

De la galère à la prière...une communauté inavouable de fait

Farid RIGHI

Sociologue et formateur dans des IRTS¹

Initialement publié *in* Le radical. Suivi de : psychanalyse et surdité / Société de psychanalyse Freudienne Les Lettres de la SPF (2018)

Introduction

Il y aurait, pour reprendre le titre du rapport de Malek Boutih, une « *génération radicale* »². Je parlerai pour ma part de *temps radical*, comme l'indique une radicalité des discours politiques entrainant une montée des identitaires dans un contexte de mondialisation, comme l'indique aussi des nouvelles formes d'action militantes et de contestation où la violence est assumée, revendiquée où « casser du flic » n'est pas de la violence mais de la vengeance.

Radical, radicalisation, religion...autant de mots qui se retrouvent sur le devant de la scène sociale depuis plusieurs années et qui ont refait surface de manière tragique depuis les attentats de janvier 2015. Au-delà cependant de la dimension tragique de ces  v nements, ils expriment l'épaisseur et la profondeur de toute une dramaturgie sociale, un véritable « malaise dans la civilisation » (Freud, 1928). Ils interrogent le devenir de la société à partir de son histoire : une histoire d'individus et de communautés stigmatisés, en proie aux doutes et dont les symptômes les plus visibles dans les quartiers populaires sont les différentes constructions identitaires auxquelles on assiste (délinquance, radicalisation politique, intégrisme religieux, montée de la pratique religieuse...). Ces symptômes ne disent pas seulement une tension « sociale » au sens classique, ils disent un non-dit historique qui a du mal à être entendu.

Je souhaite interroger une forme particulière de radicalité que l'on présente aujourd'hui comme « l'Islam radical ». Il y a un parti pris dans cette intervention en lien avec mon histoire, ma trajectoire personnelle et professionnelle (d'éducateur de rue   sociologue) qui s'est beaucoup intéressée aux jeunes issus des quartiers dits « sensibles », aux jeunes issus de l'immigration, aux jeunes de la deuxième génération, aux « issus de »...

Lorsque l'on parle de jeunes qui partent faire le djihad, on présente une diversité des profils sociaux culturels (ruraux, classes moyennes et supérieures, populaires, d'anciens juifs, bouddhistes ou chrétiens convertis). Hors on « oublie » que les jeunes issus de l'immigration maghr bine³avec une

¹ Institut Régional du Travail Social

² Malek Boutih, « *Génération radicale* », rapport de juin 2015 remis au premier ministre Manuel Valls

³ On parle désormais plus volontiers de descendants d'immigrés en sociologie (cf travaux d'Emmanuelle Santelli)

homogénéité des profils et une radicalisation par les cases « délinquance et prison » représentent selon les rapports 60 à 70 % des candidats au djihad.

Il y a une nécessité à ne pas passer « trop vite » sur ces chiffres sans lier l'histoire de cette immigration postcoloniale en tant qu'un des facteurs du processus de radicalisation des descendants de cette immigration. Ils représentent dans les années 90 la première génération de djihadistes. A partir des années 2010, notamment à travers le cyber endoctrinement en lien avec la guerre de Syrie, ils apparaissent comme la deuxième génération, soulignée notamment par Farhad Khosrokhovar⁴.

Monsieur le passé, voulez-vous passer ? chantait Léo Ferré (1955). La présence de l'immigration algérienne est la plus massive en France. Elle est marquée entre autres par le trauma de la guerre d'Algérie, une guerre qui n'a pas eu, pendant longtemps, de nom. Elle n'a jamais été dépassée, d'un côté comme de l'autre, par ses effets sur de nombreuses communautés : pieds noirs, harkis, algériens, français et descendants empêtrés dans une histoire qui les dépasse, un passé qui ne passe pas avec des fractures de mémoires, des conflits de mémoires, des concurrences de mémoires. Quand on regarde l'histoire de cette immigration, on s'aperçoit qu'elle révèle un traitement social et politique d'exception qui va créer un corps d'exception⁵ : c'est-à-dire un corps de la société traité exceptionnellement par rapport aux autres, soumis à une sorte de régime d'exception, par le droit pendant la colonisation, et dans les pratiques durant l'immigration postcoloniale.

On a construit au fil du temps un corps social à la marge, une communauté sans communauté, une communauté négative, illégitime : une communauté « inavouable » en faisant référence à Maurice Blanchot⁶. C'est de l'inavouable et de l'illégitimité qui s'héritent par-delà les générations empêchant pour certains d'écrire leur histoire dans la grande histoire, de dire « je » dans le « nous ».

Deux points structureront mon propos : la fabrique dans cette histoire particulière d'une communauté inavouable à partir de dates, de périodes clés qui révèlent comment à partir d'une immigration impensée et impensable s'est construite une place qu'ils sont censés tenir dans la société. Tous les ingrédients des lectures sociologiques, anthropologiques et psychologiques ont été mobilisés durant ces années pour arriver à comprendre la place qu'ils sont censés tenir dans la société, avec cependant le sentiment que cette place ne faisait elle-même que se déplacer : de indigènes à immigrés économiques, arabes, maghrébins, musulmans, etc....). Un autre point sera articulé cette histoire avec les héritiers, les « enfants illégitimes » pour reprendre Sayad et d'envisager que pour certains le seul recours est de rejoindre une origine et des racines autour d'une

⁴ Farhad Khosrokhavar, *Radicalisation*, Paris, Editions Maison des Sciences de l'homme, 2014, 191 p.

⁵ Sidi Mohammed Barkat, *Le corps d'exception, les artifices du pouvoir colonial et la destruction de la vie*, Paris, Editions Amsterdam, 2005, 96 p

⁶ Maurice Blanchot, *La communauté inavouable*, Paris, Editions de minuit, 2009, 92 p.

promesse d'idéal de communauté, de société et de sens que serait le califat islamique : une offre de communauté d'appartenance.

De 1945 au début des années 80 : la toile de fond d'une présence illégitime

Jusqu'en 1945, l'immigration était l'affaire des employeurs qui agissaient de manière indépendante : seul ou par le biais de regroupements professionnels et régionaux. On privilégiait une immigration frontalière et européenne souhaitée et construite sur des préconisations des démographes nationalistes, notamment Georges Mauco (démographe et psychiatre) qui travaillait au cabinet du sous-secrétaire d'Etat chargé des services de l'immigration et des étrangers auprès du Président du Conseil en 1938. Il définit deux types de populations étrangères : la population étrangère du Nord qualifiée d' « assimilable » et de « non éloignée du caractère naturel de la population nationale »⁷ et celle du Sud (africaine et asiatique) perçue comme « inassimilable », « physiquement et moralement indésirable ».

Au lendemain de la seconde guerre mondiale, les besoins importants de main d'œuvre et les tensions au sein des colonies (la révolte de Sétif en 1945), la France octroie en 1947 à la population musulmane de l'Algérie, le statut de Français musulman et non plus le statut d'indigène. Un statut les rendant « sujets français » sans véritablement les rendre citoyens au sens plein du terme. La France accorde également le droit de libre circulation entre les départements d'Algérie et la métropole. Les conséquences seront immédiates pour les intéressés : le départ est d'autant plus facile à envisager que la situation sur le territoire algérien est catastrophique sur le plan économique, social, et politique, donc sur les conditions de vie.

Pour les employeurs qui ne pensaient pas à cette main d'œuvre, l'aubaine est trop belle d'échapper aux contrôles et contraintes administratifs de l'époque imposés par l'ordonnance de 1945, notamment par son principal opérateur l'Office National de l'Immigration (ONI). Ils peuvent ainsi compenser les difficultés de recrutement constatées en Europe et, en toute légalité, s'affranchir des règles et procédures imposées par l'ONI car les « indigènes » sont désormais considérés comme français.

La guerre d'Algérie qui commence en 1954 ne ralentit pas les arrivées et, en 1962, on compte 400 000 Algériens en France, d'autant plus que les accords d'Evian (le 18 mars 1962) qui mettent fin à la guerre maintiennent la liberté de circulation entre les deux pays. En France cependant, la place qu'occupent les ressortissants des anciennes colonies du Maghreb, dans la société, est semblable.

⁷ Extrait de sa thèse parue sous le titre *les étrangers en France, leur rôle dans la vie économique*, Paris, Armand Collin, 1932

Elle se construit autour de la figure du soupçon et de l'ennemi potentiel auprès des métropolitains et des pouvoirs publics, lesquels instaurent, 26 juillet 1957, une loi qui attribue au gouvernement des pouvoirs spéciaux comme la pratique de l'assignation à résidence et de l'internement administratif.

Les années 70 relèvent du paradoxe car nous sommes dans un contexte de crise économique qui met fin à l'immigration économique en 1974 mais installe en même temps une politique d'accueil et de regroupement familial. On officialise et on institue la présence provisoire avec des conditions de vie et d'hébergement provisoires. Il est important de saisir que depuis 1947 jusqu'au début des années 1970, nous sommes dans un pacte scellé autour de la notion de « présence provisoire »⁸. C'est un « deal » accepté par les algériens, l'Algérie et la France. Qui dit présence provisoire dit conditions d'hébergement provisoires. La SONACOTRAL (SOciété NAtionale des COnstructions pour les TRavailleurs ALgériens) est créée en Août 1958, avec pour objet « le financement, la construction, l'aménagement de locaux d'habitation destinées aux Français musulmans originaires d'Algérie venus travailler en métropole et à leurs familles ». Elle deviendra par la suite ce que l'on appellera « les Sonacotras » pour ensuite être aujourd'hui les foyers ADOMA.

La condition d'immigré s'est donc constituée à partir d'une manière de penser l'immigré comme une variable d'ajustement de la main d'œuvre salariale, une présence provisoire discrète, occulte et fructueuse placée à la marge, le plus souvent dirigée après l'indépendance par des officiers de l'armée française. Des officiers qu'il a fallu reclasser, dont la manière de gérer ces structures était le plus souvent héritée des catégories de pensée de l'administration coloniale.

La fin de la présence provisoire : Les enfants illégitimes des années 80 et la question de l'Intégration

Non programmés ou non prévisibles comme fruits d'une présence spécifique, les descendants de cette immigration ont eu du mal à s'inscrire socialement dans la société française. Coincés dans cette imprévisibilité historique, ils portent en eux une sorte de syndrome d'inattendu, dans les représentations de la société d'immigration comme dans celles des immigrés eux-mêmes. Cet inattendu les piège dans le stigmate qu'A. Sayad avait appelé « enfants illégitimes »⁹ :

« Parce que c'est ça, ils se reconnaissent pas en nous. Mon père, qui parle pas beaucoup mais qui a le sens du mot qu'il faut... du mot juste, il dit de nous : «Vous, on sait pas ce que vous êtes !... D'où vous venez, d'où vous nous venez ? (en arabe dans l'entretien). D'où êtes-vous ?... D'ici (de France) ou de là-bas (d'Algérie) ?...» Voilà que nous sommes devenus pour eux (les parents)... des objets de questions :

⁸ Abdelmalek Sayad, *Immigration et pensée d'état*, pp 5-14, in Actes de la recherche en sciences sociales, *Délits d'immigration*, 1999, n°129

ils s'interrogent sur nous !.. C'est pas normal ça ! C'est peut-être ça, ce que ça veut dire « aw-lad lahram »¹⁰. On entend souvent ça, mais mon père dit jamais ça : c'est trop gros (grossier) pour lui... Enfants illégitimes ! Il ose pas et pourtant c'est ça; c'est vrai dans un sens... Puisqu'on continue pas les parents, ce qu'ils sont. Ça doit faire mal, ça ! (...) Oui, c'est ça, par rapport à eux (les parents), des étrangers. Nous sommes pour eux comme des «étrangers», mais des «étrangers» de leur sang...; des «étrangers» dans leur maison, avec qui ils vivent tous les jours, à qui ils donnent à manger... Je sais pas si ça existe ça, ailleurs ».

L'été 1981 va voir l'apparition ou plutôt l'effraction dans l'espace public des descendants d'immigrés à travers « les rodéos des Minguettes » notamment et les échauffourées urbaines des « 3 V » : Villeurbanne, Vaux-en-Velin et Venissieux. Ce sont les premiers pas des politiques de la ville et des quartiers avec ses dispositifs (anti été chaud, opération prévention été et aujourd'hui VVV : Ville Vie Vacances) et ses critères d'évaluation basés sur la catégorie « jeunes issus de l'immigration » ainsi que le nombre de ces jeunes touchés par l'action. La différence culturelle est perçue comme un handicap, comme un manque d'intégration. On ne peut séparer la mise en place des « politiques de la ville » de leurs conséquences en terme de traitement social concret, sur les communautés immigrées¹¹, ni l'intégration qui en fut escomptée, ou encore les effets d'identification et de catégorisation des publics ciblés dits « prioritaires ». Ces politiques d'intégration ont eu sans doute un résultat imprévisible (au moins jusqu'au milieu de la décennie 2000). Elles furent pensées et actées par-delà les générations, transcendant ainsi les processus concrets qu'elles vivaient en une communauté non intégrée et non intégrable.

Quand cesse t-on d'être à intégrer et d'être enfermé dans un statut d'étranger à durée indéterminée alors que vous êtes français ?

La marche pour l'égalité et contre le racisme de 1983 et ses slogans apparus « *Nous sommes français : j'y suis, j'y reste* » et « *la France, c'est comme une mobylette, elle a besoin de mélange pour avancer* » consacreront cette notion d'enfants illégitimes comme un message adressé aux parents et à la société française. Filles et fils d'algériens et surtout de harkis forment le groupe de départ à Marseille avec le père Delorme, ils sont critiques à l'égard des traditions et des pratiques religieuses car ce sont des enfants du *mi-lieu* : coincés entre la langue de la bas et la langue d'ici, le temps de la bas et le temps d'ici, la mémoire d'ici et la mémoire de la bas.

¹⁰Traduit par Sayad ainsi : *Au sens fort de l'expression : «enfants du péché» et en cela «illégitimes» , mais plus banalement voyous, vauriens*, in Abdelmalek Sayad. *Les enfants illégitimes* [2ème partie]. In: Actes de la recherche en sciences sociales. Vol. 26-27, mars-avril 1979. Classes d'âge et classes sociales. pp. 117-132.

¹¹ Circulaire n°84-07 de la Direction de la Population et des Migrations du 05 avril 1984

Sur le terrain du travail social, on assiste à l'expérimentation paradoxale de nouveaux modes d'intervention sociale dans les secteurs de l'animation et de la prévention spécialisée, avec de nouveaux profils professionnels recrutés à partir d'une « compétence » d'expérience de vie : faite de proximité sociale et culturelle avec les jeunes ! On constitue un corps d'intervenants chargés de concrétiser les objectifs implicites de l'intégration à partir de la figure ambiguë du « grand frère » ou de la « grande sœur ». Ces figures nouvelles, que l'on retrouve dans les dispositifs « politique de la ville », ont construit une sorte de « légitimité » et un « savoir-faire » professionnel à partir de l'*ethnicité* qui positionnait du coup l'intervenant *social* « issu de l'immigration » dans un écart : en réduisant son savoir et savoir-faire aux ingrédients de son *appartenance* à une communauté culturelle, une fratrie, une famille pour les uns et, pour les autres, à ceux d'une communauté conditionnelle ou politique et non plus comme un travailleur social à part entière. Ce n'est pas sans rappeler l'administration coloniale et la place des harkis en évoquant comment nomme Manuel Boucher ces grand Frères : les pacificateurs indigènes !

Nous sommes dans le temps de la galère, de la débrouille et des violences urbaines. Les émeutes urbaines apparaissent à la fin des années 80 et début des années 90 avec les bandes et plus des groupes qui « tiennent les murs ». L'installation de la violence, d'une économie parallèle, de signes aussi d'une plus grande visibilité de l'Islam pour construire du familier là où c'est possible : On intériorise son étrangeté.

On installe de part et d'autres des « clôtures identitaires » par des actes et des discours d'un côté comme de l'autre, discours stigmatisant notamment de certains hommes politiques : « le bruit et l'odeur », « racailles » et « sauvageons » sont les plus connues. Cela renvoie beaucoup plus à un état d'animalité que d'humanité.

Patrick Viveret¹² en s'appuyant sur les travaux de Marcel Mauss et de Karl Polanyi va dégager une grille d'analyse intéressante pour saisir à la fois la religion comme fait social et comme recours identitaire. Chaque société serait constituée autour de 4 liens :

Le lien familial, qui assure appartenance et reconnaissance

Le lien économique, qui assure l'échange

Le lien politique, qui assure la structuration, l'ordre et la manière dont va s'organiser la société

Le lien religieux, qui assure le sens, la direction

¹² Colloque à Grenoble en mai 2003

Une « bonne » société serait déjà un équilibre de ces 4 liens dans un premier temps et qui permettrait aussi à chaque personne d'être inscrit dans ces 4 liens. Or , si vous êtes dans la situation de certains jeunes, vous n'avez accès souvent par défaut qu' à une forme de lien, le religieux.

L'illégitimité comme sentiment crée des identités meurtrières favorisant un désir de réparation, de vengeance, de justice devant les blessures faites à ses parents, à l'islam et surtout à soi : C'est le début du Dinn (de la Voie à suivre), du lien religieux, du recours au religieux comme ressources identitaires à trouver. On est animé d'un sentiment de demande, de lutte pour la reconnaissance et de défense de l'islam. Une série d'événement en 89 et 90 aura des effets sur la construction de certains jeunes, comme des marqueurs identitaires historiques : la première affaire du voile de Creil en Octobre 1989 mettra en émoi toute la république dans un contexte d'Islamisation de l'Algérie et l'avènement du FIS au pouvoir. En novembre 89, l'effondrement du mur de Berlin consacrera l'islam comme nouvel ennemi indispensable et nécessaire pour se projeter, se construire avec comme point d'orgue en 1990 la guerre du golf où Saddam Hussein qui s'auto proclamera « Saladdin » : le commandeur des croyants. Il appellera tous les musulmans du monde au Djihad. Nous ne sommes qu'en 1990 et les faits significatifs seront encore nombreux, rythmant la vie publique et politique et stigmatisant l'islam comme une religion incompatible au sein de la république et structurant les imaginaires sociaux et culturels.

Conclusion

La religion peut être un puissant réparateur narcissique, qui donne du poids de la visibilité et lisibilité à sa présence au monde, de manière apaisée voire sereine dans un premier temps comme nous l'indique Khaled Khelkal¹³, figure emblématique du djihadisme de cette première génération qui commettra les attentats du RER en 1995 :

« Si maintenant on est musulman...il n'y a plus rien, tout s'éteint, c'est l'unicité, on est unis. Maintenant, vous allez à la mosquée, il n'y a plus de différence de races. Vous entrez à la mosquée, vous êtes à l'aise tout de suite, on vous serre la main, on vous considère comme un ami qu'on connaît depuis longtemps. Il n'y a pas la méfiance, tous les préjugés. Dans la rue, on dit bonjour, à quelqu'un : « Pourquoi vous dites bonjour ? je ne vous connais pas !... moi je vois un musulman dans la rue :salam aleikoum ! , il me regarde avec un grand sourire, on s'arrête et on discute...c'est la reconnaissance d'autrui, on est frères même si on se connaît pas ». La Oumma peut être un groupe d'appartenance qu'incarnerait Daesh, une sorte d'accomplissement pour des jeunes qui veulent être des héros et non plus des salauds. Daesh offre un projet de vie avec du sens, un projet de vie basé sur la pureté en

¹³ Extrait de du récit de vie de K. Khelkal effectué par Dietmar Loch en Octobre 1992

offrant un statut social et professionnel en leur offrant une rémunération par mois, une maison, une ou des épouses et un rôle dans la communauté. On peut penser y trouver la fin de la souffrance (ou sous France).

On peut se raconter des histoires, s'inventer des histoires pour combler les trous de l'histoire. Dans celle de l'immigration postcoloniale, il y a une dimension du non-dit, de l'inavouable et de ses effets par-delà les générations. Comment sortir de cet inavouable qui se déplace, qui est connu mais qui ne se dit pas, qui ne se partage pas, qui ne se dépasse pas ? Tout se passe comme si d'un côté comme de l'autre, nous étions piégés par cet inavouable qui n'arrête pas de se répéter. Axel Honnet¹⁴ parlera de luttes pour la reconnaissance au sujet des personnes qui ont vécu l'expérience du mépris social comme une atteinte à leur dignité et intégrité. L'enjeu est toujours le défi du « vivre-ensemble », mais autrement : de manière plus avouée et plus respectueuse. Militant pour une politique de la Relation, il me semble que mettre en place une véritable politique de reconnaissance est désormais un enjeu, un défi et une priorité. Le droit de vote des étrangers serait un des leviers de cette politique : un acte qui pourrait faire acte de passage vers du commun.

¹⁴ Axel Honnet, *La lutte pour la reconnaissance*. Paris : Les éditions du cerf, 2002, 230 p.