



HAL
open science

Gouverner la ville avec des milieux “ communautaires ”

Cesare Mattina

► **To cite this version:**

Cesare Mattina. Gouverner la ville avec des milieux “ communautaires ”. Métropoles, 2016, varia, 19. hal-01837917

HAL Id: hal-01837917

<https://hal.science/hal-01837917v1>

Submitted on 7 Oct 2024

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.



Distributed under a Creative Commons Attribution - NonCommercial - NoDerivatives 4.0 International License



Métropoles

19 | 2016
Varia

Gouverner la ville avec des milieux « communautaires ». Construction et légitimation des « communautés » gagnantes dans l'espace public marseillais

Governing the City with community groups. Legitimization of "winning communities" in Marseilles' polity"

Cesare Mattina



Éditeur

ENTPE - École Nationale des Travaux
Publics de l'État

Édition électronique

URL : <http://metropoles.revues.org/5383>

ISSN : 1957-7788

Référence électronique

Cesare Mattina, « Gouverner la ville avec des milieux « communautaires ». Construction et légitimation des « communautés » gagnantes dans l'espace public marseillais », *Métropoles* [En ligne], 19 | 2016, mis en ligne le 01 décembre 2016, consulté le 22 décembre 2016. URL : <http://metropoles.revues.org/5383>

Ce document a été généré automatiquement le 22 décembre 2016.



Métropoles est mis à disposition selon les termes de la licence Creative Commons Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale - Pas de Modification 4.0 International.

Gouverner la ville avec des milieux « communautaires ». Construction et légitimation des « communautés » gagnantes dans l'espace public marseillais

Governing the City with community groups. Legitimization of "winning communities" in Marseilles' polity"

Cesare Mattina

- 1 La célébration du melting-pot, du cosmopolitisme marseillais et de « communautés » est devenue un puissant véhicule de représentations sociales au travers des médias locaux, nationaux et étrangers, de la littérature, des musiques et des disciplines artistiques, du discours commun, et parfois aussi des sciences sociales. Plusieurs contributions scientifiques, et en particulier les quatre volumes de *l'Histoire des migrations à Marseille* coordonnés par l'historien Émile Temime (1990), ont contribué à renforcer ce récit caractérisant des « vagues migratoires » : celles des populations gavottes des départements alpins, des Suisses, des Italiens, des Corses, des Arméniens, des Libanais, des Kabyles, des Espagnols, des Juifs, des Annamites, des Indochinois, des Vietnamiens, des Grecs, des Syriens, des rapatriés d'Afrique du Nord, des Maghrébins, des Comoriens, etc. Cette célébration se fonde parallèlement sur une rhétorique omniprésente exaltant l'existence de « communautés », terme très plastique pouvant désigner selon les besoins des groupes nationaux, ethniques, ou ethno-religieux et leur coexistence harmonieuse.
- 2 Cette invention du cosmopolitisme marseillais et des « communautés » sous leur forme pacificatrice cache un processus fondamental relevant des logiques du gouvernement de la ville qu'il nous intéresse de questionner ici. Au-delà du discours intercommunautaire de type consensuel et fraternel, le travail sociohistorique et l'observation empirique des

relations entre pouvoirs municipaux et groupes communautaires de la société urbaine montrent que toutes les « communautés » ne se construisent pas de la même manière, ni ne reçoivent les mêmes avantages et légitimations par les autorités politico-institutionnelles. Que ce soit du point de vue des logiques de construction identitaire et historique « par le bas », c'est-à-dire par les milieux associatifs « communautaires », ou de la légitimation politique passant par une redistribution des ressources (subventions aux associations, faveurs personnalisées prenant la forme d'octrois de logements sociaux ou d'emplois publics, etc.) ou de reconnaissance mémorielle et symbolique (cérémonies de commémoration, attribution à des rues ou places de noms de représentants de la communauté, médailles et prix honorifiques, etc.), les différentes « communautés » ne sont pas du tout traitées de la même manière.

- 3 Nous allons montrer, dans cette contribution, qu'il y a bien en effet à Marseille des gagnants de ce jeu communautaire (et évidemment aussi des perdants, mais qu'on ne pourra évoquer qu'en filigrane, car cela mériterait une contribution à part entière). L'étude de ces logiques de construction d'une légitimité associative-communautaire et de légitimation par la redistribution de ressources politico-institutionnelles permet d'affiner le travail de connaissance et de quadrillage des différents groupes sociaux, de déterminer des hiérarchies au sein de la société urbaine, de favoriser des groupes privilégiés auxquels on donne davantage de ressources. Alors que généralement, en France, la question de l'appartenance ethnique et communautaire est peu abordée ouvertement du fait de l'idéologie républicaine dominante, elle est, dans certains contextes, fort présente dans la rhétorique de certains acteurs associatifs, de l'action publique et des milieux politiques (Sala Pala, 2013). Dans la littérature scientifique française, la question ethnique a commencé à être traitée d'un point de vue macrosocial et en lien avec les questions d'immigration et de citoyenneté (Wihtol de Wenden, *Le Cour Grandmaison*, 1993), ou sous l'angle de l'analyse des politiques publiques urbaines de la diversité vis-à-vis des minorités ethniques (Berthet, 1999 ; Garbaye, 2005 ; Arnaud, Pinson, 2005) ou encore dans certains secteurs d'action publique (Kirszbaum, 1999). Cependant, en dehors de quelques exceptions notables (Geisser, 1997 ; Salzbrunn, 2015), la réflexion est encore tâtonnante et faible en sociologie du politique et des espaces publics locaux. La littérature anglo-saxonne, et en particulier américaine, est pourtant extrêmement abondante. On y trouve de très nombreux ouvrages sur le pouvoir local et les *community studies* (Lynd, Lynd, 1937 ; Hunter, 1953), un nombre encore plus grand de volumes sur les machines politiques et les bossés (Allswang, 1986), ou sur les débats entre théories élitistes et polyarchiques du pouvoir (Birnbbaum, 1975), et on ne compte plus ceux sur la structuration raciale des villes américaines ou le rôle des politiques ethniques aux États-Unis.
- 4 Mais notre but n'est pas d'entrer dans une perspective culturaliste, ni de plaquer des études américaines sur notre cas d'étude, mais de s'intéresser à la manière dont un contexte génère un jeu communautaire spécifique, qui tient à la construction des interactions entre gouvernement des villes et construction communautaire. Nous souhaitons nous placer en dehors du débat entre l'existence ou non de communautés ethniques ou ethno-religieuses. Notre idée est que, dans les villes, nous sommes face à des processus de construction de logiques communautaires. Nous nous inscrivons donc dans une logique constructiviste tout en essayant d'éviter de tomber dans ses excès (Dewitte, 2001), car il faut constater qu'une fois inventées par des processus d'interaction entre acteurs individuels et collectifs de la société urbaine et élites politico-institutionnelles locales et nationales qui les légitiment, ces « communautés » vivent une

vie propre et produisent des effets sur la structuration de la société urbaine et des équilibres sociaux et politiques au sein de la ville.

- 5 Nous allons donc ici nous interroger sur les modalités sociohistoriques de ces constructions qui ont fonctionné de manière particulièrement efficace pour trois communautés – les « Arméniens », les « Juifs » et les « rapatriés d’Afrique du Nord » – dont la structuration associative et la capacité à se faire reconnaître par les pouvoirs publics ont été beaucoup plus importantes, que pour tout autre groupe immigré dans la ville. Nous allons parcourir, dans un premier temps, les principales caractéristiques du processus de construction et d’autolégitimation exercé par « le bas » par les milieux associatifs communautaires de celles que nous qualifions de « communautés gagnantes » (les « Arméniens », les « Juifs » et les « rapatriés d’Afrique du Nord ») (1), pour ensuite analyser comment ces mêmes groupes sont largement légitimés par les autorités politico-institutionnelles locales et leurs choix de redistribution préférentielle de ressources de type à la fois clientélaire et mémoriel (2). En partant des processus historiques de construction du cosmopolitisme et de l’harmonie intercommunautaire, particulièrement puissants depuis la toute fin de la municipalité socialiste defferrienne, nous allons montrer enfin comment le pouvoir politique escamote du débat la question des inégalités de traitement des différentes « communautés » dans l’action publique par un affichage de politiques symboliques de la diversité qui finissent par se révéler elles-mêmes déjà classificatoires et discriminatoires (3).

Encadré méthodologique

Cette contribution de type sociohistorique est fondée sur un travail de longue haleine effectué à différents moments entre 1998 et 2008. Elle se base sur le croisement de différentes sources et méthodes d’enquête :

- les nombreuses sources secondaires sur l’histoire comparée des immigrations et des groupes immigrés à Marseille ;
- des archives municipales en provenance du cabinet du maire de Marseille (« dossiers personnels », « interventions », courriers entre fonctionnaires et élus municipaux) dévoilant les logiques d’intermédiation « communautaire », celles de la redistribution clientélaire et différentielle des ressources entre les années 1970 et le début des années 1990 ;
- des nombreuses sources de presse recueillies entre la fin des années 1990 et le milieu des années 2000 permettant de reconstruire le processus de mise en scène du cosmopolitisme marseillais et des « communautés » et le traitement privilégiant certaines « communautés » au détriment d’autres.

Le croisement de ces différentes sources y compris avec des carnets ethnographiques venant d’observations directes et participantes des campagnes électorales des législatives de 2007 et des municipales de 2008 (qui ne sont pas directement utilisées dans cet article) offre un panorama assez varié des actions de légitimation communautaire effectuées à la fois par les milieux associatifs et par le pouvoir municipal, favorisant tout particulièrement les trois « communautés » gagnantes indiquées dans l’introduction

1. L'autolégitimation des milieux communautaires : la construction sociale des « Arméniens », des « Juifs » et des « rapatriés » de Marseille

- 6 Dans le discours médiatique et politique, les populations immigrées à Marseille ont souvent été considérées comme les composantes presque naturelles de groupes communautaires. Pourtant, à y regarder de plus près, il paraît difficile de classer dans la même « communauté » des populations dont les origines nationales et régionales, les caractéristiques sociales, les périodes de migration et parcours migratoires, les langues et religions, les orientations politiques, les logiques d'implantation dans la ville et de constitution des groupements associatifs et politiques sont très différents et variés (Jordi, Temime, 1996). Pour les « Arméniens », par exemple, il est difficile de considérer comme appartenant à une même communauté les rescapés des massacres perpétrés par les Turcs en 1915, les nouveaux migrants arméniens venant progressivement par petits groupes depuis l'après-deuxième guerre mondiale, les Arméniens immigrés du Liban dans les années 1970 et les nouvelles générations de Français enfants d'Arméniens nées à Marseille dans les années 1940 et 1950. Les mêmes constatations peuvent être faites notamment pour les Juifs (Dray-Bensouan, 2004) et pour les rapatriés d'Afrique du Nord (Dubois, 1996 ; Jordi, 1993), mais aussi pour les immigrés de Corse, d'Italie ou d'Espagne dont les origines régionales, parcours migratoires et caractéristiques socioprofessionnelles très diverses ne rendent pas du tout évidente l'inscription dans une catégorie communautaire (Attard-Maraninchi, 1997 ; Lopez, Temime, 1990 ; Sirna, 2007).
- 7 Lorsque des populations immigrées sont si diversifiées, il faut, pour faire « communauté », qu'il y ait des actions de construction identitaire mises en œuvre *ad hoc* par des individus et des groupements organisés. On a donc assisté à Marseille à un processus volontariste de construction et de consolidation de plusieurs milieux communautaires autour d'un certain nombre d'éléments fédérateurs. Pour les « Arméniens », les « Juifs » et les « rapatriés d'Afrique du Nord », l'invention sociale des « communautés » se fait dans un premier temps essentiellement autour de la construction, à l'initiative d'individus réunis en associations, de la reconnaissance identitaire de type national et/ou religieux. Mais, au-delà des référents nationaux et religieux, ces « communautés » vont principalement se consolider, avec le temps, autour d'un véritable dénominateur commun aux trois populations examinées ici : l'identité mémorielle autour du statut de victimes de l'Histoire en tant que populations ayant subi les persécutions et les massacres génocidaires.

1.1 Logiques nationales et religieuses de la construction communautaire

- 8 En présence de différences importantes de provenance régionale, de langue ou d'orientation politique de ces populations immigrées, les milieux associatifs de Marseille vont construire leurs références communautaires tout d'abord en relation à un référent national et à une identité religieuse. Cela est particulièrement vrai pour les « Arméniens » et pour les « Juifs », alors que cela a beaucoup moins de pertinence pour les « rapatriés d'Afrique du Nord ».

- 9 Des travaux d'historiens et de sociologues (nettement plus nombreux du côté des Arméniens que du côté des Juifs) démontrent que la construction des référents nationaux se fait au travers de deux leviers d'action qui s'entrecroisent souvent : l'entretien constant de liens avec une mère patrie en construction ; et la promotion, dans le secteur associatif, de la langue, des cultures et des traditions. La question du rapport avec la nation arménienne (ainsi que du retour en Arménie) demeure très importante au moins jusqu'aux années 1950 et se nourrit de la formation d'associations dites d'« unions de reconstruction » ayant comme objectif la construction en Arménie soviétique de villages du même nom que ceux détruits au moment du génocide (Attard-Maraninchi, 1997, Temime, 1990 ; Boghossian, 2009). Émile Temime (2007) a bien remarqué la vitalité, dès les années 1930, des associations arméniennes dans un contexte de construction communautaire d'une identité et d'une culture nationales. Des liens étroits continuent d'être entretenus avec la mère patrie dans les années 1960 et 1970 grâce aux initiatives d'associations favorisant les voyages et les séjours d'Arméniens marseillais en Arménie soviétique. Outre les associations compatriotiques – liées aux villes d'origine des rescapés et plutôt en déclin après la deuxième guerre mondiale –, on retrouve toute une série d'associations de bienfaisance, de loisirs ou d'encadrement de la jeunesse qui s'occupent de promouvoir et de garder la langue, la culture et les traditions en organisant les sociabilités locales, les cours de langue arménienne, les activités sportives, récréatives et musicales : le *Nor Seround* qui encadre les jeunes, l'*Hamaskaïne* qui s'occupe de culture et d'éducation, l'association féminine la Croix Bleue des Arméniens de France et, à partir de l'après-guerre, la Jeunesse Arménienne de France (JAF), les centres culturels arméniens, etc. (Boghossian, 2009). Pour les populations juives de Marseille, la construction d'une identité autour de l'appartenance nationale se fait au travers de la construction du rapport avec l'État naissant d'Israël. Des associations comme le KKL¹ (né pour aider la colonisation juive des terres palestiniennes) ou le WIZO² (association de femmes) sont des associations sionistes. Elles s'inscrivent dans une action en faveur de l'État d'Israël et développent les relations entre les communautés locales et la nouvelle terre patrie. Ces associations sionistes d'assise nationale ont créé leurs antennes marseillaises avant la deuxième guerre mondiale, opérant localement depuis longtemps.
- 10 Outre la référence identitaire nationale, la référence religieuse a un rôle central dans la construction communautaire des Arméniens et des Juifs marseillais. Pour les Arméniens, Martine Hovanessian (1992) a bien mis en évidence les efforts des représentants religieux pour fonder un discours national non reconnu par l'histoire officielle au travers de la construction de mythes fondateurs tels que l'adoption par l'Arménie du christianisme comme religion d'État ou de la notion de « village arménien », fondement de la structuration, dans les quartiers marseillais à forte concentration de population arménienne, de chapelles de l'Église apostolique et de leurs associations de soutien. L'Église apostolique³ joue, à plusieurs moments de l'histoire de la diaspora arménienne, prise entre processus de sécularisation et divisions politiques, un rôle unificateur fondé sur le mythe d'une Église nationale, articulant la religion, la langue et le territoire (Hovanessian, 2004). D'où l'impératif de construction d'une cathédrale arménienne, qui sera consacrée dès 1931 à Marseille sur l'avenue du Prado, et les initiatives de l'Église apostolique arménienne dans l'école, dans la formation et le catéchisme des jeunes, ainsi que dans les activités culturelles et récréatives (Boghossian, 2009). Pour la communauté « Juive », la structuration religieuse est bien ancrée à Marseille, à l'instar d'autres villes françaises. Les institutions religieuses comme le Consistoire sont très anciennes (voulu

par Napoléon I, il remonte à 1808) et sont chargées de représenter le culte juif auprès de l'administration française, de fédérer les différentes synagogues et associations culturelles, de former les rabbins, de s'occuper de l'éducation de la jeunesse, etc.

1.2 La dimension mémorielle et victimaire de la construction communautaire

- 11 Si les éléments identitaires nationaux et religieux sont sans doute importants, ils ne paraissent pas suffisamment puissants pour que ces milieux communautaires acquièrent un ciment identitaire fort et une plus grande légitimité dans la ville. Les événements historiques tels que les massacres génocidaires d'Arméniens de 1915 suivis par l'exode vers différents pays, les persécutions et massacres de Juifs, particulièrement les derniers, les plus brutaux, pendant la seconde guerre mondiale, les rapatriements des Français d'Égypte, du Maroc et de Tunisie, puis des Pieds-Noirs d'Algérie en 1962 sont autant d'événements fondateurs de racines et d'identités communes dotés d'une grande puissance symbolique permettant la construction d'un plus petit dénominateur commun mémoriel au sein de chacun des groupes d'appartenance (Hobsbawm, Ranger, 1983). Avec évidemment des parcours différents, les « Arméniens », les « Juifs » et les « rapatriés » de Marseille construisent un processus d'autolégitimation communautaire dont le rappel des tragédies qu'ils ont endurées représente l'élément central. La construction collective de cette légitimité communautaire de type mémoriel et victimaire se concrétise à la fois par son élaboration au sein des associations, par la tenue de cérémonies civiles et religieuses, par les demandes, à l'adresse des institutions publiques locales et nationales, de lieux publics, d'édification de mausolées, de plaques commémoratives érigées à la mémoire des événements historiques marquants et symbolisant les tragédies de la « communauté ».
- 12 La commémoration de la date considérée comme celle du début du génocide arménien – le 24 avril 1915 – est ainsi progressivement construite comme la plaque tournante et l'élément unificateur de toutes les origines, les générations, les orientations politiques et religieuses des Arméniens. Pour la commémoration du cinquantième du génocide en 1965, pour la première fois, la JAF et le *Nor Seround*, quoique politiquement opposés, défilent ensemble. En 1972, une stèle commémorant le génocide arménien est inaugurée juste à côté de l'Église arménienne car, à l'époque, elle ne pouvait pas être érigée dans un lieu public. Depuis les années 1980, les associations revendiquant la reconnaissance du génocide se multiplient dans les différentes diasporas arméniennes. La structuration des Arméniens de France autour de la question victimaire s'accomplit dans les années 1990 et 2000, lorsque les *Comités du 24 avril*, créés dans l'objectif d'obtenir la reconnaissance du génocide par le Parlement français, arrivent à fédérer plusieurs organisations (politiques, ecclésiastiques, sportives, caritatives et humanitaires) dans le Conseil de coordination des organisations arméniennes de France (CCAF).
- 13 Pour les Juifs de Marseille, encore plus que la construction des relations avec l'État d'Israël et la dimension religieuse, la mémoire des exterminations et du génocide de la deuxième guerre mondiale paraît représenter le pilier de la reconstruction d'une communauté gravement atteinte par les déportations massives. Après la période de l'urgence humanitaire liée à l'accueil des Juifs rescapés des génocides de la deuxième guerre mondiale, les institutions juives qui se consolident à Marseille sont celles liées à l'organisation des pratiques religieuses et celles plus laïques structurées au moment du deuxième conflit mondial faisant constamment référence à la mémoire des persécutions

et du génocide. D'autres institutions juives importantes (constituées en associations loi 1901) se forment ou se ravivent au moment des déportations et des spoliations des Juifs pendant la deuxième guerre mondiale et l'occupation allemande. C'est le cas du Conseil Représentatif des Institutions Juives de France (CRIF), créé en 1943-44, aux pires heures de l'occupation allemande, ou du Fonds Social Juif Unifié (FSJU), association de récolte de fonds créée dans les années 1950 pour subvenir aux problèmes des Juifs qui s'installaient dans les différents pays après les tragédies de la guerre⁴.

- 14 Concernant les rapatriés d'Afrique du Nord, les revendications victimaires puis mémorielles autour du statut de victimes de l'exil apparaissent centrales dans la structuration de ces milieux communautaires à Marseille. Autour de la question du dédommagement se structurent les associations au lendemain même de l'arrivée des colons marocains et tunisiens et encore plus avec le rapatriement des Pieds-Noirs d'Algérie. En 1957 naît l'Association Nationale des Français d'Afrique du Nord, d'Outre-Mer et de leurs Amis (ANFANOMA), très connue et implantée à Marseille, capable, selon Jean-Jacques Jordi (1993 : 200-201), de rassembler plusieurs centaines, voire milliers de personnes et se montrant très revendicative auprès des pouvoirs publics, sommés d'agir efficacement face à ces arrivées massives. Dans un contexte concurrentiel en vue de l'obtention d'une légitimité et de financements par les pouvoirs publics, de l'ANFANOMA naissent plusieurs associations de défense des intérêts des rapatriés d'Afrique du Nord (Jordi, 1993 : 201-202). Entre les années 1960 et les années 1980, on assiste à une évolution du discours des associations de rapatriés et surtout de Pieds-Noirs, qui passent progressivement des revendications d'amnistie, d'indemnisation et de satisfaction des problèmes matériels des rapatriés à une reconstruction identitaire et mémorielle par la constitution de cercles de sociabilité et d'amicales ayant, comme but principal, la reconstitution de la mémoire de la ville ou du village d'appartenance (Amicales des Oranais des Bouches-du-Rhône, Amicale des Sétifiens, des Constantinois, etc.) et de ses propres réseaux d'interconnaissance (Jordi, 1993 : 203). En l'absence de référence nationale et de repères religieux unifiants (car, parmi les rapatriés, il y a des chrétiens, des Juifs et quelques musulmans), l'élément fédérateur de la construction des rapatriés en tant que communauté est, encore plus que pour les « Arméniens » et les « Juifs », celle de la revendication victimaire et mémorielle du drame de l'exil et de leur histoire en Afrique du Nord (Savarese, 2002).
- 15 La construction identitaire nationale et religieuse des instances communautaires arméniennes, juives et rapatriées à Marseille, leur autolégitimation en qualité de peuples victimes de génocides et/ou d'exils, ainsi que leur volonté de mettre en exergue leur intégration dans la ville par l'ascension sociale et l'amélioration progressive des conditions de vie d'un grand nombre de leurs membres vont très tôt interagir avec l'action politique des élus et des institutions en faveur de ces populations immigrées, aux échelles locale et nationale.

2. La légitimation politico-institutionnelle des « communautés » gagnantes

- 16 La construction sociale d'une autolégitimation autour de la question identitaire, nationale et mémorielle par les milieux communautaires de la société urbaine locale ne saurait suffire à en faire des acteurs privilégiés sur qui le pouvoir municipal peut compter pour gouverner la ville. La construction communautaire nécessite un processus de légitimation

supplémentaire opéré cette fois-ci par « le haut », c'est-à-dire par les entités politico-institutionnelles locales et nationales fournissant plusieurs ressources de légitimation : premièrement, des politiques clientélares de redistribution des ressources au bénéfice de familles et d'individus considérés comme appartenant à la communauté ; deuxièmement, la reconnaissance et la légitimation des revendications mémorielles et victimaires venant des milieux associatifs communautaires. C'est principalement sur ces deux types de ressources de légitimation qu'à Marseille ont été construites à notre sens ces « communautés » gagnantes qui obtiennent souvent satisfaction d'un pouvoir politique defferrien et post-defferrien s'appuyant sur elles pour « mieux » gouverner la ville et hiérarchiser ses groupes sociaux.

2.1 Clientéliser les individus et rendre service aux « communautés » gagnantes

- 17 Dans sa fameuse étude sur le pouvoir politique à New Haven, Robert Dahl avait remarqué que « (...) l'homme politique qui joue le jeu ethnique accorde des avantages individuels tels qu'emplois, nominations, pots-de-vin, gratifications et assistance de toute nature, plus ou moins selon des critères ethniques. Les stratégies des hommes politiques sont conçues pour accorder des bénéfices spécifiques à des individus et par ce moyen gagner le soutien de tout le groupe » (Dahl, 1971 : 60). Or, même si Marseille n'est pas complètement assimilable au fonctionnement des villes américaines⁵, nos travaux montrent que des politiques de redistribution de ressources matérielles (emplois, logements, services de toute sorte), qui suivent elles aussi des canaux clientélares habituels (familiaux et partisans), ont particulièrement favorisé des individus et des familles descendantes des anciennes immigrations et considérées comme appartenant à des « communautés » estimées alliées du pouvoir municipal (Mattina, 2016). Par des logiques de recrutement du personnel dans l'appareil municipal, par des politiques d'attribution de logements sociaux, par la facilitation d'accès à l'administration, par l'octroi de subventions aux associations, le pouvoir municipal a donc satisfait de manière prioritaire des individus et familles identifiés comme appartenant à ces groupes socio-ethniques et religieux⁶. À la logique habituelle de redistribution de la part des élus sous la forme de faveurs et de services personnalisés s'ajoute donc une dimension de satisfaction des intérêts communs – ou supposés tels – d'un groupe qualifié de « communautaire ».
- 18 Plusieurs échanges de courriers trouvés dans les archives municipales témoignent par exemple des relations entre les « représentants » de la « communauté juive » de Marseille et le pouvoir defferrien fondées, d'une part, sur la demande de faveurs et la promesse de soutiens politiques et électoraux et, de l'autre, sur la disposition à donner satisfaction à la « communauté » au travers de ses « représentants ». Dans son courrier à l'approche des élections cantonales de 1985, Monsieur A., responsable d'une synagogue située à Marseille, motive sa demande de rendez-vous avec le maire de la manière suivante :
- « Je sais combien votre emploi du temps est chargé, mais vous avez indiqué à plusieurs reprises que vous étiez sensible aux problèmes rencontrés par la population juive de Marseille et vous avez démontré par vos nombreuses actions que vous étiez véritablement un ami de notre communauté »⁷.
- 19 Dans la suite du dossier, les notes internes ayant circulé parmi les membres du cabinet du maire font apparaître la nature des requêtes du responsable de la synagogue ainsi que

l'attitude du cabinet. Monsieur G., agent administratif du cabinet écrit ceci à la directrice du cabinet du maire :

« Monsieur A. est responsable de la synagogue Y. (...) Il souhaite entretenir Monsieur le Maire des problèmes concernant cette synagogue, notamment : 1) autorisation de port d'armes pour une personne de la Synagogue ; 2) sécurité autour de la Synagogue à assurer par le service de la Police ; 3) autorisation de construction en dur des parties de la Synagogue qui sont actuellement en préfabriqué. Monsieur A. précise que la grande majorité des fidèles qui fréquentent la Synagogue Y. (plus de 200 familles) est proche des idées socialistes. Il souhaiterait obtenir ce rendez-vous avant les élections cantonales [de 1985] pour pouvoir l'annoncer à la communauté juive de S. [nom du quartier]. Il signale qu'il a déjà été sollicité par certains candidats aux élections cantonales (notamment M. Decamps⁸) pour qu'une réunion soit organisée à la Synagogue de S. »⁹

- 20 Le manque de documents dans la suite du dossier ne nous permet pas de vérifier l'aboutissement (favorable ou non) de cette démarche. Cependant, cet échange de courriers illustre la manière dont les responsables associatifs « communautaires » anticipent une très probable bienveillance du maire à leur égard, en vertu de leurs origines et de leur capacité (au moins supposée) à mobiliser politiquement les fidèles de la synagogue. Non seulement du côté des individus au sens large ou des membres d'associations « communautaires », mais aussi du côté des élus et des militants, on trouve des pratiques politiques sollicitant les électeurs en fonction de leur supposée appartenance communautaire. Mes observations directes et participantes au moment des campagnes électorales législatives de 2007 et municipales de 2008 dans des équipes de campagne témoignent de visites d'immeubles et de porte-à-porte lors desquels les citoyens-électeurs sont sollicités par rapport à leurs origines et confessions religieuses.
- 21 Rendre service aux individus et en même temps à la « communauté socio-ethnique » à laquelle ils sont censés appartenir nécessite souvent l'existence d'intermédiaires politiques disposés à être érigés en représentants de ces « communautés » en occupant une place d'éligible au conseil municipal ou d'adjoint au maire. Dans ce domaine, Marseille n'est pas un cas isolé, car on retrouve aussi à partir des années 1980 des candidats « communautaires » arméniens dans des listes municipales à Alfortville, ville du Val-de-Marne à forte présence arménienne (Gallery de la Tremblaye, 1998) et certainement dans d'autres villes françaises. En accord avec Olivier Nay et Andy Smith, il y a là – selon différentes modalités – des constructions de véritables médiateurs à la fois « généralistes » et « courtiers » capables de faire dialoguer des univers organisationnels et sociaux différents (Nay, Smith, 2002 : 14). Concernant les Juifs de Marseille, des élus municipaux comme Roland Amsellem et Robert Mizrahi ont revêtu un rôle d'intermédiaires entre certaines instances communautaires juives (et juives rapatriées) et le cabinet du maire. Ce rôle d'intermédiaire « communautaire » impliquait d'ailleurs que l'élu soit l'interface entre les demandes privées et personnelles provenant de Juifs marseillais et la mairie. Ainsi, dans les archives municipales, on retrouve quelques dizaines de courriers de recommandation envoyés au cabinet du maire par Roland Amsellem, justifiant ces interventions (souvent redoublées par celles de son collègue Mizrahi) à la fois par la militance au parti et par l'appartenance à la « communauté » juive. Voici la manière dont cet élu formule une intervention auprès d'un adjoint au maire pour l'attribution d'un appartement HLM à l'un de ses « protégés » :

« Je me permets de souligner que j'interviens surtout à la demande de sa mère, employée au Bureau du Service national et qui milite régulièrement à nos côtés

ainsi que dans la communauté juive de Marseille. Je crois savoir à ce titre que mon collègue Robert Mizrahi est intervenu également auprès de vous en sa faveur ».

- 22 L'adjoint au logement Pierre Rastoin transfère cette même requête à la directrice du cabinet :

« Vous voudrez bien trouver ci-joint photocopie de la lettre de mon collègue et ami Robert Mizrahi. Je me permets d'appuyer sa demande et vous remercie d'attribuer à son protégé le logement qu'il souhaite ».

- 23 Le courrier de réponse du maire laisse comprendre que cette démarche va avoir une issue positive :

« (...) J'ai le plaisir de vous faire connaître que j'ai demandé que votre protégé soit convoqué dès l'instant où un F4 se libérerait dans ce groupe »¹⁰.

- 24 Tout en n'affichant pas systématiquement l'appartenance communautaire dans les critères de formation des listes et au moment des campagnes électorales, les partis locaux et le pouvoir municipal ont progressivement construit des pratiques et un discours autour de la représentativité des différentes « communautés » marseillaises. Il est assez communément admis que le discours sur la représentation des communautés ethnico-religieuses puis de la « diversité » a été plutôt latent et non systématique avec Gaston Defferre et qu'il se serait surtout développé depuis le mandat Vigouroux (Geisser, 2007). Michel Samson et Michel Peraldi (2005) soulignent, dans le contexte des années 1960-1980 caractérisé par une présence relativement faible du mot « communauté » dans le débat public marseillais, l'existence de « sous-entendus affichés » selon lesquels « (...) la liste du maire comprend des Corses, des Arméniens, des Juifs, qui apportent la caution de leur monde au candidat, lequel espère des voix en retour » (Peraldi, Samson, 2005 : 269).

2.2 La reconnaissance mémorielle et victimaire des communautés gagnantes

- 25 La redistribution préférentielle et clientélaire des ressources publiques et la prolifération d'intermédiaires entre le pouvoir politique et les milieux communautaires ne pouvaient suffire à elles seules à compléter le processus de légitimation des communautés gagnantes. L'aspect hautement symbolique de la reconnaissance mémorielle de leur statut de victimes de l'Histoire a été largement légitimé par le pouvoir defferrien et post-defferrien en place.
- 26 Gaston Defferre et ses compagnons socialistes de la Résistance sont tout particulièrement sensibles aux histoires des peuples arméniens et juifs ayant subi les tragédies génocidaires. Gérard Unger (2011 : 283), l'un de ses biographes, remarque que ses positions politiques suscitent la sympathie des Juifs avec lesquels il tisse des liens durables. Defferre manifeste aussi très souvent sa proximité avec les Arméniens de Marseille qu'il soutient dans leur revendication de reconnaissance du génocide de 1915. Politiquement, Defferre et la SFIO (puis le PS) sont liés au parti majoritaire *Dachnak*, qui en retour les soutient officiellement à toutes les échéances électorales. Entre les élus de la municipalité et certaines associations de quartier censées représenter les « communautés » se développent des relations suivies faites de rapports de familiarité et d'estime réciproque.
- 27 La politique de légitimation « communautaire » passe tout d'abord par la reconnaissance mémorielle et victimaire qui se concrétise par des attributions de noms de rues et de places, par des commémorations politiques et religieuses dédiées aux tragédies

génocidaires ou de l'exil. Au sujet des implantations d'Arméniens dans différentes villes françaises, Martine Hovanesian (2004 : 131) remarque que c'est dans des lieux urbains connotés par la présence arménienne que les attributions de noms de rue et de places à la mémoire du génocide se font le plus souvent. La manifestation du 23 avril 1965, jour précédant les cinquante ans du génocide, est la première d'une série de commémorations qui, malgré la baisse du nombre d'adhérents aux structures associatives « communautaires », se multiplient. Plusieurs monuments et rues marseillais ont reçu le nom de notables, d'intellectuels arméniens ou de lieux mythiques de l'Arménie (buste dédié au résistant franco-arménien Missak Manouchian, place rotonde Lieutenant-Diran-Tekeian, boulevard Ararat, rue Armény, etc.). Avec Vigouroux, puis avec Gaudin, on assiste, depuis les années 1990, à une nette accélération de la reconnaissance de la mémoire communautaire. En 1992, un *khatchkar*, monument de pierre symbole à la fois de la chrétienté et de la civilisation arménienne, est posé dans le parc Borély (8^e arrondissement). En 2006 est inauguré le mémorial du génocide dans un segment de l'avenue Saint-Julien, rebaptisée pour l'occasion « avenue du 24-Avril-1915 ». Depuis une vingtaine d'années, la commémoration du génocide prend une ampleur de plus en plus significative. Des concerts, des manifestations, des conférences ont lieu pendant toute la semaine précédant le 24 avril, avec la présence quasi systématique du maire et de plusieurs élus aux côtés du CCAF et des associations arméniennes. Depuis les années 2000, ce sont entre autres des parlementaires marseillais élus dans les secteurs à forte présence de citoyens d'origine arménienne (11^e, 12^e et partie du 13^e arrondissement) qui s'engagent pour l'adoption d'une loi réprimant la contestation du génocide arménien. En 2006, l'« Appel des Cinq » réunissait cinq parlementaires marseillais de droite et de gauche autour d'un texte de loi réprimant la contestation du génocide arménien (mais repoussé au Sénat).

- 28 Concernant les Juifs de Marseille, au-delà de l'inauguration de plaques commémoratives et d'espaces publics¹¹, les occasions mémorielles soutenues par le pouvoir politique depuis les temps de Gaston Defferre sont extrêmement fréquentes. Inaugurations de monuments et commémorations de résistants juifs, journées du souvenir du génocide de la deuxième guerre mondiale à la synagogue, hommage aux Justes de la Nation, cérémonies religieuses (Yom Kippour), rendez-vous annuels du Consistoire, dîners du CRIF, séminaires et conférences, célébration de la création de l'État d'Israël, etc. Le quotidien marseillais *La Provence* se fait systématiquement l'écho, dans une rubrique « communautés », des différentes manifestations ayant lieu à Marseille.
- 29 Pour les rapatriés d'Afrique du Nord, l'enjeu mémoriel est évidemment au centre des préoccupations dès leur retour et encore plus dans les années 1970 et 1980. Après un accueil initial plus que mitigé en 1962, la municipalité Defferre se fait de plus en plus attentive à cette nouvelle population de 61 000 rapatriés et nouveaux électeurs installés à Marseille (Lees, 1996). En 1970, une énorme pale d'hélice de bateau, œuvre du sculpteur César, est inaugurée sur la Corniche en guise de monument à la mémoire des rapatriés. Les associations de rapatriés, les acteurs municipaux et la presse locale qualifient ce lieu de *Mémorial des rapatriés*. Malgré les nombreuses batailles politiques au sein des associations de rapatriés pour la conception et la création d'un Mémorial des Français d'Algérie (Jordi, 1993 : 209-212) finit par se créer en 1998 la première Maison des rapatriés (plus tard transformée en Cité des rapatriés). À l'occasion des commémorations des 50 ans du rapatriement des Français d'Algérie en 2012, *La Provence* détaille les manifestations présentées par Séréna Zouaghi, conseillère municipale déléguée aux

relations avec les Comités d'Intérêts de Quartier (CIQ), à la Cité des Associations et à la Cité des rapatriés (qui a succédé à Solange Moll, « adjointe aux rapatriés » depuis 2001). Le 29 juin 2012, une plaque commémorative est posée sur la Corniche aux pieds de l'Hélice de César¹².

- 30 Que ce soit pour des commémorations de dates et d'événements importants, des cérémonies religieuses, d'accueil de diplomates et dignitaires de pays comme l'Arménie ou Israël ou d'accords de coopération décentralisée, les élus de tous bords sont présents, se montrent, prennent la parole et mettent en scène un récit flatteur et consensuel de l'histoire des communautés juive, arménienne ou rapatriée. Ils évoquent ainsi systématiquement les épreuves historiques des génocides, les différentes batailles politiques contre la négation des génocides, contre les actes racistes et antisémites et ils rappellent le soutien des collectivités locales aux associations communautaires.
- 31 L'octroi d'avantages et de services personnalisés sur la base de l'appartenance ethno-communautaire, la reconnaissance des revendications nationales et religieuses, la légitimation en tant que victimes de l'Histoire sont donc autant d'éléments constitutifs de la construction des « Arméniens », des « Juifs » et des « rapatriés » de Marseille en trois groupes hyper-légitimés par le pouvoir politique et la mairie. Cette légitimité est fortement renforcée par une légitimation sociale construite tout à la fois grâce aux phénomènes objectifs d'ascension sociale d'un nombre significatif d'individus et de familles issus de ces populations et au travers de la valorisation de leur réussite sociale permettant l'affichage d'une meilleure intégration à la société française. L'histoire de France en général et celle de Marseille en particulier montrent bien comment les parcours résidentiels – en particulier des Arméniens et des rapatriés d'Afrique du Nord – les amènent assez vite à accéder, au moins pour une partie d'entre eux, à des emplois moyennement ou hautement qualifiés dans le secteur privé et public et à sortir assez vite des logements sociaux HLM construits en urgence dans les années 1960-1970 pour se diriger vers l'accession à la propriété¹³.

3. La mise en scène politique de l'harmonie intercommunautaire : derrière la valorisation de la diversité, des logiques inégalitaires de classement

- 32 Utilisé de façon relativement implicite et discrète dans l'après-guerre et pendant les années Defferre, notamment dans la logique de la composition des listes électorales (Peraldi, Samson, 2005), le récit de Marseille comme ville du cosmopolitisme et des « communautés socio-ethniques » ou « ethno-religieuses » a pris encore plus d'ampleur par la suite. Au cosmopolitisme et aux « communautés » s'est ajoutée la construction d'un véritable mythe : celui du Marseille de la paix et de l'harmonie entre les « communautés » qui existerait d'autant plus que les milieux politiques et associatifs le soutiennent et l'entretiennent. Or, comme tous les mythes, qui ont la fonction d'évacuer le réel en naturalisant des processus historiques (Barthes, 2014), celui de l'harmonie intercommunautaire doit être sans cesse renouvelé et confirmé, notamment par son affichage constant dans l'espace public et médiatique local et national. Pourtant, l'analyse de certains moments clés de la mise en scène dans l'espace public de la diversité et des « communautés » montre à quel point le traitement des différents groupes sociaux communautaires apparaît comme fortement inégalitaire et classificatoire. Parmi tant

d'autres que nous ne pourrions pas traiter ici, nous en avons retenu deux : premièrement, la mise en scène publique des funérailles de Gaston Defferre en mai 1986 ; deuxièmement, l'organisation, au tournant des années 2000, de plusieurs grandes manifestations publiques à fort impact symbolique et médiatique mettant en scène une coexistence harmonieuse de « communautés » ayant contribué à la fondation et au développement de la ville.

3.1 La mise en scène de la diversité ethnico-religieuse et de l'harmonie intercommunautaire

- 33 Le 7 mai 1986 au matin, la mort de Gaston Defferre, maire de Marseille depuis 1953, est publiquement annoncée. D'imposantes funérailles d'État sont organisées le 12 mai dans la cathédrale de la Major, en présence des plus hautes autorités de l'État. La population assiste en masse à cette cérémonie. Le cercueil est transporté ensuite en cortège de l'Hôtel de Ville à la cathédrale où, dans une église catholique, a lieu un office protestant assuré par deux pasteurs. En présence de l'archevêque de l'époque, M^{gr} Coffy, et de celui qui l'avait précédé (M^{gr} Etchegaray), six religieux s'expriment à la tribune représentant les différents cultes choisis : réformé, grec, arménien apostolique, maronite, juif et musulman. Ces symboles puissants de la présence des représentants de la pluralité religieuse, on les retrouve, si l'on suit le récit fait par la veuve du maire, Edmonde Charles-Roux, dans le choix des jeunes gens transportant physiquement le cercueil du maire de Marseille : « On vit le cercueil, porté dans le soleil éblouissant d'un matin de mai, avec son escorte de jeunes gens : deux chrétiens, un musulman, un beur, un africain, un asiatique et un arménien » (Charles-Roux, 2001 : 216).
- 34 Si l'on se cantonne à l'évidence des symboles, le message apparaît déjà fort et significatif. À la mort de Gaston Defferre, au travers de ces religieux intervenant dans la cathédrale et de ces jeunes portant le cercueil, on évoque puissamment la pluralité des origines religieuses et ethniques de la ville. Concernant ces jeunes, on remarquera, dans l'extrait du livre de Mme Charles-Roux, un mélange des genres assez étonnant entre leurs appartenances religieuses (deux chrétiens, un musulman), vaguement ethniques (un « beur », un africain, un asiatique) et ethnico-nationales (un Arménien). On peut légitimement se demander si les obsèques de Gaston Defferre en 1986 ne constituent pas véritablement le moment fondateur de ce mythe de l'harmonie intercommunautaire. Dans cette mise en scène du décès du maire de Marseille, on symbolisait ainsi à la fois l'importance des divers immigrations et cultes qui avaient historiquement construit la ville, le cosmopolitisme de Marseille et l'harmonie de son pluralisme ethnique et religieux. Les usages symboliques de la politique (Edelman, 1967) et les rituels de la mise en scène du pouvoir (Balandier, 1992 ; Abélès, 1997) en disent souvent beaucoup sur la construction des ordres sociaux et du pouvoir dans la cité.
- 35 Le problème est que des tentatives comme celle-ci de fabriquer l'harmonie intercommunautaire – au même titre que la création de l'association de dialogue intercommunautaire et interreligieux *Marseille-Espérance* mise en place sous le mandat Vigouroux (Peraldi, Samson, 2005) – dessinent en creux les traitements très différenciés appliqués aux groupes communautaires que l'on voudrait faire participer de façon égalitaire, notamment entre les communautés gagnantes dont on parle dans cette contribution et d'autres populations immigrées qui sont les perdantes de ce jeu communautaire. Vincent Geisser (2007) explique par exemple qu'aux obsèques de Gaston

Defferre, l'imam avait été invité à la dernière minute, dans la plus totale précipitation et sans préparation aucune. De la même manière, dans la genèse et le développement de *Marseille-Espérance*, on retrouve un certain bricolage de la construction communautaire et de la pacification entre « communautés » qui ne peut que conduire à s'interroger sur la représentativité de leurs membres. Les logiques de composition de *Marseille-Espérance* (Vigouroux, Ouaknin, 2004 : 21) mettent en évidence la difficulté de trouver des critères cohérents et unifians. Dès le départ, le choix d'une seule personnalité par religion pose problème car, par exemple, dans l'islam, il n'y pas de figure de la hiérarchie religieuse unifiance (comme le rabbin chez les Juifs ou l'évêque chez les catholiques). Sont ainsi initialement sollicités deux imams, un d'origine algérienne (Bachir Dahmani) et un autre d'origine sénégalaise. Mais on ignore quels ont été les critères de représentativité retenus, hormis le fait que Dahmani soit le représentant d'un islam populaire historique proche des instances gouvernementales algériennes et de la Grande Mosquée de Paris (Geisser, 2009 ; Peraldi, Samson, 2005).

- 36 Qu'il s'agisse de la mise en scène des obsèques de Gaston Defferre, ou de la composition de *Marseille-Espérance*, on joue sur l'ambiguïté du dialogue interreligieux ou interethnique entre des « communautés » qui ne peuvent être placées sur le même plan et qui sont forcément traitées de manière inégale, avec des communautés ethnico-religieuses bien installées (les « catholiques », les « juifs », les « arméniens », etc.) et d'autres auxquelles on fait une place limitée en dernière minute (les musulmans).

3.2. Le récit discriminant de la fondation de la ville. Le défilé urbain de la Massalia

- 37 Les mises en scène des « communautés » et de l'harmonie intercommunautaire connaissent un autre moment important à la fin des années 1990 : la cérémonie de célébration, le 19 juin 1999, des 2 600 ans de la fondation de la ville par les Phocéens. Dans cette manifestation pensée *ad hoc* par la municipalité et les acteurs culturels de l'événementiel impliqués pour réinterroger les mythes fondateurs de Marseille, la rencontre de l'altérité et le mélange interethnique sont sciemment construits comme autant d'éléments constitutifs de la naissance et du développement de la ville.
- 38 Il s'agit d'une manifestation véritablement populaire avec la participation, la plupart du temps bénévole (sauf pour un petit nombre d'artistes rémunérés), de 2 600 enfants d'écoles primaires mobilisés plusieurs mois à l'avance (« parade des enfants »), d'une centaine de bateaux participant à une sortie dans le Vieux-Port (« parades des bateaux ») et de 2 500 artistes marseillais (groupes de danseurs, musiciens, chanteurs, comédiens, etc.) engagés dans une « parade terrestre ». C'est cette longue parade terrestre, sa conception et sa représentation qui nous fournissent matière à réflexion au sujet de la mise en scène des « communautés » et de l'harmonie intercommunautaire à Marseille. Cette longue parade en costumes met en scène plusieurs groupes et chars de style carnavalesque avec de grandes marionnettes, des acteurs, des danseurs. Après les *tambourinaires* provençaux, la garde républicaine et la fanfare de Marseille qui ouvrent le défilé, se succèdent les chars suivants : celui du hip-hop (avec des chanteurs et des joueurs de platines), de l'Olympique de Marseille (avec des jeunes habillés en maillot de foot et des musiciens), de la musique techno, de *Marseille en chantant* (danseurs et chanteurs de l'opérette marseillaise de Vincent Scotto), de l'Italie, de la Grèce, de l'Espagne, du Maghreb, de l'Afrique, du Brésil, du Vietnam, des Antilles et de l'Arménie.

Des clichés et des stéréotypes classiques et populaires comme ceux du maçon italien, de la danseuse de flamenco espagnole, des dragons vietnamiens ou des danses orientales sont largement mobilisés pour représenter les « communautés ». Des *fallas* géantes symbolisent le combat des forces du bien et du mal. Du côté du négatif et du mal, ces totems mettent par exemple en scène, sur le char arménien, l'arrêté turc ordonnant l'extermination de tous les Arméniens, qui a déclenché le génocide de 1915 ; sur le char italien, la figure de Mussolini et celle du bandit mafieux ; sur le char de l'Afrique, « l'univers concentrationnaire d'un négrier-HLM sur lequel rôde l'ombre des colleurs d'affiches nostalgiques d'une époque où le racisme était inscrit dans la loi »¹⁴ (référence au meurtre du jeune Marseillais d'origine comorienne, Ibrahim Ali, tué en 1995 par des colleurs d'affiches du FN). Le directeur artistique de la Massalia, Bernard Souroque, explique, de manière significative, la conception de cette manifestation : « La Massalia n'est pas un carnaval, même si ce défilé a des formes carnavalesques, mais un puzzle de la mémoire des communautés marseillaises, des voyages musicaux croisés (...). Ce n'est pas un mythe, Marseille s'affirme riche de sa diversité (...). Chaque communauté a montré de quoi elle est capable, s'est ouverte à d'autres cultures »¹⁵. Dans leurs commentaires sur le succès de la Massalia (avec une affluence estimée à plus de 300 000 personnes dans les rues), les journalistes de la presse locale et nationale reprennent à leur compte comme une évidence l'existence de « communautés » à Marseille et leur coexistence pacifique.

- 39 Le mélange des genres et les hybridations culturelles dans ces choix de « communautés » devant représenter Marseille pour ce défilé identitaire laissent tout de même songeur l'observateur : entre l'artistique/spectaculaire et le mémoriel ; entre l'éphémère et le rituel ; entre des références à des passés lointains, à d'autres moins lointains ou à une époque récente (les marins grecs de la fondation de la ville coexistant avec des thématiques concernant la Grèce contemporaine) ; entre critères géographiques de choix faisant référence tour à tour aux États-nations (l'Espagne, la Grèce, l'Italie, l'Arménie, le Vietnam), à des aires culturelles macrorégionales (comme les Antilles ou le Maghreb), ou à des continents entiers (l'Afrique) ; entre des choix d'inclusion de pays n'étant pour rien dans des phénomènes migratoires d'ampleur à Marseille (le Brésil, les Antilles) et des exclusions de pays à l'origine de fortes immigrations. Il n'y avait en effet pas de char tunisien, ni marocain, ni algérien, remplacés peut-être par un char « Maghreb » excluant donc là toute référence nationale. Pas de char non plus des Comores, pays d'immigration récente et pourtant fort nombreuse¹⁶. On peut se demander si l'on n'a pas essayé de combler l'absence de communautés arabes clairement définies et de cultures populaires et juvéniles par l'introduction d'un char hip-hop et d'un char de l'Olympique de Marseille.
- 40 Ces références à géométrie variable à différents registres, ces hybridations remarquées lors des fêtes de la Massalia (puis, en ton mineur, pour la *Marscéleste*, qui fêta en 2000 l'arrivée du nouveau millénaire sur fond aussi de célébration des diversités culturelles) paraissent s'inscrire dans une certaine continuité par rapport à celles observées pour l'enterrement de Gaston Defferre. Ces mises en scène contribuent en effet à accréditer l'idée d'un Marseille cosmopolite et d'une harmonie intercommunautaire accueillante, tendent à exorciser les scores de Jean-Marie Le Pen à Marseille (autour de 30 % des suffrages exprimés au premiers tours des élections présidentielles de 1988 et de 1995), confortant l'image qu'une partie des élites dominantes (nationales et locales) veulent s'en faire. De même, plusieurs médias nationaux font les louanges, au début des années 2000, de la renaissance de Marseille. Cette rhétorique du cosmopolitisme, des communautés, voire d'un nouveau modèle d'intégration intercommunautaire promue dans cette phase

par Jean-Claude Gaudin (maire depuis 1995) prolonge ainsi les actions et les réflexions communautaires et intercommunautaires qui avaient déjà particulièrement caractérisé l'action politique de Robert Vigouroux, maire de 1986 à 1995.

- 41 Les grandes mises en scène publiques des obsèques de Defferre ou des défilés urbains de la Massalia et leur bricolage identitaire et communautaire représentent une opportunité pour le pouvoir politique de montrer la construction d'une dimension publique pacifiée de la cité. Les cérémonies de célébration, qu'elles soient tragiques (la mort de Defferre) ou festives (défilés urbains ou fêtes intercommunautaires), participent ainsi de la dissimulation des inégalités entre populations immigrées composant la ville et du traitement fortement différentiel entre des « communautés » gagnantes et pleinement intégrées aux moments forts de la construction identitaire de la ville, d'une part, et des « communautés » perdantes, dont l'affichage public dans la construction et le développement de la ville est minoré, camouflé, voire ignoré, d'autre part.

Conclusions

- 42 Même si, sur la base des principes républicains, l'idée de représentativité de « groupes communautaires » ne devrait pas faire partie de la coutume politique française, il est désormais acquis, chez un grand nombre d'auteurs en sciences sociales, qu'il existe bien en France des politiques de l'ethnicité ou des minorités impliquant la reconnaissance, voire l'incitation à la constitution de logiques communautaires d'agrégation (Arnaud, Pinson, 2005 ; Rinaudo, 1999). Marseille s'inscrit complètement dans cette tendance, et même parfois à l'extrême. Cependant, prenant en compte de façon comparative les analyses portant sur les politiques urbaines des minorités et de la diversité ethno-religieuse dans d'autres villes européennes, on peut s'apercevoir qu'à Marseille, ce sont moins des politiques d'intégration des minorités ou de la diversité ethnique que des politiques de gestion du pouvoir local par la construction des communautés et de leur coexistence présentée comme pacificatrice (Sala Pala, 2013).
- 43 Nous avons observé dans cette contribution à quel point ces politiques, à première vue consensuelles, cachent des inégalités de traitement des différentes populations. Tant de rhétorique sur le cosmopolitisme et la paix intercommunautaire laisse en effet perplexe lorsqu'on analyse concrètement les profondes inégalités matérielles, symboliques, spatiales – à la fois stratifiées et récentes – construites entre les différentes populations marseillaises selon leurs origines, appartenances, religions et milieux sociaux (Donzel, 2014) ; lorsqu'on se penche sur les politiques et les choix de redistribution des ressources pouvant engendrer des relations clientélares (emplois publics, logements HLM) (Mattina, 2016) ; lorsqu'on compare les processus de formation et d'institutionnalisation des « communautés » ; ou, enfin, lorsqu'on analyse comment on manie, de façon fort différente selon les groupements identifiés, les choix de reconnaissance mémorielle et symbolique.
- 44 Contrairement au discours consensuel sur le Marseille fraternel, on peut aisément constater que certains groupes ethno-nationaux ou religieux sont nettement moins bien traités que d'autres. Comparées aux « Arméniens », aux « Juifs » et aux « rapatriés » de Marseille, les populations françaises d'origine maghrébine et comorienne ainsi que celles ayant la nationalité de l'un des pays du Maghreb ou des Comores ont tout particulièrement connu et connaissent encore des phénomènes de marginalisation, de

discrimination et de hiérarchisation d'ordre à la fois social, économique et politique (Sayad, Jordi, Temime, 1991).

- 45 La marginalisation de la vie urbaine que connaissent une grande partie des Français d'origine maghrébine et comorienne et des étrangers maghrébins et comoriens constitue seulement le premier aspect – parmi d'autres – de leur subordination dans la hiérarchie communautaire marseillaise. Si ces populations sont les perdantes de la logique « communautaire » marseillaise comparativement aux « communautés » gagnantes analysées ici, c'est que, sur le terrain de la légitimation nationale et victimaire, elles sont d'emblée disqualifiées et dans l'impossibilité de « jouer le jeu ». La construction de parcours de légitimation par la revendication nationale et par la victimisation de leurs destins historiques est fortement compromise dans la mesure où les logiques fédératrices sont difficiles à réaliser pour les populations maghrébines de différentes nationalités (Marocains, Algériens, Tunisiens principalement)¹⁷ et où la référence nationalitaire demeure quasi impossible à mobiliser (en particulier pour les populations originaires d'Algérie) dans des contextes très chargés par les conflits coloniaux et les enjeux diplomatiques et internationaux.
- 46 Le deuxième aspect qui fait des populations françaises d'origine maghrébine et comorienne (et des Maghrébins et des Comoriens) des « communautés » perdantes est que ces mêmes populations n'ont par exemple pas bénéficié de la grande disponibilité de ressources clientélares de redistribution des années 1965-1985, ni de celles des années plus récentes car – à quelques petites exceptions près – elles sont globalement discriminées dans l'accès à l'emploi public et à des logements sociaux de qualité (Sala Pala, 2013) celui-ci se faisant très souvent au travers de logiques clientélares. Même si des phénomènes d'intermédiation politique par l'insertion dans les listes électorales de personnes d'origine maghrébine ou comorienne ont émergé depuis les années 1980 (Césari, 1988 Geisser, 1997), les quelques travaux existant sur Marseille (; Peraldi, Samson, 2005 ; Geisser, Lorcerie, 2011 ; Floderer, Maisetti, Mattina, Rannoux, 2014) montrent le caractère grégaire et subordonnée de ces candidatures par rapport aux logiques ayant caractérisé les « communautés » gagnantes dans la composition des listes.
- 47 Le troisième aspect, comme nous l'avons évoqué à propos de *Marseille-Espérance*, consiste à souligner que le pouvoir municipal a quasi systématiquement réduit la place de l'islam dans la cité marseillaise par rapport à celle des autres « communautés religieuses ». Cela est globalement vrai malgré la légitimation que Robert Vigouroux – en manque de relais dans la société civile marseillaise et attentif au potentiel d'un « électorat musulman » en croissance démographique – donne publiquement à la « communauté musulmane ». Vincent Geisser (2007) met en évidence la vision paternaliste et proche de l'ancien modèle SFIO que Defferre avait d'un islam qu'il fallait contrôler et domestiquer.
- 48 Ces différentes légitimations institutionnelles, tronquées et proposant la minoration de certaines communautés par rapport à d'autres, amènent par moment certaines composantes et instances des mondes marseillo-maghrébins et marseillo-comoriens à penser que la seule manière d'obtenir une vraie reconnaissance de légitimité sur la scène publique est de se conformer au modèle gagnant et dominant, celui des communautés juive et arménienne. Au début des années 1990, Jocelyne Césari (1993) explique comment certaines associations, composées par une majorité de Maghrébins revendiquant leur « arabité », mettaient en avant le modèle d'organisation de la « communauté juive » comme « la référence » à suivre. On pourrait faire alors l'hypothèse que la création d'un Conseil représentatif des Français d'origine comorienne à Marseille dans les années 2000

est peut-être une tentative de créer une structure ressemblant à celle du CCAF arménien ou à celle du CRIF. Il n'empêche que, par rapport aux autres « communautés », le chemin de la reconnaissance politico-institutionnelle des populations maghrébines et comoriennes est loin d'avoir avancé, cela contrairement aux discours consensuels des auteurs médiatiques et politiques instrumentalisés pour mieux dissimuler leur minoration.

BIBLIOGRAPHIE

- Abélès, M. (1997), « La mise en représentation du politique », in : Abélès, M. et Jeudy, H.-P. (sous la direction de), *Anthropologie du politique*, A. Colin, Paris, pp. 247-271.
- Allswang, J.M. (1986), *Bosses, Machines, and Urban Voters*, The John Hopkins University Press, Baltimore et Londres
- Arnaud, L. et Pinson, G. (2005), « Villes européennes et citoyenneté de projet : vers de nouvelles formes d'implication locale pour les minorités ethniques ? » in : Arnaud L. (sous la direction de), *Les minorités ethniques dans l'Union européenne*, La Découverte, Paris, pp. 209-228
- Attard-Maraninchi, M.-F. (1997), *Le Panier, village corse à Marseille*, Autrement, Paris
- Balandier, G. (1992), *Le pouvoir sur scènes*, Balland, Paris
- Barberi-Moine, L. (1996), *Marseille, terre d'accueil des Juifs d'Égypte : 1956-1957*, Mémoire de maîtrise, Histoire, Université de Provence Aix-Marseille 1, Aix-en-Provence
- Barthes, R. (2014), *Mythologies*, Seuil, Paris, 1^{re} édition : 1957
- Berthet, T. (1999), « Doit-on parler des politiques urbaines de l'ethnicité ? » in : Balme, R., Faure, A., Mabileau, A. (sous la direction de), *Les nouvelles politiques locales*, Presses de Sciences Po, Paris, pp. 299-319
- Birnbaum, P. (1975), *Le pouvoir politique*, Dalloz, Paris
- Boghossian, S. (2009), *La communauté arménienne de Marseille. Quatre siècles de son histoire*, L'Harmattan, Paris
- Césari, J. (1988), « Les musulmans de Marseille : enjeux d'une reconnaissance politique », *Pouvoirs*, 47, pp. 123-132
- Césari, J. (1993) « Les leaders associatifs issus de l'immigration maghrébine : intermédiaires ou clientèle ? », *Horizons maghrébains*, 20-21, pp. 80-95.
- Charles-Roux, E. (2001), *L'homme de Marseille*, Grasset, Paris
- Dahl, R. A. (1971), *Qui gouverne ?*, A. Colin, Paris, 1^{re} édition : 1961
- Dewitte, J. (2001), « Le déni du déjà-là. Sur la posture constructiviste comme manifestation de l'esprit du temps », *Revue du MAUSS*, « Chassez le naturel : écologisme, naturalisme et constructivisme », 17, p. 393-409
- Donzel, A. (2014), *Le nouvel esprit de Marseille*, L'Harmattan, Paris, 2014

- Dray-Bensoussan, R. (2004), *Les Juifs à Marseille pendant la Seconde Guerre mondiale (1940-1944)*, Les Belles Lettres, Paris
- Dubois, C. (1996), « Retour d'Égypte 1956-57 : repli ou rapatriement ? », in : Jordi, J.-J. et Temime, E. (sous la direction de), *Marseille et le choc des décolonisations*, Édisud, Aix-en-Provence, pp. 39-53
- Edelman, M.J. (1967), *The symbolic Uses of Politics*, University of Illinois Press, Chicago et Londres
- Floderer, C., Maisetti, N., Mattina, C., Rannoux, J. (2014), « Des intermédiaires communautaires ? Regards comparés sur la représentation politique locale de la « diversité » à Marseille », in : *La mesure des territoires en questions. Les transformations de l'ancrage sociale et territorial du politique*, rapport du Groupe OSPO (Observatoire socio-politique PACA) financé par la région Provence-Alpes-Côte-d'Azur, avril 2014, pp.197-235
- Gallery de la Tremblaye, N. (1998), *Les mécanismes d'intégration de la diaspora arménienne. Alfortville, Marseille, Los Angeles, Beyrouth*, thèse de doctorat, science politique, Institut d'Études Politiques, Paris
- Garbaye, R. (2005), « Gouvernance urbaine, minorités ethniques et identités locales à Birmingham, Lille et Roubaix », in : Arnaud, L. (sous la direction de), *Les minorités ethniques dans l'Union européenne*, La Découverte, Paris, pp. 165-184
- Geisser, V. (1997), *Ethnicité républicaine : les élites d'origine maghrébine dans le système politique français*, Presses de Sciences Po, Paris
- Geisser, V. (2007), « De Defferre à Gaudin : une laïcité très "marseillaise" », in : Geisser, V., Zemouri, A. (sous la direction de), *Marianne & Allah. Les politiques français face à la « question musulmane »*, La Découverte, Paris
- Geisser, V. (2009), « Immigration et mobilisations musulmanes à Marseille », *Cahiers de la Méditerranée*, 78, pp. 13-31
- Geissier, V., Lorcerie, F. (2011), *Les Marseillais musulmans*, New York, Open society Foundation
- Hayot, A. (2002), « Pour une anthropologie de la ville et dans la ville : questions de méthodes », *Revue européenne des migrations internationales*, 18 (3), mis en ligne le 09 juin 2006, URL : <http://remi.revues.org/2646>
- Hobsbawm, E., Ranger, T. (sous la direction de) (1983), *The Invention of Tradition*, Cambridge University Press, Cambridge
- Hovanessian, M. (1992), *Le lien communautaire. Trois générations d'Arméniens*, A. Colin, Paris
- Hovanessian, M. (2004), « Le religieux et la reconnaissance. Formes symboliques et politiques au sein de la diaspora arménienne », *Les Annales de la recherche urbaine*, 96, pp. 125-134
- Hunter, F. (1953), *Community Power Structure. A study of Decision Makers*, The University of North Carolina Press, Chapel Hill
- Jordi, J.-J. (1993), *De l'exode à l'exil. Rapatriés et Pieds-Noirs en France*, L'Harmattan, Paris
- Jordi, J.-J., Temime, É. (sous la direction de) (1996), *Marseille et le choc des décolonisations*, Édisud, Aix-en-Provence
- Kirszbaum, T. (1999), « Les immigrés dans les politiques de l'habitat. Variations locales sur le thème de la diversité », *Sociétés contemporaines*, 33/34, pp. 87-110
- Lagroye, J. (1973), *Société et politique. Chaban-Delmas à Bordeaux*, Pédone, Paris
- Lees, C. (1996), « L'établissement des Pieds-Noirs dans le Midi méditerranéen français », in : Jordi J.-J., Temime, É. (sous la direction de), *Marseille et le choc des décolonisations*, op. cit., pp. 105-116.

- Lynd, R., et Lynd, H. (1937), *Middletown in Transition: A Study in Cultural Conflicts*, Harcourt, Brace and Company, New York
- Lopez, R., Temime, É. (1990), *Migrance. Histoire des migrations à Marseille*, Édisud, Aix-en-Provence, vol. 2, « L'expansion marseillaise et "l'invasion italienne" (1830-1918) »
- Mattina, C. (2016), *Clientélismes urbains. Gouvernement et hégémonie politique à Marseille*, Paris, Presses de sciences po
- Nay, O., Smith, A. (2002), « Les intermédiaires en politique. Médiation et jeux d'institutions », in : Nay, O., Smith, A. (sous la direction de), *Le gouvernement du compromis. Courtiers et généralistes dans l'action publique*, Economica, Paris, pp. 1-21
- Peraldi, M., Samson, M. (2005), *Gouverner Marseille. Enquête sur les mondes politiques marseillais*, La Découverte, Paris
- Rinaudo, C. (1999), *L'ethnicité dans la cité. Jeux et enjeux de la catégorisation ethnique*, L'Harmattan, Paris
- Sala Pala, V. (2013), *Discriminations ethniques. Les politiques du logement social en France et au Royaume-Uni*, Presses Universitaires de Rennes, Rennes
- Salzbrunn, M. (2015), « La mise en scène des appartenances religieuses dans l'espace public français. Une longue histoire d'inclusions et d'exclusions », in : Foehr-Janssens, Y., Naef, S., Schlaepfer, A. (sous la direction de), *Voile, corps et pudeur. Approches historiques et anthropologiques*, Labor et Fides, Genève, pp. 209-232
- Sayad, A., Jordi, J.-J., Temime, É. (1991), *Migrance. Histoire des migrations à Marseille*, Édisud, Aix-en-Provence, vol. 4, « Le choc de la décolonisation »
- Savarese, E. (2002), *L'invention des Pieds-Noirs*, Séguier, Paris
- Sirna, F. (2007), *Migration nationale ou migrations régionales ? Familles Piémontaises et familles siciliennes en Provence de 1945 à nos jours*, Thèse de doctorat, sociologie, EHESS, Paris
- Temime, É. (sous la direction de) (1990), *Migrance. Histoire des migrations à Marseille*, Édisud, Aix-en-Provence, 4 vol.
- Temime, É. (2007), « Les Arméniens à Marseille. Des années vingt à aujourd'hui », *Hommes & migrations*, 1265, pp. 22-32
- Torrekens, C. (2009) *L'islam à Bruxelles*, Éditions de l'Université de Bruxelles, Bruxelles
- Unger, G. (2011), *Gaston Defferre*, Fayard, Paris
- Vigouroux, R.P., Ouaknin, J. (2005), *Laïcité + Religions. Marseille-Espérance*, Transbordeurs, Marseille
- Wihl de Wenden, C. et Le Cour Grandmaison, O. (sous la direction de) (1993), *Les Étrangers dans la cité. Expériences européennes*, La Découverte, Paris

NOTES

1. Keren Kayemeth LeIsraël, ce qui veut dire « Fonds pour la création d'Israël ».
2. Women's International Zionist Organization, Organisation internationale sioniste des femmes
3. L'Église apostolique est très largement majoritaire car, selon différentes sources, 90 % environ des Arméniens s'y rattacheraient.
4. La rareté des recherches en sciences sociales sur le rôle politique des « Juifs » dans les villes dans l'après-deuxième guerre mondiale ne nous aide malheureusement pas à comprendre la

structuration des institutions et des populations juives dans les logiques de construction mémorielles et communautaires en milieu urbain.

5. Il y a certainement des similitudes entre les modèles de gouvernement des villes américaines par les groupes ethniques et ethnico-religieux et celui de Marseille, mais on retrouve bien entendu également des différences. Ainsi, on ne retrouve pas à Marseille la même logique de concentration spatiale massive des populations du même groupe ethnico-national dans les mêmes quartiers. Lorsque nous parlons dans cette contribution de « quartiers à forte présence arménienne ou juive », il ne s'agit pas d'une présence majoritaire de ces populations. Qu'elles soient immigrées ou descendantes d'immigrations précédentes, ces populations ont principalement suivi un modèle de répartition géographique comportant plutôt de la dispersion et de l'essaimage dans différents quartiers du centre et des périphéries (Temime, 1990 ; Hayot, 2002).

6. Pour des logiques comparables avec d'autres villes françaises d'alliance avec les différents groupes sociaux, cf. le célèbre travail de Jacques Lagroye sur la constitution et la reproduction du système de pouvoir municipal à Bordeaux (Lagroye, 1973).

7. 805W4, dossiers particuliers - cabinet du maire, archives municipales de Marseille, 1983-1986.

8. Il s'agit d'un élu municipal socialiste.

9. 805W4, archives citées ci-dessus.

10. 802W29, dossiers particuliers - cabinet du maire, archives municipales de Marseille, 1983-1986.

11. En janvier 1983 est inaugurée une sculpture en bronze rappelant les déportations des Juifs de 1943 advenues juste avant la destruction du quartier de Saint-Jean. En 1995 est inauguré sur l'esplanade de la Tourette (2^e arrondissement) le Mémorial des camps de la mort.

12. Cf. Philippe Larue, « Il y a 50 ans, l'arrivée des Français d'Algérie », *La Provence*, 26 juin 2012, p.8.

13. Un mémoire sur les Juifs d'Égypte débarqués à Marseille dans les années 1950 rend compte des qualifications moyennes et hautes de ces Juifs rapatriés arrivant assez vite, grâce à l'intermédiation des associations juives, de la chambre de commerce de Marseille et des différents services étatiques, à retrouver du travail, quoique parfois en dessous de leur qualification professionnelle (Barbéri-Moine, 1996 : 109-115).

14. Fanny Tell, « À la lumière des *Fallas* », *La Marseillaise*, 19 juin 1999, p.2.

15. Valérie Humbert, « Bernard Souroque : sa vie, son œuvre », *Taktik*, 16-23 juin 1999, p.16.

16. Des estimations venant des milieux associatifs comoriens parlent, sans doute avec exagération, de 50 000 Comoriens résidents à Marseille

17. Par souci comparatif, cf. les travaux de Corinne Torrekens (2009)

RÉSUMÉS

La célébration du melting-pot, du cosmopolitisme marseillais et de « communautés » coexistant de manière pacifique est devenue dans les années 1990 et 2000 un puissant véhicule de représentations sociales au travers des médias locaux, nationaux et étrangers, de la littérature, des musiques et des disciplines artistiques, des institutions politiques, du discours commun, ainsi que des sciences sociales. Selon ces discours, il y aurait donc à Marseille des « communautés » dont la construction sociale en tant qu'entités coexistant pacifiquement serait le corollaire

naturel d'un supposé cosmopolitisme. Cette invention du cosmopolitisme marseillais et des « communautés » sous leur forme pacificatrice et consensuelle cache néanmoins le fait que les « communautés » ne sont pas toutes construites et légitimées de la même manière par les acteurs associatifs-communautaires, et ne reçoivent pas toutes les mêmes avantages ni la même reconnaissance de la part des autorités politico-institutionnelles.

The celebration of the melting pot and cosmopolitanism of Marseilles and "communities" coexisting peacefully became in the 1990s and 2000s a powerful vehicle of social representations through the local, national and foreign media, literature, music and artistic disciplines, political institutions, the common discourse, and social sciences. According to these words, so there would be in Marseille "communities" whose statement of their peaceful coexistence would be the natural complement cosmopolitanism. The invention of the Marseilles cosmopolitanism and "communities" in their peacemaking and consensual form conceals however that all the "communities" are not constructed and legitimated in the same way by association-community actors and do not receive the same benefits and recognition by political and institutional authorities.

INDEX

Mots-clés : groupe social, légitimation, gouvernement de la ville, politique de la mémoire, politiques clientélares

Keywords : social groups, legitimation, city government, politics of memory, patronage

AUTEUR

CESARE MATTINA

Maître de conférences en sociologie

Laboratoire Méditerranéen de Sociologie (LAMES-CNRS)-Aix-Marseille Université

MMSH - 5, rue Château de l'Horloge - BP 647 - 13094 Aix-en-Provence

Mail : cesare.mattina@univ-amu.fr