le dépassement des (ethnies) mais en restera aussi largement prisonnier dans son fonctionnement. En effet, l'ordre colonial a reposé d'abord sur le clivage racial "Colons Blancs"/"Noirs". La répartition des "Noirs" eux-mêmes en ethnies opprimées par un appareil juridique (la coutume autoritaire), par des "chefs" adossés à la force du pouvoir colonial a réduit l'unité des "indigènes" tout en maintenant leur infériorité et leur soumission. La déracialisation consécutive à la décolonisation n'a apporté une réponse qu'au premier clivage ("Noirs"/"Blancs") mais a laissé pendante celui entre les "indigènes" et leurs "pouvoirs africains", entre les ethnies et leur autorité et entre les différentes ethnies elles mêmes. (M. Mamdani, 2004).

Le contexte de la domination coloniale est celui qui a façonné profondément les sociétés africaines et les anime bien au-delà des situations coloniales. "L'invention coloniale" des ethnies et des tribus, de la "coutume africaine", des pouvoirs africains (Mahmood Mamdani, 2004, E. Hobsbawm et T. Ranger, 2006, 1^{ère} édit 1983) montre si besoin est que les sociétés nées des "Indépendances" restent encore régies dans une large mesure par des logiques nées sous la colonisation. Par ailleurs, la colonisation a également développé un va-et-vient permanent entre les colonies et la métropole. Et, s'il est indispensable de prendre en compte le contexte colonial pour

131 P. Bonte, E. Conte, C. Hamès, A. Wedoud ould Cheikh, Al- Ansab. *La quête des origines. Anthropologie historique de la société tribale arabe*. Editions MSH, Paris, 1991

comprendre les sociétés africaines actuelles, il est impératif de comprendre l'histoire de la métropole pour saisir l'histoire africaine présente.

3 - Afrocentrisme et négritude des élites occidentalisées et en diaspora versus islam du dedans des élites, des contre-élites et des subalternes

Si en Afrique, du point de vue institutionnel tout au moins, la question du clivage "Blanc"/"Noir" fut résolue après les "indépendances", elle sera maintenue dans une certaine actualité particulièrement dans le contexte migratoire. Bien entendu, il n'est pas question de "statut indigène" pour les immigrés en métropole. Mais, le passé récent informe les "rapports sociaux interethniques" et s'exprime parfois assez nettement dans les "relations sociales interethniques" (De Ruder, 2000). Les migrations des élites et des travailleurs, individuelles et familiales, provisoires et définitives, les espaces transnationaux et les univers diasporiques entre ces sociétés ouest africaines et l'ancienne puissance coloniale et entre elles et d'autres espaces coloniaux ou ex-coloniaux des Antilles et Caraïbes (C. Chivallon, 2004 ; P. Gilroy, 1993, trad 2003.) constituent un autre cadre de référence et d'investigation où les problématiques de la "race" semblent ré-émerger avec force du "dedans" (c'est-à-dire portée par les acteurs) autant que du "dehors". Enfin, dans des espaces de "l'entre-deux" (A. Pian, 2007), les logiques migratoires entre l'Afrique de l'ouest et l'Afrique du nord, la sédentarisation des "Subsahariens" dans ces sociétés et leur confrontation à des relations interethniques et interraciales plus ou moins violentes annoncent des configurations et des expressions identitaires nouvelles (L. Marfaing et S. Wippel, 2004 ; S. Brédeloup, 2007).

Face à ce surgissement d'une question raciale au sens de perception des rapports entre groupes selon ce paradigme que nous avons tenté d'éluder, il s'agit d'analyser les logiques de cette mise en saillance de la "couleur" et ou de la "race", sa place réelle au sein des populations africaines et comment elle s'articule avec d'autres formes d'identification. Il est utile de noter, qu'en dépit de nos réticences personnelles, cette perception des problèmes et des situations vécues en terme de "race" et de racisme, de discriminations racistes était déjà fortement présente parmi les sujets dans nos précédentes enquête. Pour autant, seule une minorité à l'époque semblait s'engager, en réaction et en conséquence dans des stratégies sociales et des expressions identitaires comme les "négritudes", les afro-centrismes, les

nationalismes et pan-africanismes "noirs". Autant de positionnements qui se voulaient des réponses à leur marginalisation sociale, au racisme et aux discriminations ressenties. Qu'en est-il réellement aujourd'hui ? Pratique minoritaire dont la forte médiatisation appelle aussi une investigation ou véritable dynamique de fond ? Il faut dire qu'entre reconnaître l'existence du racisme, des discriminations racistes liées à la noirceur d'une part et s'engager dans une dynamique identitaire noire d'autre part, il y a un pas à franchir.

a - Des réponses identitaires diverses au mépris de "couleur"

Ainsi, à la définition du "Noir" ont correspondu diverses réponses qui n'ont pas suscité le même intérêt politique, idéologique, puisé dans les mêmes registres, connu les mêmes ancrages sociaux, n'ont pas été porté par les mêmes chantres ou élites. Comment relier la négritude des intellectuels Noirs- américains, Antillais-Guyannais et Africains à l'afro-centrisme des Africains (Cheikh Anta Diop, Théophile Obenga, ...) et Africains-Américains (Molofi Asanté) ? Comment relier certains messianismes religieux de l'époque coloniale affichant le racial ou la "couleur noire" (Eglises Noires d'Afrique centrale et de l'Ouest, certains prophétismes musulmans de régénération de la "race" comme les *Laayeen*, les *Murid* dans une moindre mesure) aux confréries religieuses musulmanes dont les discours et pratiques occultent peu ou prou et contournent le racial ? Comment situer également dans cet écheveau ce que plus récemment S. Smith (2003) a appelé "négrologie", sorte d'intériorisation par des sujets africains de l'Afro-pessimisme et de la marginalisation du continent entraînant un "autisme identitaire". Pourtant, S. Smith semble aveugle à une autre dynamique qui est la déconstruction du racial chez les Africains, notamment chez les dominés et nous semble trop prendre l'imputation raciale pour la revendication.¹³²

Les normes identitaires ancrées sur la "couleur" et/ou la "terre natale" (l'Afrique) tels la Négritude (J. Vaillant, 2006, 1^{ère} Ed 1990) et l'Afrocentrisme, au-delà des clivages politiques importants qui les caractérisent parfois ont été des constructions qui apparaissent davantage, à l'origine en tous cas, comme les réponses des élites occidentalisées en Afrique et dans la diaspora des Amériques. Ces mouvements

¹³² S. Smith ' *Négrologie. Pourquoi l'Afrique meurt*. Calman-lévy, 2003

culturels, politiques, philosophiques voire spirituels et religieux de la Négritude, du panafricanisme, de l'Afrocentricité ont connu et connaissent encore des formes variées et un succès certain. Ils s'inscrivent dans une longue tradition sans doute née aux Amériques (Caraïbes) exportées aux USA, en Europe au gré des migrations puis en Afrique. C'est cette dynamique que Christine Chivallon (2004) a brillamment analysée et discutée autour de la notion de "diaspora noire".

Il nous semble que c'est avec ce que C. Chivallon appelle la "deuxième strate de la diaspora", c'est-à-dire les migrations des descendants d'esclaves des Caraïbes vers les USA, le Canada et l'Europe que la conscience diasporique a émergé. C'est à travers la confrontation avec les majoritaires hors de la "nouvelle terre", les îles de la Caraïbe que s'estompent leurs particularismes ; Martiniquais, Guadeloupéens, Africains, Haitiens, Guyanais, etc. sont massivement et violemment réduits à une "couleur". C'est en cela que la diaspora naît des relations inter-ethniques, en est une production comme les groupes ethnicisés ou racisés.

L'idée d'une appartenance commune des Africains fondée sur la "couleur" de l'épiderme, d'une catégorie subsumant la "terre mère commune", une histoire commune, une âme commune, une culture commune est, chez ces acteurs, née dans l'exil, d'abord dans le monde arabo-musulman, puis dans "l'exil" américain et Européen. Cette antériorité d'une "question noire" née dans le monde arabo-musulman en rapport avec l'existence d'une "diaspora noire" est relevée par A. Haddad et alii. Mais ce n'est pas sur cette expression première que se grefferont les mouvements de la négritude du 20^{ème} siècle bien que ses poètes (Senghor, Césaire, Gontran-Damas) s'inscrivaient dans la même posture de requalification et de revalorisation que *Jahiz*, poète "noir" qui vécut en Irak (à Bassorah) au VIII^{ème} siècle de notre ère, auteur d'une épître intitulée « Titres de gloire des Noirs sur les Blancs. »¹³³. C'est bien dans la relation avec "l'extérieur" ou avec "d'autres" dans des contextes d'asservissement qu'ils ont été construits comme un. Ainsi, en partant des réflexions de C. Chivallon, la question que nous nous posons est de savoir si la notion de diaspora n'est pas un dérivé, un euphémisme de la "race". Et ce qui est du reste emblématique est son apposition sur un des premiers groupes fait "race", les Juifs. En parlant de diaspora noire, n'y a-t-il pas une volonté de renvoyer, au delà

¹³³ HADDAD A., MUFUTA, K., MUTUNDA M., "De la culture Négro-Arabe." [*Fakhr as-Sûdân ala al-Bîdân*] ou *Titres de gloire des Noirs sur les Blancs*, Diffusion SEDES, 1989. Cf. aussi B. Lewis, ouvrage cité.

des dispersions, acculturations, etc. des individus à une essence qui devient ainsi une "race" ? La diaspora devient ainsi une essentialisation, voire une racisation. Entreprise qui est celui des dominants mais aussi des dominés. Qui construit au départ l'idée de diaspora noire ? Les dominés ou les dominants des sociétés dans lesquelles ils étaient dispersés et réduits en esclavage ?

Quoique développée dans l'exil, cette revalorisation du "Noir" et les différents courants de la négritude arrivés sur le continent africain ont baigné l'univers des jeunes élites intellectuelles sénégalaises. Pour une jeunesse sénégalaise et africaine éprise de dignité, humiliée par le sous-développement et la domination, les écrits de Cheikh Anta Diop révélaient comme "un coup de tonnerre dans un ciel serein", un passé prestigieux où les "Noirs" étaient parmi les Premiers, dans une période où cette catégorie de "couleur" ou de "race" n'existait pas en elle-même, n'avait sans doute pas sens.¹³⁴

Plus que la négritude de Senghor que d'aucuns lisaient comme un avilissement ou comme une "révolte à genoux", le nationalisme noir dans la veine culturelle de Césaire ou politique de Franz Fanon, le panafricanisme de Cheikh Anta Diop ou de Nkwame Ninsin rencontraient davantage l'adhésion auprès de cette jeunesse. Pour cette jeunesse, Senghor reprenait à son compte, dans ce qu'il convient d'appeler un retournement du stigmate, les catégories du colonisateur qui déniait aux "Africains Noirs" scientificité, esprit positif ou cartésien. *"L'émotion est nègre, la raison est Hellène..."*. Malgré sa beauté lyrique qui révèle tout le talent poétique de l'auteur, l'expression suscitait la révolte de cette jeunesse qui revendiquait la science et l'esprit cartésien, refusant d'être enfermée dans une telle définition du "Nègre".

Pourtant, en dépit de ces clivages, ce qui caractérisait ces discours sur la "couleur", c'était largement leur caractère intellectuel et élitaire, leur faible ancrage social et bien souvent, avons-nous dit leur construction en diaspora ou dans l'exil euro-américain. C'est véritablement en Europe et aux Amériques qu'une élite "noire" est parvenue à construire une idéologie de réhabilitation de la "couleur noire". Et, c'est

¹³⁴ Ce que du reste note Cheikh Anta Diop. Pour lui, les Egyptiens de l'antiquité n'avaient que faire de la couleur de la peau. Bel exemple de reconstruction et d'application de catégories actuelles et neuves sur un passé où elles n'avaient pas prise, ni portée heuristique et opératoire mais qui en avait néanmoins sur le présent des acteurs.

par son action qu'elle s'est diffusée vers l'Afrique (Manchuelle, 1994, Chivallon, 2004). D'autres normes identitaires sur le sol africain pendant la période coloniale et aux lendemains des indépendances étaient loin de puiser principalement dans ces registres. Dans les milieux populaires tout au moins, le discours de la négritude n'était pas la matrice majoritaire de l'identité. Bien souvent du reste, la noirceur fonctionnait comme une identité négative pour les subalternes. La "couleur noire" était perçue comme un socle de l'identité négative, ce avec quoi et pour quoi les Africains étaient opprimés. Elle exprimait la part de mal, la face sombre de soi et non forcément un registre de valorisation. Tout se passe comme si la réception de la définition raciale, loin de prendre la forme du retournement du stigmaté dans les catégories populaires, avait du mal à décoller de l'intention première : dévaloriser, dévaluer et démonétiser. Ce faisant, chez ces sujets, ce sera surtout à cette aune que la racisation sera perçue, c'est-à-dire comme un instrument de mépris et de domination autant dans le contexte des relations avec les "négriers" des pays d'islam que dans le contexte de l'esclavage atlantique et de la colonisation.

Certes, aujourd'hui les positions changent dans ces couches populaires. Des mutations sont à l'oeuvre bien au-delà des milieux cultivés et éduqués dans l'école coloniale et post coloniale. Il y a une diffusion de plus en plus large de ce mode de définition dans toutes les couches de la société.

b – Les ambiguïtés de la fuite dans le religieux

A côté donc de ces discours élitaires adossés à la "couleur", d'autres discours porteront d'autres normes qui ont tracé des "chemins de fuite" (Sartre, id). Loin de brandir leur "négritude" ou la "fierté" de "race" contre le colonisateur, c'est pour certains l'islamité qui sera érigée comme étendard anticolonialiste et comme qualité qui leur était du reste plus ou moins déniée.

Pourtant, malgré ces tentatives de défaire la "race" et la désignation de "couleur", le regard dominant porté sur ces acteurs est surtout resté enfermé dans ce registre. "Nègres" et seulement "Nègres", "Noirs" et seulement "Noirs", ou alors "Noirs africains" ou "Africains Noirs". Le monde arabo-musulman puis européen les imposèrent comme cadre identificatoire dans une relation asymétrique et dans une logique de soumission et de péjoration. Mais, si le recours au religieux a essayé de

présenter un moyen d'échapper à la racisation et à l'ethnisation stigmatisantes à partir de la "couleur", il convient de noter les limites et hésitations, les ambivalences jusqu'au sein de cette identification religieuse, de cette déconstruction de la "race" par le religieux. En effet, c'est parfois le religieux lui-même qui sert à refonder la "race". Ainsi, à l'encontre de cette déconstruction de la "race" par le religieux (islam, christianisme...), une autre plus marginale certes, présente dans certains prophétismes (Eglises noires en Afrique centrale et de l'Ouest, la confrérie musulmane des *Laayen* au Sénégal, les *Murid* dans une mesure moindre) cherche à refonder, réhabiliter la "race" par le religieux à travers des entreprises de "noircissement" ou de "négrification" du Christ, du prophète Mohamed, des Premiers juifs ou du peuple de Moïse...

C'est ce qu'on note chez les *Laayeen*, une confrérie musulmane sénégalaise née sous le règne colonial en milieu *Lebou* (pêcheurs wolofs), dans la même période que la confrérie *murid* et fondée par un pêcheur analphabète à l'âge de 40 ans¹³⁵. Bien que se définissant comme musulmans, les membres de la confrérie font de la "race" noire une composante essentielle de leur entreprise de régénération. Le fondateur (Limamou Laye) étant identifié au *Mahdi* et à la réincarnation du prophète Mohamed en pays noir. Il y a bien là une déconstruction sur le modèle de la *permutation* ou de la *substitution*, le Noir remplaçant l'Arabe ramené à la "couleur blanche" dans l'histoire prophétique, Mohamed devenant Noir. Négritude plus islam, ainsi se définit la posture des *Laayen*. C'est la même logique qui structure les discours de certaines Eglises noires annonçant le temps où les "Noirs" deviendront des "Blancs" et les "Blancs" des "Noirs" (Augé, Dozon, 1995). Dans une certaine mesure, cette dimension est aussi présente dans le mouridisme.

Dans tous les cas, ces discours et projets identitaires adossés à l'islam semblent moins sensibles à la "race" et à la "couleur" qu'ils ont tentées de contourner. Certes aujourd'hui, il faut prendre la mesure d'une inflexion de plus en plus forte vers une valorisation de la "couleur noire". En effet, cette problématique de la "couleur" connaît une réelle mise en valeur notamment sous l'influence du contexte migratoire euro-américain et du fait de sa prégnance chez les Africains – américains. La figure religieuse de Ahmadou Bamba est ainsi de plus en plus assimilée à la figure d'un

¹³⁵ Laborde C., *La confrérie layène et les Lébou du Sénégal. Islam et culture traditionnelle en Afrique*. Paris, Karthala, 1997.

“Noir” illustre. L’influence des sections américaines de la confrérie nous semble très forte dans ces évolutions. La programmation de la journée annuelle des *Murid* célébrée à l’UNESCO à Paris pour commémorer le retour d’exil de Ahmadou Bamba peut en témoigner. En assistant depuis plusieurs années à cette journée, nous avons pu noter l’intervention régulière d’intellectuels résidant aux USA, établissant des parallèles entre Ahmadou Bamba et des figures noires illustres comme Martin Luther King. A une de ces occasions, alors que le propos de l’intervenant cherchait à montrer la préséance et l’antériorité de Ahmadou Bamba sur Martin Luther King dans la défense des “Noirs”, pour quelques adeptes, ce discours était relativement incompréhensible et, comparer le Cheikh Ahmadou Bamba à Martin Luther King leur paraissait iconoclaste et presque blasphématoire. Ce rapprochement entre le registre identitaire religieux et celui de la “couleur” ou la contamination du premier par les problématiques de la “couleur noire” sont largement liés aux relations interethniques dans le contexte migratoire.¹³⁶

En attendant d’étayer par d’autres enquêtes de terrain ces réflexions et hypothèses sur la mise en saillance de la “couleur” jusque dans le religieux, nous pouvons noter la confrontation ou la rencontre de deux traditions nationalistes, de deux normes identitaires soutenues et élaborées par des élites locales différemment produites et engagées dans l’histoire et dans l’espace social et politique :

- une tradition et une norme identitaire construites autour du racial et/ou de la “couleur noire” retournant la forte stigmatisation du racisme colonial à travers la négritude (Senghor, Césaire, etc.) ou puisant dans les fastes et gloires d’une Afrique antique et précoloniale, de l’Egypte pharaonique (C. A Diop, Afro-centrisme).
- Une tradition et une norme identitaire construites autour du religieux musulman comme pôle positif et axe de valorisation.

Les deux traditions tendent chacune à construire l’autre comme zone d’ombre, comme refoulé ou point aveugle sans vraiment y parvenir. La tradition centrée sur le

¹³⁶ Dans un colloque organisé à l’EHESS à Paris les 1-2-3 mars 2001 avec J. Schmitz, un historien sénégalais C. A. MBacké Babou a relaté des situations qui sont assez parlantes pour illustrer ce télescopage entre des problématiques différentes. Lors d’une procession des *Murid* à Harlem pendant laquelle certains brandissaient la photo de A. Bamba, des Africains-Américains intrigués leur ont posé des questions sur le personnage. Les adeptes mourides leurs parlèrent du guide spirituel et religieux, de ses démêlées avec le colonisateur... Il se joignirent à la procession, expliquant aux autres passants qu’ils croisaient qu’ils célébraient un “great black man”. Là où les uns voyaient surtout un guide spirituel, les autres trouvaient un “Noir” illustre.

religieux musulman évoque et valorise parfois même de façon marginale le racial ou la “couleur noire” en réponse au mépris des co-religionnaires maures ou arabo-berbères (confrérie des *laayenne* ou des *Mourides*...). A l’opposé, la tradition construite autour du racial et/ou de la “couleur noire” nous semble procéder dans le contexte actuel à un glissement vers une prise en compte du religieux ; à une sorte de fusion de la “race” et de la “couleur noire” avec l’islam. Il y a comme l’émergence d’un afro-islamisme requalifiant et re-définissant en même temps, dans un même mouvement convergent “l’islam Noir” stigmatisé et la construction des “Africains” comme groupe racisé.¹³⁷

Dans la première tradition, on pourrait, pour systématiser formuler l’hypothèse que cette grammaire de la déconstruction et de la reconstruction aboutit à deux tentatives ou modalités de régénération de la “race” ou du nègre: une première qui réhabilite le “Noir” en partant du “Nègre” des négriers et du colonisateur retourné en “Nègre” de la négritude. Une seconde qui réhabilite le “Noir” avec le passé glorieux de l’Egypte pharaonique dans la perspective de l’Afrocentricité.

Dans cette première tradition et norme identitaire, les réponses se déploient dans une perspective qui reprend le registre racial ou de “couleur”. Ces réponses opèrent soit sous le mode de l’intériorisation et de l’acceptation du mépris (identité négative, haine de soi conduisant à la recherche de l’assimilation, à la disparition de soi par le métissage ou toute autres formes d’éradication du stigmaté comme le blanchiment de la peau, le décrépage des cheveux, etc.). Soit sous le mode du retournement du stigmaté et du “maléfice de la couleur”¹³⁸ (affirmation de sa “négritude” pouvant culminer dans une idéologie séparatiste et différentialiste fondée sur la “fierté noire” et un “apartheid” revendiqués ou sur une démarche intégrationniste et de métissage). Ainsi, les catégories de “race” et/ou de “couleur” sont *retournées* et *requalifiées*, voire substituées ou *permutées* : le “Noir” devient le “Blanc” et parfois vice-versa.

¹³⁷ Est-ce le même processus qui préside aux USA à l’émergence du Black Muslim ? Cette dynamique ne traduirait-elle pas une sorte de rejet de l’enfermement “racial” en plus du rejet de la religion du “Blanc” ?

¹³⁸ Bonniol Jean-Luc, *La couleur comme maléfice. Une illustration créole de la généalogie des ‘Blancs et des ‘Noirs’*, Paris, Albin Michel, 1992

Dans la seconde tradition et norme identitaire construite autour du religieux, la modalité mise en œuvre essaie de réhabiliter le "Noir" avec le musulman, avec l'islam à travers ses élites et productions locales. Dans cette direction moins connue ou analysée, s'opère le décentrement vers le religieux ou par le religieux. Dans ce cadre, l'affirmation de l'appartenance à l'islam ou l'identification à l'islam (ou au christianisme voire au judaïsme) apparaissent comme une stratégie de contournement, d'atténuation et de neutralisation de la désignation infamante ou racisante de "Nègre" ou "Noir". Cette seconde direction nous semble avoir été moins perçue, moins étudiée. Qu'est ce qui explique son moindre écho ? La force du schème perceptif raciste ou de "couleur" dont l'évidence semble pousser à rester dans les cadres définis par cette pensée ? L'impossibilité d'envisager une émancipation de l'assignation raciale ou de "couleur" autrement qu'à travers la reprise de ces catégories quitte à les requalifier ?

Pourtant, malgré les tentatives de sortir du registre racial ou de "couleur", cette norme identitaire n'y parvient pas vraiment, ce qui sans doute suscite des formes d'hybridisation de la "race" avec le religieux, de la "couleur noire" avec l'islam.

C'est notamment cette hybridisation qui nous semble rendre compte des expériences de construction identitaire au Sénégal et des Sénégalais. La construction de la nation sénégalaise s'est appuyée sur deux registres, a puisé dans deux patrimoines. Les "négritudes" et le religieux. La négritude de L. S. Senghor, idéologie officielle de la jeune république du Sénégal a été posée comme vitrine pour l'extérieur et l'international en même temps que, dans une continuité historique ancienne et remarquable avec la période coloniale, la nation se construisait à l'intérieur en célébrant l'islam. L'alliance privilégiée de l'Etat et du politique avec les chefs religieux depuis la période coloniale les impliquait fortement dans la structuration de la nation.

La société civile est fortement marquée par l'islam même si l'Etat est laïc, c'est-à-dire séparé du religieux, chacun ayant son espace propre. Pourtant, si l'Etat est laïc, la société est loin d'être sécularisée. La religion régit le quotidien et les événements collectifs et individuels, familiaux et nationaux (naissances, mariages, décès, héritages...). Les fêtes religieuses rythment l'agenda du pays. Les prises de parole des chefs religieux sont célébrées et relayées par les médias. Il y a sans discontinuer depuis les indépendances une forme de révérence de l'Etat à l'égard des autorités

religieuses. En s'intéressant aux productions culturelles de la société sénégalaise : musique, chants hagiographiques pour les marabouts, peinture, littérature, émissions radiophoniques et audiovisuelles, aux emprunts linguistiques, on ne peut ignorer la forte présence de la thématique religieuse et de l'arabe. Si on devait aujourd'hui citer les figures illustres du Sénégal, sans doute parmi elles, figureraient en bonne place les marabouts¹³⁹ comme Ahmadou Bamba, Malick Sy, Seydina Limamou Laye, les intellectuels et hommes politiques comme Senghor et Cheikh Anta Diop, plus loin Blaise Diagne. Dans ce "Panthéon" de la nation, négritude, nationalisme noir d'une part et islam de l'autre occupent une position privilégiée.

Enfin, dans cette expression de l'islam, il faut aussi noter des facteurs conjoncturels comme l'émergence des pays arabes et musulmans, le développement des relations avec les pays d'Afrique subsaharienne. Dans ces relations, l'islam est vite apparu comme un vecteur de rapprochement, un élément identitaire.

¹³⁹ ROBINSON, David. *Sociétés musulmanes et pouvoir colonial français au Sénégal et en Mauritanie (1880-1920)*. Paris, 2004

III – Des “Africains-Noirs” aux musulmans

1 – L’islam des “Africains-Noirs” : entre occultation, spécificité totale et jugement minoratif

Réflexion sur les mécanismes de *production des identités et de l’altérité*, notre travail s’intéresse aussi à l’articulation entre l’appartenance religieuse et les modes de catégorisation ethnique, ou comme “race” ou groupe racisé. Autrement dit, comment des types de classement social prenant pour base principale l’identification ethno-raciale agissent ou interagissent avec la définition religieuse des concernés ? Quelles réponses et stratégies produisent-ils en leur sein ?

Les populations africaines que nous avons étudiées sont globalement définies par des catégories nationales et ethniques qui instituent les lignes de clivages surtout autour de la “couleur noire”, des cultures noires ou plus rarement de la “race”. Ces catégories sont pour l’essentiel nées de l’esclavage et des traites, de la domination coloniale et nationale. Elles charrient une spécificité culturelle plus ou moins irréductible, une infériorité sociale, une dévalorisation religieuse. Dans nos enquêtes de terrain sur l’immigration, nous avons découvert des “musulmans” qui cherchaient à être visibles comme groupe social en affichant une forte identité autour de l’islam. Cette identité s’articulant de manière diverse à l’ethnicité, à la “couleur” et à la “race” qu’on leur assignait et/ou qu’ils s’attribuaient aussi.

Paradoxalement, ces populations musulmanes n’étaient généralement pas perçues comme telles. Et, ce qui nous frappait d’emblée, c’était d’abord cette invisibilité sociale et institutionnelle de leur islam, mais ensuite, par incidence (?) sa faible construction comme objet par la sociologie et l’anthropologie. En dépit de travaux anciens sur cet islam de l’ouest africain et malgré ou à cause de l’invention de “l’islam noir” (V. Monteil, 1964), de toute une tradition de recherches s’en réclamant ou s’en démarquant, l’identité de ces sociétés est perçue comme faisant peu de place à l’islam.

En prenant en compte la rencontre des sociétés ouest africaines avec l’islam et la domination coloniale, nous nous sommes intéressé au processus d’acculturation et de recomposition identitaire ancien et encore actuel et à la place du religieux dans

ces négociations. L'acculturation coloniale européenne et l'islamisation arabo-berbère ou arabo-maure, relayée par des "gens du crû", manifestent deux grandes dynamiques qui ont travaillé ces sociétés de l'ouest africain sur une longue période, les sommant de se ré-inventer pour trouver les équilibres. Si dans le projet d'acculturation coloniale, la christianisation ne fut qu'un aspect, du reste pas toujours privilégiée par des administrateurs coloniaux souvent républicains et laïcs, ils étaient enclins aussi par esprit "évolutionniste", par pragmatisme ou pour contrer l'islam, à réunir "mission civilisatrice" et "mission chrétienne". Ils pouvaient également accompagner l'islamisation, celle-ci leur apparaissant comme un moyen d'élévation des populations animistes. Dans les deux cas, la croyance en la supériorité des deux religions sur les autres croyances locales amenaient à penser que leur adoption par les "colonisés" pouvaient être un progrès dans la voie de la "civilisation". (P-j Luizard, 2006 ; Amselle et Sibeud, 1998 ; Dozon, 1995).

Les Quatre Communes du Sénégal colonial (St Louis, Gorée, Dakar, Rufisque) ont constitué à ce titre un creuset de ces recompositions religieuses dont les impulsions animent encore nous semble-t-il la société sénégalaise. (Mamadou Diouf, 2001 ; Wesley Johnson, 1971 et trad 1991 ; J-P. Dozon, 2003 ; Manchuelle, 1992 et 1995). Pourtant, comme le note M. Diouf (2001), les habitants des Quatre Communes du Sénégal Colonial (St Louis, Gorée, Rufisque, Dakar) ont été peu étudiés : *"L'universalité de la ville, "lieu de colonisation"¹⁴⁰, celle par ailleurs de l'islam et du catholicisme, tout comme la modernité politique des originaires – les habitant des Quatre Communes -, ont eu pour effet de tenir cet espace urbain et ses occupants à l'écart des investigations sociologiques, anthropologiques, voire religieuses. Les caractéristiques de leur spiritualité, différente, exégétique, scripturaire, peu versée dans l'organisation confrérique et féroce non charismatique, ont marginalisé ces néo-citadins, qualifiés de "détribalisés". Les sciences sociales, dès lors, leur ont consacré peu d'attention : ils étaient trop assimilés pour un regard exotique."* (M. Diouf, 2001, p. 136).

Même quand leur islam est étudié et ce, depuis les premiers travaux africanistes, il n'apparaît pas comme une dimension de leur identité. Outre l'islam, la chrétienté subit le même traitement. L'autre facteur important occulté par l'anthropologie

¹⁴⁰ C. C. Vidrovitch, 'La ville africaine : 'lieu de colonisation'', Afrique contemporaine, 168, oct-déc. 1993, pp. 11-12.

africaniste fut la citadinité et l'urbanité en même temps que l'islam qui se développe dans ces villes. L'Afrique est construite comme le monde des "villages". Hors le village, dans lequel on peine parfois à voir l'islam, ce n'est plus l'Afrique authentique, mais une Afrique dévoyée. L'anthropologie africaniste en poursuivant une quête de spécificité ou d'authenticité est resté aveugle à l'islam considéré comme allochtone, a exclu la ville africaine et enfermé le terrain dans le monde rural, dans l'espace des villages, des ethnies ou tribus. Plus tard, l'entreprise de G. Balandier (Brazzavilles noires, 1985, 1^{ère} éd. 1955) s'écartant de cette voie restera longtemps sans héritiers.

Dans l'approche des populations africaines, c'est leur définition et leur construction éminentes comme "Noir" ou selon les succédanés de "Noir" qui ont été mises en avant. Comme si ces dernières ne pouvaient s'articuler, avec une catégorisation religieuse et devaient se suffire à elles-mêmes. Comment expliquer cette difficile sinon impossible transversalisation ou fusion des deux facteurs et appartenances (la "couleur noire" et/ou "race" et l'islam) qui ne semblaient vouloir se donner que sous la forme d'une exclusion réciproque?

Certes, ces "Africains" ne sont pas tous des musulmans. Parmi eux, un grand nombre appartient au christianisme et une minorité à des religions traditionnelles ou sont sans religion. Mais, même quand ils appartiennent à l'une ou l'autre religion, ce qui servait à les définir et à les désigner en premier était l'origine africaine et la "couleur noire". La synthèse de ces deux éléments et leur essentialisation excluaient ou semblaient donner comme contingent toute autre forme d'appartenance notamment religieuse. Dénier d'islam, mais aussi de chrétienté ou plus justement minoration de l'islam et de la chrétienté chez ces populations pour ne construire leur identité assignée qu'avec l'origine africaine et la "couleur noire". Et, quand c'est le cas, avec une catégorisation religieuse faisant référence au magique, à l'animisme ou à l'impiété.

Dans tous les cas, ce qui découle de ce constat est que, même quand ils n'étaient pas explicitement racisés - et même quand ils l'étaient, ils n'étaient pas non plus religieusement catégorisés sinon que dans l'univers magico-animiste. La définition et les représentations que la société française se fait à leur endroit semblent éluder, au profit de la "couleur noire" ou de la "race" le religieux avec lequel eux-mêmes manifestent une forte propension à s'identifier tant en migration que chez eux. Est-il

alors question d'une perpétuation ou réactualisation de leur racisation antérieure qui semblait révolue et à laquelle ils cherchent à apporter une réponse différente ? C'est la découverte au cours de nos enquêtes de terrain sur l'immigration africaine en France de ces *Africains musulmans* ou *Africains noirs musulmans* comme réalité et objet que nous voulons exprimer. C'est cette rencontre que nous chercherons à restituer dans nos travaux ultérieurs.

Même si l'interrogation naît de l'immigration de ces "Africains" en France, la question posée est historiquement plus ancienne et dépasse géographiquement l'espace de cette diaspora vivant en France. Cette question est aussi celle de la fabrication des "Africains" ou des "Nègres"- et de leurs avatars qui plongent dans l'histoire mais également dans leurs dispersions géographique anciennes et actuelles. Néanmoins, dans ce cheminement, ce questionnement large, notre interrogation, notre problématique empruntent une voie plus étroite et moins visitée par la recherche (contrairement aux travaux sur la négritude, le panafricanisme et les afrocentrismes, etc.) qui est celle de la dimension religieuse de la "fabrique" du "Noir" ou du "Nègre" ou la dimension religieuse de sa déconstruction ; des usages du religieux dans les définitions de ces "Africains" et de leurs descendants.

Réfléchissant à la place de l'identification à l'islam chez nos sujets et aussi à son occultation, il nous est apparu nécessaire d'intégrer l'histoire coloniale des sociétés soudanaises pour mieux comprendre ce phénomène. Il est de plus en plus souvent souligné l'ancienneté des contacts entre l'islam et les populations d'Afrique subsaharienne, du Sénégal en particulier. L'islamisation de la zone de l'Afrique de l'Ouest a connu, depuis des siècles, à partir déjà du VII^{ème} siècle, un processus de diffusion graduelle. L'accélération et la généralisation du processus d'islamisation se sont surtout réalisées pendant la période coloniale, c'est-à-dire après la deuxième moitié du 19^{ème} siècle. La conquête et la colonisation des territoires de l'Afrique soudanaise se sont en général faites contre des royaumes et des états musulmans et contre des chefs religieux et militaires (Samory, Elhadj Omar Tall, Mamadou Lamine Dramé...). Les derniers résistants à la pénétration coloniale étaient des chefs religieux et militaires. Presque toutes les figures de la résistance étaient des figures musulmanes. Dans ce tournant qui voit ces sociétés de l'Afrique soudanaise perdre leur souveraineté et tomber sous le joug colonial, l'islam joue un rôle

important de ferment politique. C'est autour de l'islam que s'édifient de nouveaux espaces socioculturels, que s'édifient de nouveaux Etats, que des constructions nationales sont en train de se réaliser. La résistance anticoloniale prendra d'ailleurs souvent la forme de *jihad*, de guerre sainte contre les Européens. Il y a comme une véritable amnésie, du point de vue du colonisateur, qui oublie qu'en soumettant ces populations, les cadres politiques dans lesquels elles se trouvaient étaient des cadres musulmans ou comportaient des minorités musulmanes importantes.

Plus tard, dans les années 50, au crépuscule de la colonisation, J. L. Triaud (et D. Robinson, 1997) note que les administrateurs coloniaux observent avec une sorte d'étonnement et de dépit que, finalement, c'est pendant leur règne que l'islam aura fait le plus de progrès chez ces populations. L'islam s'est développé à l'ombre de la colonisation, devenant une sorte de refuge pour les dominés sous le règne colonial. C'est dans cette période coloniale que les confréries émergent et s'implantent : des branches de la *Tijaniyya*, les *Laayeen*, les *Murid*, etc.

Les zones d'implantation de l'islam en Afrique subsaharienne ont subi un marquage profond, un formatage de la société qui déterminent des affinités, des proximités opératoires tant sur le continent que dans les régions d'immigration de ces "Africains". Le fait islamique s'est profondément inscrit dans les sociétés civiles de ses groupes et a toujours su se rendre présent vis-à-vis du pouvoir politique et institutionnel. En vérité, si les Etats dans leur écrasante majorité sont laïcs, la société civile, ce qui fait office de "code civil" de fait est fortement régie par un mixte d'islam et de pratiques coutumières locales réinterprétées, requalifiées et légitimées dans l'islam¹⁴¹. Ainsi, c'est l'impact de l'islam du fait du contexte et de la durée de son enracinement après plusieurs siècles qui lui offre la possibilité de devenir un facteur identitaire incontournable.

C'est largement pour des raisons géopolitiques que l'administration coloniale, pour ne pas permettre l'émergence d'un champ anticolonialiste musulman et à travers une stratégie de "localisation" de l'islam au sud du Sahara a voulu le séparer de celui d'Afrique du Nord (D. Robinson et J. L. Triaud, 2000). Mais, il y a aussi sans doute

¹⁴¹ La difficulté énorme et l'extrême sensibilité pour tout ce qui touche aux tentatives de modification du "Code de la famille" dans un sens qui remettrait en cause des dispositions comme la polygamie, l'infériorité de l'épouse... ; toutes choses fortement adossées à l'islam ou à une certaine lecture majoritaire de l'islam en constituent un aspect révélateur.

également la formation d'un regard nouveau, voire sympathique sur l'islam et les populations locales qui s'est développé après l'expérience des Bureaux Arabes en Afrique du Nord (Algérie puis Maroc) et avec l'action des St Simonien (J. Frémeaux, 1991 ; P. E Lorcin, 2005...). Un effort de connaissance et de compréhension de ces sociétés certes difficilement détachable des exigences de "reconnaissance militaire" (Lorcin, id) et de contrôle des populations contribuera à mieux appréhender ces populations. Ces savoirs et connaissances des Bureaux arabes ainsi que ces hommes, une fois transférés au Sud du Sahara (St Louis) ont abouti notamment avec Léon Faidherbe et surtout Delafosse à des politiques indigénistes différant dans un avenir lointain l'assimilation culturelle des populations (A. Conklin, 1997). Cette administration coloniale jouera un rôle majeur dans la construction de cet islam. Enfin, la résistance multiforme des colonisés à la domination sociale et culturelle, tant dans les "lieux de colonisation" comme St Louis que dans d'autres parties du territoire s'est appuyée entre autres sur l'islam.

Il nous semble que c'est dans le mouvement d'exploration des spécificités des sociétés et des populations locales que l'islam sera appréhendé différemment en Afrique du Nord et au Sud du Sahara. Ainsi, celui-ci sera posé comme la spécificité principale au Maghreb et d'une certaine manière comme une réalité proprement arabe. Découvrant aussi l'islam au sein des populations d'Afrique noire, ce dernier est réduit dans le regard du colonisateur français à une spécificité forte : " islam noir " synonyme de "vagabondage islamique" d'animistes ou païens néo-convertis. Sa présence est perçue comme une greffe presque illégitime et contre nature. Et, une grande partie des travaux sur cet islam, l'analyse de certaines de ses formes et pratiques, l'étude des confréries ont semblé accréditer cette thèse en insistant sur le clivage islam et traditions africaines authentiques. En définissant les sociétés du Maghreb comme musulmanes par "nature"¹⁴², celles au sud du Sahara ne pouvaient apparaître que comme musulmane par emprunt ou accident, comme de pâles copies.

Emprisonnement dans une vision "puriste" arabo-centriste de l'islam ; vision hiérarchisante construite dans certains milieux coloniaux qui, notons-le fut déjà plus ou moins opérante dans la dualité Arabe/Berbère (Kabyle). Les premiers étant

¹⁴² N'est ce pas remarquable, bien qu'anecdotique de voir aujourd'hui en France, des jeunes "d'origine maghrébine", plutôt des filles modernes et branchées, enfile des T-shirt arborant "Muslim by nature" ?

sensés être les musulmans authentiques et les seconds des musulmans malgré eux, convertis par conquête et soumission. Puis, au gré de la progression en Afrique subsaharienne, se crée une autre strate dans la hiérarchie de l'islam et des sociétés qui accouche d'une autre césure entre l'islam maure et l'islam subsaharien. Cette nouvelle frontière construisant, cette fois dans le regard Français, l'image illégitime d'une rencontre entre la religion de Mahomet, "le bédouin du désert" et les populations du *Bilad el sudan*.

C'est cette occultation de l'islam et par incidence de sa tradition classique et lettrée qui a connu une certaine éclosion au Sud du Sahara qui est aujourd'hui remise en cause par les travaux sur ce qu'on appelle la "bibliothèque islamique" (Jean Schmitz, 1998 ; Ousmane Kane, 2003 ; etc.), travaux qui exhument des corpus et manuscrits indigènes anciens en arabe et les font entrer dans les sources des sciences sociales aux côtés de celles de la "bibliothèque coloniale" (Mudimbé, 1988).

Ainsi, cette perception et cette construction des "Africains" au travers d'un déni -en dernière analyse - d'islamité et/ou d'orthodoxie nous semblent se situer, pour les sociétés européennes notamment française dans le prolongement de la politique coloniale de fabrication des groupes et des identités des colonisés. C'est avec Delafosse que furent jetées les bases de la négritude comme matrice de civilisations et/ou de cultures ou coutumes radicalement spécifiques et construites dans l'opposition et l'irréductibilité à l'islamité autant qu'à la chrétienté (A. Bathily, 1976, Amselle et Sibeud, 1998). C'est cet essentialisme culturel qu'il est convenu de considérer comme un des terreaux de la négritude. Occultation ou déni, spécification très forte, mise en exergue d'une ethnicité infra-islamique (et infra chrétienne) centrée sur une sorte de "négritude", construite dans la gestion coloniale de ces populations, cette vision expurge toute islamité, toute chrétienté de l'Afrique noire renvoyant les populations, en ce qui concerne le religieux à l'univers magique et animiste, etc.

Ce déni d'islam est d'une certaine manière également présent chez les populations islamisées du Maghreb voisin pour des raisons historiques autres et parfois concordantes. Il semble que ce qui est jeu est en définitive le traitement de l'islam (et aussi du christianisme) dans la production de cette catégorie "Africains noirs". Tout se passe comme si l'imputation raciale, puis l'essentialisme culturel dont ces

populations ont fait l'objet induisaient une négation et une disqualification du religieux musulman ou chrétien.

La tradition africaniste française a accompagné cette évacuation de l'islam. Il semble que chez Delafosse notamment, l'analyse du rapport à l'islam, de son incorporation par les sociétés soudanaises hésite entre deux pôles. Ainsi, à un premier pôle extrême, l'islam est perçu par lui comme une voie historique d'évolution (politique, étatique, etc.) de ces sociétés, un véritable ferment de civilisation dont la présence est parfois jugée opportune pour leur domination, leur pacification et leur progrès (Dozon, 1995. Amselle et Sibeud, 1998). A un autre pôle, Delafosse postule une incompatibilité de l'islam avec "l'âme nègre", primitive, magique. Contre les figures guerrières de l'islam résistant à la conquête, Delafosse convoque et loue la dimension paisible et sereine qu'aurait acquise l'islam au contact des "sociétés noires". C'est aussi le même Delafosse qui ne s'empêchera pas d'être hostile à l'islam confrérique local, au mouridisme naissant pourtant défini comme un archétype de ce qu'est "l'islam noir". (V. Monteil, 1964).

Difficulté à concilier la position de l'intellectuel ethnographe avec celle de l'administrateur conquérant et pacificateur ? Complexité d'un phénomène malléable et fluctuant ? On pourrait avancer un certain nombre de pistes d'interprétation :

- la reprise à leur compte par les administrateurs coloniaux d'un mode arabo-maure de catégorisation religieuse et "raciale" des "Noirs", d'une perception infériorisante et stigmatisante déqualifiant leur islam.
- Cette attitude n'était pas absolument contradictoire avec la stratégie de "localisation" et de spécification de cet islam et avec la volonté des colonisateurs d'isoler l'un de l'autre, les deux espaces sous domination ou convoitise coloniales : Maghreb et "Afrique subsaharienne".
- Enfin, le passage de l'anthropologie physique avec ses "races" à l'ethnographie et à l'anthropologie culturelle africaine naissante n'a-t-elle pas abouti à la construction progressive d'une catégorie ethnico-raciale et du paradigme négro-africain ? Fondé par Delafosse, ce paradigme a connu beaucoup d'avatars tant dans l'anthropologie africaniste que dans les discours africains endogènes. C'est ce que Souleymane

Bachir Diagne, réfléchissant sur la problématique de la culture et des valeurs au Sénégal, culture informée surtout par l'idée de tradition "négro-africaine" exprime après un constat quantitatif et qualitatif de la présence de l'islam au Sénégal. *"Last but not least, 94% de la population sénégalaise sont islamisés. Ce chiffre appelle deux remarques. La première complète la critique d'un certain discours convenu sur la culture, dont les grandes thématiques et catégories, enracinement, tradition, authenticité négro africaine etc. ne mordent guère sur cette réalité massive qui est que les significations culturelles axiologiques, économiques mêmes, sont d'abord lisibles à la lumière de l'islamité de cet espace."* (S. B. Diagne, 1992, p. 283)¹⁴³

Si l'anthropologie du Maghreb, à la suite des travaux des Orientalistes occidentaux a été attentive à l'islam, la place de ce dernier dans les objets des sciences sociales en "Afrique noire" sera à la mesure de son occultation et de cette dé-légitimation et, son émergence comme objet sera plus tardive et souvent fortement marquée par une mise en doute de son orthodoxie. L'anthropologie naissante de l'Afrique noire, malgré l'influence précoce de l'orientalisme des anciens des Bureaux arabes d'Afrique du Nord, sera marquée par la recherche d'une africanité forcément pré-islamique, d'une ethnicité infra-musulmane. Ainsi, au sud du Sahara, les premières études sur l'islam ont été tributaires de cette vision ou au moins ont très préoccupées par l'idée de cerner la spécificité de cette religion au Sud du Sahara que le terme générique d'"islam noir" (V. Monteil, 1964) a contribué à asseoir. Elles ont cherché constamment une ethnicité spécifique à cet islam et synonyme d'hétérodoxie. Cette attitude suscitera des travaux qui, au contraire vont chercher à démontrer les filiations religieuses et intellectuelles entre le Nord et le sud du Sahara. Dans un cas comme dans l'autre, il y a eu un réel parasitage du champ d'étude par des questions non académiques, normatives et plutôt idéologiques comme celle de l'orthodoxie ou de l'authenticité.

2 - L'islam et l'arabe dans l'invention d'une pensée de la modernité et de la post modernité africaines

Bien que objet d'un déni dans le monde arabo-musulman, les "Africains noirs musulmans" ont très largement présenté l'islam comme un facteur d'émancipation et

¹⁴³ S. B. Diagne, « *L'avenir de la tradition* », In Momar Coumba Diop (Dir), *Sénégal, Trajectoires d'un Etat*, Karthala, 1992 pp. 279-298.

d'élévation. En dépit des ambivalences et ambiguïtés, ce qui nous semble fondamentalement explicatif de la mobilisation du registre islamique chez ces sujets, c'est son autochtonisation et sa prégnance, son appropriation et sa ré-interprétation. C'est ce qui lui donne une légitimité et en fait un élément fort d'identification dans les différents espaces, dans les différents contextes interethniques qu'ils traversent en Afrique, en migration et en diaspora.

Ainsi, la norme identitaire musulmane, sans doute hégémonique aujourd'hui dans beaucoup de sociétés soudaniennes islamisées, dispose d'un ancrage ancien et d'un statut endogène, d'autochtonie construits tout au long d'une histoire multiséculaire. Au-delà du religieux, l'enracinement de l'islam est aussi culturel. L'islam déborde la sphère religieuse *stricto sensu*.

Nous remémorant notre engagement dans les mouvements d'extrême gauche d'obédience marxiste au Sénégal, mouvements élitaires s'il en fût mais soucieux de transmettre un discours au "peuple", d'assurer son éducation politique, philosophique..., il nous apparaît qu'une grande difficulté résidait dans la traduction des concepts fondamentaux de nos doctrines politico-philosophiques (marxisme, la pensée Mao Zédong) dans les langues locales.

Or, curieusement (?), la traduction des concepts philosophiques et de sciences sociales passait par le recours à l'arabe¹⁴⁴. L'arabe fonctionnant comme une sorte de latin pour des élites intellectuelles occidentalisées laïques et souvent athées, ayant eu le français comme langue d'enseignement et de culture et qui voyaient par ce biais le moyen d'aller vers les couches populaires. D'une certaine manière, elles percevaient le décalage entre leur registre, idéologique, linguistique et culturel en même temps que les proximités et affinités des populations avec l'islam et la culture arabo-musulmane.

D'ailleurs, à y regarder deux fois, cette démarche était loin d'être singulière et neuve ; les termes de philosophie, de droit, de science politique, bref les concepts élaborés utilisés dans les langues locales sont généralement d'origine arabe. Une telle situation n'a pas manqué de créer une réaction en retour de certains

¹⁴⁴ (Ex: *laïranu xilaas*, de *laïr* (objectif) et de *xilaas* (histoire) pour matérialisme historique. *Laïraanu jalectik* pour matérialisme dialectique).

intellectuels militants pour les langues nationales et des cultures non-islamiques qui y voyaient une forme d'arabisation larvée sans colonisation¹⁴⁵. Via l'islam et sa culture lettrée et savante, les premières et anciennes élites locales, déjà prises dans cette première amorce de mondialisation et de globalisation dès le 7^{ème} siècle avaient engagé, bien avant les marxistes une édification intellectuelle de la société et réalisé une synthèse entre le local, l'étranger et le global. Par leur action, les sociétés soudaniennes adoptent l'islam et utilisent l'arabe comme langue ou comme système de transcription (alphabet arabe) pour le passage à l'écrit.

Ces démarches révèlent l'ambivalence du rapport à l'islam (religion, culture) jusque dans les milieux de l'extrême gauche marxiste, aujourd'hui marqués par le basculement de beaucoup d'anciens "camarades" dans le religieux plus précisément dans l'islam. Le rapport est d'autant plus ambivalent que la socialisation dans cette "civilisation-africaine-arabe-musulmane" offrait bien souvent et offre encore l'occasion nostalgique de se prévaloir d'un héritage prestigieux. Un héritage qui permet de relativiser ce qui est souvent ressenti comme "l'arrogante et blessante suprématie" de l'occident. Un héritage dont on se réclame comme culture, laïcisée au besoin et dans lequel on peut trouver une histoire plus souveraine, plus glorieuse et plus prestigieuse à la différence de l'histoire commune avec le colonisateur, plus récente et dans laquelle on est toujours perdant, dans laquelle on reste "l'étranger", celui qui n'est pas de la maison même après s'y être abreuvé, et bu jusqu'à la lie les humanités occidentales.

L'expérience de l'anthropologue Clifford Geertz dans son enquête à Java¹⁴⁶ nous semble relater un contexte similaire à cette observation et nous autorise à une certaine généralisation. En effet, il fut également frappé par la profondeur des débats au sein du petit peuple en Indonésie, leur manipulation de certains concepts philosophiques intégrés et retravaillés, via la tradition soufie par la société javanaise. Et dans ce cadre il souligne les concepts arabes de *lair* et de *baatin*, les mêmes que certains marxistes sénégalais utilisaient pour traduire des concepts et catégories

¹⁴⁵ Il faudrait rattacher à ce courant un écrivain et cinéaste sénégalais Sembène Ousmane proche de Cheikh Anta Diop du point de vue des engagements. Militant pour les langues nationales, son film *Ceddo* présente d'une manière très bipolarisée l'opposition entre les *Ceddo* et les agents religieux musulmans dans la période précoloniale.

¹⁴⁶ Geertz Clifford, *Savoir local, savoir global. Les lieux du savoir*. PUF, 3^{ème} édit traduite 2002, 1^{ère} édit anglaise 1983.

philosophiques tels : objectivité/subjectivité, intérieur/extérieur ou théorie/pratique en langue nationale.

Indéniablement, l'islam, sa culture savante, l'alphabet et la langue arabe ont joué un rôle dans la satisfaction de la quête de savoir, dans la "policisation" de bien des sociétés soudaniennes notamment, dans leur élévation intellectuelle et dans le passage à l'écrit. (Kane Ousmane, 2003. Jean Schmitz, Id.).

Loin d'être une spécificité des sociétés soudaniennes, le recours au registre religieux comme terreau de la réflexion spéculative, politique et sociale nous semble avoir constitué, même pour les sociétés européennes un passage obligé. Et d'une certaine manière, la laïcisation est l'aboutissement de ce travail sur le religieux faisant fortement corps avec la société civile. Loin d'être ou de constituer une ré-invention ex-nihilo écartant d'un trait de plume le discours religieux, le discours laïc en est bien souvent la version profanée, c'est-à-dire débarrassée de la dimension du sacré et de l'empire des clercs et clergés.

A l'image de la France "catholico-laïque" (B. Etienne) et sécularisée, la sécularisation apparaît non pas comme le rejet et l'abandon des contenus et des formes du religieux, mais leur profanation au sens étymologique (vidé de la dimension sacrée) et ramenée à des pratiques culturelles profanes.

C'est dans cette logique qu'en dépit d'une répétition d'actes originellement religieux (fêtes, événements rythmant la vie individuelle et collective), on est autorisé à parler d'une sécularisation du religieux. Il en est de même pour les autres religions comme le judaïsme et le christianisme. Certes, la tendance est grande et fréquente à lire dans l'expression de ces pratiques davantage un retour du sacré même si cette dimension est bien présente et ne saurait être négligée. Pourtant, bien souvent, il s'agit surtout de pratiques devenues culturelles, d'une identification culturelle à la religion qui souvent du reste est la réponse à l'assignation religieuse dont les sujets font l'objet. Dans la sécularisation, les acteurs expriment une identité musulmane qui n'est pas tout à fait une identité religieuse.

Tout se passe comme si, enfermés dans une appartenance musulmane par exemple, définis comme musulmans ou juifs plutôt "sacrés", "religieux" et non

profanes, laïcs, ils s'affichaient en définitive, non sans ambiguïtés comme "musulmans et juifs culturels".

Il faudrait sans doute s'interroger sur les conditions de cette sécularisation dans des sociétés du Sud et voir comment elle s'opère. Dans quelle mesure l'échec de la sécularisation et de la laïcisation dans les pays musulmans n'est pas lié au caractère artificialiste et non endogène de ce processus ? En effet, sur fond de laïcisation volontariste, il s'est formé une relation ambiguë entre les idéologies politiques ou de construction nationale et étatiques (panarabisme, développement, etc.) et l'islam. Loin de travailler les registres religieux locaux, indigènes pour les séculariser, ils ont été ignorés ou mis à côté par le politique, ou alors intégrés directement dans le politique tout en restant massivement présents dans la société civile (entendue à la fois comme l'espace non politique et comme l'espace civilo-religieux).

C'est en partie ce statu quo dans la société civile où la position de l'islam n'a jamais souffert de marginalisation – l'islam étant le langage le plus commun, le plus endogène et le plus universel à la fois dans la société – qui explique en partie cette expression forte du religieux qui interpelle ensuite le politique s'il ne le revendique pas tout simplement. Comme l'a montré G. Noiriel¹⁴⁷ dans la nationalisation et l'étatisation de la société française, la laïcisation est un processus endogène, un travail dans lequel les pratiques et les actes les plus privés comme les plus publics de la société, informés par le religieux et encadrés par ses élites et clercs et représentants sont dépossédés du monopole de la légitimité religieuse, soustraits à l'empire du religieux et investis par la légalité, la nouvelle Loi du Prince. Ce n'est par conséquent qu'avec ce travail de désacralisation des socialités locales informées par le religieux – travail qui suppose aussi un rapport de force politique et social – que la laïcisation s'est réalisée.

¹⁴⁷ Noiriel G., *Etat, nation et immigration*, Paris, Belin, 2001.

3 – Construire l’objet des recherches futures : Les élites intellectuelles “africaines” et les enjeux de l’identification à l’islam

Malgré une attention constante envers l’islam comme thématique et comme fil directeur dans nos réflexions, nos terrains, nous avons beaucoup tâtonné pour construire nos objets de recherche.

a - Construire l’islam des “Africains” comme objet d’étude

En effet, les approches principales de l’islam insistaient surtout, à notre sens sur la dimension politique et institutionnelle. Dans cette optique, les thèmes privilégiés sont les associations islamiques, les confréries dans le cas des musulmans d’Afrique de l’ouest, leurs relations avec les pouvoirs publics ou locaux, leurs discours politiques et leurs positions face à des questions comme la laïcité, le voile, la mixité homme/femme et le statut des femmes, etc. Cet intérêt pour la sphère du politique et le niveau macro est un aspect saillant dans les études sur l’islam et pose en arrière fond la question de la sécurité, de la violence et de “l’islamisme radical”.

Sans nier l’importance de ces questions, surtout que dans bien des pays musulmans, des fractions musulmanes radicales ont conquis le pouvoir ou développent ailleurs un affrontement armé pour ne pas dire de vraies guerres avec l’Etat, nous devons avouer qu’elles étaient forts éloignées de ce que nous percevions sur nos terrains d’enquête en France au niveau micro et méso. La présence de la figure de “l’islam radical” dans les médias est très inversement professionnelle à sa visibilité et à sa réalité sur le terrain. Préoccupation majeure de l’Etat, voire normale, son appropriation par les chercheurs aux dépens d’autres dimensions du phénomène islamique et sa projection sur le terrain français sont peut être plus discutables.

L’approche du terrain par les associations nous semblait également poser le problème d’une inflation du religieux dans la vie sociale, produire le travers qui consiste à réduire cette dernière à l’islam et de ne la regarder que par le religieux. Les sujets de l’étude deviennent ainsi des “musulmans massifs”, des “musulmans totaux”, des acteurs religieux et uniquement cela. Ce qui est non seulement réducteur mais aussi problématique dans un contexte politique et idéologique où se

dessinent des tendances marquées à réduire les musulmans à leur religion, ou plutôt à des visions stéréotypées de leur religion, visions qui les stigmatisent ou les disqualifient dans le “jeu démocratique et républicain”. Nous avons donc surtout eu à l’esprit d’adopter un angle d’étude permettant de restituer la complexité, les ambiguïtés, les multiples facettes de ces acteurs par ailleurs musulmans plutôt que de renforcer cette construction qui donnait une épaisseur hypertrophique à leur islam et à l’emprise qu’il exercerait sur eux.

Par ailleurs, il nous semble qu’il y a une véritable “illusion associative” qui est très marquée dans le fonctionnement institutionnel et qu’on peut observer en France notamment. C’est moins la représentativité que l’institutionnalisation par les pouvoirs publics qui l’emporte, créant cette perception que l’association est équivalente au groupe qu’elle est censée représenter. Or, quand on se penche sur la représentativité de ces associations islamiques auprès des musulmans, on est surpris par le décalage entre leur légitimité tirée de l’Etat et leur place auprès de leurs prétendus “mandants”. Même si les associations et les dirigeants expriment dans une plus ou moins large mesure les sensibilités et situations de ceux qu’ils prétendent représenter, mieux, sont aussi par la force des choses obligés de prendre en compte leurs préoccupations, la réduction des unes aux autres pose problème.

Certes, l’associatif est un espace commode pour le chercheur et une porte d’entrée relativement confortable. L’engagement associatif témoigne aussi d’une réelle démarche “d’acteur” et de “citoyen” interpellant la dimension du pouvoir ou la problématique de l’Etat. Pourtant, à passer par elle (l’association), le risque est grand, presque inévitable de réduire les mondes qu’on veut étudier aux mondes de l’institution associative et aux jeux des acteurs dans et à travers cette institution. Prférant porter l’attention sur l’acteur social individuel et non seulement sur le groupe, nous sommes d’autant plus enclin à mettre les associations à distance, non de façon dogmatique, mais pour éviter l’effet de “centralité” induite qu’elles produisent. A l’inverse, en prenant comme centre les acteurs individuels, il est tout à fait possible de rencontrer et intégrer leurs implications associatives.

Au delà de l’intérêt pour les associations et pour les élites islamiques (“experts religieux”), objets privilégiés par les recherches, nous voulions nous tourner vers les musulmans ordinaires et leurs relations quotidiennes au religieux. Réticent à la fois à

l'égard de l'approche par le politique et avec l'idée de prendre les associations comme seuls objets, nous avons cherché à étayer ce qui nous a semblé constituer, même si c'est encore en voie de construction, une caractéristique constante de l'islam chez nos sujets d'enquête. En effet, au-delà de sa fonction religieuse, l'islam est aussi et de plus en plus un vecteur identitaire peut être davantage qu'un instrument politique, qu'un outil du pouvoir ou pour la conquête du pouvoir. Il déborde le religieux, informe l'espace territorial, ethnique, national, social et culturel et certes aussi il cherche à informer celui du politique. Enfin, il apparaît comme un langage commun, un trait singulier et universel, vernacularisé et globalisé. En somme, il a à voir avec la construction des groupes ethniques, de la nation (le Sénégal en particulier), avec les élaborations culturelles et accompagne la production de la modernité. Ces caractéristiques sont observables autant en Afrique (Sénégal) que dans la migration en France notamment.

En partant d'une telle construction de l'objet islam, il nous apparaissait que s'il avait à voir avec les ethnies et la nation, il avait aussi des affinités fortes avec les processus historiques et actuels de constructions/déconstructions/reconstructions raciales des "Noirs" autant au Sénégal qu'au Maroc et en France. L'islam s'articule de manière singulière avec cette autre attribution identitaire qu'est la "couleur noire", s'inscrivant avec cette dernière dans des relations parallèles, d'opposition, de concurrence, de fusion, etc. Par conséquent, les investigations autour de la "race" comme le croisement avec le genre, la classe ou la nation nous semblaient pouvoir s'enrichir, concernant notamment les "Africains Noirs" du croisement entre "race" et religion dans des contextes variés.

Au bout de ces "tâtonnements", ce qui aujourd'hui se dessine comme programme pour nous dans nos travaux futurs, c'est l'investigation autour du type de lien social que constitue la religion face à bien d'autres liens comme l'appartenance ethnique, nationale, de classe, ou les assignations raciales. Notre constat est que l'islam tend à constituer un langage à travers lequel ou avec lequel ces différentes appartenances (territoriales, ethniques, nationales, culturelles...) s'énoncent parfois jusqu'à leur recomposition en "collectivités religieuses" ou indissociables de l'islam. C'est ce constat d'une présence massive et banalisée de l'islam, d'une

communalisation religieuse qui émerge et s'exprime fortement que nous voulons prendre comme objet d'étude.

Ce n'est pas tant que le nombre de musulmans ait augmenté (même si on peut observer accessoirement des conversions), ni même que les pratiques des acteurs aient changé (même si aussi on peut observer une hausse de la pratique religieuse et des prescriptions...). C'est surtout que des individus, des groupes qui ont toujours été musulmans, pour se singulariser et se définir se mettent à l'affirmer aujourd'hui, à l'afficher, à l'exprimer, à travers leurs actes, dans leurs discours lui offrant ainsi une dimension identitaire. Cet affichage est aussi visible dans les productions culturelles, esthétiques, musicales qui glorifient les grande figures islamiques locales, font de l'islam une fierté et un attribut de leur société.

Dans ce mouvement global, on peut aussi s'interroger sur un fait qui est loin d'être majoritaire mais, a une valeur de modèle pour le grand nombre, à savoir la présence de sujets religieux ou "d'acteurs religieusement engagés", instruits dans les choses de la religion, cherchant à conformer leur vie avec l'islam tel qu'il est compris et construit. "Figures respectables", sollicitées pour leur intégrité et leur savoir, leur statut d'exemplarité dans les familles, les quartiers, les lieux professionnels, les mondes scolaires témoigne de la place symbolique et prestigieuse du religieux. Dans ces différents espaces, ces personnages, ces "musulmans exemplaires" bénéficient d'une grande considération auprès des leurs.

b - Identité "noire" et identification musulmane

Notre interrogation porté donc sur les constructions identitaires des migrants, plus précisément sur la "face interne de l'identité", c'est-à-dire sur leur "auto-définition" que notre posture méthodologique et statutaire (appartenance au groupe et démarche d'immersion) nous a conduit à privilégier. En réfléchissant chez ces migrants et leurs descendants à la question des identités, nous nous sommes ainsi intéressé à la manière dont la société française leur impute "l'origine africaine", "nationale" et la "couleur noire". Nous nous sommes également intéressé aux stratégies et aux postures de recomposition, de croisement, de réappropriation dans lesquelles ils réalisent l'islamisation des identités qui leur sont assignées ou plutôt les

croisent jusqu'à la fusion avec ce qu'eux-mêmes privilégient et valorisent, à savoir l'appartenance religieuse musulmane.

C'est cette recomposition qu'ils opposent à la société française majoritaire ramenée à la chrétienté (*Nasaraan* pour Nazaréens) ou aux mécréants (*kaafir*). Ainsi, pour eux, la négritude et l'africanité imputée, le groupe ethnolinguistique sont recomposés dans et par l'islam. "L'honneur ethnique" (M. Weber), l'identité ou tout au moins sa face interne sont moins ancrés sur la "couleur noire" que sur l'islam ou autant sur la "couleur" et l'islam. Et quand ils nomment avec l'ethnie, ils la "chargent", la remplissent avec l'islam. Parmi les militants les plus engagés dans la défense de la culture soninké comme les dirigeants de l'APS en France par exemple, l'importance accordée à l'islam est réelle. Les mouvements de promotion des langues nationales sont aussi fortement mobilisés dans la transcription et la diffusion du message religieux en soninké, ce dernier étant considéré comme un aspect du patrimoine culturel et linguistique que le passage à l'écrit doit intégrer autant que les contes et légendes, les gestes, les maximes, les proverbes, les chansons qui constituent le corpus de la tradition orale. La présence des lettrés et des étudiants africains, dont beaucoup de Soninké dans les universités islamiques ou laïques a suscité des mouvements de promotion de leurs langues nationales et leur mobilisation dans la diffusion du message religieux et de la culture islamique. Ainsi, l'Association des Etudiants soninké au Caire a développé parallèlement aux étudiants Peulh un travail de traduction des textes sacrés en soninké et publie un journal bilingue soninké-Arabe (*Soobe*). Un mouvement similaire existe chez les *Hal pulaar* et la même démarche mérite d'être étudiée chez les étudiants de la confrérie *murid* dont le rapport à la langue et à la culture wolof est très fort depuis le fondateur Ahmadou Bamba.

Si en France, nous avons pu observer chez des "Africains" de l'ouest (Sénégal, Mali, Mauritanie, Guinée, Gambie, etc.) des stratégies de définition de soi par le religieux en dépit de leur identification par la société davantage comme "Africains Noirs", procédant ainsi jusqu'à un certain point à une forme de déracisation par le religieux, l'expérience des mêmes en Egypte (Libye aussi) a favorisé des formes d'ethnisation ou de "vernacularisation" (Robinson, 2004) du religieux. Ainsi, à travers ces entreprises, se pose la question de savoir dans quelle mesure ces élites

ne cherchent pas à réduire la part "arabe" dans l'islam, à valoriser "la part musulmane" de leur culture ethno-nationale. En somme, tentent-ils de contenir l'ethnisation voire la racisation de l'islam par les "Arabes" et d'islamiser du même coup leur ethnicité, notamment lorsque certains, certes minoritaires vont jusqu'à revendiquer l'usage du soninké et non de l'arabe pour réciter les versets du coran pendant la prière ?

Ce rapport à l'islam est aussi visible dans les stratégies et projets éducatifs des parents. Notre implication dans « L'association pour la promotion de la langue et de la culture Soninké », nous a permis d'approcher de manière concrète cette réalité. Alors que l'APS proposait aux parents l'apprentissage du soninké et l'étude de leur histoire et culture, ces derniers leur répondaient ainsi : « *Ce que vous dites est très bien. Si les enfants veulent connaître leur langue d'origine, c'est une très bonne chose. Mais, pour nous, la chose la plus importante, qui nous pose problème, c'est comment faire en sorte que ces enfants connaissent les versets du Coran, puissent lire l'arabe et pratiquer leur religion.* » Il y a une sorte de recomposition qui fait que certains cadres d'appartenance, qui relèvent de l'ethnicité locale ou d'autres variables, sont mis de côté au bénéfice de sa recomposition autour de l'islam.

Ces stratégies traduisent avec force l'incorporation de la religion dans les logiques sociales migratoires, sa fonction dans les mutations que connaît la migration comme la sédentarisation et la "familialisation", l'inclusion dans des espaces sociaux et dans des espaces-temps nationaux et transnationaux. Contre toute attente (?), l'islam apparaît comme le bien propre : ce qui est à soi, est spécifique. Depuis la période coloniale et aujourd'hui encore, il se présente comme l'espace préservé du colonisateur et des *Toubab* (Français), en apparence autonome, non soumis, non dominé parce que non partagé avec ces derniers comme la langue française... L'islam dans la domination coloniale et dans la relation avec les *Tubaab* est ce qui reste en propre, c'est ce qui peut séparer et distinguer du colonisateur et des Européens.

Malgré ou du fait du double déni dont il fait l'objet, l'islam se pose comme enjeu essentiel dans la production des identités de ces sociétés, de leurs frontières identitaires notamment dans la définition de leurs émigrés en France. Au Sénégal, nous avons déjà évoqué la place prise par la dimension religieuse dans la

recomposition culturelle et identitaire. Ce fait est tout aussi présent dans le contexte de la migration. Nous aurions même tendance à croire que l'appartenance à l'islam est la chose qui se transmet de façon importante entre la première et la seconde génération d'immigrés, plus que les identités "ethno-linguistiques" (bambaras, soninké, wolof, peulh par exemple). Mieux, l'islam est souvent le socle à partir duquel s'organise la transmission des autres traits culturels.

A travers nos observations, il nous semble que l'islam, pour ces parents est une voie d'accès à l'universel, il se présente pour eux comme le cadre le plus endogène, le plus commun et le plus universel à la fois, lors même que ce dernier n'a jamais fait l'objet d'une prise en compte privilégiée dans leur construction à la différence des "Arabes" tant dans le monde arabo-musulman que dans le monde Européen et Américain¹⁴⁸. Dans la relation aux enfants, il nous semble que le religieux et le pays (la nation) sont au cœur de la transmission parentale. C'est le religieux qui structure et donne sens à l'ethnie, à la "nationalité" et à la "couleur noire". Il transcende les ethnies et les dissout parfois dans d'autres cadres plus larges comme les confréries. Le rapport entre wolof et mouride est à ce titre intéressant et mérite d'être approfondi comme celui entre soninké et islam, etc. Même si le mouridisme a beaucoup puisé dans la culture wolof, son espace originel, les deux réalités ne sont pas synonymes. Autant les wolofs que les autres ethnies qui s'engagent dans la confrérie – ce qui est de plus en plus fréquent avec l'urbanisation notamment - changent en devenant mouride, il est peut être schématique de réduire cette conversion à une *wolofisation*. L'identité wolof est une chose, l'identité *murid* en est une autre. Les jeunes Soninké nés à Dakar et convertis au mouridisme sont loin de penser leur choix comme signifiant le fait qu'ils soient devenus des Wolofs.

Les enfants nés de parents migrants recomposent quant à eux l'héritage des parents et les injonctions de la société majoritaire plus ou moins contradictoires en une palette identitaire : "Blacks" ou "Renoï" - Nationaux des pays d'origine – musulmans - d'une ethnie". Les différents éléments de cette palette identitaire sont mobilisés selon les besoins stratégiques. Leur espace d'évolution est certes moins centré sur le groupe ethno-linguistique contrairement aux parents dont les associations

¹⁴⁸ Timéra M., « *Africains-noirs musulmans : un point aveugle ?* » Intervention à la Conférence organisée à Paris par l'Université de Floride, 2006. Présences africaines : *Contesting images and creating identities*, 10-11 avril 2006

villageoises ou locales épousent encore plus ou moins ces frontières. Par ailleurs, leur faible socialisation dans la culture de ces groupes (maîtrise de la langue, connaissances et compétences culturelles, modes de vie, ...), l'absence d'un "vécu minoritaire" ou majoritaire dans le pays d'origine à l'image des parents les rendent moins sensibles à cette appartenance. Cela n'exclut pas le recours à ces formes identitaires.

Parmi ces différentes identifications comme l'appartenance nationale, l'ethnie (soninké) ou la "couleur noire", l'islam, bien que généralement occulté dans leur catégorisation est par eux, choisi et hissé au "pôle positif". En dépit de la variété des formes d'intrication entre l'ethnie, la nation, la religion et "la couleur", ce qui nous semble remarquable, c'est le poids et la signification de la religion. C'est-à-dire que dans leur présentation de soi, ils ont tendance à se définir de façon plus valorisée comme musulmans et l'islam fait l'objet chez eux d'une forte expression identitaire.

Le rapport à la "couleur" est ambivalent. Ainsi, dans des cas extrêmes, la "couleur noire" semble plus imputée que revendiquée, voire est souvent perçue plutôt comme un stigmaté. La valorisation de la "couleur noire" nous semble relever davantage d'une démarche de certains intellectuels (europhones ou arabophones) religieux ou pas qui sont parvenus, au terme d'une opération de requalification et de renversement à transformer ce qui fut au départ un stigmaté en objet de fierté, à construire des outils et armes correspondants (négritudes, afro-centrismes, "messianismes religieux" comme le mouridisme ou la confrérie *layeen* dans l'islam et les Eglises noires dans la Chrétienté).

Pour autant, une grande partie des intellectuels reste nous semble-t-il modérément tournée vers la "couleur noire" peut être parce que c'est un puissant instrument de leur marginalisation et tant qu'ils n'ont pas perdu l'espoir d'échapper à la discrimination, ils évitent d'afficher trop ouvertement ce trait qui peut être un stigmaté. Cette situation ouvre des positionnements différents. Lorsqu'ils sont constamment victimes et irrémédiablement prisonniers de ce stigmaté, il ne leur reste plus qu'à "faire avec" soit en résistant, soit en se soumettant et en se dénigrant soi-même à travers le dénigrement de leurs "semblables". Et par ailleurs, lorsqu'ils en sont relativement préservés de par leur position sociale, ils peuvent se l'approprier néanmoins par solidarité avec ceux qui en sont prisonniers et victimes.

Mais, cette opposition entre les élites et les milieux plus populaires, entre les deux postures doit être aujourd'hui relativisée. En effet, ce schéma connaît une mutation rapide et il semble s'opérer une prise en compte valorisée, plus massive et plus généralisée de la "couleur" et s'exprimer une "dignité noire" chez la plupart des "Africains". Sans doute, en réponse à une stigmatisation croissante comme "Noirs", la résistance aux discriminations liées à la "couleur", la croyance que leur destin social est largement conditionné, malgré eux par leur "couleur", une "identité de situation" comme dit Sartre, les conduisent à se définir de plus en plus comme "Noirs", non plus pour seulement subir une infamie, mais pour dire la révolte.

En devenant quelque chose d'affirmée et non seulement assignée, la "couleur" apparaît comme une partie d'eux-mêmes, un aspect de "l'honneur ethnique" et du prestige du groupe traduisant l'émergence d'un sentiment d'appartenance, d'une reconnaissance mutuelle, voire d'actions réciproques et orientées vers les membres du groupe (Weber). Néanmoins, ce registre d'identification dont la médiatisation est réelle dans la société française (ce qui en soi traduit une sorte de consensus dans une perception commune des "Africains") ne doit pas nous empêcher de voir celui de l'islam beaucoup plus invisible ou invisibilisé (ce qui traduit également une perception commune) mais non moins présent. Cette affirmation de l'islam, son lien à l'ethnie, à l'appartenance nationale et à la "couleur" restent à élucider.

c - Religion, racisation et déracisation

Au plan administratif et institutionnel, dans les processus de catégorisation et dans la production de la spécificité ethnique au Maghreb et en "Afrique noire", l'islam semble avoir été posé comme donnée majeure et centrale notamment à travers le statut personnel des indigènes. Son expression par les sujets sur le sol français métropolitain ne sera reconnu comme légitime qu'à travers les initiatives symboliques de l'Etat (Construction de la Mosquée de Paris inaugurée en 1926, de l'Hôpital Avicenne) qui associent dès le départ l'Afrique noire (A. Boyer, 1998).

La religion musulmane a constitué un élément fort dans la racisation des "Arabes" ce qui semble avoir moins joué pour les "Africains". Tout se passe comme si "l'assimilation" des "Arabes" à la République ou à la nation française devait passer par leur déracisation, c'est-à-dire l'abandon de l'islam qui définissait leur statut

personnel. Pour les "Africains", leur assimilation politique ne semblait pas supposer leur désislamisation car l'islam ne sera pas mobilisé pour les construire comme groupe racisé, comme vecteur d'altérité. L'islam n'est pas ce qui fera la frontière dans leur définition comme groupe par rapport à la société française. Il sera dédié fondamentalement aux "Nord Africains" et aux "Arabes". Il sera dédié fondamentalement aux "Nord Africains" et aux "Arabes".

Ainsi, cette spécificité musulmane fonctionnera comme une frontière entre le colonisateur et les indigènes au Maghreb, servira à justifier leur marginalisation citoyenne sur leur propre sol devenu français en opposant de façon radicale le "statut personnel musulman" et la citoyenneté française.

Or, il semble que concernant l'Afrique subsaharienne cette opposition entre citoyenneté française et statut personnel musulman revendiqué par les indigènes, (Frémeaux, id) n'ait pas été appliquée, témoignant chez l'autorité coloniale d'une association différente de ces deux populations à l'islam. Pour aller vite, tout se passe comme si en "Afrique Noire" (St Louis hier, aujourd'hui encore Mayotte), se sont constitués des espaces où l'islam des sujets était reconnu et accepté en compatibilité avec l'accès à la citoyenneté française.

En fait, si l'islam n'est pas pris en compte dans la construction raciale des "Africains noirs", il n'est pas ignoré. Comme nous l'avons souligné plus haut, on pourrait dire que l'administration coloniale a contribué à "faire" cet islam. Ainsi, pour les "Africains subsahariens", ce n'est pas finalement tant un déni de l'islam que sa construction comme relevant d'un rapport fortuit entre eux. Par conséquent, il restera un fait minoré. En effet, la reconnaissance d'un "statut personnel" musulman au Sénégal (habitants des 4 communes : St Louis, Gorée, Rufisque, Dakar) compatible avec la citoyenneté française est effective en 1916 bien avant que cela fut le cas en Algérie. En Algérie, ce statut a été fixé par le sénatus-consulte en 1865 avec des restrictions. Comme le montre Joëlle Allouche-Benayoum¹⁴⁹, *"Il ouvre la possibilité d'acquérir la nationalité française à tous les indigènes, musulmans et juifs. Sujets français, les uns et les autres restent exclus de l'exercice des droits civils et politiques réservés aux*

¹⁴⁹ Joëlle Allouche-Benayoum « *Les enjeux de la naturalisation des juifs d'Algérie : du dhimmi au citoyen* » pp 180-195. In Pierre-jean Luizard (Dir) *Le choc colonial et l'islam. Les politiques religieuses et les puissances coloniales en terre d'islam*. La Découverte, 2006

citoyens. Sans leur accorder collectivement la citoyenneté française, la loi permet de la solliciter individuellement mais à condition de renoncer à son statut personnel.” Peu de musulmans et de juifs feront cette démarche qui pour beaucoup était considérée comme une forme d’apostasie. Ainsi, la loi restera en vigueur pour les musulmans jusqu’en 1947 date à laquelle ils peuvent enfin bénéficier de la citoyenneté française dans le “statut musulman”. Quant aux juifs, c’est avec le décret Crémieux (1870) qui a organisé leur naturalisation collective qu’ils ont accédé à la citoyenneté.

Si chez les Juifs d’Europe, la racisation s’est faite avec la religion ; en somme, c’est une religion faite “race”, il semble que la même démarche ou les mêmes processus semblent conduire à une identification nécessaire entre les “Arabes” et l’islam et à leur construction raciale avec l’islam. Tout autant que pour les Juifs, la racisation des “Nord Africains” ou “Arabes” s’est faite et continue de se faire avec la religion.

A contrario, pour les “Africains”, leur catégorisation ethnico-raciale s’est construite avec la “couleur”, en mobilisant un substrat qui est la négritude et dont la construction s’opère en opposition irréductible autant avec l’islam qu’avec la chrétienté.

d - Elites intellectuelles “africaines” et l’islam

Mais, au-delà de ces hypothèses et perspectives, il reste à définir la démarche méthodologique, la “feuille de route” pour notre recherche. Beaucoup de travaux historiques ainsi que notre expérience et nos observations sur le terrain nous ont fait percevoir le rôle des élites en général, intellectuelles en particulier dans la formation des identités. Ces “entrepreneurs d’identité” ont joué un rôle actif dès la période précoloniale avec les lettrés musulmans, les marabouts armés ou pacifiques puis, dans la période coloniale avec les “évolués”.

En dépit de la récurrence d’un discours sur l’assimilationnisme colonial, il nous semble que les “évolués” ou “produits de l’acculturation coloniale” avaient par rapport aux cultures locales une démarche de valorisation et de réhabilitation souvent soutenue du reste par des administrateurs coloniaux. “Assimilés ou patriotes africains ?” pour reprendre l’interrogation de F. E. Manchuelle (1995), ils ont exprimé

leur attachement à leurs cultures locales et notamment à l'islam en même temps que leur ouverture et volonté d'assimilation à la culture française, réalisant une acculturation dont le St Louis de l'époque coloniale constitue un modèle et favorisé *"l'émergence d'une civilité indigène distincte tant des traditions autochtones sénégalaises que de la "mission civilisatrice coloniale."* (M. Diouf, id., p 135).

Même si les "Gaulois étaient leurs ancêtres", ces "évolués", à la différence de ce qui s'était passé avec les "esclaves nègres" dans les colonies des Caraïbes, s'ancraient assez fortement dans les cultures locales africaines. Vivant dans des sociétés et dans des cultures encore plus préservées que dans les situations de déracinement connues par les esclaves transplantés, leurs capacités de résistance ou en tout cas de préservation de leurs cultures étaient plus grandes. Certes, en dépit de cette situation, les esclaves et descendants d'esclaves de ces "sociétés de plantation" ont produit des cultures originales qu'on ne saurait nullement réduire à un simple mimétisme de la culture des Maîtres. Dans tous les cas, il nous semble que la situation en Afrique, sa colonisation plus tardive (2^{ème} moitié du 19^{ème} siècle), la confrontation avec des sociétés structurées entraînent un infléchissement rapide de la politique assimilationniste des Français. L'assimilationnisme ou tout au moins la négation brutale des cultures des "Africains" ont été, pensons nous davantage mis en œuvre dans les "sociétés de plantation" que sur le sol africain où progressivement, vers la fin du 19^{ème} siècle, se mettent en place les éléments d'une politique "indigène" malgré une rhétorique militante qui évoque abusivement pour l'Afrique ce qui fut surtout expérimenté et appliqué dans les Antilles.

L'implication des élites non religieuses (intellectuelles, associatives, syndicales, politiques, économiques et patronales...) dans la promotion du religieux, dans l'impulsion et l'aménagement des espaces du religieux, dans son institution et sa reconnaissance en "bien commun" nous est apparue comme centrale. En effet, cet investissement des "laïcs", des "personnalités" non religieuses dans la réunion des conditions d'exercice de la pratique religieuse ; parfois davantage que les "religieux", les "officiers du culte" ou "les experts de l'islam" témoigne, nous semble-t-il du rôle et de la place de l'islam dans la conquête de l'hégémonie. En effets, leaders politiques, syndicaux, associatifs ou communautaires, élites intellectuelles de la communauté..., en tant que porte-parole de groupes constitués certes de croyants

mais non fondés sur une base religieuse, sont amenés à prendre en compte le religieux pour asseoir leur position, à œuvrer pour sa promotion.

C'est pourquoi, pour mettre à jour cette fonction de l'islam dans la construction de l'hégémonie, nous avons choisi de mettre les élites de la société, particulièrement les intellectuels et leur rapport au religieux au cœur de nos réflexions futures. La place de l'islam dans la trajectoire actuelle des intellectuels sénégalais notamment et dans leur définition identitaire semble conforter cette position. Dans nos premiers travaux, nous étions intrigué par ce rapport ambivalent à l'islam jusque dans les rangs des militants marxistes et athés. Dans un des rares écrits sur les intellectuels africains et la religion, A. Guèye¹⁵⁰ note sa surprise *de trouver l'islam massivement présent chez les intellectuels africains en France. "L'importance de la religion pour les intellectuels africains contredit mes préjugés. En effet, en raison de l'antinomie souvent posée entre religion et modernité, je croyais que ces acteurs affecteraient une grande distanciation à l'égard de la religion, victime d'un a priori discréditant selon lequel elle serait facteur d'obscurantisme. [...] Ainsi, même chez les athés et les agnostiques, la définition de soi dans l'espace français passe par l'affirmation de son appartenance musulmane.* (2001, p192)

Elites intellectuelles, élites économiques, élites politiques, syndicales et associatives, bref élites africaines "noires" et la religion, plus explicitement les sens et enjeux de leur identification avec l'islam, voici les questions que nous nous proposons d'explorer dans les années à venir. Ce choix découle de notre réflexion et de notre cheminement. Il nous conduit à tenter d'articuler, dans les contextes du Sénégal et ceux de la migration, les problématiques de l'ethnicité et de la construction raciale avec la catégorisation et l'identification religieuses.

Ainsi, ce sont nos observations de terrain sur le continent africain (Sénégal) et en migration qui nous ont donné à voir et permis de construire cette catégorie d'analyse opératoire : celle des "Africains noirs musulmans". Cette catégorie est également opérante auprès des émigrés en Europe (France, Italie, Espagne, etc.) en Amérique du Nord, au Maghreb, sans doute dans tout l'orient musulman. En effet, autant dans

¹⁵⁰ A Guèye, *Les intellectuels africains en France*, L'harmattan, 2001. Cf. également du même auteur, « *De la religion chez les intellectuels africains en France. L'odyssée d'un référent identitaire* », Cahiers d'Etudes Africaines, n° 162, juin, 2001.

leur définition de soi en Afrique qu'en migration, ces acteurs ont mobilisé, et de plus en plus fortement ce registre islamique au point d'y subsumer des identités ethnolinguistiques, ethnoculturelles voire nationales. Leur inscription progressive dans les réseaux migratoires et dans des espaces transnationaux, leur sédentarisation dans les sociétés des pays d'immigration ont révélé l'islam comme une ressource privilégiée fréquemment mobilisée par eux dans la construction des frontières de groupe.

Néanmoins, c'est plutôt en interne, à travers leur autodéfinition que cette islamité émerge exprimant chez ces sujets une appartenance méconnue, déniée ou disqualifiée. En dépit du fait que la construction qui est souvent opérée de ces sujets et leur catégorisation principale se réalise à travers d'autres registres (ethnique ou racisant, "Noirs" ou "Africains") l'appartenance musulmane –plutôt dédiée aux voisins du Nord- s'exprime en leur sein comme une référence forte. Parce que leur islam semble méconnu et/ou invisible, est une catégorie inexistante ou faiblement élaborée dans les sociétés majoritaires des pays d'accueil, ces "Africains musulmans" appellent donc à une investigation. Ils appellent à une réflexion sur l'histoire et les héritages, les logiques et les mécanismes institutionnels, politiques et idéologiques qui les produisent comme groupes construits et traités selon une certaine optique. Et également, comment à l'inverse eux-mêmes, face à ces constructions tentent de se produire comme groupe en réaction, de manière convergente ou en parallèle ? C'est cette occultation du fait islamique chez les "Africains noirs" tant sur le plan institutionnel que du point de vue de sa faible construction anthropologique et sociologique que nous essayons d'interroger.

Il n'est pas inutile de dire que notre propos n'est pas de prouver, ni de revendiquer l'islamité de ces populations, mais d'interroger des catégorisations et des identifications qui paraissent asymétriques. Ainsi, l'expression de cette identité par ces sujets construits d'abord comme "Noirs" en France et comme relevant d'autre chose que de l'islam, de la chrétienté ou du judaïsme amène à une série de réflexions. Qu'est-ce que cela veut dire d'être "Africain", "Noir" et musulman ? Comment expliquer cette propension à se définir comme musulmans ? Quels en sont les enjeux ? Est-ce une donnée de la migration, ou bien cette posture répond-elle à des

déterminants beaucoup plus profonds ? Enfin, comment expliquer ce déni d'islam qui les frappe ? Dans quoi prend-elle sa source ?

Dans quelle mesure la construction actuelle de ces populations est le résultat de toute une histoire qui rattache l'Africain noir à une sorte d'autre monde, adepte de l'animisme, à un sujet qui se réfère à des pratiques et à des traditions magico-religieuses étrangères –ou définies ainsi- aux religions universelles ou universalisées ? Il est intéressant de noter que le même traitement s'applique presque autant aux musulmans Noirs qu'aux populations chrétiennes. On ne les perçoit pas - elles aussi - comme telles. De la même façon qu'on ne peut pas vraiment être "Noir" et musulman, on ne peut pas être "Noir" et chrétien. Un "Noir" est un "Noir" ou un ethnique. L'autre équation qui est véhiculée correspond plutôt à «Arabe » ou « Africain du Nord » ou « Maghrébin » = « musulman ». Ne sommes-nous pas dans des constructions qui sont nées ou ont commencé à se forger sous la domination coloniale, plus particulièrement de la constitution des clivages au sein de la société algérienne coloniale avec les "Musulmans", les "Européens colons" et les "Juifs" ?

Conclusion générale et perspectives de recherches

Finalement, débutant nos recherches par l'islam au Sénégal, nous arrivons aujourd'hui, à la suite d'un cheminement à un programme de recherches sur les élites africaines en général, intellectuelles en particulier et leur rapport à l'islam. Ce qui est au cœur de cette investigation porte sur les enjeux de leur identification à l'islam en Afrique et en exil. Entre ces deux thématiques, la migration et les réseaux migratoires, les définitions et constructions identitaires des migrants ont occupé une longue période et bien des recherches.

Nous avons commencé nos travaux sur l'immigration dans un contexte où la problématique de l'ethnicité avait émergé comme objet dans les recherches. Pourtant, en dépit de l'universalité du phénomène, l'ethnicité a surtout été référée à l'immigration. Dans cette construction, sont opposées la figure du citoyen attaché à la République et celle de "l'ethnique", souvent d'origine étrangère, faisant allégeance à sa "communauté" et mettant en péril la République. Cette mise en exergue de l'ethnicité par une série de travaux sur l'immigration dont les nôtres et le choix de ce paradigme par nombre de chercheurs du champ nous ont porté vers la réflexion sur les conditions de son émergence dans la société française. En nous inscrivant dans ce questionnement et en partant de clivages relevés par nombre d'historiens au sein de la nation, nous avons tenté de saisir les acteurs, les moments et les contextes fondateurs dans cette dynamique. Par ce détour, nous avons essayé de suivre un cheminement singulier.

De l'opposition entre Francs et Gaulois, en passant par la promotion des diversités religieuses et régionales, les entreprises coloniales, l'arrivée de vagues migratoires et les effets de "l'Européanisation" de l'espace français, il semble que le clivage colonial a constitué une des matrices de cette ethnicisation qui tend à se déployer dans la société française. Dans une large mesure, les identités ethniques en France recouvrent des identités à la fois coloniales et immigrées et le phénomène tend du reste à s'étendre à l'ensemble des pays Européens.

Les populations soninké que nous avons étudiées, plus généralement les "Africains" ont été fortement prises dans ce mouvement de communalisation ethnique, à la suite des "Nord-Africains" et de leurs descendants français. Cette dynamique qui s'est

accélérée au début des années 90 a ainsi mis en scène une "question noire" qui réémerge en France après une extinction à la fin des années 50. Le regain d'actualité et d'intérêt pour les "mouvements nègres", la réhabilitation de chantres de la négritude comme Léopold Sédar Senghor traduisent la construction d'une filiation et la recherche d'une continuité.

Avec le développement de discours et d'une rhétorique politico-étatique, institutionnelle et médiatique qui privilégient la "couleur noire" et l'origine africaine réelle ou lointaine dans les définitions de ces populations, face à la discrimination, des mobilisations d'acteurs qui s'enracinent dans cette "condition noire", (négritude, afrocentrisme, C.R.A.N...) voient le jour. De même, des productions intellectuelles, culturelles, artistiques, musicales, esthétiques, littéraires...puisant dans ce registre ont commencé à faire leur chemin dans ce mouvement général de formation d'identités ethnico-raciales. Enfin, des recherches scientifiques et une attention médiatique ont rendu d'actualité ce versant des mobilisations et des identifications. La synthèse récente de Pap Ndiaye (2008) s'annonce comme le début des '*Black studies*'.

Définie par bien des acteurs comme une "identité de situation", une "communauté de destin" qui n'échappent pas à des tentations fortes, conscientes ou inconscientes essentialisation, la situation des "Africains" et/ou des "Noirs" suscitent des réponses diverses. De manière plus ou moins hésitante, les acteurs s'engagent dans une "appartenance noire" qu'ils essaient de redéfinir.

Dans une perspective parallèle à ces redéfinitions, ce que nos enquêtes de terrain nous ont révélé chez ces "Africains", ce sont d'autres formes de définition de soi ou du groupe qui entrent dans un commerce frontal ou biaisé avec "l'identité noire". Ainsi, l'islam, en dépit de la construction "coloniale" le référant "naturellement" aux "Arabes", constitue dans le contexte français - mais aussi en Afrique- une ressource privilégiée dans l'expression identitaire de ces migrants, un moyen de distinction et un vecteur de construction d'une frontière avec la société majoritaire.

Ce que nous avons saisi dans cette position des "Africains noirs", c'est un rapport particulier à la "couleur noire" mais aussi à la "blancheur" qui renvoie à la longue histoire de leur constitution comme "race" tant dans le monde arabo-musulman que

dans le monde européen et américain. En effet, d'abord fait "race" dans le monde arabo-musulman, ils ont été définis par nature comme inférieurs, impies, parfois maudits (Malédiction de Cham) et par conséquent assignés à un statut social : la servitude. Il en sera aussi de même dans le monde européen au début et tout au long de la traite négrière et de l'esclavage. Avec l'anthropologie physique, les fondements du "racisme biologique" seront mis en place. Ce "racisme biologique" a été un moment décisif dans la réalisation de l'idée de "race", une phase charnière. En effet, il a offert un cadre nouveau aux formes antérieures comme le "racisme fondé en religion" dont il semble du reste s'être nourri en dépit de la prétention de science qui l'a caractérisé. Il a aussi largement informé des avatars comme l'essentialisme culturel (néo-racisme) et l'invention des ethnies. Dans ces différentes formes (racisme en religion, "racisme biologique" ou scientifique, néo-racisme ou essentialisme culturel absolutisé), la "noirceur" a constitué le signe privilégié et immédiat de la "race" pour les "Africains".

Recomposant ou subissant ces assignations et ces clivages dans leurs propres logiques de différenciation interne et externe, les "sociétés noires", africaines ou issues de l'esclavage de plantation dans les Nouveaux Mondes ont intégré la "noirceur" et la "blancheur" dans leurs mécanismes de différenciation sociale, de racisation et d'ethnicisation. Ainsi, la "noirceur" étant rattachée à l'impiété et à la servilité, les "Africains" libres et musulmans se définiront comme "blancs" et au contraire définiront les "Africains" païens comme "noirs". Une telle posture de "blanchiment moral" n'a pas été spécifique à la sphère musulmane. Même dans les sociétés issues de l'esclavage atlantique et de la première colonisation (16^{ème}-18^{ème}), le phénomène a connu son expression. Des individus "noirs de peau" parce que libres pouvaient se définir comme "blancs". Mais, à travers cette posture, ils suscitaient et renforçaient ce faisant le mépris de la "noirceur" dont eux-mêmes seront plus ou moins victimes. En effet, même si la "couleur" est d'abord essentiellement morale, traduit un statut social, la donnée physique, la "noirceur physique" brouille le symbolique, déteint sur le social et ternit leur moralité (religiosité, ingénuité voire humanité).

D'où le fait que l'idéal de "blancheur sociale", "du dedans", se soit exprimé bien au-delà de la seule moralité et du statut avec des tentatives de faire coïncider le

physique et le moral, la "blancheur interne" avec une "blancheur externe". De telles tentatives aujourd'hui encore ont cours (éclaircissement de la peau, décrépage des cheveux, métissage pour blanchir la lignée, etc.).

Ces voies de "blanchiment moral" ont eu leur envers autant dans la sphère arabo-musulmane que dans le sillage de la "mission civilisatrice" coloniale. A la différence des tentatives de positionnement qui privilégient la dimension morale des attributions de "couleur", ou plutôt rapportent ces dernières à une valeur sociale, les "négritudes" dans le monde arabo-musulman (B. Lewis, id. ; A. Haddad et alii, id.) et dans l'exil euro-américain (Senghor...) prennent une autre orientation. Leur stratégie de requalification de la "noirceur" choisit de s'en tenir à la lettre et élaborent un lyrisme, une nouvelle symbolique de la "noirceur physique". Loin d'opposer moralité et "noirceur", beauté et "noirceur", elles brisent cette opposition et installent la moralité et la beauté dans la "noirceur". Celle-ci est posée comme une condition "digne et honorable" autant par des poètes "Noirs" et certaines élites "noires" dans le monde arabo-musulman médiéval que par les poètes de la négritude des colonies. Avec l'afrocentrisme, la "négritude" sera associée au berceau des grandes et premières civilisations. Même dans la sphère musulmane moins sensible à la poésie de la "noirceur physique", des confréries religieuses comme les *murid* et surtout les *laayeen* se sont inscrites dans des formes de requalification de la "noirceur" qui ont cherché à corriger l'identification immédiate de la "couleur physique" avec la religiosité.

Mais, l'adhésion à la "blancheur" (morale) tout autant que l'affirmation de la "noirceur physique" même requalifiée ne sont pas sans ambiguïtés ni dommages pour les acteurs "Africains". En effet, que ce soit à travers la mise en avant de leur "blancheur intérieure" ou par la promotion de leur "noirceur" même physique avec la négritude, ils échappent difficilement à la stigmatisation. D'où, sans aucun doute des stratégies ou des postures de sortie de la problématique de la "couleur". Il y a bien des difficultés ou des ambiguïtés à se définir comme "blanc" (signe de l'honorabilité, de l'ingénuité, de la religiosité, d'un "statut évolué"...) quand le "physique" est noir, à valoriser la "noirceur" pour elle-même. Le recours au clivage strictement religieux ou l'identification religieuse dissociée de toute référence à la "couleur" offrent une

posture, autorisent une recomposition sur des bases nouvelles de la confrontation avec "l'autre".

Sans aucun doute, les usages de la symbolique de la "couleur" dans les deux sphères (musulmane et Européenne) ont conduit à une superposition qui consacre la perception physique de la "couleur" en occultant sa dimension morale.

A travers ces entreprises, s'est dessinée toute une grammaire de la construction et de la déconstruction raciales des "Africains". Les acteurs ont tenté de défaire, faire ou refaire la "race" avec le religieux en général, l'islam en particulier ainsi qu'avec d'autres formes de moralité (liberté, ingénuité, généalogie, fortune). A travers l'histoire des croisements entre le religieux et les constructions raciales des "Africains", notre propos a tenté de saisir cette grammaire complexe qui fait de la religion "race", qui racise par ou avec l'exclusion du religieux, qui tente de refaire ou de défaire la "race" avec le religieux. Habituellement articulée au genre ou à la classe, la "race" comme construction sociale nous est apparue faiblement articulée avec le religieux. Ce qui nous a intéressé dans cette investigation, ce n'est pas tant l'islam comme objet pour lui-même. Notre optique a constitué plus nettement à réfléchir sur les enjeux actuels et anciens de l'identification à l'islam chez les "Africains" définis comme "Noirs" ou bien souvent des euphémismes de "Noirs".

Les réflexions actuelles sur les constructions raciales essaient de se pencher sur la "part musulmane" dans la construction de la catégorie de "Noir" en lien étroit avec l'esclavage des "Africains" en pays d'islam. Ces travaux, bien moins importants que ceux consacrés au monde atlantique et européen, reposent ainsi la question de la naissance des "schèmes de couleur" autant de la "noirceur" que de la "blancheur". Pour notre part, en nous intéressant à l'identification à l'islam des "Africains" et à leurs attributions identitaires notamment chez ceux immigrés en France et au Maroc, nous avons tenté de rendre compte de la complexité et de la diversité de leurs définitions, de la place de l'islam dans ses constructions identitaires. Ce qui est remarquable, c'est d'emblée l'interférence entre "noirceur" ou négritude d'une part et islam de l'autre. Ces deux variables se conjuguent et/ou se dissocient à l'infini. Les élites religieuses "africaines noires", coloniales et post coloniales ont été continûment prises entre ces deux pôles. Leurs élaborations identitaires en ont toujours été marquées.

Dans la confrontation avec le colonisateur, l'islam et ses élites en Afrique musulmane ont trouvé à s'appuyer sur un autre registre d'universalité opposable au sien ("mission civilisatrice", accessoirement chrétienne). Dans la confrontation avec des formes de mépris ou de racisme dans le monde arabo-musulman, ils se sont parfois réfugiés dans "*leur propre maison*" de l'islam (C. O'Brien, 1971). En effet, l'islamisation et les formes d'arabisation ayant été menées sous l'égide d'élites locales, maîtresses et souveraines chez elles, une telle posture était possible.¹⁵¹ Plus marginalement et bien plus rarement, ils se sont détournés de l'islam.

Les constructions des jeunes nations comme le Sénégal, n'ont pas échappé à l'emprise de ces deux pôles mêmes lorsque les élites des "Indépendances" ont adhéré à des idéologies nouvelles (Marxisme...). Nous avons vu que dans une large mesure, la nation sénégalaise s'est aussi édifiée sur deux socles qui continuent de marquer ses dynamiques internes : la "négritude" et l'islam.

En Afrique du Nord, et dans le monde arabo-musulman, les migrations subsahariennes actuelles ont reposé avec acuité la problématique de la catégorisation des "Africains" dans cet univers et dans le contexte de l'exil. Ces configurations nouvelles issues des migrations actuelles ouvrent vers de nouveaux objets de recherche et surtout vers de nouveaux terrains en plus de l'espace français : les mobilités et réseaux migratoires de l'Ouest africain vers le Maghreb, les relations interethniques et interraciales dans ces différents espaces migratoires et la place du religieux dans ces confrontations et constructions identitaires.

¹⁵¹ Sans doute, la question ne se pose pas dans les mêmes termes sur la côte de l'Afrique de l'est avec les sociétés musulmanes et Swahili ou dans des pays comme le Soudan.

ANNEXES

Migrations “d’aventure” au Maroc

En choisissant un mode d’écriture qui fait une grande place au récit, nous avons cherché à insuffler davantage de chair et de souffle aux acteurs et aux situations, à faire partager notre expérience personnelle du dépaysement anthropologique. Dans ce de restitution, l’optique et le but sont de mieux réussir la description, l’explication et l’interprétation de ces mondes migratoires.

1 - L’odyssée de Salif, jeune footballeur guinéen vers l’Europe.

En faisant le choix de restituer de larges extraits de ces entretiens, j’espère d’abord éclairer des parcours et des situations de la migration des “Subsahariens” au Maroc, puis proposer une reconstruction bien au-delà d’une simple retranscription des propos. C’est une reconstruction qui reprend des discours avec une logique et un agencement différents. C’est une mise en récit personnelle qui (quoique à partir de leurs propos croisés et informés par d’autres histoires, d’autres situations) débouche sur une construction intellectuelle qui reflète mes analyses et mon interprétation. A travers mes choix narratifs, je reconstruis des “destins sociaux” et des enchainements.

- Un contexte familial démunis, mais des liens forts

Salif a à peine 19 ans. Il a pris la décision de partir de Conakry après le décès de son grand père maternel. Sa mère se lamentait et n’avait même pas de quoi organiser les funérailles. Elle disait qu’elle “n’avait plus de frères, ni de père, ni de mari” (bien que son père soit vivant mais Salif n’en parle pas beaucoup et ne l’associe pas tellement à ses projets, je remarque). Un ami militaire lui donne un bon d’essence qu’il troque dans une station d’essence et achète deux sacs de riz, de l’huile et des oignons pour préparer le repas. Un autre ami policier qui dispose d’un minicar assure le transport de la famille vers le village du grand père maternel où à lieu la cérémonie. Après le départ de sa mère au village, il lui fait parvenir une lettre d’adieu ou il lui annonce qu’il s’en va pour chercher de l’argent. Sa mère en réponse le supplie au nom du lien filial de l’attendre et de ne pas partir avant son retour à Conakry.

Ils décident de faire appel à un cousin en Hollande (fils du frère du père habitant dans la même grande concession) pour l'argent du voyage. Les sœurs de la mère, (ses tantes maternelles) proposent de céder leur part d'héritage (des vaches) pour qu'il puisse partir. Entre Salif, et sa mère, les rapports sont très forts et je m'en apercevrai au fur et à mesure de nos discussions. Il entretient un rapport privilégié avec elle, incomparable aux relations qu'elle a avec son frère ou ses sœurs. Sa mère a pleuré cinq jours durant après son départ me dit-il. De son père, il se contente de dire qu'il pense qu'un "enfant mâle, un garçon doit souffrir pour avoir quelque chose".

- L' « aventure » migratoire

Le périple de Salif commence par Dakar, puis Nouakchott. Ou des amis lui apprennent que le billet d'avion pour Casablanca y est moins cher qu'à partir de Dakar : 200 euros au lieu des 550 dollars pour Dakar.

La première fois, Salif est refoulé de Casablanca aéroport. Quelques mois après, il retente le voyage et se fait encore refouler malgré la présentation de documents attestant sa qualité de footballeur, les attestations de la fédération de foot de Guinée, de son club, etc. Mais n'ayant pas d'invitation d'un club du Maroc, il est bloqué à l'aéroport pendant une journée puis refoulé en Mauritanie malgré les interventions de la fédération de Guinée.

Alors, il "tente une route" pour l'Espagne (Les Canaries) grâce au contact d'un "business man" appelé Boubacar.

« C'est un gars bien, d'origine Gambienne. J'ai parlé avec lui. J'ai dit moi j'ai pas d'argent, mais y a quelqu'un qui va payer l'argent, moi j'ai appelé mon frère qui se trouve en Hollande ; bon il a parlé avec lui. Il dit il peut prendre l'engagement quand même. Donc c'est à ce moment... bon il est tombé d'accord donc à 1700 euros donc je bouge là-bas maintenant pour Layoune. »

« Bon c'est distant quand même la route et puis... bon c'est très risqué quand même de prendre la route. Bon parce que de là-bas on est venu dans un endroit... il faut dire que y a que le désert, donc bon c'est là-bas où le chauffeur qui nous a amenés de Nouadhibou, c'est la bas qu'il s'est arrêté lui. Une autre voiture aussi nous a pris là-bas. »

Salif m'explique qu'ils sont entassés par rangée de 5/6 dans des Land Cruiser 4X4 qui se sont rejoints en convoi de quatre ou cinq véhicules en plein désert. Le premier chauffeur était un Mauritanien, le deuxième était selon lui un militaire Polisario, etc. Ils changent à plusieurs reprises de voitures et de chauffeur, chacune faisant une étape pour les débarquer et les ré-embarquer rapidement dans un autre véhicule et ainsi de suite jusqu'à Dakhla au sud ouest du Maroc. Ils seraient mêmes entrés dans une caserne militaire qu'ils auraient traversé à pied pour ensuite ré-embarquer dans cinq ou six autres véhicules qui les attendaient. Puis de Dakhla, ils sont convoyés vers Layoune où, me dit-il 'on a fait last tranquilo'.¹⁵²

Avant eux, un groupe précédent était programmé pour partir à Las Palmas. « *Bon eux ils ont déjà bougé. Bon nous maintenant, on est resté là-bas. Y a rien à manger, c'est le pain seulement : un litre d'eau par jour. On te donne un litre d'eau par jour ; c'est ça on te donne. Si tu as l'argent, tu payes cinq Euros. Toute chose là-bas c'est 5 Euros. Si tu n'as pas d'argent, bon tu vas mourir. Tout ! Même si c'est une boîte de sardines, cinq Euros.* »

« *Dans le groupe qui est parti devant nous, y avait au moins 3 vivants [survivants] seulement, tout le reste était parti. Dans l'eau oui.* » Dans son groupe, il y avait des « *Sénégalais, Guinéens, Maliens, Bissau-Guinéens, Gambiens, y avait tout là-bas. Oui toutes les communautés. Parmi notre groupe y avait pas de femme, mais quand même bon y avait des femmes là-bas, au moins trois ou quatre comme ça. Oui on les a trouvées là-bas, mais quand même notre groupe de Nouadhibou y avait pas de femmes.* »

- La mort

Salif ne sait pas ce qu'il est advenu de leurs prédécesseurs. Mais il est sûr qu'ils sont morts. « *Non on les a pas vus, ils sont pas rentrés, pas téléphonés, ni rien. Et si l'action se passe comme ça il faut décréter qu'ils sont décédés, ça c'est sur. Si quelqu'un est rentré il le fait savoir parce que y a le téléphone partout, les parents. Mais, quand même bon le groupe était parti bon, après ce groupe là bon, c'était à nous, bon le groupe qui était parti eux quand même y avait 3 vivants tout le reste était décédé, c'est eux qui ont dit ça les 3 restants. Deux gambiens et un sénégalais, mais ils sont partis chez eux, ils disent maintenant la route là c'est fini, ils vont pas venir la jusqu'à leur mort.* »

¹⁵² Dernière planque avant le passage sur les embarcations.

L'abandon dans le désert : un classique

Au bout de quelques jours, le guide qui les ravitaillait disparaît et ne donne plus signe de vie. La faim et la soif auront raison d'eux. Ils décident d'aller se 'rendre à la gendarmerie'. « *On a même pas vu de guide la bas, le guide était pas venu, le guide était caché, parce que bon ils ont dit que la police va venir dans deux jours. Bon le guide est parti. Lorsqu'il est parti on a vu vraiment y a rien. On est resté avec rien, pas mangé ni rien. Bon les gens allaient couper les arbres, les feuilles d'arbres, bon ils mangeaient ça ; ils urinaient pour boire tout, on a vu vraiment y a pas moyen, on a vu des gens vraiment si on faisait pas rapidement bon ; y avait des gens qui allaient mourir la bas.* »

- La confrontation avec l'Etat et les autorités locales

On est retourné au niveau du goudron [la route goudronnée], on est resté là-bas à attendre s'il y avait des voitures. Mais, bon les voitures ne s'arrêtaient pas, on a marché, marché jusqu'à 36 kilomètres comme ça bon parce qu'on voit la plaque [bornes kilométriques], donc on a marché au moins 36 kilomètres, donc on a vu un camion militaire qui venait, bon on s'est arrêté devant le camion même. Bon on a dit bon que si le camion veut nous tuer, il n'a qu'à nous tuer, bon le camion est venu doucement bon il s'est arrêté. Ils sont descendus au moins 9 militaires comme ça. On les a demandé bon vraiment nous sommes des gens qui font l'émigration par clandestins puis nous allons mourir ici ; faut nous aider. Donc eux, ils ont dit bon de rester là-bas ; que c'est pas eux qui ont dit de venir, eux ils sont partis. Bon on a continué un peu et vois là-bas un poste de gendarmerie. Nous sommes partis au poste de gendarmerie même. »

« On a vu bon le chef de gendarmerie qui venait, il nous a donné à manger, donné des savons à laver ; quand tu dis tu veux ça, ils vont te donner. Ils nous ont très bien traités même Walahi. Après la bas, à la police à Asmara, [nous avons] encore mangé bien, on dormait très bien. »

« Après là-bas dans le bus [qui les emmenait à Casa], c'était très propre encore. Le bus à chaque ville encore, à chaque ville bon, le chauffeur s'arrête, ils nous font descendre là-bas, voir les resto et puis manger très bien encore ; et puis bon remonter dans le bus encore. Ils nous ont amené à Casa. »

«...Ils demandaient qui nous a amené, la couleur de la voiture. Mais, personne a accepté de parler. Oui parce que bon...les gens disaient ils ne connaissent pas la couleur de la voiture, le numéro de la plaque ; ils connaissent pas la personne on ne le connaît pas ; ils viennent la nuit ; la voiture vient la nuit ; la voiture quitte la nuit. Oui mais bon, ils ont envoyé les gens de la TV5. Ils sont venus, ils ont commencé à poser des questions, mais personne n'a répondu. Lorsqu'on a vu seulement les journalistes, c'est fini ; personne n'a parlé maintenant, personne n'a parlé, personne. On dit on ne connaît pas, on ne connaît pas... Parce que l'émigration, nous on en fait toujours ; ça passe pas. Y a pas moyen, il y a pas moyen il faut qu'on fait ça. »

« Le lieutenant, c'est quelqu'un qui est très gentil, lui il est venu nous demander. Bon c'est lui qui a été le premier à poser la question depuis Layoune là-bas. Bon là où c'est le désert, il a posé la question : est-ce qu'il y a quelqu'un qui comprend le français ? Moi j'ai dit je comprend bien le français et puis on a parlé et puis tous les autres parlaient aussi le français mais c'est moi qui parlait le français très bien. Tous les autres parlaient pas tellement, c'était au moins deux ou trois personnes qui parlaient au moins un peu. Donc moi je parlais normal quand même. »

« Bon le lieutenant là, lui quand même, il m'a bien traité. Je parlais avec lui. C'était bon. C'était bien encore et puis, il m'a pris là-bas [Où ils logeaient avec ses compagnons d'infortune], il m'a envoyé à côté quoi avec des petits gendarmes. Je suis resté à côté de ces gens-là. Je buvais du thé les nuits. Les autres dormaient mais moi à chaque moment ils faisaient le thé, on m'appelle, on me donne le thé, du pain on me donne. Ils discutaient avec moi, bon amenaient le Coran, je lisais le Coran très bien devant eux là bas, ils ont dit toi Muslim, j'ai dit oui Muslim. Je parlais avec eux là-bas. J'ai appris le coran depuis à bas âge. Oui je peux lire, je peux lire très bien le coran, oui bien sûr. Ca les a beaucoup motivé encore quoi, ça les a beaucoup motivés, et puis je priais. A chaque moment de la prière, je priais devant eux là-bas ; ils voyaient, je priais. Dans le désert, aussi, bien sur, y a des gens qui priaient ; oui y a des gens qui priaient beaucoup même. »

« Parce que moi je dis : je suis footballeur, le lieutenant gendarme, il dit maintenant de rester, quand je reste là-bas, il peut m'aider à avoir un club. Bon, pour ne pas souffrir comme ça. Je dis : moi je préfère rentrer en Europe ; moi l'Afrique ne me suffit pas, il faut que je rentre en Europe, parce que là-bas tu peux avoir beaucoup d'argent, tu peux travailler. Il a tout fait de rester. Bon quand je reste là-bas, il va me donner une de ses filles. J'ai dit

d'accord après, après, après. Enfin bon, après j'ai quitté, il m'a passé son numéro de téléphone, [et un billet de banque de 50 dh] enfin moi, j'ai pas ce numéro là ici. »

« A Casa bon, rien ne s'est passé là-bas, parce que nous, nous ne sommes pas descendus du bus, c'est les policiers qui sont descendus discuter en bas là-bas et puis bon, ils sont remontés encore et puis, ils nous ont emmenés à Rabat. Ils ont discuté là-bas. Ils ont dit de nous emmener chez l'ambassadeur espagnol, peut être pour lui, il peut nous faire quelque chose parce que nous risquons [avons risqué la mort] de mourir. Bon au niveau de la mer c'est la chance, c'est Dieu. Mais donc, au niveau de l'ambassadeur, ils nous demandé quelque chose [Des policiers leur demandent de l'argent pour les conduire auprès de l'ambassadeur] mais d'autres policiers encore ont dit non ça, ça n'a pas d'importance. Ils nous ont demandé de l'argent un peu, mais c'était pas notre chance d'aller chez l'ambassadeur. Personne avait l'argent. »

- Vivre et tenir avec la charité des autochtones

La vie dans la forêt c'est difficile mais c'est pas difficile parce que quand même tu vas te laver, tu vas te coucher mais, quand même bon y a pas de maison quand même là-bas c'est un plastique on va le couper le bois et bon on fait des ghettos, on rentre là dans le plastique on se couche. Les gens font la cuisine là-bas. On prépare, on prend les cailloux comme ça bon on met des fagots, on fait le feu et puis on prépare. »

Mais quand même là-bas, si tu n'as pas d'argent, il faut que tu pars en ville faire fissa billillah¹⁵³ quand même. Oui ils vont te donner au moins 20 dh, 30, 50, 10 dh, 8 dh, 3 dh ...Vraiment la population de Kaciago, les gens de Kaciago, c'est des gens qui sont gentils, très très gentils. Vraiment si moi dieu allait me demander qu'est ce qu'il va faire à ces gens là, faut aller faire un tour, tous dans le paradis Allah. Y a au moins tous les jours cent ou deux cents personnes qui vont partir en ville pour quémander là-bas. Tout le monde va gagner de l'argent, des habits, des chaussures, des couvertures, du manger, tout, pommes de terre, tout. »

- La vie dans les campements et aux fronts

¹⁵³ Demander la charité et l'aumône islamiques

« Y a des gens qui viennent faire des visites de croix rouge. Ils vont faire des visites. Quand quelqu'un il est malade, ils vont l'emmener à l'hôpital de Tanger. La forêt, y a la sécurité quand même là-bas, les 'casques bleus'¹⁵⁴. C'est là quand y a un problème dans la forêt, c'est eux qui vont calmer le problème. S'il y a un étranger qui veut rentrer, bon par exemple, les Européens comme ça, la Croix Rouge, les journalistes comme ça, c'est eux qui vont décider s'il va rentrer ou s'il ne rentre pas. C'est eux qui savent. Si c'est des Africains comme ça, non, y a pas de problème tu peux entrer. Tu peux aller voir le chef de la communauté que tu veux. Bon si c'est un malien tu vas voir le chef malien ; si c'est un guinéen tu peux aller voir le chef guinéen ; si c'est un camerounais tu peux aller voir le chef camerounais. Là-bas on les appelle les 'thiamans'. Ils sont là-bas, tu vas, si on te dit de payer la connexion, tu payes la connexion. Si c'est pour partir au niveau de la mer tu payes une 'jaguette' [combinaison nautique] et puis pour les palmes et tu vas partir. »

« Si tu veux, tu vas chez les Sénégalais même si tu n'est pas Sénégalais aussi, chez les maliens chez les camerounais. Ça les intéresse pas [ils s'en fichent] mais bon, d'être là-bas comme tout le monde ; tu te bas pas avec quelqu'un ; de pas faire des bêtises là-bas dans la forêt, ni rien donc tu es calme, tu es avec les gens ; si tu te comprends pas avec quelqu'un tu le laisses tranquille. »

- Croire et prier dans les "camps"

« Il y a des mosquées, les gens ont fait des mosquées là-bas. 'Oui bien sûr les gens prient là-bas dans la forêt. Les gens prient normal. Bon on a pris quelques cailloux, on a mis du sable dessus, on déplie encore les nattes donc et des draps au dessus et puis les gens viennent prier sur ça. »

« Musulman, ça aide bien sûr, le plus souvent les marocains demandent est-ce toi tu es muslim ? Si toi tu es Muslim on te donne des habits, le Coran, les chapelets. On te donne beaucoup de choses quand même, même si ce n'est pas à cause de ça qu'on est muslim. A Ceuta, encore bon, ils me demandaient en ville est-ce que toi tu es Musulman ? Je dis oui. Moi je suis musulman, ils m'ont donné encore un cadeau, un chapelet cadeau. »

¹⁵⁴ Police formée par les gens du campement pour la sécurité et la gestion des conflits internes.

« Les Chrétiens bon eux-aussi, ils prient. Mais vous savez la prière chantée. Mais eux aussi quand même, ils prient quand même. Là-bas toutes les communautés prient. Si c'est les chrétiens ils prient à part, les musulmans, ils prient à part, c'est comme ça. Vraiment bon toute la majorité peut être prie. C'est sûr c'est la majorité, parce que bon les gens ne prient pas tous en une fois mais c'est sûr que les gens prient quand même. Y en a bon qui prient par là, d'autres préparent [le repas]. Après ils ont fini de préparer eux aussi ils prient c'est comme ça. »

- Femme, mère et migrante

« Dans la forêt, y a des femmes là-bas. Bon y a des enfants aussi dans la forêt. Oui, y a des enfants dans la forêt. Oh au moins deux ou trois mois, une semaine peut être. C'est là-bas qu'on les gagne. D'autres ont deux mois, d'autre trois mois ça dépend mais quand même y en a là-bas. Y en a là-bas bien sûr y en a qui ont deux ans, trois ; y en a oui. Quand y a les contrôles, les mamans vont se cacher avec les enfants c'est tout. Après la rafle et puis elles reviennent. C'est des Sénégalaises, des Congolaises. Vous savez là-bas, les gens se disent que c'est des mariés. Mais bon, on dit pas [on peut pas dire] que quelqu'un est marié. Ils sont ensemble dans un même 'ghetto' quand même. »

« Mais Bon y a d'autres encore qui sont pas ensemble dans le même ghetto, mais quand même elles vont rester comme ça, se balader pour faire la prostitution comme ça. Bon, elles vont gagner bon, un garçon qui va la soutenir. Ils vont rester ensemble là-bas dans le même 'ghetto'. Parce qu'elles vont être enceintes là-bas et avoir un bébé et puis c'est tout.»

- Franchir les 'grillages' de l'Europe : 'ou tu passes, ou tu te retournes (sic) ou tu meurs''

« Entrer c'est la chance. Ca c'est la chance, tu te caches, tu vas te cacher bon à la limite des Marocains. Tu descends à coté des grillages. Bon, avec ton échelle, tu mets ton échelle là-bas à coté des grillages tu vois ? Tu vas fixer l'échelle au niveau du grillage bon si y a pas de « guardia » civils tu tente bon, tu vas rentrer quand tu as la chance. Quand t'as pas la chance encore les guardias là-bas, ils vont te prendre et te donner [remettre] aux autorités marocaines. Soit si tu as la chance ont te laisse ; soit si tu as pas la chance encore ils t'emmènent dans leur camp de Kaciago. Ils vont te prendre [remettre] à la police de Kaciago. La police de Kaciago encore, ils vont te prendre direct à la police de Tétouan. Tu vas rester

là-bas quelques temps, soit une semaine ou deux semaines comme ça ; ça dépend, puis ils vont te prendre dans le bus pour t'emmener à la frontière Oujda. »

« Si c'est au niveau quand même des Espagnols, y a pas de problème mais, quand on n'a pas la chance encore les militaires viennent te frapper. Mais c'est pas devant leurs chefs quand même. Les chefs n'acceptent pas. Ils vont dire que lui il n'a pas volé, il n'a pas tué, il a tenté sa chance pour rentrer en Europe et pourquoi le frapper. Mais si les chefs ne sont pas là-bas, oui voilà c'est ça. Mais si c'est devant les chefs quand même ils ne font pas. Si c'est pas devant les chefs quand même, ils vont faire. Mais si quand même le chef est là-bas, ils n'osent pas le faire. »

« Quand ils m'ont attrapé bon moi, j'étais parti au niveau des grillages on était au moins cinq personnes. Bon on s'est caché et quand c'était bon, on est descendu jusqu'en bas au poste d'aiguillage et prendre l'échelle, mettre l'échelle bon sur le premier grillage, descendre au milieu [de l'autre côté entre les deux barrières grillagées]. Bon le premier ami qui était devant, lui il avait traversé tous les deux grillages et est parti et moi, c'est seulement au premier grillage qu'on m'a pris là-bas. Bon les gardes civils espagnols étaient venus, ils m'ont pris là-bas, ils m'ont fait retourner [côté Marocain]. Après moi je suis dans la prison à Tétouan. Bon mon ami qui était devant moi bon lui aussi il m'a trouvé la bas. Après j'ai demandé. Toi tu étais rentré. Il m'a dit oui mais j'avais des vertiges ; c'est là-bas qu'ils m'ont pris et puis ils m'ont fait sortir encore. Oui, il s'est couché là-bas et puis les militaires sont venus le prendre là-bas on l'a fait sortir. »

« J'avais trois amis ils sont rentrés par la mer. Oui il y a plusieurs aussi qui ont échoué, plusieurs même, ils vont partir maintenant traverser le territoire marocain, puis on les fait retourner encore. Oui bon y a beaucoup de personnes qui meurent ça... Bon, y a beaucoup de personnes qui disent là-bas avant d'aller, soit je rentre, soit je meurs ou bien on me prend et on me fait retourner encore. Et ça ils vont le dire c'est la chance, il y des personnes qui vont partir et puis ils meurent ; y a des personnes qui partent et puis ils meurent pas : soit ils rentrent ou bien on les fait retourner. Mon ami, Oui quand même bien sur, bon lui il est décédé quand même. Il est décédé parce qu'il a dit, il a pas quelqu'un qui va l'aider. Y a personne qui va m'aider, soit je rentre, soit je meurs, donc il n'a pas porté une jackette ni des palmes. Ni il parle, ni rien. Il a pris la chambre à air. Il a pris le courant seulement [s'est laissé porter par le courant]. Il est parti, il est décédé dans la mer. On n'a pas vu le corps y a des personnes qui on dit que c'est les militaires marocains qui l'on enterré et d'autres qui on

dit que c'est les militaires espagnols qui l'on enterré. Bon mais moi je ne peux pas dire que c'est les marocains ou c'est les espagnols mais quand même c'est entre les deux cotés : le Maroc ou bien l'Espagne. »

« Bon ils [les militaires] vont informer les gens quand y a seulement un décès bon quand ils attrapent par exemple un Africain noir dans la mer comme ça, ils vont dire bon une personne qu'elle est venue tel jour, telle heure donc elle est décédée, elle a le teint clair ou bien noir comme ça. Enfin bon en traversant maintenant les gens vont appeler dans la forêt est ce que telle personne est dans la forêt ? Non elle est dans le Campo en Espagne là-bas. Moi si je dis non elle n'est pas dans le campo, donc, c'est lui qui est parti. Tu ne peux pas traverser là-bas sans rentrer dans la Campo ou sans regagner dans la forêt. »

« Y a beaucoup de personnes qui risquent leur vie. Ils vont dire c'est Dieu qui a fait. Moi quand même je vais tenter ; soit je meurs, soit je rentre ou on me fait retourner. Les gens vont dire c'est Dieu qui a fait. Y a d'autres personnes bon qui vont avoir peur quelques temps seulement, ils vont oublier tout ça, ils vont dire bon : mon ami est parti en Europe, il a construit ceci, il a fait ceci, il a fait cela c'est ça. »

« D'après les vendeurs, y a des Africains noirs, y a des Marocains, ainsi de suite, donc ils vont dire que, ça bon, quand tu rentres dans la mer comme ça [avec la combinaison et les palmes] bon, tu ne vas pas te noyer, bon c'est à cause de ça. Les gens aussi se motivent ; ils vont payer les jaguettes bon, plus les palmes et ils vont partir. Y a d'autres personnes qui ne connaissent pas la mer, ils ne connaissent pas l'eau et puis c'est après ça ils vont mourir.»

« Les bateaux quand même y en a qui meurent mais au niveau des bateaux quand même y en a pas de bateaux là-bas [à Ceïta]. Les bateaux, c'est surtout Las Palmas, Layoune ou [... ?]. Mais, y a pas de bateaux là-bas. Les bateaux qui se trouvent à Méllilia, bon eux ils vont direct à Alméria. Y a pas de bateaux encore pour rentrer à Méllilia. »

- Oujda, un "échangeur" commode pour les deux Etats frontaliers

Expulsé une première fois en Algérie, Salif s'y installe quelques semaines avant de revenir au Maroc. *« Ils nous ont emmené à la frontière Oujda [Ville marocaine frontalière de l'Algérie]. Là-bas encore, c'était difficile pour traverser. Les militaires algériens, ils vont piller. Après là-bas maintenant, on a traversé là-bas pour Maghania. [Ville algérienne frontalière du Maroc]. Je suis resté là-bas au moins un mois et quelque comme ça, maximum deux mois.*

J'ai travaillé comme manœuvre ; de la maçonnerie comme ça. J'ai travaillé ; j'ai eu un peu d'argent.

- Le retour au Maroc.

Je suis venu à la frontière encore ; Oujda. Je suis parti directement à Mellilia, à Nador pour tenter là-bas si je vais rentrer. Et puis, trois semaines successives, j'ai tenté, matin, après-midi, le soir la nuit. J'ai tenté trois semaines successives. Bon je prenais des échelles pour partir au niveau des grillages. Donc je dépose l'échelle au niveau des grillages, donc je monte, je descends entre les grillages, mais je rentre pas et puis bon j'ai quitté là-bas. Y avait trop de sécurité, trop, trop de sécurité [Les gardes-frontière]. »

« Après là-bas je suis venu maintenant à Ceuta. Ceuta encore bon là-bas, j'ai tenté encore, voilà. A Ceuta, la vie de là-bas c'est très dur, c'est très difficile quand même de rester là-bas. Mais c'est dieu qui peut aider.

Salif est repris une deuxième fois à Ceuta après avoir franchi "le premier grillage" puis expulsé par Oujdah en Algérie.

« A la frontière, à Oujda. J'ai fais un tour sur place. Un tour direct même [demi-tour, retour côté Maroc]. J'avais même pas fait cinq minutes là-bas. Bon, Oujda, nous avons pris là-bas un train direct à Fès : bon je suis venu me coucher au niveau de l'usine à Naéma ; donc j'ai couché là-bas jusqu'à au moins deux heures du matin. On attendait le train, bon le train il est venu ; on était caché quelque part, le train est venu bon on s'est caché encore on est monté dans le train [train transportant du minerai : phosphate ?]. Mais bon quand même le chauffeur savait mais y avait d'autres personnes bon qui ne savaient pas. Il n'a rien dit parce qu'il sait que nous sommes des pauvres, on n'a rien bon, on n'est pas des tueurs, on n'est pas des voleurs ni rine, seulement bon à chaque gare il descend, il vient à côté de nous, il vient nous regarder. Mais bon, les gens aussi ont cotisé un peu aussi pour lui donner l'argent. Puis on est arrivé à la Maison du Sénégal. »

C'est en compagnie de Salif que je décide donc d'aller poursuivre mes enquêtes à Rabat. N'ayant pas de réponses de ses contacts, je lui propose d'aller avec lui à Rabat. Il est soulagé. Nous quittons la Maison, il est tendu. Je lui donne un livre pour paraître étudiant et déjouer les contrôles. Un premier bus passe et je lui fais signe, il s'arrête plus loin, nous courons le rejoindre et une fois dans le bus le "receveur" prononce une phrase en "Marocain" ou

j'entends le mot : "Madrasa" (Ecole, écoliers). Je fais oui de la tête, il nous installe à l'arrière c'est très inconfortable mais je suis soulagé et content qu'il ne demande pas nos papiers.

Le voyage se déroule tant bien que mal. Le jeune Salif est très tendu et prie en silence à chaque contrôle routier. A chaque arrêt, je vois ses lèvres qui bougent. Pas de doute, il récite les prières, ces paroles censées neutraliser les ennemis. Il veut que je laisse les rideaux fermés pour se cacher des policiers qui sont sur le bord de la route. A la longue, l'oppression me gagne, l'angoisse me saisit et déclenche un début de crise d'asthme. Sans doute, la saturation avec les histoires entendues depuis plusieurs jours, la tension, la chaleur dans le bus, la poussière que j'avale, tout cela a déclenché la crise. Suffocation, par moment, j'ai l'impression de partir, de m'évanouir.

L'arrivée à Rabat annonce des difficultés, l'impossibilité d'accéder à un Hôtel car Salif n'a pas de passeport. Le même discours est tenu à chaque Hôtel que nous visitons et finalement, nous prenons contact avec l'ami d'enfance qui jusqu'ici faisait le mort. Il l'accueille dans leur "foyer" dans un quartier assez chic de Rabat. Le Foyer, soit deux chambres louées dans une maison à 3 étages abrite plus d'une vingtaine de jeunes guinéens apparemment tous footballeurs. Mais un seul a un club, les autres sont dans l'attente, jouent occasionnellement dans quelques clubs qui sollicitent leurs services et s'entraînent tous seuls.

Les conditions sont dures : exigüité des lieux car ils ont dormi à plus d'une dizaine dans la chambre, mais aussi la faim. Il n'y a pas toujours à manger. Je continue d'assurer à Salif ses repas et régulièrement il vient me voir et nous parlons longuement de sa vie au Foyer, de l'hospitalité des "siens" qui s'épuise, des perspectives. Son copain s'impatiente et l'interroge sur sa date de départ. Visiblement, ma présence constitue une aubaine. Il cherche à en tirer profit et commence à exercer une pression sur Salif. La priorité pour Salif est de trouver des papiers pour circuler librement en ville. Apparemment, une carte consulaire ferait l'affaire. Cela a un prix : 200 dh. C'est le consul de Guinée qui les délivre. Son copain est très lié au consul avec qui il "ferait des affaires". "Aventurier" en route pour l'Europe et ayant échoué à passer, il s'est reconverti dans l'organisation du passage pour les autres. Il est dans une phase creuse, les affaires ne marchent plus comme avant, les passages deviennent de plus en plus difficiles et les clients rares.

Je donne à Salif l'argent pour la carte consulaire. Le copain cherche à gonfler les prix pour détourner une partie de la somme. Ce n'est plus 200dh. Je refuse de céder. Finalement, ils

vont ensemble au domicile du Consul, un soir, bien après les heures de bureau pour la délivrance de la carte consulaire. Salif est aux anges. On le sent revivre. Il a des papiers. Il pense déjà à s'entraîner pour chercher un club de foot, rester à Rabat. Mais il faut des ressources et son copain devient de jour en jour plus pressant. Il pense retourner à la forêt, au campement des "camarades". Là-bas, il n'y a pas de loyer à payer. Il a son « ghetto¹⁵⁵ ». Il a aussi enterré 200dh sous son couchage, mais il ne se fait pas d'illusions quand aux chances de retrouver cet argent. Tous les jours, il pourra aller « faire *fissabililah* »¹⁵⁶ à Kaciago, le proche bourg pour trouver de l'argent, des vivres, des habits, etc. "Les gens de Kaciago sont très gentils, *Walahi*" dit-il. Si le bon dieu lui demande ce qu'il faut faire pour les gens de Kaciago, il lui répondra : "tous au paradis". Une fois la bas, tous les soirs, il fera des tentatives pour passer "les grillages" et accéder aux enclaves espagnoles. Salif envisage tout sauf le retour en Guinée.

« Là où je suis, là maintenant, je tente, je tente c'est Dieu. Peut être que soit je repars dans la forêt ; mais comme c'est sûr, je vais repartir dans la forêt. Je vais dans la forêt, je tente encore. Si ça marche pas, je reviens ici, je tente bon au niveau du football. Je vais tenter non par la mer quand même bon, y a trop de risques et puis moi je risque pas ma vie pour l'Europe. Au niveau des grillages je vais tenter. Si Dieu me donne la chance de rentrer, je rentre, si je rentre pas, si je vois que vraiment c'est pour quelques temps je reviens ici à la base. Ici, si je peux gagner un club (de foot). Si je gagne pas de club, je quitte ici. »

Il semble abandonner pour l'instant l'idée de tenter une traversée par la Mer. Il y a perdu un ami déjà. Certes d'autres sont aussi entrés par la mer. D'où l'ambivalence qui l'anime et que seul Dieu, le choix divin peut trancher.

L'idéal selon lui serait de rester à Rabat ou d'aller à Casa, car "c'est dur dans la forêt" mais comme dit Salif, "y a pas moyens". Si seulement son cousin qui est en Hollande pouvait lui envoyer tous les mois 50 euros. Il pourrait "faire son entraînement et chercher calmement un club de football". Il pourrait aussi chercher sur le net des contacts pour entrer en Europe. Même quand il était dans la forêt, il allait au cyber comme beaucoup de ses compagnons pour essayer de trouver des filles. Certains ont pu "entrer" comme ça grâce à des filles.

¹⁵⁵ Le ghetto est l'abri aménagé avec des sacs en plastiques

¹⁵⁶ Fissabililah est le début de la formule que prononcent les mendiants.

Mais, son cousin ne veut plus l'aider. C'est certes lui qui a avancé l'argent de son voyage de la Guinée au Maroc, mais sa mère l'a remboursé en vendant le bétail hérité de son défunt père. De toutes façons, dit-il, il y a des rivalités [entre les branches du patrilignage] et le souhait de son cousin est selon lui qu'il ne s'en sorte pas pour qu'ils continuent de dominer dans la famille [patrilignage], d'avoir le beau rôle. "Ils sont comme ça, je les connais."

J'insiste pour qu'il l'appelle et lui explique sa situation. En effet, le cousin refuse toute contribution et lui reproche d'avoir dilapidé l'argent. "Et de toutes façons, la souffrance n'a jamais tué personne" lui dit-il. "Tous les jours les gens souffrent au Libéria. Débrouilles-toi, moi je n'ai pas d'argent" et il raccroche.

L'idée de retourner dans la forêt se précise chez Salif. Il hésité mais n'a pas le choix. Il ira même jusqu'à me demander de m'engager à lui envoyer 50 euros par mois pour qu'il reste à Casa ou Rabat, "faire son entraînement" et chercher un club de foot. Il me remboursera un jour quand il sera en Europe. Finalement il décide de partir à la forêt. Je lui donne l'argent nécessaire pour prendre le billet et lui propose de le rejoindre plus tard.

De retour dans la forêt où je devais le rejoindre au campement des "camarades", Salif a trouvé une situation assez tendue. Les "camarades " sont excédés et en ont marre. Les rumeurs d'élévation des barrières précipitent le désarroi. Lorsque j'arrive à Tanger, ils ont déjà fait plusieurs tentatives de passage en force pour franchir les barrières à Mellilia et Ceuta. Traqués dans les forêts et dispersés, il m'appelle au téléphone pour me dire de ne pas venir car ils ne sont plus là et la police veille aux entrées de la forêt. Salif est blessé à la jambe et s'est déchiré la paume sur les barrières. Il est aussi malade et a du mal à tenir. Mais il ne veut pas aller se faire soigner à l'hôpital car après, "*ils vont me renvoyer à la frontière*" me dit-il.

Je veux bien lui donner un coup de main, de l'argent pour acheter des médicaments, mais je ne sais comment faire. Salif me propose de lui acheter une carte de téléphone de 50 dh et de lui envoyer le code après l'avoir gratté. Ce que je fais par SMS. Après avoir reçu le code Salif le vend à un de ses compagnons transformant le crédit d'unités téléphoniques en argent. Il m'avait déjà fait part dans nos discussions du fait qu'un de ses compatriotes étudiant à Fès l'appelait parfois dans la forêt, lui demandait de prendre un stylo et de noter les codes. En fait, contrairement à ce que je pensais, ce n'était pas tant pour lui envoyer des crédits d'unités téléphoniques qu'un moyen détourné pour lui faire parvenir de l'argent.

Je quitte Tanger sans avoir revu Salif et n'aurais des nouvelles de lui que par téléphone et par courrier électronique après mon retour à Paris. Après la grande opération de rapatriement des Africains vers le Mali, le Sénégal, etc. il échoue à Casablanca chez un compatriote. Ses projets restent incertains (football, passage, etc). Une petite aide financière lui permet de contribuer au loyer et de "payer sa part". Salif pense avoir découvert un moyen de rentrer en France. Il a fait la connaissance d'un "passeur" résidant à Paris et faisant la navette entre le Maroc et la France. Il me transmet ses coordonnées téléphoniques et me demande d'aller le voir. Après un contact téléphonique, je prends rendez vous avec le "passeur". On se retrouve à une bouche de métro dans le 18^{ème} arrondissement et il me conduit dans un café mitoyen d'un salon de coiffure où il exerce. Je lui fais part de la situation. Il se souvient du jeune Salif qu'il a rencontré à Casablanca. Il y va souvent pour chercher des personnes. Il vient de faire entrer sa femme et sa fille née à Casablanca. Il retourne dans quelques jours à Casa. Plus tard, dans la conversation, il me montrera rapidement ses papiers. Il a la nationalité française même si le document que j'ai vu d'un peu loin semble douteux et en mauvais état.

Mon interlocuteur m'explique de long en large et dans le détail comment il opère. Je suis surpris par une telle spontanéité. Mais, je suppose qu'il s'agit pour lui de bien convaincre le "client". Je me suis présenté comme le cousin de Salif, mandaté par la famille pour prendre des informations. Selon les options qu'il me présente, c'est entre 1700 euros et 3000 euros le prix de la "connexion". De cet entretien, je retiens que dans tous les cas, en dépit de la spectacularisation des passages illégaux par mer ou océan, il s'avère que l'immigration passe plus banalement par les sentiers battus : les aéroports et les ports ! Elle s'appuie sur un système de complicités à différents niveaux, des systèmes de parades en cas d'échec, etc. Je quitte mon interlocuteur en lui promettant de repasser le voir pour me couper les cheveux.

J'annonce par mel à Salif l'arrivée prochaine du "passeur" et lui suggère de le voir en personne préférant ne pas m'impliquer davantage. Quelques mois plus tard, lors de mon deuxième voyage, j'essaie de contacter Salif par téléphone de Rabat en vain. Je lui laisse un message par e-mail. Au bout d'une semaine, je quitte Rabat pour Fès et atterris à la maison du Sénégal. Je reçois un appel téléphonique de Salif de Maghnia en Algérie. Son compatriote ayant quitté l'appartement, il s'est retrouvé seul. Des problèmes avec le propriétaire, il est me dit-il jugé puis expulsé par Oujdah à la frontière. Au téléphone il me parle beaucoup de "droits de l'homme" et veut témoigner du traitement indigne infligé aux "migrants". Je ne lui reconnais pas ce discours. Il faut dire qu'après les événements de Ceuta et Méléria, la

découverte de migrants "subsahariens" abandonnés en plein désert, le Maroc a connu une réprobation de quelques voix de la communauté internationale et du royaume. Le fait aussi qu'il ait été jugé avant son expulsion est sans doute lié à ce contexte nouveau.

En tous cas, las de ses échecs et du Maroc, il a décidé de rester en Algérie où il y a du travail et où il peut se refaire une petite santé financière. Il travaille comme manœuvre et veut monter à Alger. Il me fixe un rendez vous sur un site de chat : "amour.fr" le soir à 20h. Son pseudo est me dit-il "h...". Le soir vers 20h, je vais au cyber avec la fille de mon hôte, une adolescente sénégal-marocaine qui veut que je l'initie un peu au maniement d'internet. Je ne suis pas habitué au "chat" et je peine à entrer dans le site. Après avoir cherché sur google, amour.fr, je me trouve un pseudo et cherche à joindre "H..." le pseudo que Salif m'a donné. Mais, il n'a pas l'air d'être au rendez-vous. Je reçois des réponses (jeune fille 25 ans, Afrique) que je "bloque"). Je change de pays d'identification, visiblement la mention de la France attire beaucoup de monde dans mon sillage.

Je me lasse au bout de plusieurs minutes et sors du site. Le lendemain, en consultant ma boîte, je trouve un message de Salif m'annonçant qu'il y'avait la "sécurité" (la police) qui patrouillait aux abords du cyber et, pour cette raison il n'a pas pu être présent au rendez-vous. Il veut partir à Alger pour trouver du boulot et me demande de l'aider financièrement.

3 – Bayo, vendeur à la sauvette en attente "du passage"

Rabat est la ville qui accueille avec Casablanca la plupart des "migrants subsahariens" dans ses quartiers populaires et périphériques. L'immigration africaine est bien visible et le contact est relativement facile pour moi. Cordonniers Ghanéens officiant dans la rue n'hésitent pas au premier abord à raconter leur histoire. Les rafles récentes dans les quartiers ont créé une certaine "effervescence". Tout le monde est un peu bouleversé et a envie de parler.

Je fais la connaissance sur le marché d'un vendeur qui me semble être un Sénégalais. Sur des cartons posés par terre, il expose des bijoux. C'est le seul "Subsaharien" du marché de Rabat ville que j'ai sillonné de long en large. Je l'aborde et on commence à parler. Après salutations et présentations, on reste longuement à discuter, je passe la soirée debout à ses côtés jusqu'à la fin du marché vers 23 h. Le lendemain, vers 20 h, je repasse voir le vendeur Bayo et on discute pendant qu'il fait ses affaires. Voilà plusieurs années qu'il est au Maroc, il fait les marchés de Rabat, Tétouan, Marakech. Il a une parfaite connaissance du pays qu'il semble

avoir sillonné et parle parfaitement le dialecte marocain. Il est connu dans le marché par des commerçants et m'explique qu'ils le tolèrent et le protègent un peu des vexations policières en disant du bien de lui aux forces de l'ordre qui tournent en permanence dans le souk. On s'échange nos numéros de téléphone et il m'invite à venir manger un thiep (riz au poisson) chez lui le lendemain. Je prends les indications pour le bus et lui promets de passer en fin de matinée.

Le matin, je quitte mon hôtel et prend le bus pour aller voir Bayo. Au terminus, je descends et le "bippe" pour qu'il vienne me chercher. Bayo vit maintenant seul dans une chambre au rez de chaussée d'un immeuble familial de 2 étages. Deux autres chambres du même niveau que lui sont occupées par deux Marocains vivant seuls. Bayo me parle du Maroc comme un pays dur et difficile où il vit sans perspectives. Il se débrouille sans trop y arriver. Le Maroc n'est pas une destination selon lui. Je lui parle du jeune Salif et de son retour à la forêt. Il a un discours assez dur sur les "aventuriers" et semble leur en vouloir. En tous cas, il me dit que tout le monde a des problèmes dans ce pays et que ce qu'il a souffert, Salif n'en a pas souffert le dixième. Il a été obligé d'aller voir un psychiatre, mais il a arrêté parce qu'il ne pouvait pas payer les consultations. Aujourd'hui, me dit-il, il a beaucoup de problèmes de santé (estomac). Pour conclure, il me dit de faire attention avec ces jeunes et de ne pas leur faire confiance. Bref d'abandonner Salif à son sort.

Bayo semble beaucoup souffrir et vit "reclus" en dehors de son activité au marché. En dehors du marché, il est enfermé chez lui. Avant, au Sénégal, il était dans les Travaux publics. Voilà 13 ans qu'il a échoué dans cette ville d'où il était sensé partir vers la France grâce à une promesse de visa. Vendeur de bijoux et de parures à la sauvette relativement toléré par la police et par les autres commerçants, il survit grâce à cette activité mais reste plus ou moins en situation de naufrage : dans l'incapacité de poursuivre sa route et dans l'impossibilité de retourner au Sénégal. A 40 ans passés, dont 13 ans au Maroc, il a fait beaucoup de travaux en tant que maçon, plombier, manœuvre, soudeur. Il y a presque laissé sa vue. Mais le travail ouvrier est trop mal payé, c'est pourquoi il s'est orienté vers la vente à l'étalage qui en certaines saisons est plus rémunératrice.

Bayo me raconte l'histoire de son ami Dawfass, qui vendait sur le marché avec lui et qui est parti en France, à Lille grâce à une femme française qu'il aurait "rencontrée sur internet". Un autre copain sénégalais avec qui il partageait la même chambre est lui aussi parti en Italie, à Brescia. Il a acheté des "documents" et est entré par avion. A son arrivée, il l'a appelé pour

lui dire qu'il "était entré". Bayo lui a téléphoné une fois pour lui demander de l'aide. Depuis il s'est juré de ne plus le recontacter tellement il l'a mal reçu. Il est amer face à "l'ingratitude de cet ancien compagnon de chambre" bien qu'il lui ait dit que lui aussi était dans des problèmes en Italie. Néanmoins, il a du mal à admettre son silence face à ses nombreuses tentatives.

Il a un beau frère en Espagne, le mari de sa sœur utérine qui lui avait promis de le faire "entrer". Il semble que ce soit son "business" là-bas car des personnes croisées au Maroc lui ont parlé de lui comme quelqu'un qui a de l'entregent (*bari dou-doug*¹⁵⁷) en Espagne et qui est bien connu. Non seulement, il n'a rien fait pour lui, mais il aurait perdu son passeport ce qui le met dans une situation très difficile car les autorités soupçonnent les trafics de papier de la part des 'Subsahariens' et ne délivrent plus de certificats de perte. Et sans certificat de perte, il ne peut demander un nouveau passeport. Un échange téléphonique avec sa sœur par la suite s'est très mal passé. Bayo sent un mépris de sa part parce qu'il n'a plus rien et elle semble clairement prendre parti pour son époux, d'où leur rupture. La perte de son passeport lui aurait fermé beaucoup de portes. Un jour, sur le marché, me dit-il, comme tu as fait toi aussi, un jeune Marocain de France est venu me voir et il essayait des bracelets, des colliers. C'était un gamin très sympathique. Je lui en ai offert un et après, ses parents sont venus me voir pour s'assurer que c'était bien moi qui lui avais fait cadeau du collier. Ils ont été très touchés et le lendemain, ils sont revenus et m'ont offert un bracelet-montre. En discutant avec le père, il m'a demandé si je voulais aller en Europe, car, il peut m'emmener si j'ai un passeport... Selon Bayo, c'est la chance de sa vie qui lui était passée sous le nez par la faute de son beau- frère.

Il a le sentiment d'avoir "duré dans ce pays", "perdu du temps ici", "rien réalisé".

Il décide d'aller faire les courses au marché. Je l'accompagne et observe le quartier. Les courses sont très chiches, tout au détail, la viande au gramme près, des lentilles. On croise beaucoup de "Subsahariens" hommes mais surtout des femmes sur le marché. Bayo m'explique qu'ils font les fins de marché pour récupérer les restes de fruits, légumes, etc.

Au retour du marché, Bayo me fait passer chez des amis. K., un jeune marabout de Mboumba, un village du Fouta Sénégalais. Après quelques échanges, on se découvre des connaissances

¹⁵⁷ Littéralement " beaucoup d'entrées" en wolof

communes, deux camarades du lycée que je savais originaires de ce village. Bayo m'amène chez un bon copain à lui, Id., un ancien passeur (thiamen) qui a fait faillite. C'est un Halpoular de la Casamance. Il ne parle pas français mais son wolof est suffisamment riche pour discuter avec lui. Bayo me présente comme un copain venant de France. Aussitôt il me baise ostensiblement la main mi-sérieux mi-comique pour en retirer, me dit-il la *Baraka* de France, l'odeur pour que lui aussi "voie le chemin". Sur le même ton, je lui réponds qu'à force de me laver, je pensais, hélas pour lui que l'odeur était déjà partie. Ce à quoi il répond en riant que tant que je n'avais pas encore fait un mois au Maroc, je portais sur moi l'odeur de la France. Id. nous parle de sa nuit difficile. A cause des rafles à Takadoum où se trouve son ancien foyer qu'il a cédé à un autre *thiamen*, tous les jeunes sont venus se réfugier dans son quartier et chez lui. Ils étaient plus de douze dans la petite chambre et autant dans une autre chambre à côté.

Il croît que je suis moi-même un passeur et me demande comment je procède. Je m'explique et me présente comme touriste de passage. Lui, propose le "chemin de l'eau" par Layoune. C'est-à-dire la traversée par l'Atlantique vers les Canaries. Il nous annonce que la nuit dernière, les forces de l'ordre ont rempli une dizaine de bus de "clandestins" à *Takadoum*. Cette fois, elles étaient allées les chercher non dans les maisons où ils résident -et que les "clandestins" désertent avant les rafles- mais dans les terrains vagues environnants de *Takadoum* où ils se terraient et attendaient tranquillement que ça se passe.

Id. me parle de son Foyer. Il l'a cédé à un autre car "c'était plus ça". Selon *Id.*, il y a beaucoup de candidats mais peu de passages. Le foyer est à *Takadoum*. Il m'explique qu'au départ les Foyers étaient souvent mono-ethniques ; mais maintenant, ils sont plus hétérogènes. Les gens vont vers le *thiamen* le plus réputé.

En fait le *thiamen* est aussi une sorte de *njatigui*¹⁵⁸ (hôte et référent pour le candidat à la migration). Il est en relation parfois avec des parents du migrant qui envoient le "fric" suivant les conditions du contrat de passage. Le *thiaman* fait ensuite appel à son partenaire "*naar*" (Maure et arabe-berbère en wolof) dès qu'il a suffisamment de clients pour faire un "convoi". Il les amène en voiture au "*tranquilo*" puis de là dans une autre voiture déguisée au "*last tranquilo*". Ils prétextent que c'est du bétail en cas de contrôle ou "graissent la patte" aux policiers pour qu'ils les laissent passer. Arrivés au "*last tranquilo*" à Layoune, en

¹⁵⁸ Timéra, « Hospitalité et hébergement dans un réseau migratoire d'Afrique de l'Ouest. » In Logements de passage. Formes, normes, expérience. Claire Lévy-Vroélant (dir).

procédant en marche arrière, ils collent l'arrière de la fourgonnette à la porte pour décharger leur cargaison humaine. Dans le *'last tranquilo'*, les "aventuriers" ne sortent pas. Un seul va faire les courses pour les autres.

Nous prenons congé de Id. qui espère beaucoup me revoir. Bayo m'explique que Id. est "dans la merde". Il ne sort plus beaucoup car il a beaucoup de dettes auprès des commerçants du quartier. Même la clope, il a du mal à se la procurer. Le métier de *thiamen* peut être problématique si on gère mal : il faut payer le loyer, entretenir les candidats, etc. Compte tenu des passages réduits et surtout de l'attitude dépensière de Id, il a coulé.

Pour Bayo, les Marocains sont très peu ouverts. On leur fait comprendre que les "Africains" n'ont rien et ils les voient mendier, ramasser les restes du marché, ça les conforte dans ces idées. Pour lui, les "aventuriers" ternissent l'image des "Africains". Par leur faute, "le Noir ne vaut plus rien dans ce pays".

Bayo me semble assez tourmenté. Il est souvent absent et pensif. Petit à petit, je le découvre. Il semble vivre une profonde misère, un vrai naufrage mais se bat pour assurer sa survie en vendant sur le marché.

Malgré son propos dur sur les Marocains qui est assez récurrent chez la plupart des migrants, on peut entendre également des histoires de fraternité et de solidarité. Ainsi, Bayo me confiera bien après qu'arrivant au Maroc et ne pouvant obtenir son visa il sera accueilli par une famille marocaine de Takadoum qui l'hébergera pendant deux années comme un fils de la maison. En effet, dans ses allées et venues entre son hôtel et le consulat de France, il fait la connaissance d'un jeune Marocain qui lui laisse son adresse. Au bout d'une semaine, rongé par la solitude dans son hôtel, ne connaissant personne, il décide d'aller le voir. La mère et la sœur du jeune homme l'accueillent et il passe la journée chez eux.

Le soir, la mère du jeune homme leur dit d'aller chercher ses affaires à l'hôtel pour qu'il s'installe à la maison. Expliquant son geste, la mère du jeune lui dit qu'elle a deux enfants de son âge en migration en Arabie Séoudite. Comme elle ne souhaite pas qu'ils souffrent là-bas, elle ne supporte pas non plus de le voir lui souffrir. Lorsqu'il trouve du travail, il veut contribuer aux dépenses de la maison, prétextant que c'est le devoir d'un enfant face au refus de la vieille dame. Et c'est avec force insistance et menace de s'en aller de la maison que finalement cette dernière accepte de prendre l'argent qu'il lui donne. Bayo affirme avoir été

traité comme un roi ou plutôt un fils choyé chez ses hôtes. Découvrant le froid hivernal, ils étaient à ses petits soins, le bordant de couvertures pour qu'il ait chaud. La sœur lui donnera des cours de langue et il marquait sur un carnet les leçons.

Bayo quittera la maison dans des conditions particulières. Il trouve un travail très éloigné du domicile et le patron, un entrepreneur Algérien vivant au Maroc et marié à une marocaine lui propose d'habiter sur le lieu de travail. Au début, il rentrait les week-end, puis petit à petit, un peu moins, puis le départ de la sœur en Arabie Séoudite après son mariage avec un Séoudien, la mort de la mère qui était, me dit-il diabétique et de santé fragile finiront par distendre jusqu'à la rupture les relations avec sa famille d'accueil. Néanmoins, il a un jour croisé son ami dans la rue et ils se sont jetés dans les bras très fraternellement.

Bayo est conscient de rompre progressivement avec sa famille au Sénégal du fait de sa situation d'échec, parce qu'il n'a rien. Il explique son sort actuel par son statut d'orphelin qu'il m'avoue longtemps après notre rencontre. Selon lui, le fait d'avoir perdu très tôt (nourrisson) son père a toujours pesé sur son destin. Sa mère s'est toujours évertuée à effacer cette différence entre lui et ses demi frères qui vivaient eux avec leur père. Elle l'a toujours protégé mais, en fait cette inégalité est toujours là. Ce qui lui manque et lui a manqué c'est quelqu'un qui l'aide. Un père ou un substitut.

Aujourd'hui, c'est sa mère qui le somme d'envoyer de l'argent. Sa tante vient de décéder. On attend un geste de sa part. Elle paraît assez intransigeante sur la demande. En même, il me semble que c'est pour protéger son fils aux yeux de la famille. Montrer qu'il n'est pas indifférent au drame malgré la distance. Bayo pense qu'ils ne peuvent pas comprendre sa situation. Il survit à peine alors qu'au pays, on attend de lui, ne serait-ce qu'un petit geste pour exprimer qu'il partage la peine et cette perte ; d'autant que cette tante lui était proche. Bayo ne sait que faire. Je suis sur le point de lui proposer de l'argent pour qu'il l'envoie au Sénégal. Mais il me semble que ce qui est urgent pour lui c'est de faire face à ses problèmes au Maroc.

Bayo est le plus "Marocain" des migrants que j'ai rencontrés. 13 années de séjour au Maroc, une grande connaissance du pays et une maîtrise parfaite de la langue locale qui étonne souvent ses interlocuteurs Marocains. Un autre trait caractéristique de Bayo est l'étendue de son "capital social" auprès des migrants bien sûr, mais surtout et c'est cela sa singularité, auprès des simples Marocains. Je m'en rends compte en marchant avec lui : salutations, échanges affectueux, accolades. Mais ces connaissances sont celles du petit peuple qu'il

côtoie quotidiennement : commerçants du marché, artisans. Pourtant, il est dans une stratégie d'évitement constant des relations avec les Marocains et plus encore des institutions. Il ne va pas vers les Marocains. Bien au contraire, constamment sur une réserve, cherchant à freiner les ardeurs en sa direction et souvent dans des relations agressives. Bayo cherche à rester dans son coin et à construire un périmètre de sécurité autour de lui. Il m'expliquera que c'est lié à sa timidité bien que constamment, dans nos échanges, il fait référence à "la fausseté et à la duplicité des Marocains". Tout se passe comme s'il faisait tout pour ne pas s'installer, se lier à ce pays, à ses gens avec lesquels il a un rapport ambivalent.

Très rarement, il parle de l'hospitalité des Marocains et dirait-on presque comme d'un accident, car dès que je lui fais remarquer cette hospitalité - qu'il nie tout le temps - il réagit en présentant ces situations comme exceptionnelles. C'est longtemps après notre rencontre qu'il me parlera au détour d'une conversation de sa famille d'accueil à Takadoum. Mais moins rarement, il évoque les charmes de la vie au Maroc où "il y a tout " mais, "à condition de les avoir" (entendre les sous). Sa connaissance du pays, de ses sites touristiques notamment ou moins connus appuie cette affirmation. Incontestablement, il sait où aller dans le Maroc s'il avait les "poches pleines" et me ressasse la beauté et les attraits de Tétouan, Marrakech, Ifrane, etc... et fréquemment des Marocaines...

Bayo m'a tellement parlé de Marrakech que je lui propose d'y aller. Rabat n'est rien selon lui. La vraie vie c'est à Marrakech. Là-bas, les gens sont ouverts et apprécient les "Noirs". Il a une copine à Marrakech et ils n'arrivent pas à se voir. Lui à Rabat, elle dans le Sud malgré les promesses. Bayo s'occupe de tout et nous quittons Rabat pour ce qu'il appelle avec une certaine jubilation "la ville rouge" en référence à la couleur ocre des murs. Les copains de Bayo semblent aussi partager cet avis. Je me propose de le suivre dans ce lieu pour découvrir un autre espace des migrants. Un espace qu'ils opposent de façon positive à celui dans lequel je les vois évoluer. Un espace qu'ils décrivent comme différent et particulièrement hospitalier à leur égard.

Dès notre arrivée, Bayo m'amène à la grande place Jama el Fnaa où me dit-il, "il y a tout, les attractions, les serpents, la bouffe... Les "Toubab"¹⁵⁹ deviennent littéralement fous", sont subjugués selon lui. Marrakech, pour Bayo est aussi un lieu pour rencontrer des touristes, notamment les filles européennes susceptibles d'aider au passage. C'est aussi un lieu pour

¹⁵⁹ Les "Blancs" ou les Européens.

rencontrer les belles marocaines. *Bayo* se sent pousser des ailes et se met littéralement en "chasse de la touriste européenne". Sourires appuyés et bonjours ostensibles, filatures, tous les moyens sont bons- mais peut-être pas les plus appropriés- pour "appâter la touriste. Attablés pour manger, nous avons deux jeunes filles marocaines comme voisines. La conversation s'engage. Il est vrai que ce n'est pas le même climat qu'à Rabat. Ici on sent une "ouverture" plus grande à l'étranger, importance du tourisme oblige. Je me sens plus à l'aise notamment dans la relation avec les filles marocaines. Je leur parle sans crainte et sans appréhension, bref normalement et elles mêmes semblent être dans le même état d'esprit. Nos deux voisines laissent leurs numéros de téléphone à *Bayo* attendant notre appel.

La recherche d'une location me révèle quelques surprises et surtout de grandes déceptions pour *Bayo*. En effet, le premier propriétaire que nous contactons grâce à un jeune "rabatteur" marocain nous fait clairement savoir que nous n'avons pas le droit d'emmener des filles dans le petit Riad qu'il nous propose. *Bayo* ne l'entend pas de cette oreille et essaie de lui faire comprendre que ce n'est pas notre intention mais que si nous rencontrons des amies (car nous en avons à Marrakech), il est peut être possible que nous les accueillions "chez nous". *Bayo* parle le dialecte marocain avec nos interlocuteurs et parfois me traduit la conversation. Le propriétaire est catégorique et intransigeant. *Bayo* aussi. Dommage, il était assez sympathique le petit Riad. Je me voyais m'y poser pour changer de la piaule de Rabat froide, humide, sombre et surtout où je ne pouvais pas lire le soir car *Bayo* craignait que le propriétaire ne lui fasse des remontrances à propos de la lumière allumée au-delà d'une certaine heure. En même temps, le séjour à Marrakech était pour lui l'occasion de faire ce qu'il ne peut pas faire à Rabat, en plein quartier populaire : recevoir une femme chez son propriétaire. Je m'en tenais à sa décision. Le jeune "rabatteur" lui fait comprendre que ce n'était pas la peine d'en dire autant car après tout, lui dit-il "*qui viendra vérifier que vous avez emmené ou pas des filles. Alors tu lui dis d'accord et après tu fais ce que tu veux.*" *Bayo* propose de retourner voir le propriétaire. Il lui dit qu'il est d'accord et accepte ses conditions. Celui-ci refuse quand même de nous louer son appartement.

Le jeune "rabatteur" nous amène à une autre location bien moins intéressante. Mais il se fait tard et il faut régler le problème. Le Second "Riad" dispose d'un gardien-concierge avec qui *Bayo* essaie de s'accorder sur les conditions. Il lui fera ainsi remarquer que nous avons la même "couleur" (car c'est un "Marocain-noir"). Mais le concierge approche son bras de celui de *Bayo* pour lui montrer qu'il est quand même plus "clair", qu'ils ne sont pas vraiment

pareils. Il précise également avec fermeté que nous n'avons pas le droit d'emmener des filles dans la maison. Décidément, les plans prévus par Bayo s'écroulaient.

Je me posais néanmoins des questions sur l'attitude de nos logeurs : mesures de répression par les autorités de toutes formes de prostitution et implication des hôteliers, conviction personnelles des propriétaires ; le premier nous avait été présenté par le réceptionniste comme un musulman rigoriste, traitement discriminatoire des étrangers "subsahariens" ?

Bayo a appelé sa copine Mèriem et on doit se voir le soir après son travail. Elle arrive sur une mobylette (beaucoup de filles sont à mobylette à Marrakech) et nous allons dans un restaurant. Mèriem travaille dans la confection. Elle vit seule depuis qu'elle a perdu sa mère mais semble avoir des frères. Mèriem est très préoccupée. Elle a conclu par l'intermédiaire d'une connaissance "une affaire de mariage blanc avec un Marocain vivant en Italie" qu'elle ne connaît pas. L'affaire lui a coûté près de 12 000 Frs français. Elle y a laissé toutes ses économies. Elle appréhende fortement la situation et se pose beaucoup de questions sur l'attitude éventuelle de son "époux" de circonstance. Par moments, elle se laisse aller dans les bras de Bayo comme pour trouver du réconfort. Son attitude exprime quelque chose qui ressemble davantage à une affection fraternelle même si Bayo souhaite autre chose, disons-le de moins platonique. Le voyage à Marrakech est d'abord une "virée sexuelle" pour Bayo et il compte en profiter. Nous passons des moments agréables avec Mèriem dans un cadre qui n'a rien à voir avec celui qui était le notre à Rabat. Mèriem confie à Bayo que je dois tout faire pour l'aider à aller en Europe.

Même à Marrakech, Bayo m'entraîne au cyber. Somme toute, si l'image idyllique qu'il décrivait de la ville peut s'exprimer à travers ses aspects festifs, sa position en tant que "migrant subsaharien précaire" engendre là aussi des restrictions. Le rêve outrepassé largement la réalité même si celle-ci change pour Bayo de "la misère de Rabat".

4 - ‘Cyber-histoires’ et ‘cybers – lieux’ : Emigrer dans et grâce au Net

Face à l’univers de ‘nafrage’ ou d’impasse dans lequel ils échouent dans la société marocaine, les migrants en route pour l’Europe cherchent une échappée dans l’imaginaire, le rêve et dans le virtuel. En se plongeant dans le Net, ils opèrent une jonction entre le monde virtuel de l’internet et leur rêve d’Europe. A les écouter, il semble que le Net et les NTIC leur offrent cette possibilité, leur permet ou leur donne l’impression de rompre leur confinement et leur immobilité.

Lorsque à mon deuxième voyage j’arrive chez Bayo dans le quartier populaire de Bouye Tate. Il est en train de regarder un télé-film appelé usuellement ‘théâtre’ au Sénégal. C’est un genre local très prisé par le public avec ses vedettes dont certaines sont devenues de véritables icônes¹⁶⁰. Leur carrière a débuté dans le théâtre radiophonique pour ensuite se tourner vers le petit écran avec la généralisation de la télévision. Le film vient du Sénégal, mais c’est surtout à Casablanca qu’on trouve des distributeurs. Nous sommes tous les deux pris par le film qui traduit tout un univers qui visiblement manque beaucoup à Bayo. J’oriente la conversation sur le thème des TIC et de leurs usages par les migrants. Je découvre qu’il va régulièrement au cyber pour ‘chater’

Il ‘chat’ plus souvent sur ‘Meetic’ et ‘Amour.fr. Il est en relation avec des filles françaises ou Européennes et a envoyé récemment une photo à l’une d’elle. Son objectif est de réaliser son projet migratoire grâce à une fille ‘trouvée’ sur le net’ qui le ferait entrer en France. Face à mon scepticisme, il me conte l’histoire de ses deux copains partis par ce moyen : Dawfass en France à Lille, l’autre en Belgique. Dawfass vendait avec lui dans le marché. C’est par internet qu’il a trouvé une fille qui est ensuite venue avec son père le chercher au Maroc. Puis, après l’avoir fait partir comme étudiant en République Tchèque avec un visa en bonne et due forme moyennant néanmoins les frais de scolarité et de séjour, la fille et le père sont allés le chercher en voiture pour Lille. Bayo a suivi de près le périple de son compagnon Dawfass qui en partant lui laissera ses affaires dont ce qui fait sa fierté : un lecteur DIVix. Grâce à un passeur africain Dawfass a pu quitter la république Tchèque et aller jusqu’à Lille avec un passeport Irlandais. Dawfass lui proposera d’ailleurs de faire du business avec ce passeur qui cherche des clients pour les faire entrer en France ou ailleurs en Europe. En

¹⁶⁰ C’est le cas de feu Mahourédia Guèye, de Baye Peulh, etc., sorte de Louis de Funès ou de Laurel et Hardy

somme il doit jouer le rabatteur pour le passeur. L'expérience réussie de ces deux compagnons explique son acharnement et son assiduité dans l'usage du "chat".

Il me parle aussi de reewmi.com (le "pays.com" en wolof) qui est un nouveau site du Sénégal. Il a fréquenté un moment le "chat" sur ce site mais estime que les intervenants sont trop vulgaires. Une visite de ce site nous confirme ces propos. Visiblement, l'anonymat que procure le médium est propice aux dérapages et aux délires de toutes sortes. Chaque sujet de discussion donne lieu à de véritables défoulements verbaux, parfois presque à un concours d'insolence et de vulgarité.

Dans le quartier de Bayo, plusieurs cybers ont été complètement investis pas les "Subsahariens" créant ainsi une véritable "centralité" subsaharienne dans l'environnement local. A côté de la maison, deux cybers sont devenus les lieux de rencontre de la communauté africaine. Bayo les appelle "les cybers des Congolais". Il n'aime pas les fréquenter et leur préfère un cyber plus éloigné, dans un centre commercial, où il peut "chater" dans le calme et sans les indiscretions des voisins de salle. Dans l'un des "cybers congolais" que je visite, il y a toutes les nationalités de l'Afrique francophone, lusophone et anglophone qui sont présentes. Le local est plein à craquer et il y a du monde jusque sur le trottoir. C'est un véritable lieu de rencontre, un point de ralliement, un espace de sociabilité. On se croise, on se salue, on discute, on échange des nouvelles, des informations. On y parle anglais, français, portugais ou créole portugais (Cap verdiens et Bissao-guinéens), wolof, bambara, lingala, etc. Dans le cyber, la gérante fait brûler en continu de l'encens pour purifier l'air vicié du fait de la concentration et sans doute aussi de l'hygiène défailante de ces "clients", tous "aventuriers" en recherche de moyens pour entrer dans l'espace Schengen.

Je parle avec un jeune Sénégalais que me présente un des amis de Bayo, Id, l'ancien "tiamen" (Chairman c'est-à-dire passeur) en faillite. Le jeune vient de Dakar, du quartier de Tilène. On échange quelques propos. On parle de foot et des matchs de la Coupe d'Afrique des Nations (CAN). On se donne des tuyaux pour trouver des cafés "sympa" dans le quartier où on pourrait regarder les matchs. Au fil de la discussion, je lui dévoile que je suis de passage et que je viens de France. Tout de suite il me demande si j'ai apporté des papiers pour faire du "business", car régulièrement des gens viennent de France ou d'Europe avec des "papiers Schengen" pour les vendre aux "aventuriers". Je lui fais savoir que je suis là seulement en vacances.

Nous sommes debout devant le cyber. Il y a beaucoup de passage et de longues salutations. C'est le coin de Id. Tous les matins, il se "plante" là et comme ça il voit du monde. Ce n'est pas le cas de Bayo me dit-il qui ne sort pas sauf pour aller vendre sur le marché. En effet, Bayo déteste le "cyber des congolais". Il a une certaine aversion pour les "Niak"¹⁶¹ : ces Zairois et Congolais "qui ont terni la réputation des "Noirs" au Maroc". Il ne veut pas se mélanger avec eux et entretient, cultive même une distance.

Dans le cyber, des personnes, surtout des Congolais proposent le téléphone via le net pour 1 dh la minute en Europe et 2 dh pour l'Afrique car c'est, me disent-ils plus cher à partir des "codes" qu'ils utilisent pour accéder à l'international. C'est surtout ce service qui attire tout ce monde. Pourtant, il y a également des cabines téléphoniques dans le cyber, mais personne ne les fréquente ; la différence de coût étant incomparable.

Avec Bayo, on appelle en international. Moi, deux fois à Paris et lui au Sénégal puis à Lille son copain qui est déjà "entré" Dawfass. La liaison est bonne mais il y a un léger décalage entre l'émission et la réception comme si une fois émise, la voix était transportée avec un léger retard, ce qui influe légèrement sur le mode de communication. Mais, autrement, la conversation se déroule normalement.

Bayo a eu son ami Dawfass au téléphone. Ce dernier lui propose de se connecter sur MSN pour discuter et pour se voir avec la webcam. Bayo me propose de changer de cyber car celui-ci est trop bruyant et "ça sent mauvais". On va dans un autre cyber un peu plus calme mais également "envahi" par des "Subsahariens". La connexion avec Dawfass est établie. Ils se voient grâce à la webcam. Je suis assis à côté de lui. Il pose un regard émerveillé sur son ami, gros colliers de rappeur autour du cou, une cigarette à la bouche. Bayo lui écrit : « Tu es beau. Donne moi une clope. »

A l'écran, je vois Dawfass qui se penche sous la table et sort deux cartouches de cigarettes Marlboro qu'il brandit. « Tout ça ! » écrit Bayo plutôt habitué à acheter ses cigarettes au détail par une, deux ou trois. « Je les achète en Belgique. C'est pas cher et c'est à côté. Je vois la Belgique par la fenêtre ». lui répond Dawfass par écrit. Puis, il disparaît quelques secondes à l'écran et revient avec un micro ordinateur portable qu'il brandit à l'écran et tape « 1200

¹⁶¹ Terme péjoratif que les Sénégalais attribuent aux Africains de la "région équatoriale" et qui seraient issus de Niakwé, terme de l'armée coloniale d'Indochine (qui comptait beaucoup de Sénégalais) pour désigner les paysans ou gens de la terre. Cf. P-J. Simon, Vocabulaire historique et critique des relations interethniques N° 4, Harmattan, p. 62, 1996.

euros ». Visiblement le prix. Bayo est de plus en plus émerveillé. Il semble presque hébété devant tout ça. Il lui demande s'il a des nouvelles de sa mère. « Je lui envoie 100 mille francs CFA tous les mois mais elle en redemande encore » lui répond Dawfass.

Et le travail, demande encore Bayo ? « Je prend des cours par internet. Import- export et commerce international ». Pendant la conversation avec Dawfass un de ses contacts sur MSN (Chiara) vient de se connecter et lui envoie une photo : une belle jeune femme sur un rocher dirait-on en bord de mer. Echange de procédés, il lui avait envoyé sa photo. Il poursuit la conversation en simultané avec Dawfass et avec Chiara qui est au travail. « Et le chat ? Vas-tu toujours au cyber ? » demande Dawfass « Oui ! » répond Bayo. « Il faut au moins trois heures par jours » lui conseille Dawfass.

A un moment, Dawfass a un appel au portable. Il nous plante là devant l'écran offrant sa conversation téléphonique en spectacle. Il reste longtemps au téléphone. On le voit mais il n'écrit plus rien. Au bout de près de dix minutes, Il revient à son clavier et écrit à Bayo « c'était M. » (sa femme). Elle l'appelait du travail. Elle t'enverra 50 euros demain par western union. » Bayo le remercie et Dawfass lui demande qui est à côté de lui. Il a remarqué ma présence aux côtés de Bayo. Bayo me présente comme un copain qui vient de Paris. Dawfass prétend me connaître et m'avoir déjà vu au marché. En fait, il me confond avec un autre Sénégalais vivant en France que Bayo a également connu dans le marché dans les mêmes conditions que moi.

Le soir, après le match de foot, Bayo me traîne à son cyber. La conversation avec son ami l'a plus que motivé à retourner au "chat". Pendant qu'il "chat", j'en profite pour consulter les sites dont il m'a parlé comme rewmi.com et je découvre un nouveau site qui propose les télévisions africaines par internet : télédiaspora. Je prends le numéro de téléphone et m'occupe pendant que Bayo "chat" sur le Net. Il me met de temps en temps au courant de la situation. Il vient de se connecter avec une fille qui lui donne son mel : bondododanmacouet@... Nom assez évocateur. Bayo a plusieurs interlocutrices et petit à petit je les connais toutes. Il m'en parle tellement qu'elles font presque partie de notre existence. La jeune ivoirienne qui la poursuit de ses assiduités et qui, selon lui "ne lui sert à rien". De surcroît elle lui demande de l'argent pour soigner son père alors qu'elle s'était d'abord présentée comme assistante de direction ayant un salaire convenable. Elle veut venir au Maroc le rejoindre.

Bayo est aussi en contact avec une Libanaise. Il est plutôt dubitatif à son sujet car elle lui a envoyé une photo où elle apparaît voilée. Au fur et à mesure de leurs échanges, elle lui parle de plus en plus de religion. Ce qui semble agacer Bayo. Pourtant il est très pieux et très attaché à sa religion. Mais, visiblement elle n'entre pas dans son projet fondamental qui est de partir en Europe.

Une autre fois, c'est une "japonaise vivant à Paris" qui lui fixe rendez-vous dans un cyber avec webcam car elle veut le voir. Elle lui dit qu'elle "n'aime que les Africains Noirs". Bayo est assez impatient. Dès la fin du marché, il me propose de passer à un Cyber en centre ville qu'il avait déjà visité. La connexion avec la "japonaise vivant à Paris" est établie. Elle lui demande si son copain (moi) est avec lui dans le cyber. Elle veut aussi me voir. Par réticence et crainte, je refuse de me prêter au jeu. Bayo communique par écrit avec elle sans la voir mais elle le voit. Je suis face à un autre poste à côté de lui. Soudain Bayo pousse un petit cri de surprise et dit en wolof, (*Waye xalé bi thiaga la* : la jeune fille est une pute). En penchant la tête, je vois sur l'écran une jeune femme très brune, coupe de cheveux au carré - elle ressemble bien à une japonaise- et se masturbe dans une position acrobatique et plutôt grotesque sur une baignoire. Bayo est déçu et presque abattu. Il s'interroge sur "la japonaise", se demande ce qu'elle cherche. Je me contente dans nos échanges de lui dire qu'on peut se présenter comme on veut sur internet et dire ce qu'on veut. Je lui fais savoir que rien ne prouve que l'image qu'il a vue est celle de la personne qui lui écrivait.

Bayo se présente à ses interlocuteurs comme "marchand d'art" ce qui est bien plus attrayant que "vendeur à la sauvette". Il parle aussi de son activité cinématographique. Il a en effet, comme beaucoup de migrants "subsahariens" au Maroc participé en tant que figurant dans des productions américaines tournées dans le sud Marocain (*Black hawk down*, *Sahara*, *l'Exorciste*, etc...). De retour à la maison, il me sort toutes ses photos de tournage, il doit en envoyer une par internet. Il faut choisir la meilleure. Il me demande avec insistance mon avis. Néanmoins, il n'est pas tranquille, l'idée de transmettre sa photo sur le net lui pose quelques problèmes. Il m'interroge sur les risques ou dangers éventuels. Il hésite à envoyer une photo prise hors tournage d'un film où il est en tenue militaire de combat casqué et armé d'un fusil mitrailleur. Sur une autre des photos qu'il compte envoyer à Chiara, il est avec deux copains sénégalais déguisés en guerriers Massai et armés de lances. Il veut leur demander leur avis et leur accord. L'un des deux copains est aussi un "acharné du Net" et a les mêmes habitudes que Bayo.

Je découvre que tout le réseau de Bayo (ceux qui savent lire et utiliser l'ordinateur) s'adonne à cette pratique et tous ont des contacts réguliers et se promènent fréquemment sur le Net pour faire des rencontres. La "cible recherchée" est toujours la même : une femme européenne. Finalement, Bayo décide aussi de se faire une photo et de l'envoyer. C'est toute une entreprise, passage chez le coiffeur, le crâne entièrement rasé, tee-shirt moulant blanc et gros collier argenté. La photo semble avoir fait sensation. En tous cas Chiara le "trouve très beau". Elle projette de venir au Maroc que Bayo lui vante grâce à sa connaissance du pays. Chiara a déjà visité Marakech.

Le samedi, à partir du milieu de l'après midi, c'est l'effervescence dans le "cyber des congolais". Manifestement, c'est le jour propice pour "appeler le monde" car, c'est le jour férié pour les travailleurs. Les appels sont dirigés vers l'Europe (France, Espagne, Italie, les USA, l'Afrique). Les clients parlent très fort, mieux crient car la communication n'est pas toujours très bonne et surtout les gens sont très stressés, nerveux, inquiets, à bout. Les conversations ne sont pas couvertes. Tout le monde entend. Des histoires de migrants en "rade" qui implorent l'envoi d'un peu de sous pour tenir à de la famille ou à des contacts à l'autre bout du monde.

Il y a la queue devant les postes d'ordinateur pour téléphoner. Visiblement, l'usage le plus massif d'internet est celui de la voix. Certes, il y a les "chateurs", mais ils sont une minorité. La majorité utilise les usages vocaux du net, c'est-à-dire le téléphone via le net.

Les plus présents dans ce "business" sont des gens d'Afrique centrale (Congo mais aussi des Nigériens). Ils louent comme tout le monde un poste internet et payent la connexion et usant de ce service, ils ouvrent une connexion de téléphonie par internet généralement grâce à des "codes frauduleux" et offrent moyennant paiement la communication vers plusieurs pays.

En somme ils vendent un service (le téléphone) tout en louant un autre service l'ordinateur et la connexion internet. C'est une entreprise qui ne demande pas d'investissement. Ils mettent à contribution une meilleure connaissance d'internet, la détention de "codes" pour vendre un service. Certains utilisent directement "dialpad" ou "skype" en louant également un casque à la réception ou même en venant avec leur propre casque qu'ils branchent sur l'ordinateur. Quelques jeunes Marocains du quartier s'essayaient aussi à cette pratique. Mes informations ne me permettent pas de dire qui sont les premiers à avoir lancé cette

entreprises : les migrants ou les Marocains. Il y a une telle affluence que les usagers réservent des postes à l'accueil pour des plages horaires précises. Cela permet de ne pas rater un rendez vous téléphonique ou sur MSN. Ainsi, on peut lire sur des post-it collés sur les ordinateurs "19h Rama" ou "21 h Khadia", etc...

Amour.fr, meetic.fr sont les sites que fréquentent Bayo et les autres migrants. Il est intéressant de noter les termes wolof qu'il utilise pour parler de leurs "investigations". Métaphore de la pêche à la ligne et du poisson qui vient taquiner l'appât. ("*thioukh*"). La fréquentation du net donne lieu à l'élaboration de tout un vocabulaire. L'univers est celui de la pêche et les termes utilisés par Bayo, qui me commente régulièrement ses visites sur le net ressemble à celui du pêcheur à la ligne. Ainsi, selon les jours, la pêche aura été mauvaise ou bonne, "une bonne affaire l'aura "taquinée", etc. Le Net est décrit comme la mer (ou comme une mare) où on pêche en se présentant comme l'hameçon et l'appât. On jette sa ligne avec un appât et il faut attirer le "bon poisson". Le "bon poisson", ce sont les filles d'Europe. Les Africaines ou autres individus "ne servent à rien, ils te retardent" car "ils ne peuvent nous sortir de notre misère". Mais le "bon poisson" ne saute pas sur l'appât tête baissée. Comme la carpe prudente, elle le taquine.¹⁶²

A Rabat, Salif aussi fréquentait un cyber à côté du foyer des Guinéens avec un jeune compatriote, vague connaissance de Conakry mais avec qui il a beaucoup sympathisé. Au cyber, ils cherchaient sur "amour.fr" des contacts de filles pour aller en Europe. Ils me confient que même dans la "forêt", "les camarades" descendaient le soir au cyber du bourg de *Kaciago*. Il fallait néanmoins faire attention avec la sécurité qui opérait parfois des contrôles dans les cybers. Grâce au net, des jeunes sont entrés en Europe. Salif me parle beaucoup d'internet à travers nos longues discussions et promenades dans la ville et au bord de la mer où il exprime son rêve et son désir ardent d'Europe. Il me demandait de lui raconter la vie en Europe, de lui dire comment c'est. Ce que je m'efforçais de faire le plus objectivement possible. Il m'écoutait religieusement et lâchait alors ces paroles :

"Allah, est-ce que je verrai un jour l'Europe ?" Et il poursuivait avec ardeur, ralenti par son bégaiement qui s'accroissait avec son excitation :

"Si je rentre un jour en Europe, je fais Ramadaan (jeûne musulman) pendant un mois"

"Si je rentre en Europe, j'achète une voiture et je l'envoie en Afrique."

¹⁶² "thioukh" en wolof.

''Si je rentre en Europe, j'emmène ma maman à la Mecque.''

''Si je rentre en Europe, je la sors de la maison et je lui achète une grande maison à Conakry.''

''Si je rentre en Europe, je fais venir ma mère, mes frères et sœurs près de moi...''

Et il égrenait ainsi tous ses projets dans lesquels sa mère, mais non son père occupait une place importante.

Salif me raconte qu'un jeune à Conakry, un voisin *''a trouvé sa femme''* sur l'internet : *''une Londonnienne, comme ça après trois mois de chat.''* Elle est venue en visite en Guinée puis, elle est repartie et lui a envoyé des papiers pour faire son visa. Ensuite, elle a construit une maison pour les parents du jeune en Guinée.

Salif me parle aussi d'un *''camarade de la Forêt''* qui a trouvé une *''Espagnole''* par le net. Elle est venue le chercher. Ils se sont donnés rendez-vous à Tanger puis elle l'a emmené en Espagne. Salif est comme dans une bulle, il croit fermement à sa chance sur le net. Il a déjà *''chaté''* avec des filles, leur a donné son numéro de téléphone mais elles n'ont pas voulu donner le leur. Ainsi, même dans la forêt, téléphone et internet les relient de manière parfois illusoire ou virtuelle au monde, plus précisément à l'Europe. C'est par téléphone qu'ils sont avisés des rafles et descentes des forces de l'ordre ; ce qui leur permet de se mettre à l'abri. C'est également par téléphone qu'ils sont avertis des passages réussis par des *''camarades''* et lorsque la nouvelle est annoncée c'est la fête comme si la réussite de l'un d'entre eux était une victoire partagée, une raison pour eux d'espérer leur tour et de communier ensemble dans le rêve et l'attente de ce moment.

C'est également par téléphone que des nouvelles plus tragiques leur parviennent : la mort de l'un d'entre eux par noyade. Sort cruel mais qui est loin d'émousser leur volonté. C'est comme ça dit Salif, il y'a trois possibilités : *''ou tu passes, ou tu meurs ou tu te retournes (sic)''*

Ensemble, nous allons un jour au cyber. Je veux relever mon courrier. J'en profite pour établir une connexion entre nous. On fait un essai et ça marche. C'était la première fois que j'utilisais MSN malgré un usage régulier et constant de l'ordinateur. Et comme Salif envisage de retourner dans la forêt compte tenu de la situation dans le foyer. Je tiens à lui laisser toutes mes coordonnées pour garder le contact.

BIBLIOGRAPHIE GENERALE

- ACLOQUE Benjamin. « *Embarras de l'administration coloniale : La question de l'esclavage au début du XXème siècle en Mauritanie* ». In VILLASANTE-DE-BEAUVAIS Marielle (dir). *Groupes serviles au Sahara. Approches comparatives à partir du cas des arabophones de Mauritanie*. Paris : CNRS Editions, 2000.
- ALTHABE Gérard, (dir). *Urbanisation et enjeux sociaux quotidiens. Terrains ethnologiques dans la France actuelle*. Paris, Anthropos, 1985.
- AMSELLE, Jean-Loup. *Branchements : anthropologie de l'universalité des cultures*. Paris : Flammarion, 2001.
- AMSELLE, Jean-Loup ; MBOKOLO, Elikia. *Au cœur de l'ethnie : ethnie, tribalisme et État en Afrique*. Paris : [2ème éd.], la Découverte, 1999.
- AMSELLE, Jean-Loup ; SIBEUD, Emmanuelle. *Maurice Delafosse, entre orientalisme et ethnographie, l'itinéraire d'un africaniste, 1870-1926*. Paris : Maisonneuve et Larose : CEDA. 1998.
- AMSELLE, Jean-Loup. *Logiques métisses : anthropologie de l'identité en Afrique et ailleurs* [2e éd.]. Paris : Payot, 1999.
- AMSELLE, Jean-Loup. *Vers un multiculturalisme français. L'empire de la coutume*. Paris : Aubier, 1996.
- ANDERSON, Benedict. *L'imaginaire national. Réflexions sur l'origine et l'essor du nationalisme*. Traduit de l'anglais, La Découverte, 2002.
- AOUAD-BADOUAL, Rita. « *Esclavage* » et situation des « *noirs* » au Maroc dans la première moitié du XXe siècle », in L. Marfaing & S. Wippel, eds, *Les relations transsahariennes à l'époque contemporaine*. Paris : Karthala. 2004.
- APPADURAI, Arjun. *Après le colonialisme. Les conséquences culturelles de la globalisation*. Paris : Payot, 2001.
- ARKOUN, M. (dir.), *Histoire de l'islam et des musulmans en France du Moyen Age à nos jours*. Préface de J. Le Goff, Paris : Albin Michel. 2006.
- ARNAULD Dominique. *Histoire du christianisme en Afrique. Les sept premiers siècles*. Paris : Karthala. 2001.
- BALIBAR, Étienne ; WALLERSTEIN, Immanuel. *Race, nation, classe : les identités ambiguës*. Paris : La Découverte. 1990.
- BARRY, Boubacar. *Le royaume du Waalo. Le Sénégal avant la conquête*. Paris : Karthala. 1985
- BATHILY, Mody. *Alixuraane Kallanke (Na xuraanen tu ti sooninke)*. Imprimerie Iropa. Distribution : Librairie Dades, 14 av Jacques Cartier, 76100 Rouen. 2007.
- BEAUD, Stéphane ; NOIRIEL, Gérard. « *Penser "l'intégration" des immigrés* », Hommes et Migrations, juin 1990, pp. 43-53.
- BENOT, Yves. *La démence coloniale sous Napoléon*. Préface inédite de Marcel Dorigny. Paris : La découverte, 2006.
- BENOT, Yves. *Les lumières, l'esclavage, la colonisation* (Textes réunis et présentés par Rolland Desné et Marcel Dorigny). Paris : La Découverte. 2005.
- BENSAAD, Ali. « *Les migrations transsahariennes. Une mondialisation par la marge* », Maghreb-Machreq, N°185 : 13-36. 2005.
- BERGOUNIOU, Jean-Michel ; CLIGNET, Rémi ; DAVID, Philippe. *Villages noirs et autres visiteurs africains et malgaches en France et en Europe (1870-1940)*. Paris : Karthala. 2001.
- BERNAND, Carmen. « *Impérialismes ibériques* » in *Le livre noir du colonialisme. XVIème – XXIème siècle : de l'extermination à la repentance*. Paris : Robert Laffont. 2003.
- BERTRAND, Monique. « *Mobilités et ancrages* » Métropoles en perspective en Afrique de l'ouest francophone et anglophone. Mémoire d'HDR, université de Paris X Nanterre. 2006
- BESSIS, Sophie. *L'occident et les autres. Histoire d'une suprématie*. Paris : La Découverte. 2002.
- BILE, Serge. *Sur le dos des hippopotames. Une vie de Nègre*. Paris : Calmann-Lévy. 2006.
- BLANCHARD, Pascal ; BANCEL, Nicolas ; LEMAIRE, Sandrine. *La fracture coloniale. La société française au prisme de l'héritage colonial*. Paris : La Découverte. 2005.
- BOILAT ABBE, David. *Esquisses sénégalaises*. Paris : Karthala. 1984.
- BONNIOL, Jean-Luc. *La couleur comme maléfice. Une illustration créole de la généalogie des "Blancs et des "Noirs"*. Paris : Albin Michel. 1992.
- BONTE, Pierre ; CONTE, Edouard ; HAMES, Constant. *Al-Ansab. La quête des origines. Anthropologie historique de la société tribale arabe*. Paris : Editions de la maison des
- BOTTE, Roger ; SCHMITZ, Jean. « *Paradoxes identitaires* », Introduction au numéro spécial « *L'archipel peul* », Cahiers d'Études africaines, XXXIV-1-3, 133-135 : 7-22. 1994.

- BOTTE, Roger. « *De l'esclavage et du daltonisme dans les sciences sociales. Avant-propos* », Introduction au numéro spécial « *L'ombre portée de l'esclavage. Avatars contemporains de l'oppression sociale* », *Journal des Africanistes*, 70 (1-2) : 7-42. 2000.
- BOTTE, Roger. « *L'esclavage africain après l'abolition de 1848. Servitude et droit du sol* », *Annales HSS*, 5 : 1009-1037. 2000.
- BOTTE, Roger. « *Les habits neufs de l'esclavage : métamorphose de l'oppression au travail* », Introduction au numéro spécial « *Esclavage moderne ou modernité de l'esclavage* », *Cahiers d'Études africaines*, XLV (3-4), 179-180 : 651-666. 2005.
- BOUAMAMA, Said. *Dix ans de marche des beurs. Chronique d'un mouvement avorté*. Paris : Desclée de Brouwer. 1994.
- BOULLE, Pierre. *Race et esclavage dans la France de l'Ancien Régime*, Perrin, 2007.
- BRAUDE, Benjamin. "Cham et Noé. "race", esclavage et exégèse entre islam, judaïsme et christianisme". *Annales HSS*, janv-fév 2002, n°1, pp. 93-125.
- BULLARD, Alice. « *From Colonization to Globalization. The Vicissitudes of Slavery in Mauritania* », *Cahiers d'Études africaines*, XLV (3-4) : 751-769. , 2005.
- BURNS, Alan Cuthbert. *Le Préjugé de race et de couleur et en particulier le problème des relations entre les blancs et les noirs*. Paris : Payot. 1949.
- CESAIRE, Aimé. *Nègre je suis, nègre je resterai. Entretiens avec Françoise Vergès*. Paris : Albin Michel. 2005.
- CHEBEL, Malek. *L'esclavage en terre d'islam, Un tabou bien gardé*. Paris : Fayard. 2007.
- CHIVALLON, Christine. *La diaspora noire des Amériques. Expériences et théories à partir de la Caraïbe*. Editions CNRS, 2004.
- CLARENCE, Smith; WILLIAM, Gervase. *Islam and the Abolition of Slavery*. New York: Oxford University Press. 2005
- CLIGNET, Adam. *Un sociologue entre Afrique et Etats-Unis. Trente ans de terrains comparés*. Paris : Karthala. 1997.
- COHEN, William. *Français et Africains. Les Noirs dans le regard des Blancs 1530-1880*. Traduit de l'anglais, Paris : Gallimard 1981.
- COQUERY-VIDROVITCH, Catherine. « *La ville africaine : lieu de colonisation* », *Afrique contemporaine*, 168, oct-déc. 1993, pp. 11-12.
- COQUERY-VIDROVITCH, Catherine. *La découverte de l'Afrique : l'Afrique noire atlantique des origines au XVIIIe siècle*. Paris ; Budapest ; Torino : L'Harmattan. 2004.
- CORM, Georges. *Orient-Occident, la fracture imaginaire*. Paris : La Découverte. 2005.
- CORTEN, André ; DOZON, Jean-Pierre ; ORO, Pedro Ari. *Les nouveaux conquérants de la foi. L'église universelle du royaume de Dieu*. Karthala. 2003.
- DANIEL, Norman. *Islam et Occident*. Edition française. 1993.
- DAUM, Christophe. *Les associations de Maliens en France*. Paris : Karthala, 1998.
- DAUM, Christophe. TIMERA, Mahamet. *Du village à la ville. Immigration et développement*. Appel d'offre Programme Jeunes-Ville-Emploi, Ministère de la Coopération, mai 1995
- DAVIS, David B. "Constructing Race: A Reflection", *The William and Mary Quarterly*, 3rd Ser., Vol. 54, N° 1, Janv., 1997, pp 7-18.
- DAVIS, Robert. *Esclaves chrétiens Maîtres musulmans. L'esclavage blanc en méditerranée (1500-1800)*, Editions Jacqueline Chambon, 2006, 1ère Edit en anglais, *Christian slaves, Muslim Masters – White slavery in the Mediterranean, the Barbary Coast, and Italy, 1500-1800*, 2003.
- DE BEAUVAIS, Mariella- Villasante (dir). *Groupes serviles au Sahara : approche comparative à partir du cas des arabophones de Mauritanie*. Institut de recherches et d'études sur le monde arabe et musulman. Aix-en-Provence, Paris : Ed CNRS, 2000.
- DE CAUNA, Jacques. *Toussaint Louverture et l'indépendance d'Haiti. Témoignage pour un bicentenaire*. Karthala, 2004.
- DE MEDEIROS, François. *L'occident et l'Afrique (XIII-XVème siècle)*. Paris : Karthala. 1985.
- DE RUDDER, Véronique ; POIRET, Christian ; VOURC'H, François. *L'inégalité raciste. L'universalité républicaine à l'épreuve*. PUF. 2000.
- DELISLE, Philippe. *Le catholicisme en Haiti au XIXème siècle. Le rêve d'une « Bretagne noire » (1860-1915)*. Karthala, 2003.
- DIAGNE, Souleymane Bachir. « *L'avenir de la tradition* », In Momar Coumba Diop (Dir), *Sénégal, Trajectoires d'un Etat*. Karthala, 1992.
- DIAWARA, Mamadou « *Les recherches en histoire orale menées par un autochtone, ou l'inconvénient d'être du cru.* » CEA, 97, 1985

- DIMIER, Véronique. « *Le discours idéologique de la méthode coloniale chez les Français et les Britanniques de l'entre-deux guerres à la décolonisation (1920-1960)* ». CENTRE D'ETUDES D'AFRIQUE NOIRE Institut d'études politiques de Bordeaux, Travaux et Documents N° 58-59 – 1998.
- DIOP, M. C., (dir). *Sénégal, Trajectoires d'un Etat*. CODESRIA. Karthala. 1992.
- DIOP, Moustapha. « *Esquisse historique sur l'islam des Ouest-africains en Ile-de-France* », Sociétés africaines et diaspora, 4, Déc 1996.
- DIOP, Moustapha. « *Immigration et religion : les musulmans négro-africains en France.* » Migration Société I, (Oct – Dec 1989).
- DIOP, Moustapha. « *Le mouvement islamique africain en Ile-de-France* », Migrations Société, 8 n° 4, Mars-Avril 1996.
- DIOP, Moustapha. « *Structuration d'un réseau. La jamaat Tabligh* », REMI, X, N° I, 1994
- DIOP, Moustapha; MICHALAK, L., « *Refuge and « prison » : islam, ethnicity and the adaptation of space in « workers housing » in France* », in B. D. Metclaf, ed., *Making Muslim Space in North America and Europe*, Berkeley, University of California Press : 74-91. 1990.
- DIOUF Mamadou ; BOSMA, Ulbe (dir). *Histoire et identité dans la Caraïbe*. Karthala, 2004.
- DIOUF Mamadou. *Histoire du Sénégal. Le modèle islamo wolof et ses périphéries*. Maisonneuve Larose. 2001.
- DIOUF, Jean -Léopold. *Dictionnaire wolof-français et français-wolof*. Karthala, 2003.
- DIOUF, Mamadou (dir). *L'historiographie indienne en débat. Colonialisme, nationalisme et sociétés post-coloniales*. Karthala. 1999.
- DIOUF, Mamadou. *Le Kajoor au XIXème siècle. Pouvoir ceddo et conquête coloniale*. Paris : Karthala, 1990.
- DIOUF, Sylvianne. « *Invisible Muslims : the Sahelian in France* », in Yazbeck Haddad, Y. & Smith J. I., eds, *Muslim Minorities in the West. Visible and Invisible*. Lanham, MA, Altamira Press : 145-159, 2002.
- DIOUF, Sylvianne. *Servants of Allah. African Muslims Enslaved in the Americas*. New York University Press. 1998.
- DORLIN, Elsa. *La matrice de la race. Généalogie sexuelle et coloniale de la nation française*. La Découverte. 2006.
- DOZON, Jean-Pierre. *Frères et sujets. La France et l'Afrique en perspective*. Paris : Flammarion. 2003.
- DOZON, Jean-Pierre. *La cause des prophètes. Politique et religion en Afrique contemporaine*. Paris : Seuil, 1995.
- DUBOIS, William B., *Les âmes du peuple noir*, Ed Rue d'ULM, 2004, 1^{ère} éd., 1903.
- ELIAS Norbert. SCOTSON John L., *Logiques de l'exclusion*. Avant propos de M. Wiewiorka. Paris, Fayard, 1997. Traduit de l'anglais *The established and the outsiders*, 1965.
- EMMER, Pieter C. *Les Pays-Bas et la traite des Noirs*. Karthala. 2005.
- ENNAJI, Mohammed. *Expansion européenne et changement social au Maroc (XVI°-XIX° siècle)*. Eddif Maroc. 1996
- ENNAJI, Mohammed. *Le sujet et le Mamelouk. Esclavage, pouvoir et religion dans le monde arabe*. Mille et une nuits, 2008
- ENNAJI, Mohammed. *Soldats, domestiques et concubines. L'esclavage au Maroc au XIXeme siècle*. Editions EDDIF, Maroc, 2ème édition, 1994.
- FALL, Damel Meissa. *Le journal de l'Afrique en France. Silence, on dénigre*. Ed Ceddo, Encre noire. 2007.
- FALL, Yoro K. *L'Afrique à la naissance de la cartographie moderne*. Karthala, 1982.
- FASSIN, Didier ; FASSIN, Eric. *De la question sociale à la question raciale ? Représenter la société française*. Paris : La Découverte. 2006.
- FASSIN, Didier. « *L'invention française de la discrimination.* », Revue française de science politique, vol. 52, n°4, août 2004, pp : 403-423.
- FASSIN, Didier. *Pouvoir et maladie en Afrique*, PUF, 1992.
- FAURE, V. *Dynamiques religieuses en Afrique australe*. Karthala. 2000.
- FAUELLE, Francois Xavier. *Afrocentrismes. L'histoire des Africains entre Egypte et Amérique*. Karthala. 2000.
- FAUELLE, Francois Xavier. *L'Afrique de cheikh Anta Diop*. Karthala. 1996.
- FERRO, Marc (dir), *Le livre noir du colonialisme, XVI°-XXI° siècle : de l'extermination à la repentance*, Robert Laffont, 2003
- FONTRIER, Marc ; ABOU-BAKR, Ibrahim. *Pacha de Zeyla, marchand d'esclaves : commerce et diplomatie dans le golfe de Tadjoura, 1840-1885*. préf. d'Alain Rouaud. Paris ; Budapest ; Torino : L'Harmattan. 2003.
- FOURCHARD, L. ; MARY, André. ; OTAYEK, René. *Entreprises religieuses transnationales en Afrique de l'Ouest*. Karthala. 2005.

FRANCHE, Dominique. « Représentations de l'histoire de France et naissance du racisme ». In *La société et ses races, L'aventure humaine. Savoirs, libertés, pouvoirs*. N° 12, 2002, pp. 41-62

FREDRICKSON, Georges M. *Racisme, Une histoire*. [Traduit de l'anglais, *Racism, a short history*. Princeton University Press 2002]. Liana Lévi : 2003.

FREEDMAN, Paul. *Images of the Medieval Peasant*. Stanford, California: Stanford University Press. 1999.

FREMEAUX, Jacques. *La France et l'islam depuis 1789*. PUF : 1991.

FROELICH, Jean. Claude. *Les musulmans d'Afrique noire*. Ed de l'Orante, :1962.

GEERTZ Clifford. *Savoir local, Savoir global. Les lieux du savoir*. PUF, Trad franç, 3è Edit

GEISSER, Vincent. *La nouvelle islamophobie*. La Découverte : 2003

GELLNER, Ernest. *Nations et nationalisme*. Paris : Payot. 1989.

GHAZALI, Maria. « Les métiers de Valence (Espagne) », *Cahiers de la Méditerranée*, vol. 66 Juillet 2005.

GHAZALI, Maria. « Marginalisation et exclusion des minorités religieuses en Espagne : Juifs et Maures en Castille à la fin du Moyen-Age », *Cahiers de la Méditerranée*, vol. 69 Mai 2006 Etre marginal en Méditerranée (XVIème-XXIème siècles).

GILROY, Paul. *Against race: imagining political culture beyond the color line*. - Cambridge (Mass.) : The Belknap Press of Harvard University Press, 2000.

GILROY, Paul. *L'Atlantique noir. Modernité et double conscience*. Editions Kargo, 2003. 1ère edit en Anglais, *The Black Atlantic. Modernity and double consciousness*, verso, 1993.

GÖLE, Nilüfer. *Musulmane et modernes. Voile et civilisation en Turquie*. La Découverte. 2003.

GOODY, Jack. *L'islam en Europe, Histoire, échanges, conflits*. La Découverte. 2004.

GORDON, Murray. *L'esclavage dans le monde arabe. VIIè-XXè siècle*. Robert Laffont. 1987.

GREGOIRE, Emmanuel. SCHMITZ, Jean. (Ed) « *Afrique noire et monde arabe : continuités et ruptures* ». IRD, Ed de l'Aube, Nouvelle série, N° 16, 2000.

GRUNBERG, Bernard. « *Les Noirs et l'Inquisition en Amérique Hispanique (XVIe-XVIIe Siècles): problèmes d'interprétation à travers quelques publications récentes* », In *Esclavages- Histoire d'une diversité de l'Océan Indien à l'Atlantique Sud*. Paris, L'Harmattan, 1997, pp. 143-153.

GUEYE, Abdoulaye. « *De la religion chez les intellectuels africains en France. L'odyssée d'un référent identitaire* », *Cahiers d'Etudes Africaines*, n° 162, juin, 2001.

GUEYE, Abdoulaye. *Les intellectuels africains en France*. L'harmattan, 2001.

GUEYE, Cheikh. *Touba. La capitale des Mourides*. Karthala. 2002.

HADDAD, A. ; MUFUTA, K. ; MUTUNDA M. « *De la culture Nègro-Arabe.* » [*Fakhr as-Sûdân ala al-Bidân*] ou *Titres de gloire des Noirs sur les Blancs*, Diffusion SEDES, 1989.

HEERS, Jacques. *Esclaves et domestiques au Moyen âge dans le monde méditerranéen*. Fayard, 1996.

HEERS, Jacques. *Les négriers en terres d'islam : la première traite des noirs : VIIe-XVIe siècle*. 2003.

HERSKOVITZ, Melville J. *The Myth of the Negro Past*. Boston: Beacon Press. 1941

HOBSBAWM, Eric ; RANGER, Terence. *L'invention de la tradition*. Ed. Amsterdam, 206, 1ère éd anglaise 1983.

HOBSBAWM, Eric. *Nations et nationalismes depuis 1780*. Paris : Gallimard. 1992. 1ère édit., *Nations and Nationalism since 1780. Programme, Myth, Reality*, Cambridge University Press, 1990.

HOFMANN, Odile. *Communautés noires dans le Pacifique colombien. Innovations et dynamiques ethniques*. IRD-Karthala. 2004.

HOVANESSIAN, Martine. « *La notion de diaspora. Usages et champ sémantique* », journal de l'AFA, 72-73, 1998.

HUGH, Thomas. *La traite des noirs : 1440-1870*. Traduction Guillaume Villeneuve, Robert Laffont Collection, Bouquins, 2006

HUMERY, Marie-Eve ; TIMERA, Mahamet. *La formation professionnelle des Franco-Sénégalais de la Vallée du fleuve Sénégal*. Ministère des Affaires Etrangères, France, Déc 1999.

HUNTINGTON, Samuel P. *Le choc des civilisations*. Odile Jacob, 1997. Traduit de l'anglais, *The clash of civilizations and the making of world order*, 1996.

IDRISI. *La première géographie de l'occident*. Garnier Flammarion. 1999.

JAMARD, Jean-Luc. « *Noir, c'est noir...* ». L'Homme 133, jan –mars 1995, pp. 123-133.

JARASSE, Dominique. *Une histoire des synagogues françaises entre occident et orient*. Actes Sud, 1997.

Joëlle Allouche-Benayoum « *Les enjeux de la naturalisation des juifs d'Algérie : du dhimmi au citoyen* ». In *Le choc colonial et l'islam. Les politiques religieuses et les puissances coloniales en terre d'islam*. Dir pierre-jean luizard, éditions la découverte, 2006 pp 180-195.

JOUANNA, Arlette. *L'idée de race en France au XVIème et au début du XXVIIème siècle (1498-1614)*. 1976.

JUTEAU, Danielle. *L'ethnicité et ses frontières*. Presses de l'Université de Montréal, 1999.

KAMARA, Shaykh Muusa. *Florilège au jardin de l'histoire des Noirs, Zuhûr al Basâfîn, L'aristocratie peule et la révolution des clercs musulmans (Vallée du Sénégal)*. Vol. 1, J. SCHMITZ, dir., S. BOUSBINA, trad., et al. Paris, CNRS-Éditions. 1998.

KAPKO, Nathalie, L'islam, un recours pour les jeunes, Sciences po. Les Presses, 2007.

KANE, Omar. *La première hégémonie peule. Le Fuuta Tooro de Koli Tenella à Almaami Abdul*. Paris : Karthala. 2004.

KANE, Ousmane. *Intellectuels non europhones*. Doc de travail, Roneo, CODESRIA, 2003.

KELMAN, Gaston. *Je suis noir mais je n'aime pas le manioc*. Ed. Max Milo. 2006.

KLEIN, Martin. « *The Concept of Honour and the Persistence of Servitude in the Western Sudan* », Cahiers d'Études africaines, XLV (3-4) 179-180 : 831-851. 2005.

KOSER, Khalid (Yd.). *New African diasporas*. London ; New York : Routledge. 2003.

KUCZYNSKI, Liliane. *Les marabouts africains à Paris*. Paris : CNRS. 2003.

KUPER, Adam, *L'anthropologie britannique au XXème siècle*. Karthala. 2000.

LAËNNEC, Hurbon, (dir) *Le phénomène religieux dans la Caraïbe*, Karthala, 2000.

LAHON, Didier. *Esclavage et Confrérie Noires au Portugal Durant l'Ancien Régime. (1441-1830)*. Thèse pour l'obtention du grade de docteur en Anthropologie Sociale a l'École des Hautes Études en Sciences Sociales. 2001. 2 vols. CDROM.

LARA ORUNO, D. *La naissance du panafricanisme: les racines caraïbes, américaines et africaines au XIXe siècle*. Paris, Maisonneuve et Larose. 2000.

LE NAOUR, Jean-Yves. *La honte noire. L'Allemagne et les troupes coloniales françaises, 1914-1945*. Hachettes Littératures. 2003.

LE PAUTREMAT, P. *La politique musulmane de la France au XXème siècle. De l'Hexagone aux terres d'islam. Espoirs, réussites, échecs*, Maisonneuve et Larose, 2003.

LECOUR-GRANDMAISON, Olivier, Coloniser, exterminer. Sur la guerre et l'Etat colonial, Fayard, 2005.

LESERVOISIER, Olivier (dir). *Terrains ethnographiques et hiérarchies sociales. Retour réflexif sur la situation d'enquête*. Karthala. 2005.

LEVTZION, Nehemia ; POWELLS, Randall, *History of Islam in Africa*, Athens, Ohio University Press ; Oxford, James Currey. 2000.

LEWIS, Bernard. *Race et esclavage au Proche-Orient*. trad. de l'anglais par Rose Saint-James, Gallimard.1993. Précédemment paru sous le titre : "Race et couleur en pays d'islam", 1982.

LIENHARD, Martin. *Le discours des esclaves: de l'Afrique à l'Amérique latine: Kongo, Angola, Brésil, Caraïbes*. Paris : L'Harmattan. 2001.

LITTLE, Roger (dir). *Aperçus du Noir: regards blancs sur l'Autre*. Lecce (Italie), Argo, alliance française, 2002.

LORCERIE, Françoise. « *Les habits neufs de l'assimilation en France* » in SIMON-BAROUH, Ida. DE RUDDER, Véronique (dir). *Migrations internationales et relations interethniques. Recherche, politique et société*. Paris : L'Harmattan. 1999.

LORCIN, Patricia M. E. *Kabyles, arabes, français : identités coloniales*. PULIM, 2005.

LOVEJOY, Paul E ; TROTMAN, David V. *Trans-Atlantic dimensions of ethnicity in the African diaspora*. - London ; New York : Continuum, 2003.

LOVEJOY, Paul E. « *Islam, Slavery, and Political Transformation in West Africa : Constraints of the Trans-Atlantic Slave Trade* » in PÉTRÉ-GRENOUILLEAU, Olivier ed., *Traites et esclavages : vieilles questions, nouvelles perspectives ?* Revue Française d'Histoire d'Outre-Mer, 336-337 : 247-282. 2002.

LOVEJOY, Paul E. « *Slavery, the Bilâd al-Sûdân and the Frontiers of the African Diasporas* », in P. Lovejoy ed., *Slavery on the Frontiers of Islam*, Princeton, Marcus Wiener Publishers : 1-29. 2004.

LOZES, Patrick. *Nous les Noirs de France*. Ed. Danger Public. 2007 ;

LUIZARD, Pierre-Jean (dir). *Le choc colonial et l'islam. Les politiques religieuses des puissances coloniales en terre d'islam*. La Découverte, 2006.

LY Abdoulaye. *La compagnie du Sénégal*. Présence africaine. 1958.

M'BOKOLO, Elikia. *Noirs et Blancs en Afrique Equatoriale. Les sociétés cotières et la pénétration française, 1820-1874*. EHESS. 1881.

MA MUNG, Emmanuel ; DORAI, Kamel ; Boyer, Florence ; HILLY, Marie Antoinette. « *La circulation migratoire* ». Migrations Etudes. N° 84, Décembre 1998.

MANCERON, Gilles. *Marianne et les colonies. Une introduction à l'histoire coloniale de la France*. La Découverte. 2003.

MANCHUELLE, François. « *Assimilés ou patriotes africains ? Naissance du nationalisme culturel en Afrique française (1853-1931)* », Revue des Cahiers d'Etudes Africaines, EHESS, 138-139 : 333-368, 1995.

MANCHUELLE, François. « *Le rôle des Antillais dans l'apparition du nationalisme culturel en Afrique noire francophone* » Cahiers d'Etudes Africaines XXXII (3), 127 : 375-408, 1992.

MANCHUELLE, François. *Les diasporas des travailleurs soninké (1848-1960)*, Karthala, 2004.

MARFAING, Laurence ; WIPPEL, Steffen (dir.). *Les relations transsahariennes à l'époque contemporaine : un espace en constante mutation.* – Paris, Karthala ; Berlin : ZMO, 2003.

MARIE, Alain. *L'Afrique des individus : Itinéraires citadins dans l'Afrique contemporaine (Abidjan, Bamako, Dakar, Niamey)*. Paris : Karthala, 1997.

MARIE, Claude Valentin. « *Migrations de crise... ou crise des migrations. Les migrations africaines face à la rigueur de l'Union Européenne : une nouvelle dimension de l'échange inégal.* » In ROBIN, Nelly (Dir.), *Atlas des migrations ouest africaines vers l'Europe, 1985-1993*, Orstom Editions, 1996.

MARX, Karl. *Contribution à la critique de l'économie politique*, Ed. Sociales, 1977.

MASCLET, Olivier. *La gauche et les cités. Enquête sur un rendez-vous manqué*. La Dispute, 2003

MATRINGE, Denis. *Un islam non arabe. Horizons indiens et pakistanais*, Paris, Téraède, 2005.

MCDUGALL, Ann. « *Living the Legacy of Slavery. Between Discourse and Reality* », Cahiers d'Études africaines, XLV (3-4) 179-180 : 957-986. 2005.

MEDITERRANEE, Revue géographique des pays méditerranéens. *Le Sahara, cette "autre Méditerranée"*. Textes réunis par Marc Côte, Tome 99, 3.4. 2002.

MEILLASSOUX, Claude. *L'esclavage en Afrique précoloniale*, François Maspéro, Bibliothèque d'anthropologie, 1975.

MICHEL, Marc. *Les Africains et la Grande Guerre (1914-1918)*, Karthala, 2003.

MILTON, Giles. *Captifs en Barbarie. L'histoire extraordinaire des esclaves européens en terre d'islam*. Traduit de l'anglais 2004, Editions Noir sur Blanc, Lausanne, 2006.

MIRAN, Marie. *Islam, histoire et modernité en Côte d'Ivoire*, Karthala, 2006.

MOHAMMAD-ARIF, Amina. ; SCHMITZ, Jean (eds), *Figures d'Islam après le 11 septembre. Disciples et martyrs, réfugiés et migrants*, Paris, Karthala, 2006.

NDIAYE, Jean-Pierre. *Élites africaine et culture occidentale : assimilation ou résistance ?* Paris, Présence africaine, 1969.

NDIAYE, Jean-Pierre. *Enquête sur les étudiants noirs en France*, Paris, Réalités africaines,

NDIAYE, Pap. « *Pour une histoire des populations noires en France : préalables théoriques* », Le Mouvement social, décembre. 2005.

NDIAYE, Pap. *La condition noire. Essai sur une minorité française*, Calman Lévy, 2008

N'DJEHOYA, Blaise ; DIALLO, Massaër. « *Un regard noir : Les Français vus par les Africains* », coll. "Ciel ouvert", Autrement, Paris, 1984.

NDOYE, Amadou. *Les immigrants sénégalais au Québec / préf. de Babacar Sall.* - Paris ; Budapest ; Torino : L'Harmattan, 2004.

NOËL, Eric. *Etre noir en France au XVIIIème siècle*, Tallandier, 2006.

NOIRIEL, Gérard. *Etat, nation et immigration*, Paris, Belin, 2001.

NOIRIEL, Gérard. *Gens d'ici venus d'ailleurs. La France et l'immigration de 1900 à nos jours*. Paris, Le Chêne, 2004.

NOIRIEL, Gérard. *Immigration, antisémitisme et racisme en France (XIX°-XX° siècle). Discours publics, humiliations privées*, Fayard, 2007.

NOIRIEL, Gérard. *La Tyrannie du national. Le droit d'asile en Europe (1793-1993)*, Calman Lévy, 1991.

NOIRIEL, Gérard. *Le creuset français, Histoire de l'immigration (XIX°-XX° siècle)*. Paris, Le seuil, 1988.

NOIRS ET ARABES : une histoire tourmentée, Politique africaine N° 30, Karthala ,1988.

ONANA, Jean Baptiste. *Sois Nègre et tais-toi*, Ed. du Temps, 2007 ;

PALIGOT REYNAUD, Carole. *La république raciale 1860- 1930*. Puf, 2006.

PETRE-GRENOUILLEAU, Olivier, « *Traites et esclavages : vieilles questions, nouvelles perspectives ?* numéro spécial de Revue Française d'Histoire d'Outre-Mer, T. 89, N° 336-337.2002

PETRE-GRENOUILLEAU, Olivier. *Les traites négrières. Essai d'histoire globale*, Gallimard, 2004.

PIAN, Anaik. *Les Sénégalais en transit au Maroc. La formation d'un espace-temps de l'entre-deux aux marges de l'Europe*. Thèse de doctorat de sciences sociales, Université Paris7- Diderot, juillet 2007.

PIQUET, Jean Daniel. *L'émancipation des Noirs dans la Révolution française (1789-1795)*. Paris, karthala, 2002.

POPOVIC, Alexandre. *La Révolte des esclaves en Irak au IIIe/IXe siècle*, Paris, Geuthner, 1976.

POUTIGNAT Philippe. STREIFF-FENART Jocelyne, *Théories de l'ethnicité suivi de « Les groupes ethniques et leurs frontières. »* Frédrik Barth. PUF, 1995.

PROSPER, Eve. *Les esclaves de Bourbon. La mer et la montagne*, Karthala, 2003.

QUENUM Alphonse, *Les Eglises chrétiennes et la traite atlantique du XV au XIX siècle*, Karthala, 1993.

QUIMINAL C., *Gens d'ici, gens d'ailleurs*. Christian Bourgois, 1991

- QUIMINAL, Catherine ; TIMERA, Mahamet. « 1974-2002, les mutations de l'immigration ouest-africaine » Hommes et Migrations, N° 1239, sept-oct 2002.
- REA, Andréa ; TRIPIER, Maryse. *Sociologie de l'immigration*, La Découverte, 2003.
- REMOND, René. *Religion et société en Europe. La sécularisation au XIXème et XXèmes siècles 1789-2000*. Editions du Seuil, 2001 (1^{ère} éd., 1998).
- RENAHY, Nicolas. *Les gars du coin. Enquête sur une jeunesse rurale*. Paris, La Découverte, 2005.
- REY, Nicolas. *Quand la révolution aux Amériques était nègre... Caraïbes noirs, negros franceses et autres oubliés de l'Histoire*. Karthala, 2005.
- RIBB, Claude. *Les Nègres de la République*. Ed Alphée, 2007 ;
- RICCIO, Bruno. « Transmigrants mais pas "nomades". Transnationalisme mouride en Italie », Cahiers d'Etudes Africaines, 181, 2006
- RIESMAN, Paul. « Société et liberté chez les Peul Djelgôbé de Haute Volta. Essai d'anthropologie introspective ». Cahiers de l'Homme, Paris, Mouton La Haye, 1974.
- ROBINSON, David. *La guerre sainte d'al-Hajj Umar. Le Soudan occidental au milieu du XIXe siècle*, Paris, Karthala (1ère éd. 1984, trad. H. Tourneux). 1988.
- ROBINSON, David. *Muslim Societies in African History*, Cambridge, Cambridge University Press (« New Approach to African History »), 2004.
- ROBINSON, David. *Sociétés musulmanes et pouvoir colonial français au Sénégal et en Mauritanie (1880-1920)*. Paris, 2004
- ROCHMANN, Marie Christine. *Esclavage et abolitions. Mémoires et système de représentation*, Karthala, 2000.
- SAADA, Emmanuelle. « La « question des métis » dans les colonies françaises. Socio-histoire d'une catégorie juridique (Indochine et autres territoires de l'empire français ; années 1890- années 1950.» Ph. D. in sociology, EHESS, Paris, 2005.
- SAADA, Emmanuelle. *Les enfants de la colonie. Les métis de l'Empire français entre sujétion et citoyenneté*. La Découverte, 2007.
- SAGOT-DUVAUROUX, Jean Louis. *On ne naît pas Noir, on le devient*, Albin Michel, 2004
- SAID, Edward W. *Covering Islam : how the media and the experts determine how we see the rest of the world*. - New York : Pantheon Books, 1981.
- SAID, Edward W. *L'orientalisme. L'Orient crée par l'occident*, Nouvelle éd. augmentée, Seuil, 1994, 1^{ère} éd. 1978.
- SAMBRON, Diane. *Femmes musulmanes 1954-1962. La guerre d'Algérie*. Autrement, 2007.
- SAMSON, Fabienne. *Les marabouts de l'islam politique, Le Dahiratoul Moustarchidina wal Moustarchidaty un mouvement néo-confrérique sénégalais*. Karthala, 2005
- SARTRE, Jean-Paul. *Réflexions sur la question juive*. Gallimard, 1954, 1^{ère} édit, 1946
- SCHECK, Raffael. *Le massacre des tirailleurs sénégalais. Mai-juin 1940*. Tallandier, 2006.
- SCHMIDT, Nelly. *Abolitionnistes de l'esclavage et réformateurs des colonies (1820-1851)*, Karthala, 2000.
- SCHMITZ, Jean. "Introduction", in KAMARA, Shaykh Muusa. *Florilège au jardin de l'histoire des Noirs*. Paris, Éditions du CNRS : 9-91. 1998.
- SCHMITZ, Jean. « Hétérotopies maraboutiques au Sénégal : jihad, hijra et migrations internationales » in MOHAMMAD-ARIF, A. ; Schmitz, J. (éds). *Figures d'Islam après le 11 septembre. Disciples et martyrs, réfugiés et migrants*. Paris, Karthala : 169-200.
- SCHNAPPER, Dominique. *La relation à l'autre. Au cœur de la pensée sociologique*. Gallimard, 1998.
- SCHÜTZ, Alfred. *L'étranger*. Ed Allia, 2003.
- SIBEUD, Emmanuelle. *Une science impériale pour l'Afrique ? La construction des savoirs africanistes en France 1878- 1930*. Editions de l'EHESS, 2002.
- SIMON, Pierre-Jean. *Vocabulaire historique et critique des relations interethniques*, N° 4, Harmattan, 1996.
- SINOÛ, Alain. *Comptoirs et villes coloniales du Sénégal. St Louis, Gorée, Dakar*. Paris Karthala, 1993
- SMITH, Stephen. *Négrologie. Pourquoi l'Afrique meurt*. Calman-lévy, 2003.
- SNOUSSI, Larbi Mohamed. « L'abolition de l'esclavage des noirs en Tunisie (1846) à la veille de la guerre de sécession ». Faculté des sciences humaines et sociales de Tunis. Doc internet.
- SOARES, Benjamin. « An African Muslim Saint and his Followers in France », Journal of Ethnic and Migration Studies, 30, 5 : 913-927. 2004.
- SOARES, Benjamin. *Islam and the Prayer Economy. History and Authority in a Malian Town*. Ann Arbor, University of Michigan Press. 2005.
- SOURDEL, Jeanine ; Sourdél, Dominique. *Dictionnaire historique de l'islam*. PUF, Quadrige, 2004, 1^{ère} Ed 1996.

SPINDLER, Marc ; LENOBLE-BART, Annie (eds). *Chrétiens d'outre-mer en Europe. Un autre visage de l'immigration*, Karthala, 2000.

SWEET, James H. "The Iberian Roots of American Racist Thought", William and Mary Quarterly, 54 (1), pp. 143-166. 1997.

TAGUIEFF, Pierre-André. *La force du préjugé. Essai sur le racisme et ses doubles*. Gallimard, 1987.

TAINE-CHEIKH, Catherine. « *La Mauritanie en noir et blanc. Petite promenade linguistique en Hassaniyya* », Revue du Monde musulman et de la Méditerranée, LIV : 90-106. 1989.

TAMARI, Tal. *Les castes de l'Afrique occidentale. Artisans et musiciens endogames*. Editions CNRS, 1997.

THOMAS, William Isaac ; ZNIANIECKI, Florian. *The Polish Peasant in Europe*, (cinq Volumes édités de 1918 à 1920), publication en Français, *Le Paysan polonais en Europe et en Amérique : Récit de vie d'un migrant*. Préface de TRIPIER, Pierre. Nathan Collection Essais et recherches, Paris, 1998

TIMERA, Mahamet. « *Identité communautaire et projet éducatif chez les immigrés soninke*. » Migrants-formation n° 76, mars 1989.

TIMERA, Mahamet. « *La famille africaine soninke en France: mode de reproduction et rupture*. » Islam et sociétés au sud du Sahara, MSH, n°5, 1991.

TIMERA, Mahamet. « *Les jeunes issus de l'immigration africaine face aux identités communautaires*. » Migrants-formation n° 91, déc 1992.

TIMERA, Mahamet. « *Les immigrés soninkés dans la ville : situations migratoires et stratégies identitaires dans l'espace résidentiel et professionnel*. », Thèse de doctorat EHESS, Dir COPANS, Jean. Paris, 1993.

TIMERA, Mahamet. « *Identité, langue et religion dans l'immigration africaine soninke en France*. » Journal des anthropologues, n° 5 Hiver 1995.

TIMERA, Mahamet. « *L'immigration africaine en France : regards des autres et repli sur soi*. » Karthala, Politique africaine n° 67, Oct 1997.

TIMERA, Mahamet. *Les Soninke en France. D'une histoire à l'autre*. Paris, Karthala, 1996.

TIMERA, Mahamet. « *Les associations de femmes africaines : un creuset d'intégration*. » Revue française des affaires sociales. Ministère de l'emploi et de la solidarité. Documentation française, 51^{ème} année, n° 2, avril juin 1997.

TIMERA, Mahamet. « *Travail, citoyenneté urbaine et intégration communautaire marginale*. » Sociétés africaines et diaspora, n° 4, Harmattan.

TIMERA, Mahamet. « *Hospitalité et hébergement dans un réseau migratoire d'Afrique de l'Ouest*. » In Logements de passage. Formes, normes, expérience. Claire Lévy-Vroélant (dir).

TIMERA, Mahamet. « *Logiques familiales, communautaires et scolarisation de jeunes filles d'origine africaine noire en France*. » Revue FORMATION EMPLOI, CEREQ (Centre d'Etudes et de Recherches sur les Qualifications), N° 65, Marseille. Documentation française, 1999.

TIMERA, Mahamet. « *Les migrations des jeunes en Afrique noire : affirmation de soi et émancipation*. » Revue Autrepart, N° 18, 2001.

TIMERA, Mahamet. « *Hospitalité et hébergement dans un réseau migratoire d'Afrique de l'Ouest*. » In Logements de passage. Formes, normes, expérience. Claire Lévy-Vroélant (dir). 2000.

TIMERA, Mahamet. « *Hospitalité et hébergement dans un réseau migratoire d'Afrique de l'Ouest*. » In Logements de passage. Formes, normes, expérience. Claire Lévy-Vroélant (dir).

TIMERA, Mahamet. « *Noirs et Musulmans : quelle est la référence qui prime ?* » In Quelle éducation face au radicalisme religieux ? BOUZAR, Dounia (dir) DUNOD, 2006.

TIMERA, Mahamet, « *Transnationaux et plurinationaux ? Emigration, retours et citoyenneté française au Sénégal*. » In Petit, Véronique (Editrice scientifique). *Migrations internationales de retour et pays d'origine*. CEPED, 2007.

TIMERA, Mahamet, « *Les discriminations religieuses. Le cas de l'islam et des musulmans*. » In "La production de discriminations à l'égard des publics immigrés ou descendants d'immigrés dans l'accès aux services collectifs. » Rapport final. Responsable scientifique Albert Gueissaz. Avec Mathias Bocquet, Thierry Dezalay, Gilles Lebreton, Elise Lemerrier, Elise Palomares, Mahamet Timéra, 30 juin 2007

TIMERA, Mahamet, « *La religion en partage, la "couleur" et l'origine comme frontière : Les migrants sénégalais au Maroc*. », à paraître. Cahiers d'Etudes Africaines.

TIMERA, Mahamet, « *"Aventuriers" et orphelins de la migration internationale ? "Nouveaux" et "anciens" migrants "subsahariens" au Maroc*. » A paraître, Politique Africaine.

TOLAN, John Victor. *Les Sarrazins. L'islam dans l'imagination européenne au Moyen Age*. Aubier, 2003. Trad. Française. Paris, Fayard, 1983. Edition Anglaise, 1976.

TRIAUD, Jean-Louis. « *L'islam en Afrique de l'Ouest : une histoire urbaine dans la longue durée* », Islam et sociétés au Sud du Sahara, 16, Ed de la MSH, 2002.

- TRIBALAT, Michèle. *De l'immigration à l'assimilation. Enquête sur les populations d'origine étrangère en France*. Avec la participation de SIMON, Patrick et RIANDLEY, Benoît. La Découverte / INED, 1996
- VAILLANT, Janet G. *Vie de Léopold Sédar Senghor. Noir, Français et Africain*, (1ère éd 1990, Trad. R Meunier), Karthala, Séphis, 2006.
- VENTURINO, Diego. « *Race et histoire. Le paradigme nobiliaire de la distinction sociale au début du XVIIIème siècle* », in SARGA, Moussa (dir). *L'idée de "race" dans les sciences humaines et la littérature (XVIIIème et XIXème siècles)*, Paris Harmattan, 2003.
- VERAN, Jean-François. *L'esclavage en héritage (Brésil). Le droit à la terre des descendants de marrons*. Karthala, 2003.
- VIDAL-NAQUET, Pierre. *Le chasseur noir. Formes de pensée et formes de société dans le monde grec*. La Découverte, 2005, 1^{ère} éd Maspéro, 1981.
- VINCENT, Bernard. « Les Confréries de Noirs dans la Péninsule Ibérique (XVe-XVIIIe siècles) » In Religiosidad y Costumbre Populares en Iberoamérica, Actas del Primer Encuentro Internacional Celebrado en Almonte-El-Rocío (España) del 19 al 21 de Febrero de 1999, Huelva. 2000. pp. 17-28.
- VOEGELIN, Eric. *Race et Etat*. 1ère éd. en allemand, 1933, Précédé d'une étude de TAGUIEFF, P.A. Vrin, « Textes philosophiques », 2007.
- WACQUANT, Loïc. « *De l'esclavage à l'incarcération de masse. Notes pour penser la question noire aux USA* », In WEIL, P. ; DUFOIX, S. *L'esclavage, la colonisation et après*. Paris PUF : 247-273. 2005.
- WACQUANT, Loïc. « *Les deux visages du ghetto* ». La Recherche « Figures du ghetto », 160 : 4-21. 2005.
- WAHNICH, Sophie. *L'Impossible Citoyen, l'étranger dans le discours de la Révolution française*. Albin Michel, Paris, 1997.
- WALKER E. Clarence. *L'impossible retour. A propos de l'Afrocentrisme*. Karthala, 2004.
- WEBER, Eugen. *La fin des terroirs. La modernisation de la France rurale (1870-1944)*.
- WEBER MAX, *Economie et sociétés*, T1 et T 2, Paris Pocket, 1995. 1^{ère} Edition française, 1976.
- WEIL, Patrick ; Dufoix, Stéphane. *L'esclavage, la colonisation et après*. Paris PUF, 2005.
- WEIL, Patrick. *Qu'est ce qu'un Français ? Histoire de la nationalité française depuis la révolution*. Gallimard 2004, 1^{ère} Ed. 2002.
- WENDEN C. Wihtol de (resp). *L'islam dans l'entreprise*. In *Les OS dans l'industrie automobile*. Contrat de connaissance CNRS- RNUR : Analyse des conflits récents survenus aux usines Renault de Billancourt depuis 1981 au sein de la population immigrée, 1986 pp. 131-184.
- WESLEY, G.Johnson. *Naissance du Sénégal contemporain. Aux origines de la vie politique moderne (1900-1920)*. Paris, karthala, 1991.
- WINOCK, Michel. « *Comment la France a inventé la laïcité* ». L'Histoire N° 289, juillet-août 2004.
- WINOCK, Michel. *La France et les juifs. De 1789 à nos jours*. Seuil, 2004.
- WINTHROP, D. Jordan. *White over Black. American attitudes toward the Negro, 1550-1812*. Baltimore, 1969.
- WIRTH, Louis. *Le ghetto*. 1^{ère} édition 1926. Traduction française Presse Universitaire de Grenoble, 1980.
- YADE-ZIMET, Rama. *Noirs de France*. Calman Lévy, 2007.