

Revue Terrain, n. 3  
octobre 1984: Ethnologie urbaine, pp. 20-31

# Urbanité et ethnicité

Isaac Joseph

## Entrées d'index

### Thèmes :

émotions, urbaine (anthropologie)

### Lieux d'étude :

Rhône-Alpes  
Haut de page

## Plan

La métaphore de la mosaïque  
Identité culturelle et mobilité sociale  
Bonzeville 1984  
Haut de page

## La métaphore de la mosaïque

Il y a d'abord cet enchaînement des traces discursives, ce glissement de représentations qui va de l'étranger au migrant et de celui-ci au cosmopolitisme comme marque distinctive des sociétés urbaines<sup>1</sup>. Il y a ensuite cette association libre par laquelle Richard Wright, préfaçant en 1945 l'ouvrage de St Clair Drake et Horace R. Cayton sur le Chicago noir (*Black Metropolis*), rappelle le titre du célèbre article de L. Wirth. Celui-ci, dans un texte qui fit couler beaucoup d'encre en sociologie urbaine, définissait l'urbanité comme un mode de vie (*urbanism as a way of life*). Richard Wright associe donc et fait de l'ethnicité le paradigme d'une modernité qui ne saurait se penser sans le pragmatisme de W. James et J. Dewey. L'ethnicité, c'est l'incertitude comme mode de vie (*uncertainty as a way of life*<sup>2</sup>).

Ethnicité et urbanité auraient donc partie liée comme deux modes de vie dont les représentations s'enchaîneraient ou se superposeraient naturellement, selon les principes d'un même discours. Est-ce celui d'une école de pensée qui fait de la ville le laboratoire de la socialité du XX<sup>e</sup> siècle<sup>3</sup> ? Est-ce le vestige d'une pensée de l'urbain qui le définit par ses troubles : troubles individuels dus à l'intensification de la vie nerveuse et troubles collectifs liés au déracinement et aux proximités contagieuses et séditeuses ? Peu importe. Il faut analyser la cohérence et la positivité de ces enchaînements et de ces associations, ne serait-ce que pour comprendre leur efficacité discursive, c'est-à-dire

leur charge de régulation pour les gestionnaires de populations mais aussi leur régularité sourde dans l'économie du discours ordinaire.

La réflexivité des représentations de l'étranger et du citoyen appartient déjà au discours du flâneur, de l'arpenteur, de l'homme de la rue. La rue est la première image de la ville et elle est colorée, bigarrée. Confusion des langues : la ville est un monde, immense par évocation.

Tous les sens, ou presque, participent à l'impression cosmopolite : la vue et l'ouïe, le goût, l'odorat, à l'exclusion du toucher. C'est la prescription du toucher qui est décisive pour l'anthropologie urbaine des rencontres. Les corps se livrent à une danse étrange, tour à tour déployés chacun dans sa réserve de sens, dans son territoire, puis, happés au centre dans un grouillement infernal, ils sont contraints à la coprésence, au tact et à l'attention. La mise en scène de la vie quotidienne est un guide pour l'attention et le tact est décidément le contraire du toucher. Les territoires et les réserves sont des régions de sens normal, d'« *apparences normales* », dit Goffman. Au contraire les centres sont un melting-pot. Parfois à bon compte, et c'est du spectacle ; souvent tragiques et c'est l'ordinaire des relations inter-ethniques. Celles-ci sont le paradigme des « *situations d'alarme* » et nourrissent quotidiennement le discours de la scène urbaine, l'insécurité<sup>4</sup>. L'insécurité urbaine s'évalue à vue d'œil et elle est réciproque. Personne n'est tranquille et tout le monde a peur.

Tout le monde se sent minoritaire : les minorités et les majorités, les envahisseurs et les envahis. Simplement, la peur du migrant n'est jamais une surprise et, la mémoire transie, coupé de sa réserve de sens, sans souvenir de la rue d'avant, il est inquiet à chaque instant. *Uncertainty as a way of life*.

Mais l'incertitude du migrant va bien au-delà des situations d'alarme. Elle est souvent décrite comme un symptôme relevant d'une pathologie de la transplantation, comme une perte symbolique et elle appelle alors une médecine des identités, une réappropriation des cultures d'origine qui justifie *a posteriori* la structuration de l'espace urbain autour de pôles symboliques, qui sont autant de territoires privatifs pour une communauté.

C'est sans doute l'écologie urbaine qui, en définissant ces territoires comme des *aires naturelles* a contribué le mieux à dépolitiser la question des territoires ethniques. Pour un immigré, une aire naturelle c'est avant même toute politique ségrégative, un fait, c'est-à-dire un moment du processus migratoire, et le processus même d'urbanisation du migrant. D'où le succès de la métaphore de la mosaïque dans les représentations de l'urbain. Métaphore structurale lourde de sens, puisque les aires naturelles dans la ville sont des aires de ségrégation qui ont leur propre logique et leur propre inertie. « Le passé s'impose au présent, et la vie de chaque localité suit son cours sur un rythme qui lui est propre et qui est plus ou moins indépendant de ce qui peut se dérouler et avoir de l'importance en dehors d'elle<sup>5</sup>. » Or la métaphore de la mosaïque va loin parce que, tout en naturalisant les ségrégations, elle conforte le premier discours libéral sur la question de l'ethnicité : relativisme culturel et droit à la différence. Chacun son territoire, garant de l'intimité et de la solidarité des groupes locaux et des groupes de voisinage. Autant de territoires ethniques ou sociaux — les effets de classe et de race se combinent, dit R. Park —, autant de villes dans la ville. La métaphore de la mosaïque permet de nuancer l'éclatement des personnalités et la fragmentation des répertoires de rôles que l'on trouve dans les premières analyses du phénomène urbain chez Simmel par exemple. En effet,

elle décrit en même temps la permanence en milieu urbain de modes de vie différenciés relevant d'une société d'interconnaissance, la permanence de villages urbains.

La métaphore de la mosaïque a pourtant sa propre dynamique qui conduit le discours libéral et relativiste à tenir un double langage troublant sur la question de la ségrégation. En effet, « *c'est la ségrégation elle-même*, dit Park, qui tend à faciliter la mobilité *des individus*. Les processus de ségrégation instaurent des distances morales qui font de la ville une mosaïque de petits mondes qui se touchent sans s'interpénétrer. Cela donne aux individus la possibilité de passer facilement et rapidement d'un milieu moral à un autre et encourage cette expérience fascinante, mais dangereuse, qui consiste à vivre dans plusieurs mondes différents, certes contigus, mais, par ailleurs, bien distincts. Tout cela tend à donner à la vie urbaine un aspect superficiel et contingent, à multiplier et diversifier les types individuels, à compliquer les relations sociales, et cela introduit en même temps un élément de hasard et d'aventure qui ajoute à l'excitation de la vie urbaine et lui donne un attrait particulier aux yeux de tempéraments jeunes et fougues<sup>6</sup> ».

Tel est le leurre des grandes villes dès lors qu'on décrit leur organisation territoriale à partir de ces deux phénomènes apparemment contradictoires que sont la ségrégation et la mobilité. Quelles que soient les stratégies urbaines susceptibles de rendre compte d'un processus de ségrégation, elles aboutissent à une juxtaposition d'univers sociaux partiellement invisibles et partiellement perméables les uns aux autres. Ce régime d'invisibilité partielle facilite la mobilité des individus, ou les amène à constituer par agrégation spontanée des ségrégations supplémentaires, librement choisies, des « régions morales » dont ils définissent les limites en fonction de leurs goûts, de leur tempérament, ou de leurs intérêts. Ces régions morales sont en quelque sorte les *territoires de l'amateur* (amateurs d'opéra ou amateurs de courses), territoires de la tentation ou de la sophistication, territoires passionnels et excentriques qui surdéterminent les ségrégations objectives, par des « codes moraux divergents », dit Park. Mais surtout la ségrégation ethnique est liée structurellement à la mobilité individuelle. Disons que la constitution de territoires partiellement invisibles et juxtaposés, pousse une partie des populations enclavées — les jeunes, dit Park — à évoluer en quelque sorte *aux frontières* de ces territoires, et à redéfinir leurs limites au moins superficiellement. La métaphore de la mosaïque nous renvoie ainsi à une tout autre notion de *seuil* qu'utilisent les discours assimilationnistes. Si l'idéal urbain est organique, toute prolifération d'une communauté donnée définie par ses particularismes pose à la société urbaine la question du seuil de tolérance défini comme la limite relative, quantitative ou qualitative, à ne pas dépasser si l'on veut prévenir des dysfonctionnements dans un milieu homogène. Or le couple ségrégation-mobilité ou, à l'inverse, le couple socialisation-désocialisation, tels que les analyse l'écologie urbaine, nous conduit à penser un autre seuil lié à l'hétérogénéité et la diversité des milieux, quelque chose comme la limite fluctuante d'un territoire symbolique qui assurerait son métabolisme constant et multiplierait les partages à l'intérieur de la communauté territoriale. Les comportements frontières qui se déploient sur cette frontière ont leur positivité intracommunautaire puisqu'ils assurent la perméabilité de chacun des petits mondes de la société urbaine. C'est Halbwachs qui le premier corrige la métaphore de la mosaïque et ce qu'elle recèle d'une pensée distributive et localiste en décrivant la ville de Chicago comme une éponge avec ses cavités et ses interstices, et l'expérience ethnique qui la fonde comme une immense pulsation intra-urbaine qui se renouvelle avec chaque vague d'immigration et qui conduit à un *enchevêtrement de territoires* et de

types à l'intérieur même de chaque ghetto. « On y entend parler toutes les langues de l'Europe... On y retrouve tous les types sémites connus. Le Juif de White Chapel y voisine avec celui de Varsovie ou de Presbourg<sup>7</sup>. »

Il faut donc compliquer la métaphore de la mosaïque doublement :

1) en tenant compte des usages transversaux de l'espace urbain qui affranchissent les individus de leur territoire identitaire et réinscrivent leurs pratiques dans des régions morales régies par des codes divergents ;

2) en concevant chacun des petits mondes constitutifs de la mosaïque urbaine comme un territoire d'expansion variable, tributaire de comportements qui se déploient à sa périphérie, dans des situations de double appartenance ou dans ce qu'on pourrait appeler des comportements frontières.

Toute la sociologie de Chicago et de son expérience ethnique s'inscrit dans cette tension entre ségrégation et mobilité, d'une part le constat intrigué de la fragmentation de l'espace urbain en territoires enclavés et en ghettos, d'autre part la fascination pour le cosmopolite, traître et traducteur, affranchi de l'esprit de village et extérieur aux affaires de famille. Dans l'économie de ce discours, toute dénonciation de la montée des privatismes communautaires tend immédiatement à promouvoir des sociabilités théâtrales fondées sur la traîtrise et le double langage et, inversement, l'inventaire des malaises et des simulacres de la scène urbaine tend au repli identitaire sur des sociabilités conviviales, et sur les groupes primaires centrés sur la famille<sup>8</sup>.

## **Identité culturelle et mobilité sociale**

Si on tente d'illustrer cette tension ségrégation-mobilité en se reportant par exemple à l'analyse comparée de la mobilité sociale et résidentielle des immigrants juifs et italiens à New York entre 1880 et 1915, on s'aperçoit que, des trois différences culturelles majeures entre ces deux populations — attitudes vis-à-vis de la famille, aspirations économiques et attitudes vis-à-vis de l'éducation scolaire —, c'est la première qui est déterminante à plus d'un titre<sup>9</sup>. L'organisation du territoire symbolique autour de la famille chez les Italiens fait qu'ils accordent moins d'importance aux échecs scolaires de leurs enfants à partir d'un certain niveau d'instruction. C'est en effet l'expérience professionnelle du père et les groupes de pairs qui gravitent autour de la famille qui pèsent sur l'appréciation de la trajectoire scolaire. D'autre part, l'importance qu'accordent les immigrants italiens au fait d'être propriétaires d'une maison et d'un terrain, gage d'une permanence du patrimoine familial, fait qu'ils ne déménagent de leur quartier de première implantation qu'assez tardivement.

Il serait bien sûr, erroné de tirer des conclusions trop rapides de cette analyse comparée qui ne tient pas compte des situations de départ : l'immigration juive aux U.S.A. est dès le départ familiale, donc définitive et relativement instruite, alors que l'immigration italienne se compose pendant longtemps de célibataires peu qualifiés professionnellement qui cherchent à gagner rapidement de l'argent et l'expédient au pays dans la perspective d'un retour. Surtout la pression normative liée à l'identité culturelle d'origine et son impact sur la mobilité sociale et résidentielle des populations migrantes, ne peuvent s'apprécier qu'en tenant compte d'une part d'une série de facteurs liés à la densité et au rythme de l'immigration et, d'autre part, en se défiant des simplismes

auxquels risque d'aboutir une philosophie de la ville émancipatrice et de la mobilité par éclatement des liens traditionnels.

Quant à l'évolution dans le temps de leur insertion sociale, les populations migrantes sont en effet dans deux *positions migratoires* typiques qui tiennent aux circonstances mêmes de leur immigration. Ce sont d'une part, des travailleurs à titre transitoire, célibataires généralement, qui transfèrent une partie de leur épargne vers le pays d'origine ; ceux-là ne font que des projets à court terme. Ce sont, d'autre part, des immigrants, fuyant les persécutions ou les guerres civiles, accompagnés de leur famille et confrontés aux problèmes posés par la scolarisation de leurs enfants dans la société d'accueil. Ceux-là au contraire des premiers, sont talonnés par l'avenir. Le travail des femmes — quel que soit le type de causalité qui en décide, culturelle ou économique — est une variable importante pour l'analyse comparée de l'insertion sociale des populations migrantes. Aussi bien parce qu'il peut modifier les rapports entre socialisation scolaire et socialisation familiale, que par le rôle qu'il joue pour l'équilibre traditionnel de la structure familiale elle-même.

Ces *positions migratoires* ne sont pas des caractéristiques propres à une ethnie et on ne peut même pas les attribuer à une phase du processus migratoire. Ce sont deux logiques, deux états d'esprit qui partagent le phénomène migratoire à tout instant. La première se déploie dans une temporalité en sursis, rythmée par la correspondance avec le pays d'origine et le rite des retrouvailles. Le présent est désorienté entre un passé nostalgique et un futur impensable. Dans cette position, l'enclavement est quasiment revendiqué et la mobilité sociale ne s'inscrit que sur une trajectoire limitée et dont on connaît le terme, ou sur une ligne brisée par les différents retours au pays. La deuxième position migratoire s'inscrit au contraire dans une temporalité tronquée, amputée de son héritage, par l'horreur ou la détresse, et qui cultive, le temps d'une génération, l'oubli de soi. Délices de la grande marmite qui nous ferait tous disparaître pour renaître comme des hommes nouveaux. Ou alors volonté de réinventer un passé, aussi léger que celui du pionnier, et d'affronter le nouveau monde avec cette véritable unité de production qu'est la famille, resserrée et compacte, tendue vers la réussite.

Les immigrations sont des vagues. Soit. Mais la succession des populations qu'elles laissent apparaître dans telle ou telle zone urbaine, dans les zones de transition proches des centres ou dans les quartiers périphériques, est loin d'être uniformément distribuée. Les chevauchements de générations migratoires, les enchevêtrements de territoires culturels font la densité spécifique des quartiers urbains à fort taux d'immigrants. C'est d'abord le rythme même de l'occupation d'une aire résidentielle qui en modifie constamment la structure socio-culturelle et ethnique. La succession des populations migrantes ne peut pas, en effet, se réduire au schéma classique qu'en donnent Park, Burgess et Cressey<sup>10</sup>. En particulier, il peut se faire que des zones de deuxième implantation, des zones où l'identité culturelle s'est affranchie de ses liens avec le local, soient « ghettoïsées » par l'arrivée de nouveaux immigrants, autrement dit qu'elles reprennent les caractéristiques d'une zone de première implantation. Le sentiment de l'invasion traverse alors la communauté elle-même et, bien entendu, il ébranle plus particulièrement les franges « établies » de celle-ci. Il est possible que ce sentiment provoque des déplacements résidentiels à l'intérieur du ghetto ou se conjugue avec une autre mobilité résidentielle qui est le fait d'une population flottante de travailleurs peu qualifiés. En somme, l'hétérogénéité sociale et culturelle, les mouvements de population sont des traits de la communauté ethnique elle-même. Si bien que parler de territoires

symboliques ou de solidarités communautaires locales, c'est forcément simplifier singulièrement la réalité sociale des enclaves ethniques, c'est méconnaître qu'elles sont traversées par des *régions de signification différentes*, sans parler des divergences d'intérêt socio-économique<sup>11</sup>.

La notion de réseau a joué un rôle décisif pour affranchir les territoires de l'immigration et de l'ethnicité de cette pensée localiste de microcosme culturel<sup>12</sup>. Ce qui fait la richesse d'un territoire ethnique, c'est sa capacité de mobiliser des ressources culturelles selon deux axes qui correspondent à deux grands types de réseaux : un axe des similitudes suivant des réseaux de parenté ou de communauté, dispersés géographiquement ; et un axe des contiguïtés suivant des réseaux de voisinage, localisés. Le croisement de ces deux axes permet au migrant de jouer constamment sur deux tableaux : des solidarités locales caractéristiques de populations captives, et des solidarités parentales, réelles ou fictives, celles des « cousins ».

Les premières sont en général des stratégies de survie et d'entraide parées des oripeaux de l'échange symbolique. Les secondes sont des, stratégies d'ascension sociale, des manières de se distinguer tout à la fois par l'origine et des origines, par l'appartenance et pour s'affranchir de son emprise. Témoin, cette « visitalité » comme dirait Zinoviev, des femmes maghrébines qui se saisit de toutes les occasions, mariages de parents éloignés ou maladies, pour couvrir le plus large territoire possible, l'obligation de réciprocité étant ici l'arme légitime contre la réclusion.

Ce sont ces dernières stratégies, les stratégies des « cousins » qui, même si elles ne sont pas pensables sans les solidarités captives — il faut de temps à autre revenir à sa « base » —, sont les plus décisives dans le procès de socialisation du migrant. Ce sont les stratégies du combinard, mais ce sont aussi celles des femmes, porte-parole de leur communauté dans ses rapports avec les représentants du pouvoir politique local ou des organismes de logement. Ce sont des intermédiaires culturels, des traducteurs, et comme tous les traducteurs ils doivent d'abord et surtout maîtriser leur propre langue. Ils mobilisent des réseaux délocalisés, en effet, mais ils sont d'abord attachés à la famille et à la définition qu'ils en donnent entre clan et lobbie, entre le groupe égo-centré et la parentèle n'ayant qu'une fonction circonstancielle.

Ainsi, on peut comprendre que le lien entre ségrégation sociale et mobilité individuelle n'est pas un lien dialectique, une unité des contraires, mais qu'il s'inscrit dans un système interactif tendu entre insertion communautaire et insertion scolaire, entre première et deuxième génération, entre réseaux de voisinage et réseaux de parenté réelle ou fictive. Celui qui assure la réflexivité du système, son malin génie ou son symptôme, comme on voudra, c'est le combinard, l'homme du double langage, celui qui sait conjuguer à chaque instant, précisément parce qu'il est en position de traduction, la langue des enclaves et celle de la conquête.

I. J.

## **Bonzeville 1984**

Images d'une famille algérienne

« Je ne sais pas si c'est arabe. » Ce sont les premiers mots d'une conversation fictive entre cinq membres d'une même famille de la banlieue de Lyon. En marge de l'actualité donc, puisque celle-ci ne laisse pas de doute sur les identités qu'elle prend pour cibles. Au mieux, un témoignage à contre-courant. Ni une réussite ni une exception. Une famille singulière.

Madame Zohra, 56 ans, veuve, sans profession, 9 enfants : Zineb (sa fille), 32 ans, célibataire, chargée d'études, Neguib (son fils), 31 ans, célibataire, commerçant, Fatima (sa fille), 22 ans, célibataire au chômage, Hussein (son fils), 20 ans, célibataire, au chômage.

**Zineb :**

Je ne sais pas si c'est arabe, mais je ne peux pas vivre en dehors de ma famille, même géographiquement. Jusqu'à 27 ans, j'ai habité chez mes parents et je n'ai quitté la maison qu'au moment où j'ai commencé mes études de droit. Matériellement, c'était impossible de travailler chez moi. Mais la crise a duré toute l'année 78. C'était le sujet de conflit principal avec mes copains français : « A ton âge tu vis chez tes parents. » Il y en avait d'autres, bien sûr, de conflits. Sur le fric — là-dessus, je suis intraitable et je crois que je ne changerais jamais —, sur ce qu'ils appelaient la solidarité de clan, mais surtout je ne pouvais pas partir. Peut-être parce que je devais aider ma mère ne serait-ce que moralement, peut-être aussi parce que la rupture aurait été flagrante. Je n'ai jamais voulu basculer, je n'ai jamais eu le désir de ne plus être algérienne. Même si je vis dans un milieu presque exclusivement français, je n'ai jamais supporté qu'on essaie de gommer ce que je suis. Je ne suis pas choquée que l'on parle de ma famille comme d'un clan. C'est comme ça que je vois les choses.

**Madame Zohra :**

Moi, je ne vais jamais chez eux. C'est eux qui viennent ici, avec leurs enfants. Il y en a qui habitent La Croix-Rousse, d'autres Les Terreaux... Ils viennent manger ici, ils laissent leurs enfants mais c'est tout. Leurs femmes disent qu'elles se sont mariées avec un homme, pas avec sa famille. C'est le contraire avec les voisines. Si on m'envoie de la viande je rends des gâteaux. Nous nous retrouvons entre femmes du même âge, presque toutes algériennes, mais il y a aussi une Portugaise qui fait comme nous.

Aujourd'hui ce sont les seules amitiés qui me restent. On parle des enfants, de ceux qui sont en prison, de ceux qui sont partis, de ceux qui se sont mariés avec des Françaises, de ceux qui sont au chômage... Nous ne savons pas quoi faire : ils s'éloignent de nous, de notre culture, de notre religion. Jamais ils ne demandent à leurs parents ce qu'était leur vie avant. Je me souviens, mon grand-père nous racontait des histoires jusqu'à ce que nous soyons endormis. Tous les jeunes parlent avec violence à leurs parents. Il n'y a que Zineb qui soit curieuse. Elle n'a pas honte de ce passé. Je parle beaucoup plus avec elle.

**Zineb :**

Les traditions, je m'en fous, ce que je fais je ne le fais pas par respect. C'est nécessaire à ma vie. Il faut bien voir que ma famille est un peu particulière. Avec mon père on pouvait discuter, s'affronter sur des idées et en même temps se faire comprendre, malgré sa raideur. Par exemple, je suis l'aînée des filles mais jamais mes parents ne m'ont menacée d'arrêter mes études pour aider ma mère à s'occuper de mes frères et sœurs. Mes frères ne m'ont jamais emmerdée. Peut-être est-ce la guerre d'Algérie qui a fait

notre éducation dans la famille à tous les points de vue. D'abord mon père a beaucoup souffert de ne pas savoir lire. Je crois qu'il avait l'étoffe d'un dirigeant, mais il n'a pas pu l'être justement parce que qu'il ne savait pas lire. Il nous poussait. Dans ces conditions, ma réussite scolaire allait de soi, sans compter que l'aînée des filles d'une famille nombreuse quelle qu'elle soit n'a pas intérêt à flancher dans ses études...

Je me souviens d'une scène qui m'a beaucoup marquée. Il y a dix ans peut-être. Mon père parfait des sacrifices qu'il avait consentis pour faire venir sa famille en France et pendant la guerre. Ma mère a osé lui répondre. Elle lui a dit : « Et moi, pendant que je faisais à manger pour quarante personnes, que je m'occupais des enfants, tu crois que je ne l'ai pas faite, la guerre ? » Bien sûr, nous avons fait son éducation mais la guerre d'Algérie aussi. Elle n'a jamais fait d'études, mais elle a des intuitions étonnantes. Je ne crois pas que c'est seulement de l'adaptation, que c'est une façon de tourner la page. Plutôt une faculté de rassembler des choses qui ne sont pas rassemblables, socialement très différentes. Par exemple, ces contacts avec les gens de son quartier, son rôle de dame conseil avec les filles en difficulté. Elle négocie. Avec ses voisins, avec nous, comme elle négociait avec son mari. Pour que ma mère arrive à rassembler tant de choses à la fois, tant de rôles, il faut que le reste soit sauf. L'idée que quelqu'un de la famille pourrait partir est vécue comme un danger. Elle est très forte, cette peur, et ce n'est pas seulement un danger symbolique. Il y a des dangers très réels. Ma mère passe parfois une partie de ses nuits à attendre sur le balcon que mon frère rentre. Parce qu'un gamin qui n'est pas rentré à 2 heures du matin est peut-être chez les flics ou peut-être mort. Ce genre de danger est toujours présent. Ces derniers temps, je voyage à l'étranger mais je téléphone tous les jours à ma mère, comme quand je suis à Lyon. Ou alors je passe. J'ai un numéro de téléphone au boulot, chez moi, partout où je vais.

Le danger c'est ça : que ma mère soit fragilisée, qu'elle puisse être perturbée par des ondes ou des échos alarmants sur ce que nous sommes, ce que nous devenons. Ce qu'elle accepte est déjà beaucoup. Aucun de nous n'est marié par exemple. Mais il y a un minimum de consensus sur ce qui est négociable et ce qui ne l'est pas. Mes frères par exemple, n'ont jamais osé faire état de leur désapprobation sur mon comportement ou celui de mes sœurs. Il faut que ma mère puisse tenir. On ne peut pas se permettre qu'elle soit fragile. Parfois lorsque je suis en colère, je me dis que ma mère est machiavélique, qu'elle a une puissance formidable. A d'autres moments, c'est le contraire.

#### **Neguib :**

Je tiens ce bar depuis un an à La Croix-Rousse mais je n'ai jamais quitté Bronzeville. Tous les jours je vais voir ma mère. J'y dors souvent et c'est le seul endroit où je me sens chez moi. Ailleurs je ne suis jamais chez moi. Tous mes projets, j'en discute avec ma mère, et je ne crois pas que j'aie beaucoup de choix qui aillent à l'encontre des siens. Il y a, bien sûr, des choses qu'elle ne supporte pas. Elle a risqué son lien conjugal sur nous et elle ne comprendrait pas de se retrouver seule. Elle dit : « Si je suis à la rue, je ne pourrais même pas aller chez toi. » Elle ne supporte pas non plus qu'aucun d'entre nous ne rentre en Algérie prendre une succession que nous avons là-bas. Cette succession est à prendre, et personne ne la prend.

#### **Hussein :**

C'est peut-être la solution pour moi. La dernière : retourner au bled. J'y pense de plus en plus sérieusement. Plutôt que de crever ici. J'y suis déjà retourné plusieurs fois. Il manque quelqu'un pour s'occuper de cette affaire là-bas... Mais je ne discute pas de ça



avec ma mère. Même avec mes frères, il n'y a pas beaucoup de contacts. Ce n'est pas que je sois mal à l'aise, mais je ne leur parle pas de mes problèmes. L'habitude entre nous, c'est plutôt les banalités. De toute façon, si je retourne, ça ne sera pas définitif. Si je me fais trop chier, je reviens.

Ou alors l'autre solution : tu te maries, avec une Algérienne, tu bosses, tu fais des enfants. A trente ans, si tu vois que t'as rien, il vaut mieux ça, se ranger. Neguib a traîné un bon moment comme moi. D'accord, il a fait des études, mais s'il s'en sort aujourd'hui c'est plutôt la chance, une idée ou un bon contact. Les études, les stages, c'est pas ça qui fait que tu t'en sors. J'ai fait six stages de préformation, je ne vais pas faire ça toute ma vie.

Et puis, je me sens arabe ; avec mes copains, avec ma mère je parle arabe. Plus que mes frères. Je crois à la musique traditionnelle arabe. A Lyon, il y a de bons orchestres folkloriques mais ce n'est pas vraiment du folklore : les femmes dansent au milieu des hommes et derrière il y a la bouteille de whisky. Ils chantent les femmes, les histoires d'amour et ça touche les jeunes, tous ceux qui ont moins de 30 ans.

Bien sûr, j'étouffe ici mais il faut avoir les moyens de partir. Qu'est-ce que je ferais ? A Paris, c'est encore plus dur et au moins ici, j'ai un toit et j'ai de quoi manger. Le quartier c'est la base : quand t'as pas de fric, que tu ne sais plus quoi faire. Mais dès que tu touches un peu de sous, c'est autre chose, tu repars.

#### **Zineb :**

Ils ne sont pas fonctionnels. Je me dis parfois que je n'ai pas eu de chance de naître entre deux générations. Ils ne sont peut-être capables que de foutre la pagaille mais ils ont des convictions que je n'ai plus. Qu'elles soient féministes ou arabisantes, les filles plus jeunes savent sans doute mieux que moi ce qu'elles veulent. Il faut dire que je n'ai jamais eu à me bagarrer contre ma famille et je n'ai plus d'espoir de faire changer la mentalité de certains mecs arabes.

Ils ont une capacité à foutre la merde qui me fait jubiler. Cette manière de parler direct, c'est un potentiel de refus incroyable. On ne peut pas dire qu'ils « en veulent », c'est plutôt qu'il y a des choses dont ils ne veulent pas. Ils ne veulent pas d'une société dans laquelle ils se seraient dilués ; ils ne veulent pas d'une société café-au-lait. C'est important que les jeunes continuent de nous mettre mal à l'aise. Je sais bien qu'ils irritent, même dans les milieux de gauche, mais je n'ai pas envie de faire pression. Il se passe des choses pour eux, pour Fatima par exemple. Elle est à la recherche d'une fidélité. Elle me reproche d'être sortie avec des « froms ». Mais, il n'y a pas de miracle, les mecs qu'elle juge intéressants sortent avec des Françaises. Parce qu'un mec qui a fait des études, tu vois, ce que je veux dire...

#### **Neguib :**

Je n'ai pas tous ces problèmes d'identité. Jamais je n'ai revendiqué mon identité et jamais je n'en ai eu honte. A l'heure actuelle peut-être me dirais-je plus facilement arabe. Je fais partie d'une population, si on veut. Par exemple, je ne me naturaliserais pas alors que personnellement je m'en foutais, ça me simplifierait même la vie d'avoir des papiers français mais je ne peux pas le faire, c'est vis-à-vis de mon père et de mon histoire. Il s'est battu toute sa vie pour avoir une identité algérienne. Je ne peux pas la

rejeter comme ça. Même sur l'islam je ne suis pas clair. Je ne suis pas systématiquement athée mais je ne mange pas de porc.

Je n'aime pas le mot de clan. Bien sûr, il y a une solidarité familiale, mais chaque famille est un clan à ce compte-là. Tous mes amis d'enfance sont français. A Bronzeville quand nous sommes arrivés il n'y avait que quatre ou cinq familles algériennes. Puis elles sont arrivées en masse, des Tanneries d'Oullins et d'Oliviers de Serres à Villeurbanne. Aujourd'hui tous mes amis français sont mariés et se sont mis à bosser. Ils sont tous casés alors que les Algériens traînent encore les bars. C'est peut-être que le Français, lorsqu'il démarre, il est psychologiquement stable ; alors que pour nous, ce n'est pas la même chose : l'éventualité d'un retour en Algérie, l'incertitude sur l'avenir pèse sur toute la famille.

Ce bar, je l'ai ouvert il y a un an. Ma première clientèle c'était la zone, tous les copains de Vénissieux, de Vaulx-en-Velin, et de La Croix-Rousse. Au début j'ai eu des réactions très dures avec mon ancien milieu. Des gars qui buvaient des canons et se battaient. Les flics sont venus trois fois. Rien de dramatique mais quand même. Je me disais : les Arabes sont des emmerdeurs, ils ne savent pas se tenir. Maintenant c'est plus tranquille et c'est heureux. Je ne tiens pas à ce que ma clientèle devienne « clean » comme celle du Malicia ou du Nostalgia, mais la clientèle dépend de ce que je suis et je ne tiens pas à revenir en arrière et galérer comme je l'ai fait pendant huit ans. Tu te lèves le matin, je lis le journal, tu discutes, tu tournes, tu rentres manger à midi, tu ressorts à 2 heures, tu vas en ville, tu essaies de te faire un peu de fric. Tu te couches le soir, très souvent beurré. Tu peux toujours dire que tu refuses ; en fait, tu subis, tu es avec une nana et tu ne peux pas lui payer à bouffer, tu ne peux pas aller au cinéma, tu tapes ta mère de 10 balles, tout en sachant que c'est déjà dur pour elle. Tu as 20 ans ou 25, ça te fait suer. Tu craques, qu'est-ce que tu fais ? Tu pars à l'armée. Puis tu vois les plus jeunes arriver ; tu te retrouves avec eux alors que les copains de ton âge sont déjà casés. Tu as l'impression de régresser. Si je n'avais pas ce bar, c'est ce que je ferais encore sans doute à traîner dans les allées ou sur les parkings à discuter jusqu'à minuit.

### **Madame Zohra :**

Les jeunes sont vides. Ils vivent dans le vide. Ni amitié ni intelligence. De 14 à 20 ans, on dirait qu'ils ne réfléchissent pas. Ils sont incapables de se souvenir de ce qu'ils faisaient il y a deux ans. Lorsque je vais à une réunion ils me demandent pourquoi j'y vais. « Ça fait 10 ans qu'ils promettent les mêmes choses. » Ils ne croient plus à rien.

Mon mari n'était jamais allé à l'école mais il en savait plus qu'eux en histoire et en politique. Pendant la guerre d'Algérie, nous discussions jusqu'à deux heures du matin. Il faut dire que maintenant, même avec les gens de mon âge, ce n'est plus possible. Les gens d'ici sont venus après 62 et ils ne parlent que de la guerre qu'ils ont vécue là-bas et c'est chacun chez soi. Constantinois, Oranais, Sétifois entre eux.

J'ai toujours beaucoup parlé avec les jeunes. Dans les fêtes c'est avec eux que je discute, beaucoup plus qu'avec les femmes de 35-40 ans qui ont leurs problèmes. Les jeunes se confient volontiers à moi. Beaucoup d'amis de mes enfants viennent me parler. Par exemple, une fille qui avait quitté chez elle parce que ses parents la tapaient et qu'ils voulaient la mettre dans un foyer de la vallée d'Azergues. J'ai discuté avec elle, j'ai essayé de lui expliquer les réactions de ses parents. Je lui ai conseillé de négocier avec

eux. Au bout du compte on m'accuse de « monter la tête » aux jeunes. La mère de la fille a fait comme si rien ne s'était passé.

Maintenant la fille est sur la Côte en train de vendre des merguez dans un camion mais ses parents ne lui disent plus rien. Ils ont trop peur. Les jeunes maintenant font ce qu'ils veulent. Ce sont les parents qui ont peur. Les familles qui ont des filles décident souvent de rentrer en Algérie à cause d'elles, parce qu'elles ont peur qu'elles suivent un mauvais chemin. Moi je ne pourrais pas. Quinze jours en Algérie, ça suffit. On dirait que ce n'est pas mon pays. Je n'arrive pas à m'habituer. Je n'ai rien à dire. Mais nous avons un passé et tout le monde le sait dans la famille, même les jeunes : si on leur demande s'ils sont français, ils répondent « non, nous sommes algériens ».

**Zineb :**

J'avais l'intention de faire un film sur la guerre d'Algérie. Maintenant je ne sais pas, je ne sais plus quelle est la cause que je veux défendre. Mais je n'ai pas besoin de revendiquer mon identité. Je rêve en arabe. Je rêve dans une langue que j'utilise peu. Je suis algérienne, c'est comme ça. Ça n'est pas gommable sans compter que même dans le milieu que je fréquente — « émancipé » bien entendu ! — les rappels à l'ordre ne manquent pas. Je ne sais pas quelles sont les dates des fêtes arabes, mais est-ce que j'en ai vraiment besoin ?

Je ne pouvais même pas oublier qui j'étais dans le milieu scolaire ou étudiant. Pendant un certain nombre d'années, mon statut, mon niveau de vie étaient comme des passerelles pour la communauté : j'étais écrivain public, répétitrice, on me demandait d'emmener des gens en voiture, j'étais ce qu'on appelle une personne-ressource. Mais il fallait que mon statut soit accepté dans cette communauté. C'est pour cela que les ruptures sont graves. J'étais l'exception et je portais sans doute un certain nombre d'espoirs. Une communauté qui n'a pas d'intellectuels a des difficultés à s'affirmer. Mais c'est une position difficile à tenir, c'est une position de transfuge et il faut savoir faire trait d'union.

**Madame Zohra :**

C'est elle qui m'a encouragée à faire le stage. C'est elle qui m'a inscrite pour des vacances aux Baléares. Elle tient tête. Elle n'est pas mariée et elle n'a pas d'enfants et elle ne sait rien faire à la maison, mais elle est douée pour les études. Elle est rentrée en 6<sup>e</sup> à 10 ans. Elle a fait des études classiques. Je me souviens qu'elle allait voir le curé toute seule pour lui demander de l'aider en latin. Au bac elle a eu la meilleure note de l'Académie en français. Elle a une maîtrise d'économie, une licence de socio et maintenant elle fait des études de droit. En 68, elle m'emmenait voir sa prof de philo ou dans des réunions auxquelles je ne comprenais rien.

Mes seules amitiés politiques datent de la guerre d'Algérie. Des catholiques. Lorsque mon mari était en prison, j'étais enceinte de Fatima ; ce sont les cathos qui m'ont aidée, qui se sont occupés de mes enfants pendant l'accouchement. Le jour où je suis sortie ils avaient fait des courses.

**Neguib :**

Je ne suis pas militant, je m'en fous un peu de la politique. Dans la famille nous avons une dette à l'égard de l'Église de gauche, l'Église P.S.U., mais je ne me sens plus capable de parler d'impérialisme, de marxisme-léninisme, tout ça ne veut plus rien dire pour moi

aujourd'hui. Bien sûr j'irais voter à gauche parce que c'est le moindre mal mais je ne vote pas ; je n'ai même pas suivi les grévistes de la faim. Je me tiens au courant, c'est tout. Il faut digérer les grandes causes : les guerres d'indépendance, le soutien des révolutions arabes. Au bout du compte, les peuples se font chier. Qu'est-ce qui reste comme cause ? La cause du peuple ? Elle a été interdite.

**Zineb :**

Ma mère dit que mon frère n'a pas ouvert un bar à La Croix-Rousse. C'est une maison de quartier. Tout Bronzeville s'y retrouve. Avec les branchés. Les branchés découvrent aujourd'hui qu'il y a une beauté arabe. Peut-être que la mode est au Sud, comme on dit. A quatorze ou quinze ans, j'avais les cheveux longs et je me souviens que je me les repassais. Les femmes arabes se teignaient en blond. Au contraire, maintenant, elles refusent de se blanchir, comme elles disent. Il y a quelques années, j'ai traversé une période où je m'habillais n'importe comment : jean, pull-over large, bottes et treillis. Or des filles plus jeunes que moi à l'époque — elles avaient 20 ans — me disaient : « Toi, comme tu t'habilles, tu es une vraie Française. » Ça me révoltait. Elles étaient habillées super-minettes. Je trouvais qu'elles étaient bien plus victimes de la mode et de ses images. Mais elles ne vivaient pas ça de la même manière. Et elles avaient raison. Mon laisser-aller était la marque d'une liberté et entre autres de la liberté sexuelle. Il n'avait rien à voir avec la mode Travolta, les pantalons très serrés, les talons très hauts, les maquillages à la limite du masque. Elles portaient un voile, comme si elles affichaient une absence de liberté, la liberté de marcher et de bouger. Elles s'habillaient comme des intouchables, des femmes intouchables. En Algérie c'est net : le voile rend les femmes libres. Dans les déplacements en ville dans une petite ville surtout, une femme voilée ressemble à une autre femme voilée.

**Fatima :**

Chacun fait sa vie comme il veut, mais moi je n'ai rien à voir avec tout ça. Je suis toute seule, ou alors sur le quartier, avec mes copines. Toutes algériennes. J'y suis allée en Algérie, plus souvent que mes frères et sœurs. La dernière fois je suis restée trois mois. J'aurais pu rester mais la famille, c'est pesant. Je ne suis pas chez moi.

Il y en a beaucoup qui veulent se marier. Elles en ont marre de rester là à ne rien faire. Mais ça ne me viendrait pas à l'idée de sortir avec des Français. Nous n'avons ni les mêmes coutumes ni les mêmes idées. Par contre, quand je suis dans un mariage arabe, je me sens chez moi. Je veux rester fidèle à mes traditions, à ma culture, même s'il n'y a pas vraiment de communauté sur le quartier.

**Hussein :**

La culture, c'est d'abord discuter avec des gens. Tout le monde se connaît dans le quartier et il n'y a pas que le quartier. Il y a des boîtes aux Terreaux où il n'y a que des Noirs et des Arabes. Et puis les filles arabes sortent maintenant.

Maintenant il n'y a pas de bandes, comme on dit dans les journaux. Des bandes avec des chaînes de vélo etc. Chacun est individualiste. Dans les boîtes, chacun s'esquive comme il peut. Quand on a une idée on en discute mais chacun fait comme il peut. Il faut avoir une idée, ouvrir quelque chose, un commerce, quelque chose qui n'a pas été déjà fait. Et surtout, il faut savoir s'exprimer et écrire pour pouvoir discuter avec les juges et les avocats. Ça m'énerve d'être représenté par des mecs qui ne savent même pas ce que tu

penses. Tu ne peux même pas dire ce que tu penses. Avec leurs tournures de phrases, au bout d'un moment tu ne t'y retrouves plus, et tu dis : « Ça va, t'as raison. »

**Neguib :**

Ça tient à peu de chose quand tu t'en sors. C'est une affaire de hasard et de rencontres. Une occasion, un travailleur social qui devient un bon copain, un gars qui vend un bar et qui est tunisien. Je n'ai pas vécu de blocage raciste. Après tout, ce n'est pas marqué sur ton front. Si ton dossier est complet pour l'URSSAF, c'est bon. Mais je la mesure, ma chance. J'ai fait tous les stages parking. Sans me leurrer bien sûr : tant que j'étais là, je n'étais pas à l'usine. Tu touches un peu de fric, tu as la Sécu, après tu peux t'inscrire au chômage. J'ai fait un stage de cariste pendant trois mois alors que ça ne dure qu'une semaine. J'avais un niveau de terminale et on m'apprenait à faire un curriculum vitae ! Mais les stages ont permis de brasser les populations. Les gens de Vénissieux que je connais, c'est par les stages. Mes vrais potes sont souvent encore des Algériens. Peut-être une question de mode de vie. Les Français ne restent pas des heures à discuter devant les allées.

Mes ambitions? Je n'ai jamais voulu être ingénieur ou chef d'escadrille. J'ai fait une terminale A, puis j'ai arrêté. J'étais chômeur plus de six mois par an pendant huit ans. Huit ans à tourner et à galérer.

**Madame Zohra :**

J'ai rien réussi. Qu'est-ce que j'ai réussi ? Mes enfants, c'est tout. J'ai été mariée à 17 ans, j'ai eu un enfant à 18 ans. Je suis venue en France en 52 avec trois enfants et j'en ai eu neuf. Ma chance et leur chance peut-être, c'est que je n'ai pas été élevée dans la pauvreté. Même maintenant je ne me sens jamais pauvre. Pourtant je n'ai pas de villa, pas d'économies mais tous mes enfants sont allés à l'école. Ceux qui ne voulaient pas travailler, je les ai mis dans des écoles privées. Le résultat est moyen. Tous ont le bac sauf les deux derniers. Jamais je n'ai eu d'histoires avec les voisins et jamais la police n'est venue à la maison. Une fois si ; c'était Police-Secours. Ils sont arrivés chez la voisine à la suite d'une plainte pour tapage nocturne, puis, ils « ont bu » le café ici et nous avons discuté. Il faut qu'on arrête de dramatiser la situation des jeunes, c'est sûr, mais comment faire ? Comment faire, alors qu'il y a quinze jours encore ça tirait par les fenêtres ?

## Notes

1 *L'Ecole de Chicago. Naissance de l'Ecologie Urbaine*, traduction et présentation par Yves Grafmeyer et Isaac Joseph, Champ Urbain, 1979. Ulf Hannerz : *Explorer la ville, Eléments d'Anthropologie urbaine*, traduction et présentation par Isaac Joseph, Minuit, 1983.

2 *Black Metropolis. A Study of Negro Life in a Northern City*. St Clair Drake and Horace R. Cayton, 2 vol., Harper Torch books, 1962. L'introduction de Richard Wright date de 1945.

3. *L'Ecole de Chicago, op. cit.*, présentation pp. 5-52 et R. Park : La ville comme laboratoire social, pp. 163-180.

4E. Goffman : *La Mise en scène de la vie quotidienne*, Minuit, tome 2.

5L'Ecole de Chicago, op. cit., pp. 84-85.

6*Ibid.*, p. 121.

7*Ibid.* : *Chicago, expérience ethnique*, p. 296.

8R. Sennett : *The uses of disorder*. A. Knopf 1970 ; *Familles contre la ville*, Encres-Recherches, 1980, et *Les Tyrannies de l'intimité*, Seuil, 1980.

9T. Keisner : *The Golden Door. Italian and Jewish Immigrant Mobility in New York City, 1880-1915*. Oxford Un. Press, 1977.

10. *Ibid.* : pp. 156-160.

11F. Frazier : *The Negro Family in the United States* et *Black Sociologists*, éd. Bay Blackwell and Morris Janowitz, Chicago Un. Press, 1974.

12cf Eliott Liebow : *Tally's Corner*. Little Brown 1971 et Réseau, Quartier, Communauté in *Espaces et sociétés*, juillet-décembre 1981.

## Pour citer cet article

### Référence papier

Joseph I., 1984, « Urbanité et ethnicité », *Terrain*, n° 3, pp. 20-31.

### Référence électronique

Isaac Joseph, « Urbanité et ethnicité », *Terrain* [En ligne], 3 | octobre 1984, mis en ligne le 14 mars 2005, consulté le 04 avril 2014. URL : <http://terrain.revues.org/2808> ; DOI : 10.4000/terrain.2808

## Auteur

### Isaac Joseph

Maître-assistant à l'université de Lyon II

ISSN électronique 1777-5450

Disponible in: <http://w.terrain.revues.org/2808#text>