



HAL
open science

Mémoires croisées. Retour sur l'expérience coloniale et la guerre d'indépendance à travers trois générations d' "Algériens", "Harkis", et "Pieds-Noirs"

Maïlys Kydjian

► To cite this version:

Maïlys Kydjian. Mémoires croisées. Retour sur l'expérience coloniale et la guerre d'indépendance à travers trois générations d' "Algériens", "Harkis", et "Pieds-Noirs". Sociologie. Université Toulouse 2 Jean Jaurès, 2016. Français. NNT: . tel-01397995

HAL Id: tel-01397995

<https://hal.science/tel-01397995>

Submitted on 16 Nov 2016

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.



THÈSE

En vue de l'obtention du

DOCTORAT DE L'UNIVERSITÉ DE TOULOUSE

Délivré par :

Université Toulouse - Jean Jaurès

Présentée et soutenue par :

Maïlys KYDJIAN

le 9 septembre 2016

Titre :

Mémoires croisées. Retour sur l'expérience coloniale et la guerre d'indépendance à travers trois générations d' "Algériens", "Harkis" et "Pieds-Noirs"

École doctorale et discipline ou spécialité :

ED TESC : Sociologie

Unité de recherche :

LISST-CERS

Directeur/trice(s) de Thèse :

Angelina PERALVA, professeur émérite de sociologie, Université Toulouse Jean Jaurès
Zohra GUERRAOUI, maîtresse de conférence en psychologie interculturelle, Université Toulouse Jean Jaurès

Jury :

Nacira GUENIF, professeure en sciences de l'éducation, Université Paris Vincennes-Saint-Denis (rapporteuse)
Eric MACE, professeur de sociologie, Université Bordeaux Segalen (rapporteur)
Sonia MISSAOUI, maîtresse de conférence en sociologie, Université Toulouse Jean Jaurès
Paola REBUGHINI, professeure de sociologie, Université de Milan

REMERCIEMENTS

En tout premier lieu et très sincèrement, je tiens à remercier toutes les personnes qui ont accepté de me dévoiler un peu de leurs histoires personnelles et familiales, même lorsque c'était difficile. Sans vous tous, tout ce travail n'aurait pas pu aboutir. J'espère que vous vous y retrouverez...

Merci également à toutes les personnes qui ont joué les intermédiaires pour me permettre de vous rencontrer !

Merci à mes directrices de recherche, Angelina Peralva et Zohra Guerraoui, qui ont su me laisser du champ libre, tout en m'orientant lorsque je perdais pied dans la complexité du travail.

Merci à Eric Macé, Sonia Missaoui, Nacira Guénif-Souilamas et Paola Rebughini de participer au jury de soutenance, d'accorder de votre temps à cette recherche et de l'enrichir de vos analyses.

Je remercie également le laboratoire du LISST-CERS pour laisser la place aux doctorants afin qu'ils puissent discuter autour de leurs travaux.

Egalement un grand merci à Abderahmane Moumen pour son expertise sur les parties historiques et pour m'avoir encouragé dans ce travail ; et à Laure Teulière pour m'avoir encouragée dès le début de cette recherche.

Merci également à Anne-Françoise Volponi pour sa relecture critique et pour avoir aidé la sociologue à s'affirmer...

Merci à Abla Gheziel pour toutes les discussions autour de l'Algérie, de l'aventure doctorale et de l'université.

Pascale et Ursula, mes lectrices de la première heure, merci pour vos corrections, vos remarques... et votre endurance !

Emeline, merci pour tes mises en relation et pour ton aide aux retranscriptions, un travail long et fastidieux mais tellement nécessaire !

Estelle, merci pour tes mots qui encouragent et redonnent de l'énergie.

Didier, merci pour ton soutien silencieux.

Tout au long de ce travail, j'ai pensé à ma grande famille, celle de ma mère qui est venue de loin et à celle de mon père, dans laquelle on parle peu.

Et puis j'ai pensé à ma petite famille et je tiens à les remercier ici-même.

Vous, mes parents, vous m'avez laissé suivre mon chemin... Vous m'avez toujours encouragée, dès que je me suis orientée dans cette voie sinueuse qu'est la sociologie.

Vous, mes sœurs, pour votre écoute et votre soutien, vos conseils et vos encouragements tout au long de ces années. Et puis, à toi, mon compagnon qui m'a supportée, dans tous les sens du terme, et qui était présent pour me permettre de continuer à avancer encore et toujours.

Merci aussi à la partie de la famille de l'autre côté de la Méditerranée pour leur soutien et toutes les discussions qui m'ont permis d'enrichir mes réflexions.

Merci à Mélanie, pour tous tes conseils avisés.

Merci à la Maison de Quartier de Bagatelle (Toulouse), au MRAP Lunellois Petite Camargue (Lunel) et à l'association Amitiés France-Algérie (Nîmes) d'avoir organiser des discussions autour de cette thématique des mémoires partagées et permis à des paroles de se libérer et de se rencontrer. Merci à chacun des participants pour les témoignages et l'écoute respectueuse des différences.

Enfin, merci à toutes les personnes qui de près ou de loin ont participé à ce travail... et que je n'ai pas citées ici !

INTRODUCTION	8
PARTIE I	
Des catégories issues de l'Histoire	16
Chapitre I	
Histoire de la colonisation et nationalité française	21
I-A Nationalité versus citoyenneté	21
I-A-1 La nationalité n'est pas la citoyenneté	22
I-A-2 Les démarches pour obtenir la nationalité française	27
I-B Nationalité, culture, religion ?	30
I-B-1 Distinctions pendant la période coloniale	31
I-B-2 Des distinctions qui perdurent	36
Chapitre II	
Histoire des migrations et sentiment d'appartenance à la France	45
II-C Des parcours : du départ d'Algérie à l'arrivée en France	46
II-C-1 L'expérience commune de la migration	46
II-C-2 Le départ : rapatriement, exil, émigration ?	55
II-C-3 L'arrivée : des freins et des soutiens multiples	61
II-D L'installation en France ou comment « s'agrèger » ?	71
II-D-1 Trouver et garder « un travail »	72
II-D-2 Se loger pour s'installer durablement	76
Chapitre III	
Une société multiculturelle	82
III-E La dimension multiculturelle de la France	83
III-E-1 Le « fait » multiculturel	83
III-E-2 Le multilinguisme : évocateur de multiculturalité	89
III-E-3 Cultures et territoires : être « ici », être « d'ici » ?	96
III-F Être français et la question multiculturelle	99
III-F-1 S'affirmer en tant que « citoyens français »	99
III-F-2 Vivre en France	108
Conclusion de la Partie I	123

PARTIE II

Construction de la mémoire familiale et singularisation des individus	125
Chapitre IV	
Groupe-famille et individu dans les processus de transmission	133
IV-A Les groupes-familles en tant qu'acteurs mémoriels	134
IV-A-1 Le groupe-famille : exemplarité de situations sociales	134
IV-A-2 Un groupe-famille facteur d'unité et de cohésion ?	136
IV-A-3 Le groupe-famille : un « espace-temps » particulier	142
IV-A-4 Le groupe-famille : acteur de la transmission culturelle	145
IV-B Acteurs et processus de transmission	154
IV-B-1 Une transmission souple dans le premier cercle	155
IV-B-2 Une transmission interprétation dans les deuxième et troisième cercles	161
IV-B-3 Le genre dans la transmission : une variable nécessaire ?	165
IV-C L'absence de transmission intergénérationnelle dans la famille	168
IV-C-1 Les raisons de ceux qui reçoivent	169
IV-C-2 Les raisons de ceux qui transmettent	171
IV-C-3 Des raisons « culturelles »	173
IV-C-4 Des raisons familiales	175
Chapitre V	
Les processus subjectifs de construction de la mémoire familiale	182
V-D Configurations de groupes-familles et transmissions de souvenirs	183
V-D-1 Une transmission familiale de souvenirs « vivaces »	184
V-D-2 Une transmission familiale de souvenirs « consolidée »	191
V-D-3 Une transmission familiale de souvenirs multiple et variée	195
V-E Quand la mémoire du groupe-famille rencontre la mémoire historique	198
V-E-1 Mémoires coloniales : mémoires de parcours multiples	199
V-E-2 Mémoires de la guerre d'indépendance : entre traumatismes et engagements	203
V-E-3 Mémoires de la migration, parcours individuels et collectifs	210
V-E-4 Mémoires de guerres : des traces durables dans les parcours familiaux	219
V-F Comment se souvient-on ?	224
V-F-1 Le registre « émotionnel » dans la réappropriation des souvenirs	225
V-F-2 « On ne se souvient pas » ou un manque de réappropriation ?	234

V-G Quelles conséquences sur la construction mémorielle ?	237
V-G-1 Une mémoire combinée « complète »	238
V-G-2 Une mémoire partielle et « combinée » ?	242
V-G-3 Une mémoire à « trous »	245
V-G-4 L'absence de mémoire : le « trou de mémoire »	248
Conclusion de la Partie II	251
PARTIE III	
Entre histoire et mémoire : quels usages de la mémoire historique ?	253
Chapitre VI	
L'histoire coloniale absente du débat public	260
VI-A L'histoire précoloniale : des événements « oubliés » ?	260
VI-A-1 Administration turque et traditions « autochtones »	261
VI-A-2 Avant la prise d'Alger	262
VI-B Des éléments historiques pour comprendre	264
VI-B-1 Des souvenirs distincts du début de la colonisation	265
VI-B-2 Des souvenirs distincts de la vie en « colonisation »	269
VI-C Des éléments historiques pour justifier	275
VI-C-1 L'arrivée en territoire algérien, considérée du point de vue des arrivants	275
VI-C-2 Des souvenirs partagés de la vie en « Algérie française »	276
VI-C-3 Les relations des « Français », entre métropole et colonie	282
VI-D Des éléments historiques pour dénoncer	284
VI-D-1 Des souvenirs de la conquête du territoire	284
VI-D-2 Un système colonial condamnable par tous	288
VI-D-3 Des souvenirs de la vie pendant la colonisation	294
VI-E Des éléments historiques pour minimiser et nuancer	299
VI-E-1 Des souvenirs « bricolés » des débuts de la colonisation	299
VI-E-2 Des souvenirs « bricolés » d'une particularité berbère	303
VI-E-3 Des souvenirs « bricolés » d'un système inégalitaire	305

Chapitre VII

Mémoires historiques de la guerre d'indépendance : entre appropriation et revendication collective	309
VII-F Des éléments pour revendiquer	309
VII-F-1 La mémoire pour faire reconnaître	310
VII-F-2 La mémoire pour dénoncer	323
VII-G Des éléments pour comprendre et expliquer	334
VII-G-1 Comprendre la naissance d'un mouvement politique	334
VII-G-2 Comprendre les logiques d'engagement	340
VII-G-3 Comprendre les effets de la guerre en métropole	349
VII-G-4 Comprendre le quotidien pendant la guerre	354
Conclusion de la partie III	357

PARTIE IV

De la mémoire personnelle à l'appartenance collective	359
---	-----

Chapitre VIII

Entre mémoire historique et mémoire personnelle	364
VIII-A Des démarches mémorielles individuelles	365
VIII-A-1 Une démarche active et personnelle	365
VIII-A-2 Une recherche en suspens...	371
VIII-A-3 Une réception passive	375
VIII-A-4 L'absence de démarche de recherche	380
VIII-B Des objectifs communs pour des recherches historiques	384
VIII-B-1 Une recherche mémorielle de dénonciation	385
VIII-B-2 Une recherche mémorielle pour la reconnaissance	387
VIII-B-3 La mémoire commune pour comprendre	391

Chapitre IX

Logiques d'appartenance et de désignation	399
IX-A Logiques d'appartenance inspirées de l'Histoire	400
IX-A-1 Des paradoxes qui révèlent des logiques d'appartenance et de distanciation	400
IX-A-2 Des « groupes » aux caractéristiques variables	407

IX-B « Nouvelles » logiques d'appartenance	417
IX-B-1 Des critères « culturels »	418
IX-B-2 Des critères « spatiaux » et « sociaux »	423
IX-B-3 Des critères « religieux »	430
IX-C L'Algérie, témoin de mémoires: entre logiques de désignation et d'appropriation	440
IX-C-1 Un mauvais départ et de mauvais souvenirs tenaces	440
IX-C-2 L'Algérie : un pays en guerre perpétuelle ?	443
IX-C-3 Finalement... un pays comme un autre ?	445
Conclusion de la Partie IV	448
CONCLUSION GENERALE	450
ANNEXES METHODOLOGIQUES	456
Note de méthode	457
Grille d'entretien	468
Profils des enquêtés	470
Observations	490
Bibliographie	496
Lexique	523

INTRODUCTION

Depuis la prise d'Alger en 1830, la France et l'Algérie partagent une histoire commune. Des populations qui cohabitaient sur le territoire algérien sont désormais présentes sur le territoire français. Algériens, Pieds-Noirs et Harkis sont trois catégories qui renvoient à cette relation particulière entre une ancienne colonie et sa métropole. Malgré cette histoire commune, chacun des trois groupes est généralement étudié séparément. Cette thèse fait le pari inverse car, si les références aux termes de « Harkis », « Pieds-Noirs », ou « Algériens » renvoient à la fois à la structure sociale de l'Algérie coloniale et aux prises de position durant la guerre d'indépendance, elles ont aussi des conséquences sur les parcours migratoires et leur définition au sein de la société française actuelle.

Ces désignations, qui structurent l'imaginaire politique postcolonial, seront abordées dans ce travail en tant que constitutives de groupes socio-historiques. L'analyse par groupe de référence est en partie redevable des propositions de Robert K. Merton. Il les établit à partir de caractéristiques sociologiques communes pour émettre des hypothèses scientifiques et non pour les lier à des appartenances : « ce sont des points de comparaison auxquels se réfère une proportion importante d'individus dans une catégorie pour permettre de définir la situation qui caractérise cette catégorie »¹. La mention à ces groupes se fera toujours entre guillemets pour bien souligner leur statut de cadres unifiés d'une expérience sociale qui apparaît pourtant largement hétérogène, lorsqu'on l'examine à la lumière des ruptures introduites par les générations sociales² et par les positionnements individuels. L'analyse de cet écart entre des catégories relativement figées et une expérience sociale diversifiée est un de nos objectifs.

Il s'agit de prendre en compte l'impact de l'histoire sur certains processus de catégorisation des populations dans l'ensemble national français. Ainsi, ce travail porte simultanément sur la création de certains groupes de référence de base socio-historique et sur celle de la « société » française. La République française, pensée comme une « communauté des citoyens »³, fondée sur la mémoire de la Révolution française et inventée par la III^{ème} République, imagine des citoyens « abstraits »⁴, sans passé et sans particularités. Pourtant, lorsque l'on s'intéresse à l'histoire coloniale, comment ne pas reconnaître que les fondements de la République

¹ Robert King Merton. *Éléments de théorie et de méthode sociologique*. Paris : Plon, 1965 (1^{ère} ed.1953). p.214

² Karine Michel. Générations juives russophones en ex-Allemagne de l'Est : le communisme comme événement-rupture. *Recherches familiales*, 2011, vol.1, n°8, p.61-69

³ Dominique Schnapper. *La communauté des citoyens : sur l'idée moderne de nation*. Paris : Gallimard, 2003

⁴ Danilo Martucelli. Les contradictions politiques du multiculturalisme. In Michel Wieviorka. *Une société fragmentée. Le multiculturalisme en question*. Paris : La Découverte, 2000. p.61-82

s'organisent sur des expériences historiques contradictoires, entre énonciation des principes fondamentaux de « liberté, égalité, fraternité » dans l'Hexagone alors que, dans d'autres territoires, l'esclavage et la colonisation constituent les bases d'une société légalement inégalitaire - et en Algérie notamment par l'établissement du Code de l'indigénat.

Les trois catégories socio-historiques représentées dans notre corpus sont issues de cette histoire, et c'est là leur point commun ; mais les parcours de vie des individus qui les composent sont en revanche diversifiés. La catégorie des « Pieds-Noirs » ou « rapatriés » n'inclut pas seulement les populations d'origine française présentes en Algérie, mais aussi plus largement celles venues d'autres pays d'Europe. Un statut qui ne les empêche pas, à l'arrivée, d'être assimilés aux populations arabes. La diversité des « Harkis » n'est pas moins significative, de même que les logiques qui ont sous-tendu leur engagement au sein de l'armée française. Enfin, la présence en France des « Algériens » - autant ceux qui ont rejoint l'Hexagone après l'indépendance, souvent pour des raisons économiques (en réponse à des besoins de main d'œuvre de la société française) que ceux qui sont arrivés pendant la guerre civile des années 1990 - est perçue comme paradoxale eu égard au mouvement d'indépendance.

Pour la génération des enfants, nés en France, de populations issues de ces groupes socio-historiques, la question de l'appartenance nationale est vécue comme problématique. La double nationalité des uns, mais aussi la double culture de tous, est perçue de manière diffuse comme une double allégeance impossible, questionnant la dimension multiculturelle⁵ de la France.

Une reconfiguration de l'imaginaire national français par l'intégration de l'expérience coloniale est-elle possible ? Quels obstacles s'y opposent-ils ? Quels liens y a-t-il entre la conception républicaine actuelle de la société française et la construction de la mémoire collective de ses citoyens, notamment ceux issus de l'expérience coloniale et de la guerre d'indépendance algérienne ? Ces individus, « sujets » de par leurs choix et leur subjectivité, construisent et reconfigurent continuellement leur mémoire et leurs appartenances, alors que ces mémoires - individuelles et familiales - ne sont pas toujours en adéquation avec la mémoire collective française⁶.

Or, dès leur première socialisation, ils sont plongés par les familles dans cette thématique de la construction mémorielle, liée à la circulation des souvenirs. La question qui se pose est

⁵ Michel Wieviorka. *Une société fragmentée. Le multiculturalisme en question*. Paris : La Découverte, 2000 (1^{ère} ed. 1997).

⁶ Maurice Halbwachs. *La mémoire collective*. Paris : Albin Michel, 1997 (ed. rev. et augm.)

celle des relations entre l'expérience historique vécue et la transmission des souvenirs en famille. Derrière l'idée selon laquelle « les familles ne parlent pas », des mémoires se construisent et des souvenirs sont donc bel et bien transmis. Si certains le sont à l'écrit ou à l'oral, dans une relation directe, d'autres qui n'ont pas pu être symbolisés trouvent des vecteurs indirects et constituent l'ensemble du « non-dit »⁷. Nous pouvons alors nous demander si les groupes « algérien », « harki », et « pied-noir », aux trajectoires historiques différentes par leur position pendant la période coloniale et la guerre d'indépendance, ont des vecteurs de transmission spécifiques. Autrement dit, la manière de construire sa mémoire familiale est-elle différente d'un groupe socio-historique à l'autre ?

Le mode d'organisation familiale y est pour quelque chose. Dans les groupes « harki » et « algérien », les familles se trouvent souvent en France et en Algérie à la fois ; dans le groupe « pied-noir », elles se trouvent parfois entre deux pays européens ; et dans tous les groupes, certaines familles peuvent avoir une dimension mondiale. La dimension transnationale de ces familles, avec des relations fortes et continues, au-delà de la distance géographique, influence-t-elle la transmission des souvenirs ?

Cette inscription dans des mémoires collectives nationales multiples diversifie les points de vue sur l'histoire et aide à comprendre les tensions qui traversent en France la société civile et son histoire. L'individu se trouve sous l'influence et à l'intersection de nombreuses mémoires collectives - celle de la famille, celle d'un groupe socio-historique et celle d'une, voire de plusieurs « sociétés nationales ». En faisant des choix, il s'inscrit dans un processus d'individualisation⁸ et se « bricole »⁹ une mémoire familiale particulière, en s'appuyant sur des événements historiques qui ouvrent sur une mémoire de la colonisation, une mémoire de la guerre d'indépendance et une mémoire de la migration.

En France, la mémoire collective ne s'est pas emparée massivement de l'histoire coloniale. Depuis les débats sur la loi du 23 février 2005¹⁰, les productions sont pourtant plus nombreuses. Mais malgré l'avancée des travaux, il reste très difficile de les soumettre au public, les mémoires étant encore vivaces et souvent en « concurrence ». Les usages de la mémoire historique ne sont pas les mêmes chez les anciens « Européens d'Algérie », alors en position de colonisateurs ou chez les anciens « colonisés ». En ce qui concerne les mémoires

⁷ Evelyn Granjon. Le néo-groupe, lieu d'élaboration du transgénérationnel. *Le Divan familial*, 2007, vol.1, n°18, p.93-104 et Serge Tisseron. *Les secrets de famille*. Paris : P.U.F., 2011. Que sais-je ?

⁸ Anne Muxel. *Individu et mémoire familiale*. Nathan. 1996

⁹ Roger Bastide. Mémoire collective et sociologie du bricolage. *L'Année sociologique*, 1970, n° 3, p. 65-108.

¹⁰ Elle visait à reconnaître la contribution à la nation des Harkis mais l'article 4, qui fut abrogé le 31 janvier 2006, voulait montrer le rôle positif de la colonisation.

de la guerre d'indépendance, un domaine où les travaux mémoriels ne manquent plus aujourd'hui, le registre des antagonismes diffère de ceux de la colonisation. Le positionnement de l'individu en temps de guerre, parfois loin des idéologies, définit pourtant l'inscription de sa famille dans un groupe socio-historique.

Ceci dit, les mémoires individuelles se rejoignent sur un point - la question des violences et leur impact sur les trajectoires personnelles. De la même façon, l'expérience de la migration, bien que vécue différemment, permet aux mémoires des trois groupes de se rejoindre dans les étapes communes du départ, de l'exil, de l'accueil et des difficultés d'intégration.

Toute nouvelle information sur ces périodes, cependant, comme le disent Bancel et Blanchard, se heurte à « un front de refus mémoriel »¹¹ puisque, dès le lendemain de la décolonisation, ce sont « les oublis répétés, l'occultation et la situation d'amnésie »¹² qui ont dominé. La guerre d'Algérie n'est reconnue comme telle par l'Assemblée Nationale qu'en 1999 (auparavant le terme consacré était « maintien de l'ordre ») et les archives sur le 17 octobre 1961 n'ont été ouvertes qu'en octobre 1997, la question coloniale ne devenant centrale dans le débat qu'à partir de 2005.

Dans le même temps, les groupes socio-historiques issus de cette expérience et de la guerre d'indépendance sont réitérés et reconduits dans le cadre des nombreuses célébrations et commémorations qui se perpétuent en contexte postcolonial, que ce soit à travers des cérémonies religieuses (comme le pèlerinage de Santa Cruz à Nîmes qui rassemble les Européens d'Algérie tous les jeudis de l'Ascension depuis 1963), militaires (comme la commémoration du cinquantième anniversaire de l'arrivée des « rapatriés musulmans » dans le camp militaire du Larzac) ou politiques (comme les manifestations organisées par des groupes militants autour du cinquantenaire de la manifestation du 17 octobre 1961 organisée par le FLN à Paris et sévèrement réprimée)¹³.

On peut alors faire l'hypothèse d'une mémoire collective particulière mobilisée par chaque groupe. D'autant plus que la France, à l'inverse des autres ex-puissances coloniales, n'a pas de musée de la colonisation - qui pourrait être un lieu d'interconnaissance et de culture historique – absence qui illustre, selon certains historiens, une démarche d'occultation de cette

¹¹ Pascal Blanchard, Nicolas Bancel, Sandrine Lemaire (dirs.). *La fracture coloniale*. Paris : La Découverte, 2006. p.29

¹² Daniel Héméry. *Pour une critique historique des mémoires coloniales*. In Bibliothèque publique d'information (Centre Georges Pompidou, 18 et 19 novembre 2005). *Histoires coloniales, Héritages et transmission*. Paris : Bibliothèque publique d'information Centre Pompidou, 2007. p.229-240. p.240

¹³ Tous ces événements sont décrits en annexe dans le compte-rendu des observations participantes.

période¹⁴. Ainsi chaque groupe, en constituant sa propre mémoire, s'opposerait à cette occultation et pourrait exister en tant que tel sur la scène publique.

Cette histoire postcoloniale intervient par ailleurs dans de nombreuses recherches, en sociologie ou en sciences politiques¹⁵, qui s'intéressent à la situation économique, aux relations entre les habitants et les services publics (dont la police), ou aux sentiments d'appartenance dans les quartiers populaires. En parallèle, dans les discours publics, des références xénophobes peuvent parfois renvoyer à une idéologie née avec l'OAS durant la guerre d'Algérie, créant une figure du musulman « inassimilable » à la République Française, puisque :

« La guerre d'Algérie est surtout une manière de présenter des « solutions » au problème de l'islam confronté aux principes républicains : l'assimilation ou la ségrégation. Elle prépare de larges fractions de l'opinion publique française à accepter l'existence d'un racisme de facture ethno-raciale, l'Algérien musulman immuable et inassimilable »¹⁶.

Vivant dans une société qui occulte cette histoire dont ils sont les « héritiers » mais qui en perpétue aussi certaines représentations, les individus construisent des formes d'appartenance qui tiennent compte des mémoires collectives particulières dans lesquelles ils s'inscrivent. Mais d'un autre côté, dans l'espace même de construction des mémoires collectives, le « bricolage » individuel, en jeu dans la mémoire familiale, remet en question la cohésion de ces groupes socio-historiques.

Parce que la recherche de la mémoire familiale renvoie à la réappropriation de la « dignité »¹⁷, et que toutes les mémoires sont des supports de sentiments d'appartenance - au niveau individuel¹⁸ et au niveau national¹⁹, elles influencent le « vivre ensemble » et la cohésion sociale. Lorsqu'elles sont en contradiction avec la mémoire collective qui fonde l'imaginaire national, elles se mêlent à la question des appartenances et de leur construction. Les représentations de soi et des autres, voire l'apparition de nouveaux critères de désignation de

¹⁴ Nicolas Bancel et al. op. cit. p.34

¹⁵ Voir notamment Ahmed Boubeker et al. *Ruptures postcoloniales : les nouveaux visages de la société française*. Paris : La Découverte, 2010 ; Abdellali Hajjat. *Les frontières de l'« identité nationale » : l'injonction à l'assimilation en France métropolitaine et coloniale*. Paris : La Découverte, 2011 ; Mathieu Rigouste. *L'ennemi intérieur : la généalogie coloniale et militaire de l'ordre sécuritaire dans la France contemporaine*. Paris : La Découverte, 2011

¹⁶ Benjamin Stora. *Le transfert d'une mémoire*. Paris : La Découverte, 1999. p.36

¹⁷ Benoît Falaize. Mémoire privée, mémoire publique. *Informations Sociales*, 2001, n° 89, p.4-11.

¹⁸ Catherine Delcroix. Immigration : histoires et mémoires. *Informations Sociales*, 1996, n° 56, p.96-106

¹⁹ Marie-Claire Lavabre. Usage et mésusage de la mémoire. *Critique internationale*, avril 2000, n°7, p.48-57

groupes de référence tels que les « banlieues » ou « l'islam » peuvent dès lors être étudiées par l'angle des questions mémorielles liées à l'histoire coloniale.

Dans ce travail, nous nous intéressons à l'influence des expériences historiques et sociales issues de la colonisation et de la guerre sur les constructions mémorielles et les relations entre individus, au niveau interpersonnel mais aussi à celui de la société. La question qui se pose alors est celle de l'éclairage particulier que cette histoire peut avoir sur la cohésion sociale en France. Autrement dit, comment vivre ensemble dans une société au passé colonial lorsque les familles descendent de protagonistes opposés avec des appartenances individuelles et collectives différenciées ?

Dans une première partie de la thèse, nous nous attachons à comprendre comment les groupes « harki », « algérien » et « pied-noir » ont été construits par les événements historiques, depuis la période coloniale jusqu'aux mouvements migratoires qui les ont conduits vers l'Hexagone. Puis nous montrons comment et pourquoi les individus, inclus dans ces groupes socio-historiques, forment aujourd'hui une société multiculturelle « de fait », qui reste cependant mise en question par son histoire.

Une deuxième partie de la thèse développe l'hypothèse selon laquelle les individus sont liés, par leur filiation familiale, à l'Histoire de la colonisation et de la guerre d'indépendance et nous étudions les relations interindividuelles au sein de leur groupe-famille. Ceci nous permet de comprendre les processus de transmission - et de non-transmission - des souvenirs dans des dynamiques trans et intergénérationnelles. La mise en parallèle de l'inscription de la famille dans l'Histoire et des processus de transmission des souvenirs permet de questionner la pertinence de la lecture de ces phénomènes uniquement à travers des groupes historiquement constitués.

Dans la troisième partie, le rapport que les individus entretiennent avec l'Histoire est mis en relation avec la manière dont ils mobilisent et réinvestissent, dans leurs récits, les événements de la période coloniale et de la guerre d'indépendance. Nous voyons ainsi que les objectifs et finalités de ces usages mémoriels se recoupent davantage par périodes historiques de référence que par groupes socio-historiques définis par une quelconque homogénéité.

Dans la quatrième et dernière partie, nous nous intéressons à la manière dont les individus, en fonction de leur rapport à l'Histoire et à leur mémoire familiale, s'inscrivent dans des logiques d'appartenance particulières. Finalement, nous voyons qu'en parallèle de l'identification de groupes socio-historiques, les sentiments d'appartenance, avec des logiques de désignation et

d'auto-désignation, se démultiplient et que de nouveaux « groupes sociaux », créés à partir de nouveaux critères, apparaissent pour les compléter.

Cette thèse repose sur des entretiens approfondis développés avec des individus appartenant à trois générations familiales et à trois groupes socio-historiques issus de l'expérience coloniale et de la guerre d'indépendance d'Algérie. Une note méthodologique à la fin du manuscrit abordera les conditions générales de développement de ce travail.

Néanmoins, afin de faciliter sa lecture et sa compréhension, explicitons dès maintenant la construction de ces « groupes de référence ». En effet, l'analyse des données recueillies par les entretiens et les observations a rendu nécessaire le choix de cadres interprétatifs, car comme l'exprime Volponi :

« Il suffit [...] de plonger dans l'épaisseur du social des terrains de la recherche pour se rendre compte de l'hétérogénéité des populations, des situations et des configurations, de la multiplicité des pratiques, des manières de dire, d'agir et de penser gommées par ce qui devient un stigmate catégoriel altérant l'image des populations de façon rédhibitoire. »²⁰

Nous avons donc créé des catégories d'analyse en fonction des parcours sociaux et historiques des individus et des familles, qui ne représentent ni des groupes culturellement homogènes, ni des groupes dont les membres revendiquent un sentiment d'appartenance, mais qui sont des « hypothèses scientifiques » au sens de Merton. Ces groupes de référence, comme nous l'avons indiqué, sont des « points de comparaison auxquels de réfère une proportion importante d'individus dans une catégorie pour permettre de définir la situation qui caractérise cette catégorie »²¹.

Ainsi nos groupes de référence « harki », « pied-noir » et « algérien » sont établis à partir de points de comparaison historiques. Les personnes incluses dans le groupe « harki » sont celles qui ont combattu au côté de l'armée française durant la guerre d'indépendance, sans qu'elles se reconnaissent toujours appartenir à ce groupe. Les personnes du groupe « pied-noir » sont celles qui ont vécu en Algérie Française et qui étaient juives ou d'origine européenne. Les personnes du groupe « algérien » sont celles qui ont acquis la nationalité algérienne au lendemain de l'indépendance. Tout en considérant la multiplicité des situations sociales,

²⁰ Anne-Françoise Volponi. *Éléments de réflexion sociologique sur un processus de détermination sociale*. In Jean Danet, Véronique Guienne, (Maison des Sciences de l'Homme de Nantes, 13,14 et 15 juin 2007). *La fabrique de populations problématiques par les politiques publiques*, Nantes. 2007

²¹ Robert King Merton, op.cit. p.214

familiales et historiques que ces dénominations imparfaites regroupent, nous faisons appel à ces groupes de référence comme hypothèse de recherche, en utilisant les termes « harki », « pied-noir », « algérien » avec des guillemets.

Une autre catégorisation émane de comparaisons sur le plan générationnel. Si les générations familiales ont un sens lorsque l'on étudie la structure et le mode de fonctionnement familial, ce qui nous intéresse ici est de croiser générations familiales et sociales. Pour cela, nous faisons appel à la notion « d'événement-rupture »²². La guerre d'indépendance algérienne peut être considérée comme un « événement-rupture », c'est-à-dire un événement historique qui introduit une rupture en différenciant une génération sociale de celle qui la précède et de celle qui la suit. Michel explique que « les membres d'une génération ont en commun d'appartenir à un même espace historico-social » et qu'un lien est nécessaire « entre les individus d'une même situation de génération ; ce lien permet l'existence de l'« ensemble générationnel », un outil qui permet de cadrer la génération dans le temps et l'espace »²³. Cela permet de pallier les problématiques liées à l'âge tout en conservant le lien familial entre les individus.

Ainsi, comme pour les groupes socio-historiques, la catégorie « génération sociale » est une hypothèse de recherche. Elle permet de repérer les processus de transmission à la fois en termes de liens familiaux (entre grands-parents/parents/petits-enfants) et en termes de générations d'âge. A partir de la définition de la « première génération », qui vient de l'événement rupture guerre d'indépendance, et qui inclut les personnes qui ont vécu la période coloniale et la guerre d'indépendance en étant adultes ou enfants (nées avant 1952), nous pouvons introduire une « deuxième génération », celle des personnes qui sont venues en France alors qu'elles étaient de jeunes enfants, ou qui sont nées après cet événement (nées de 1953 à 1980). La « troisième génération » regroupe les personnes qui n'ont connu ni la période coloniale, ni la guerre d'indépendance et qui correspondent à la génération familiale des petits-enfants de la première génération (nées après 1980).

²² Karine Michel. op.cit.

²³ Ibid. p.63

PARTIE I

Des catégories issues de l'Histoire

Le partage d'une histoire commune entre la France et l'Algérie et la liaison entre les deux territoires et leurs populations, depuis la période coloniale, fait écho aux théories postcoloniales. Celles-ci permettent de penser une colonisation qui n'est plus (par le préfixe « post » comme l'utilisent certains pour définir une société post-nationale ou post-industrielle) mais qui lui reste « analogue » avec « à la fois [des] continuités et [des] ruptures, [des] adéquations et [des] inadéquations » dans les « pratiques sociales » et les « ressources symboliques »²⁴. Les théories postcoloniales mettent en évidence des enjeux sous-jacents à nos rapports sociaux et aident à intégrer les acteurs d'une histoire complexe dans un récit collectif unique.

Ainsi mettre en relation les conditions d'attribution de la nationalité française en Algérie coloniale et en France postcoloniale pour les différents protagonistes de cette histoire (Européens, « Indigènes musulmans », « Indigènes israélites » - selon le vocabulaire propre à la période coloniale) permet d'éclairer les représentations liées aux nationalités française ou algérienne dans la période post-indépendance. De même, cette mise en perspective historique nous amène à travailler les notions de culture, de religion et de nationalité dont les frontières floues pendant la colonisation apparaissent souvent amalgamées dans les représentations individuelles et collectives.

Cependant, cette terminologie - postcoloniale - recouvre des réalités très diverses et il ne s'agit pas de définir et de penser la société française d'aujourd'hui d'un point de vue uniquement historique, ce qui en effacerait les enjeux économiques, sociaux, politiques, voire géopolitiques actuels. De même, cette mise en perspective historique ne doit pas conduire à une perception uniforme des réalités coloniales, en identifiant les sociétés coloniales françaises, avec leurs différents statuts (protectorat, colonie, département), et les autres sociétés coloniales européennes, comme le craint Jean-François Bayart²⁵.

Les références aux termes de « Harkis », « Pieds-Noirs », ou « Algériens » renvoient à la fois à la structure sociale de l'Algérie coloniale, aux prises de positions durant la guerre d'indépendance, à leurs conséquences sur les parcours migratoires mais aussi à la définition de ces groupes dans la société française actuelle. Si la colonisation permet de distinguer les « Indigènes musulmans » des « Européens », c'est la guerre et la déclaration d'indépendance

²⁴ Hajjat, dans l'introduction de son étude sur les procédés d'acquisition de la nationalité française, propose le terme d'analogie postcoloniale plutôt que continuité post-coloniale : « On parlera d'*héritage* colonial dans la mesure où un ensemble de pratiques sociales et de ressources symboliques construites dans la situation coloniale [...] sont *réactivées* dans la situation postcoloniale. » (voir Abdellali Hajjat. op.cit. p.22)

²⁵ Jean-François Bayart. *Les études postcoloniales : un carnaval académique*. Paris : Karthala, 2010

qui vont finir par distinguer ces trois groupes. Les parcours migratoires et d'intégration sont alors identifiés en fonction de cette catégorisation administrative.

Alors que nous retrouvons en France des personnes incluses dans ces trois groupes socio-historiques - « harki », « pied-noir », « algérien » - les frontières entre eux sont aujourd'hui brouillées par les échanges culturels, les différences socio-économiques ou les parcours d'intégration. Au-delà d'une filiation à chacun de ces groupes, ancrée dans l'histoire, la diversité des ressources économiques et sociales dont elles disposaient a influencé l'insertion des familles dans la société française, alors même que leurs pratiques culturelles à bien des égards les reliaient entre elles et les différençaient de la culture majoritaire de l'Hexagone.

D'un autre côté, le sentiment d'une appartenance à « la France » (par la naissance ou la socialisation) et simultanément à une ou plusieurs autres cultures (au travers de la langue, la cuisine, la religion...) se retrouve dans les récits des enquêtés. Alors que les conflits se sont construits, en France après la Révolution de 1789, autour de la question « sociale » (opposant différentes catégories socio-économiques), certains se réordonnent aujourd'hui autour d'une question « culturelle ». Le modèle républicain universaliste, adossant l'égalité à l'absence de différence, est déstabilisé, dès les années 1970, par l'apparition de figures de la « différence » dans les mobilisations sociales.

Jusqu'à-là, les rapports sociaux étaient envisagés à travers le prisme du travail, mais l'apparition de « nouveaux mouvements sociaux », comme les désigne Alain Touraine, met en évidence des préoccupations environnementalistes, féministes, relatives aux droits sexuels ou plus largement à ceux des « minorités », éloignées de la question du travail stricto sensu. Les revendications portées par des populations issues du monde colonial s'inscrivent dans cet horizon. Ce qui n'empêche pas leur attachement aux valeurs républicaines. Les enfants de Harkis, par exemple, inscrivent leurs demandes dans le principe de l'égalité des droits et demandent l'accès à un logement décent pour leurs familles, l'accès à l'emploi et aux formations sans discrimination. Les ouvriers immigrés et/ou étrangers, associés à leurs homologues français, revendiquent une amélioration de leurs conditions de travail, s'appuyant sur le Droit du travail. Il s'agit alors de penser une République aux multiples visages, « la question sociale [étant] aujourd'hui indissociable du processus de fragmentation culturelle »²⁶. Ainsi les revendications sociales deviennent culturelles, non plus uniquement parce qu'elles sont portées par des personnes non originaires de métropole, mais parce qu'elles s'inscrivent aussi dans une autre histoire et commencent à afficher leurs particularismes collectifs. Les

²⁶ Michel Wieviorka. op.cit. 2000. p.14

personnes des trois groupes, alors qu'elles se sentent appartenir à l'espace national français (en ce qu'elles en partagent les valeurs, l'histoire collective et le quotidien, même sans en avoir toujours la nationalité) affichent et revendiquent également des particularités culturelles (avec des langues spécifiques, d'autres religions ou une cuisine variée...), héritées de leur histoire familiale.

Cette mixité culturelle peut ainsi être perçue de manière paradoxale ; soit comme la source d'enrichissements personnels et collectifs - lorsque la distinction culturelle et historique est valorisée - soit comme étant à l'origine de tensions - du fait d'une organisation sociale dont les pratiques perpétuent les discriminations entre individus ou dans les relations interpersonnelles quotidiennes. Cette multiculturalité sociologique (contrairement à celle juridique qui fait appel à des droits légaux spécifiques), qui devient une réalité sociale, met en jeu un groupe majoritaire et des groupes minoritaires ou « ethniques ».

Comment définir cette ethnicité ? Michel Wieviorka l'inscrit dans un espace tridimensionnel : l'identification individuelle, l'identification collective et la subjectivation. Mais il n'identifie pas de « sujet ethnique », puisque les personnes associées par une filiation culturelle à un groupe minoritaire, autrement dit les « héritiers » d'une histoire, n'entrent pas nécessairement dans ces trois dimensions simultanément. En revanche, pour Ahmed Boubeker, les « héritiers de la colonisation » se construisent en tant que sujet ethnique dans le sens où l'individu « se veut même une dynamique de l'écart, car loin de se complaire dans un exil intérieur ou une niche communautaire, il est le pionnier qui tente de repousser toujours plus loin les frontières »²⁷. De son côté, Clarisse Buono nous dit que le groupe « pied-noir » ne peut se définir comme ethnique, puisque cette terminologie regroupe des réalités culturelles et sociales très diversifiées.

Aussi la catégorie groupe socio-historique préférée dans ce travail se détache de cette notion controversée d'« ethnicité », permettant de penser à la fois le postcolonial et le multiculturel. Une multiculturalité qui, d'une réalité sociale visible à travers des particularités culturelles, devient de facto une remise en cause du modèle républicain d'intégration. Ces personnes, toutes issues de l'histoire coloniale, en ont hérité des traits culturels spécifiques ; mais aussi, pour une grande partie d'entre elles, un attachement aux valeurs démocratiques et humanistes. Si le modèle républicain dans sa formulation classique ne parvient pas à combiner ces deux orientations, particulière et universelle, les individus, eux, les affirment conjointement comme faisant partie de leur histoire personnelle.

²⁷ Ahmed Boubeker. *Les mondes de l'ethnicité*. Paris : Balland, 2003. p.96

Touraine insiste sur la nécessité de ce processus de subjectivation qui conduit à une « unité » individuelle et à la possibilité d'une communication interculturelle :

« Sans la liberté du Sujet, sans son travail de recomposition du monde, de recherche de l'unité entre les éléments qui ont été séparés et opposés les uns aux autres, il n'y a pas de communication interpersonnelle et interculturelle possible ; la tolérance pure et l'acceptation des différences ne suffiront pas à rendre possible la communication interculturelle »²⁸.

Cette conception de l'individu, en tant que sujet acteur dans la connaissance de son histoire et donc ouvert à la rencontre avec l'autre rejoint la dynamique interculturelle de Vinsonneau²⁹. Dans la perspective de la psychologie interculturelle, l'individu, acteur de son identité, peut surmonter les conflits engendrés par la rencontre de deux cultures et en générer une nouvelle. Ce processus d'interculturalisation permet alors de sortir d'un système dominant/dominé.

Les théories postcoloniales nous permettent de comprendre l'impact du passé dans la société contemporaine et d'ouvrir des perspectives dans le débat du multiculturalisme. Penser le multiculturel par le prisme du post-colonial permet de penser l'existant dans ses tensions et ses atouts pour trouver une « troisième voie » qui ne soit ni celle d'un modèle d'intégration républicaine replié sur lui-même, ni celle d'une fragmentation de la société qui permet, au mieux, la coexistence de groupes ethniques.

Dans cette perspective, l'objet de cette partie est de penser un « sens commun » qui permettrait de « faire société »³⁰. Autrement dit, la question est celle des parcours particuliers des individus qui pourraient participer au même processus d'« intégration sociale », malgré les divergences, voire les oppositions et les inégalités, et parvenir à créer un ensemble social commun.

²⁸ Alain Touraine. *Pourrons-nous vivre ensemble ? Egaux et différents*. Paris : Fayard, 1997. p.369

²⁹ Geneviève Vinsonneau. *L'identité culturelle*. Paris : Armand Colin, 2002

³⁰ Véronique Guienne. Faire Société malgré tout. Robert Castel, La montée des incertitudes (Paris, Le Seuil, 2009) François Dubet, Le travail des sociétés (Paris, Le Seuil 2009). *Archives Européennes de Sociologie*, décembre 2009, vol.50, n° 03, p.545-549 et Jean-Paul Vabre. Faire société. *Empan*, février 2006, vol.50, n° 03, p.116-122

Chapitre I

Histoire de la colonisation et nationalité française

Le sentiment national s'inscrit dans un rapport à la citoyenneté et à une histoire commune. Pour qu'une « communauté des citoyens » se crée, il faut un certain nombre de références partagées. En France, la III^{ème} République a consolidé les principes d'un modèle d'intégration à la française déjà annoncé par la Révolution de 1789 : unité et indivisibilité pour maintenir et préserver l'égalité de tous.

Cependant cette vision se heurte à une histoire coloniale, fondée sur un principe de domination et d'inégalités, partie prenante de l'histoire nationale sans être reconnue en tant que telle. Dès lors, comment incorporer les « héritiers »³¹ de cette histoire dans un « imaginaire national »³² ? Alors que le Code de l'indigénat introduisait une distinction claire entre les habitants du territoire français (colonies et départements d'outre-mer inclus) dans leur accès à la nationalité et à la citoyenneté, les démarches administratives actuelles ne facilitent pas toujours l'accès des « étrangers » à la naturalisation.

De plus, des amalgames entre les notions de nationalité, culture et religion, depuis l'époque coloniale, tendent à transparaître aujourd'hui, dans le rapprochement médiatique et politique des questions liées aux inégalités sociales, aux migrants et à leurs descendants, ou à la religion musulmane en France.

I-A Nationalité versus citoyenneté

En 1848, dix-huit ans après l'arrivée des Français, trois départements sont créés au nord de l'Algérie, et la France organise le système colonial et met en place son administration, avec des découpages de population particuliers. Différentes vagues d'immigration européenne constituent la population des colons alors que les populations autochtones, qui vivaient déjà sur le territoire, comprennent des Arabes, des Berbères et des Turcs ; des personnes de confession musulmane ou juive, une minorité de chrétiens. La population est donc loin d'être homogène. Dans la loi, trois catégories vont être créées : les Français, les Etrangers et les Indigènes - à chacune des droits et des devoirs et une conception particulière de la nationalité et de la citoyenneté.

³¹ Ahmed Boubeker. op.cit. (2003)

³² Benedict Anderson. *L'imaginaire national*. Paris : La Découverte, 1996 (1^{ère} ed. 1983). p.106

A l'indépendance de l'Algérie, la nationalité algérienne devient une nationalité de plein droit, distincte de la nationalité française. Selon les accords d'Evian, les ressortissants de l'ancienne colonie peuvent alors choisir la leur, indépendamment de leur statut pendant la période coloniale. Toutefois, selon les positions et l'engagement politico-militaire pendant la guerre mais aussi selon le capital social et culturel des individus, les enjeux d'accès à la nationalité continuent à témoigner des anciennes inégalités bien après la fin de la période coloniale.

I-A-1 La nationalité n'est pas la citoyenneté

I-A-1-1 Les Français et les étrangers

Dans le recensement de 1886, les Français sont un peu moins de 220 000 sur le Nord de l'Algérie³³. Ce sont les personnes qui ont répondu aux appels à colonisation ou ont émigré seules et se sont installées dans les « centres de colonisation », les villages créés par et pour les Français dans l'entreprise coloniale. Sont également comptabilisés dans ce recensement le personnel militaire et les fonctionnaires d'État venus assurer et consolider la présence française en Algérie. Ces personnes avaient déjà la nationalité et la citoyenneté françaises³⁴, et leur situation ne s'est pas trouvée modifiée de l'autre côté de la Méditerranée.

Ces Français sont à peu près aussi nombreux que les Européens venus d'autres pays (un peu plus de 200 000 Européens contre à peine 220 000 Français). L'accès à la nationalité de ces Européens représente un double enjeu pour la France : augmenter numériquement la population « française » face à la population « indigène » (environ trois millions à la même époque) et assurer la cohésion des Européens de diverses nationalités en Algérie. Logique nationale reprise par cet homme de la première génération du groupe « pied-noir » dont la famille est originaire de Malte, d'Italie et de France pour expliquer les enjeux d'acquisition de la nationalité dans un territoire de colonisation de peuplement :

« Pour que l'Algérie devienne terre française, il fallait des Français. Mais comme les Français de France ne voulaient pas émigrer, il fallait transformer les émigrants de la Méditerranée en Français. D'où la première loi de naturalisation. Il y a eu deux lois qui ont été déterminantes. » (MZ)

Dès la fin du XIX^{ème}, deux courants assimilationnistes s'opposent :

³³ Laure Blévis. L'invention de l'« indigène », Français non citoyen. In Abderahmane Bouchène et al. (dirs.). *Histoire de l'Algérie à la période coloniale*. Paris : La Découverte, Alger : Barzakh, 2012. p. 212-218

³⁴ Citoyenneté française uniquement pour les hommes, qui sont les seuls à pouvoir voter à cette époque-là.

« L'un sur l'inassimilabilité des indigènes des colonies, l'autre sur l'assimilabilité des étrangers européens [...]. Ainsi la différence entre l'Autre colonial et l'Autre intérieur devient une catégorie d'entendement profondément ancrée dans la pensée républicaine et se traduit concrètement dans le droit à la nationalité. »³⁵

En effet, dès le sénatus-consulte³⁶ de 1865 (première réglementation sur l'accès à la nationalité française en Algérie), les étrangers ont la possibilité d'acquérir la nationalité française, avec « une procédure de naturalisation simplifiée par rapport à la norme métropolitaine »³⁷ s'ils justifient de trois années de résidence sur le territoire.

En 1889, une première loi est votée et les Européens nés sur le sol français³⁸ de parents étrangers peuvent être français à leur tour s'ils y vivent encore à leur majorité. Cette loi remet en vigueur le droit du sol que le code Napoléon avait aboli au profit du seul droit du sang.

Une seconde loi en 1893 facilite l'acquisition de la nationalité pour les étrangers, qui vont accéder à la nationalité française quasiment automatiquement et sans difficulté³⁹. La francisation des populations européennes est rapidement atteinte, et à partir de 1896 la population française sur le sol algérien croît davantage par le solde des naissances que par le solde migratoire.

I-A-1-2 Les « Indigènes »

A côté des populations européennes, les « autochtones »⁴⁰ questionnent le gouvernement français quant à leur intégration à la nation française. Au début de la conquête, la conception des habitants vivant sur le territoire est mise en débat : la guerre doit-elle les éliminer ou les soumettre ? Sont-ils « assimilables » ? Peuvent-ils constituer une main d'œuvre « bon marché » ?⁴¹

Finalement, à défaut de pouvoir être anéantie, cette population des « autochtones » est préservée comme réserve de main d'œuvre. Son statut est déterminé par le sénatus-consulte de 1865 (en parallèle de celui qui octroie la nationalité française aux Européens installés

³⁵ Abdellali Hajjat. op.cit. p.296

³⁶ Acte ayant valeur de loi sous le Premier et Second Empire napoléonien.

³⁷ Laure Blévis. op.cit.

³⁸ Les délimitations du sol français sont fonction de l'institution des départements sur le territoire algérien, elle-même fonction de l'avancée des troupes françaises.

³⁹ Jean-Jacques Jordi. Les Pieds-Noirs : construction identitaire et réinvention des origines. *Hommes et Migrations*, mars-avril 2002, n°1236, p.14-25

⁴⁰ Le terme « autochtone » désigne les personnes vivant sur le territoire algérien avant l'arrivée des Français et des Européens. Cette appellation, loin d'être péjorative, renvoie à un groupe hétérogène qui se distingue de la catégorie administrative et politique des « Indigènes ». Nous retrouvons dans cette population des personnes de confession musulmane et juive, des Arabes, des Berbères, des Ottomans du territoire algérien mais aussi des Marocains et Tunisiens.

⁴¹ Benjamin Brower. Les violences de la conquête. In Abderrahmane Bouchène et al. (dirs.). op.cit. p.58-64

depuis plus de trois ans en Algérie) qui définit la qualité d' « indigène » : il est de nationalité française mais n'est pas citoyen, il reste sous la juridiction propre à son « statut personnel », c'est-à-dire soumis au Code de l'indigénat. Seuls les Marocains et les Tunisiens échappent à cette réglementation et sont considérés comme étrangers en Algérie française, et rattachés et soumis à la réglementation de leur pays d'origine. Comme le dit très bien cette femme du groupe « algérien », les « Indigènes » ne sont ni français, ni algériens ; mais une catégorie « à part » :

« La France a donné la nationalité aux Espagnols, à tous ceux qu'elle avait ramenés pour faire le peuplement ; les Algériens n'avaient pas la nationalité française. Les Algériens n'avaient pas la nationalité française ; ils n'étaient pas algériens puisque l'Algérie n'existait pas, et ils n'étaient pas français puisque c'étaient pas des Français. » (Na)

Cette catégorie nouvelle, créée par la France pour l'Algérie, est étendue par la suite à toutes ses colonies. Les « Indigènes » ne sont pas étrangers puisqu'ils ne sont rattachés à aucun autre pays. Mais ils ne sont pas non plus citoyens français puisqu'ils n'ont pas le droit de vote, et ne peuvent accéder qu'à des postes « subalternes ou d'importance politique limitée »⁴² dans la fonction publique. Pour éviter cette situation, certains émigrent en Tunisie ou en Syrie (territoires qui faisaient partie de l'Empire ottoman avant qu'ils ne soient associés à l'Empire colonial français), où ils sont considérés comme étrangers, statut qu'ils préfèrent à celui d'« indigène ».

En effet, les « Indigènes » sont soumis à un ensemble de lois nommé « Code de l'indigénat », sauf s'ils optent pour le Code civil et délaissent leur statut personnel. La création de cet ensemble juridique s'inscrit dans le sens du traité de capitulation du 5 juillet 1830 qui prévoit la liberté des cultes et des traditions des populations autochtones. Ainsi, le statut personnel respectait les règles coutumières et religieuses des populations qu'il régissait mais n'octroyait pas la citoyenneté française. Les individus pouvaient néanmoins légalement abandonner la réglementation coutumière et religieuse et, de ce fait, devenir citoyens français et être soumis au Code civil.

Cette distinction entre règles coutumières et règles juridiques a créé des amalgames entre pratiques religieuses et obtention de la nationalité française. Pour de nombreuses personnes, le choix entre statut personnel et citoyenneté française était alors conditionné par le renoncement ou non aux pratiques coutumières, voire à sa foi religieuse. Néanmoins, cette double

⁴² Laure Blévis. op.cit.

législation impliquait d'autres enjeux. Le dialogue au sein de ce couple du groupe « harki » de la première génération atteste d'enjeux politiques plus que religieux :

« - Monsieur I : Il y a eu un sénatus-consulte, en 1885, qui dit que l'Indigène peut demander sa nationalité, sa nationalisation, voyez ? Mais... Donc, il pouvait demander la nationalité française. Mais, en la demandant, il faut qu'il abandonne toutes les coutumes du droit local. Ça veut dire ne prendre qu'une seule femme... voyez ? Ça n'a rien changé parce que vous voyez, ici, en France, les gens sont polygames dans le temps ! (sourire)

- Madame I : On a fait un fantasme en parlant du droit musulman. La polygamie, il n'y avait pas que ça. Parce qu'en fait... il y avait quelques-uns qui étaient polygames, mais c'était pas...

- Monsieur I : Oui, enfin, c'était un prétexte. Un prétexte. Bon. D'ailleurs, la première loi qui est sortie, c'était dans la région de Bougie, en 1800... je ne sais plus. Les gens du village étaient descendus pour demander la nationalité française, pour se naturaliser. Eh bien, le juge d'instruction les a tous envoyés en taule. Façon comme une autre de leur dire «non». Alors pour éviter qu'ils reviennent... ils les ont mis en prison. Même si c'est pour 24h, pour leur dire... c'est le droit du chef, voyez ? Donc, du même coup, plus personne n'y retournait. Bon, c'est un exemple parmi tant d'autres, hein. » (MI)

Accéder à la citoyenneté française n'était pas seulement un simple choix des « Indigènes ». Des stratégies pour rendre compliquée la démarche semblent avoir été mises en place⁴³, comme l'évoquent les interviewés cités ci-dessus. De plus la religion n'a peut-être été effectivement qu'un « prétexte » puisque le Code de l'indigénat, s'il se basait sur la confession pour établir l'appartenance d'un individu à ce groupe, réglementait aussi d'autres aspects de la vie sociale. Toutes les formes de résistance des autochtones à l'encontre de la puissance coloniale étaient sanctionnées, les délits comprenant par exemple « le refus de comparaître devant la justice », les « désordres sur les marchés », ou encore le « refus d'obéissance aux ordres donnés pour les corvées, transports et convois ». La réponse pénale à ces manquements à la règle allait de simples amendes à des condamnations aux travaux forcés, en passant par des jours de prison. L'application des sanctions aux contrevenants relevait de pouvoirs disciplinaires spéciaux, attribués aux administrateurs des communes.

⁴³ Ibid.

Cette réglementation spéciale, qui a fait débat tout au long de la colonisation, est abrogée en 1944⁴⁴. C'est alors qu'officiellement le statut de l' « indigène » disparaît et que la citoyenneté et la nationalité vont de pair pour chaque individu, bien que « Français musulmans » et « Français européens » n'aient pas les mêmes droits démocratiques⁴⁵.

La hiérarchisation de la société entre Français, étrangers et Indigènes pendant la période coloniale est encore complexifiée par la mise en place du décret Crémieux.

I-A-1-3 Le décret Crémieux

Avant 1870, tous les autochtones, quelle que soit leur confession, sont soumis au Code de l'indigénat. Ainsi Juifs et Musulmans, qui vivent sur le même territoire parfois depuis la période de l'Inquisition en Espagne (XV^{ème} siècle), ne sont pas distingués. Ils relèvent d'un droit local mosaïque. Mais en 1870, Adolphe Crémieux propose un décret grâce auquel « les Indigènes israélites » se dissocient du groupe des « Indigènes » et leur accès à la citoyenneté française est facilité. Ce décret fait suite à l'échec relatif du sénatus-consulte de 1865. A cette date-là, les Juifs de France et les libéraux comptaient sur une affluence de demandes de naturalisation de la part des Juifs d'Algérie ; à peine 300 personnes ont effectué la démarche. Le décret Crémieux rend alors automatique l'octroi de la nationalité à tous les « Indigènes israélites » qui se trouvent, de ce fait, obligés d'abandonner leur statut personnel. Ceci ne se fait pas sans protestations, tant de la part des Juifs d'Algérie attachés au droit mosaïque et à leur juridiction religieuse, que de la part du personnel au service de la France dans la colonie⁴⁶.

Toutefois au moment de l'indépendance les personnes dont la famille a bénéficié de ce décret Crémieux se considèrent et sont considérées comme des « Français d'Algérie » ou des « Français européens ». Ainsi l'atteste le témoignage de ce couple, de la première génération du groupe « pied-noir », issu de familles israélites :

« - Madame L : Mes grands-parents et tout, ils étaient tous de l'Algérie. Maintenant est-ce qu'ils étaient d'une autre ville... ? Non. A ma connaissance, non. [...] Bon, ceux

⁴⁴ Sylvie Thénault. Le "code de l'indigénat". In Abderrahmane Bouchène et al. (dirs.). op.cit. p.200-206

⁴⁵ A partir de cette date, deux collèges parlementaires sont constitués, l'un pour les « Européens », l'autre pour les « Indigènes ». Malgré une disparité de populations (environ un habitant sur dix est « européen »), les collèges ont le même nombre de représentants. Nous reviendrons sur ce changement de statut et ses implications dans la partie III, chapitre VI.

⁴⁶ Un deuxième décret, proposé par Félix Lambrecht, le nuance en précisant que les « Indigènes israélites » peuvent bénéficier du décret Crémieux si eux, ou leurs parents, sont nés en Algérie avant 1830. Certains s'appuieront sur ce décret sous le régime de Vichy pour exclure de la nationalité française les Juifs nés en dehors des limites de l'Algérie en 1830. Voir Laure Blévis. op.cit. et André Brochier. 1940-1943, les Juifs rejetés dans l'indigénat. In Abderrahmane Bouchène et al. (dirs.). op.cit. p408-411

qui ont fait des arbres généalogiques ont dû remonter à plusieurs générations. Mais moi, non, à ma connaissance, ils étaient tous d'Algérie.

- Monsieur L : Moi, c'est pareil.

- Ah d'accord. Donc vous n'aviez pas de famille qui venait d'Europe ?

- Madame et Monsieur L : Ah non, non, non !! [...]

- Monsieur L : Ah non, on était vraiment... de purs Pieds-Noirs. [...]

- Madame L : Des 100% Pieds-Noirs !! (rire) Si on peut dire ça, des « pur-sang » pieds-noirs. [...]

- Monsieur L : Ah ben, c'est-à-dire qu'on était français comme les autres. » (MML et ML)

Les distinctions entre « Français européens » (incluant les Juifs d'Algérie) et « Français musulmans » persistant jusqu'à la fin de l'Empire colonial français, l'acquisition de la nationalité algérienne ou française à l'indépendance de l'Algérie aurait pu être fondée sur ce même principe. Ce serait néanmoins sans compter sur la période de la guerre d'indépendance qui a refondé les appartenances, loin des considérations administratives et politiques distinguant « Français musulmans » et « Français européens ».

I-A-2 Les démarches pour obtenir la nationalité française

I-A-2-1 Obtenir la nationalité française à l'indépendance

En 1962, les personnes nées sur le territoire algérien, quel que fût leur domicile au moment de l'indépendance, en France ou en Algérie, ont eu à choisir entre la nationalité française et la nationalité algérienne. Les « Français musulmans », selon la dénomination de l'époque, ont été nombreux à choisir d'être algériens, y compris en continuant à vivre sur le sol français, et les motivations en ont été nombreuses.

Si certains ne « voyaient pas l'intérêt » à devenir français, d'autres étaient animés par un esprit de fidélité à la lutte pour l'indépendance et la fin de la colonisation. Le poids de la guerre joue également, un des arguments pour prendre la nationalité algérienne étant de se distinguer des supplétifs et engagés dans l'armée coloniale qui, eux, demandaient la nationalité française car « ils avaient quelque chose à se reprocher ». Alors même que cet engagement n'a pas été pour eux un gage d'acquisition automatique de la nationalité française, les enfants et petits-enfants de ces supplétifs et engagés s'appuient sur l'Histoire pour revendiquer une nationalité

française de plein droit. Selon eux, le fait que leurs parents ou leurs grands-parents se soient engagés aux côtés de l'armée française pendant les guerres mondiales mais aussi celles de décolonisation, en Indochine comme en Algérie, prouve leur attachement à la France. Ils ont alors le droit d'être français de fait. Ainsi le déclare ce couple de la deuxième génération du groupe « harki » :

« - *Et vos parents, ils l'avaient déjà [la nationalité française] ?*

- *Madame A : Oui, oui.*

- *Et ils ont dû la demander ou ils l'ont eue d'office ?*

- *Monsieur A : Ils l'ont eue en rentrant dans l'armée française.*

- *Et vos mères aussi, en fait ?*

- *Madame et Monsieur A : Oui.*

- *Madame A : Ils ont jamais demandé la nationalité... » (MMA et MA)*

Cependant, contrairement à cette idée d'obtention « de droit » de la nationalité, en arrivant en France métropolitaine, les « Français musulmans » ayant combattu dans l'armée devaient accomplir un certain nombre de démarches pour accéder à la nationalité française⁴⁷, notamment prouver leur engagement et leur rapatriement. Toutes les personnes « rapatriées » n'ont pas eu connaissance de ces démarches et n'ont pu avoir la nationalité ni bénéficier des aides octroyées par le gouvernement. De plus, ces démarches n'étaient valables que pour le demandeur et la nationalité n'était pas accordée automatiquement à sa famille, à savoir sa femme et ses enfants. Ainsi de nombreuses femmes sont restées sans nationalité une partie de leur vie, comme cette femme du groupe « harki » de la première génération, aidée dans ses démarches administratives par Monsieur I :

« - *Madame G : Quand je suis rentrée, on n'a rien du tout, on n'avait...*

- *Ni l'une ni l'autre [ni française, ni algérienne] en fait ?*

- *Madame G : Rien. Après, on a fait tous les papiers...*

- *Monsieur I : Ils étaient obligés... Au milieu du gué... Oui, c'est ça.*

- *Mais, du coup, pendant longtemps, vous avez été comme ça ? [...]*

- *Madame G : Eh oui, je suis restée longtemps... [...]*

⁴⁷Une minorité d'engagés ou de supplétifs étaient de statut de droit commun et n'étaient donc pas concernés par ces démarches.

- Monsieur I : Au milieu du gué. Du moment qu'elle n'a pas opté, donc la France ne reconnaît pas sa nationalité. Voyez ? Donc, elle la considère toujours comme algérienne, voyez ? Les gens qui ont opté en temps voulu, oui. Mais ceux qui n'ont pas opté en temps voulu... C'était quoi, [jusqu'] en 65, 67... ? [...]

- Madame G : Quand tu connais pas le droit français... » (MMG et MI)

I-A-2-2 Obtenir la nationalité après l'indépendance

Les personnes, de statut de droit local, nées sur le sol algérien alors que l'Algérie était un département français, peuvent donc faire reconnaître leur nationalité française ; notamment lorsqu'ils ont combattu aux côtés de la France pendant la guerre ou lorsqu'ils sont arrivés sur le sol métropolitain à l'indépendance. Toutefois, l'accès à la nationalité française trouve jusqu'à aujourd'hui la marque de la période coloniale. Toute personne née sur le sol algérien avant l'indépendance peut (re)devenir française en demandant sa « réintégration » à la nationalité française⁴⁸. Les démarches nécessaires comportent certaines exigences caractéristiques d'une demande de « naturalisation », comme l'explique le site d'information gouvernementale :

« Sont formellement exclues de ce cas de réintégration par déclaration, les personnes ayant perdu la nationalité française par l'effet de l'accession à l'indépendance des anciens territoires français, ou par décret de libération des liens d'allégeance, ou du fait d'une déclaration de perte souscrite postérieurement au mariage avec un étranger. Ces personnes peuvent éventuellement réintégrer la nationalité française par décret, sans condition de stage, sous réserve qu'elles remplissent par ailleurs les conditions relatives à la naturalisation, et notamment la condition de résidence en France au moment de la signature du décret. »⁴⁹

Autrement dit, tout en reconnaissant la nationalité française comme ayant été attribuée à ces ressortissants d'Algérie pendant la période coloniale, la démarche de « réintégration » persiste à les considérer comme des « étrangers à part », y compris ceux nés en Algérie française juste avant l'indépendance. Ces démarches peuvent également s'effectuer pour des personnes nées en France de parents nés en Algérie française, même lorsque ces derniers sont de nationalité algérienne. De nombreuses personnes de la deuxième génération du groupe

⁴⁸Voir Article 19-3 du Code Civil (des explications sont fournies sur le site Internet : <http://www.info-droits-etrangers.org/index.php?page=3-2-1>, consulté le 23/05/2015)

⁴⁹ Site Internet, consulté le 14/10/2014 :

http://www.diplomatie.gouv.fr/fr/les-francais-etranger_1296/vos-droits-demarches_1395/nationalite-francaise_5301/index.html

« algérien » ont demandé la nationalité française par ce biais, tout en conservant la nationalité algérienne. A travers le parcours de cette femme du groupe « algérien » de la deuxième génération, les conditions d'accès à la nationalité française et les conséquences de son obtention sont explicitées :

« - Ah, c'était le droit du sol directement ?

- F : Oui. Mais moi, j'ai été demander la réintégration.

- Et il n'y avait pas de conditions en fait ?

- F : Si, si, si. J'ai été ajournée une fois parce que j'avais un Contrat Emploi Solidarité. Ils estimaient que c'était pas suffisant. J'ai dû attendre deux ans avant de faire, encore une fois, la demande. Je ne l'ai pas eue de suite. Je l'ai eue au bout de la troisième année, ma nationalité. J'ai vraiment galéré. Et donc ça..., ça m'a pas aidé à me construire professionnellement. Je l'aurais eue, ça m'aurait permis de faire autre chose. » (F)

Au niveau administratif, l'histoire coloniale introduit alors des nuances et des exceptions dans l'accès à la nationalité française qui influencent directement les trajectoires individuelles. Mais les catégorisations historiques en termes de « pied-noir », « harki » ou « algérien », y compris lorsqu'elles sont devenues obsolètes, continuent à jouer sur les modes de représentations de l'Autre.

I-B Nationalité, culture, religion ?

Si la mise en place du Code de l'indigénat permet de comprendre la formation du groupe « pied-noir » en tant que « non-indigène » pendant la colonisation, si l'engagement pendant la guerre permet de comprendre celle du groupe « harki » comme supplétif ou engagé dans l'armée française, les contours de ces catégories historiques se modifient au gré des représentations et inspirent quelques amalgames depuis la période coloniale.

Le Code de l'indigénat, en structurant la société coloniale, puis les stratégies d'engagement au moment de la guerre génèrent plusieurs définitions possibles du « Français », entremêlant les notions de culture, de religion ou de classes sociales. De plus, des critères sociaux et culturels d'organisation de la société coloniale configurent d'autres découpages sur le plan des catégories identitaires, marquées par leur extrême hétérogénéité.

I-B-1 Distinctions pendant la période coloniale

I-B-1-1 Différences religieuses

Alors que le Sénatus-consulte de 1865 distingue les autochtones par les termes « Indigènes musulmans » et « Indigènes israélites », le décret Crémieux en 1870, institutionnalise cette séparation fondée sur des critères culturo-religieux. Pour certains, la naturalisation massive des « Indigènes israélites » s'est vu justifiée par les origines judéo-chrétiennes de la France, rapprochant les Juifs, plus que les Musulmans, de la « culture française ». Ainsi l'explique cet homme de la première génération du groupe « pied-noir » :

« La citoyenneté française a été accordée aux Juifs par le décret Crémieux car ils avaient la même approche de la laïcité. Ils n'étaient pas soumis à la Charia, au droit de l'indigénat. » (MZ)

Cette conception de l'islam comme une religion qui ne pourrait être vécue dans un Etat laïque donne des indications sur la perception de celle-ci dès le début de la colonisation⁵⁰. Si parler de laïcité en 1865 ou 1870 est bien un anachronisme, - le concept de laïcité n'est apparu en filigrane qu'avec la loi de séparation de l'Eglise et de l'Etat en 1905, soit quarante ans plus tard - la catégorisation des populations vivant en Algérie selon des critères d'appartenance religieuse est effectivement actée dès cette époque et introduit des incompréhensions entre caractéristiques culturelles, religieuses et nationales. Cet homme, de la deuxième génération du groupe « harki », exprime les siennes :

« On a accordé aux Juifs d'Algérie leur nationalité française, alors que c'étaient des autochtones. [...] Les Juifs d'Algérie, ils étaient là depuis toujours. Puisque, à l'époque romaine, ils étaient déjà en Algérie. [...] Mais on leur a accordé la nationalité française, c'était en 1870, je crois que c'était... c'est Crémieux. C'est ça, Crémieux ? Qui était juif lui-même, donc peut-être que ceci explique... [...] Et... aux musulmans, c'était au compte-goutte, qu'on accordait la nationalité française. » (MD)

Toutefois la représentation d'une communauté française n'est pas toujours calquée sur l'opposition administrative entre nationalité et citoyenneté touchant différents groupes culturels et religieux. Elle peut porter sur un lien territorial, au-delà des appartenances

⁵⁰ Raberh Achi. L'Algérie coloniale ou la configuration inaugurale de la laïcité avec l'islam. In Abderrahmane Bouchène et al. (dirs.). op.cit. p.206-211

religieuses ; les Français d'Algérie se différencient alors de ceux « de France ». Comme le déclare ce couple du groupe « pied-noir » de la première génération :

« - *Et tout à l'heure, vous disiez : « il y avait les Français et il y avait les musulmans ». Mais est-ce qu'ils étaient français aussi ?*

- *Madame L : Ah oui. Oui, oui.*

- *Monsieur L : Tout le monde. Il n'y avait pas de clans, hein.*

- *Madame L : Bon, français... Les musulmans, c'était leur religion, comme les catholiques, les juifs et les musulmans. Mais tous, on était Français d'Algérie, hein. On était Français d'Algérie, hein. » (MML et ML)*

I-B-1-2 Différences sociales

Parallèlement à une structuration fondée sur le Code de l'indigénat, la société coloniale se répartit en classes sociales qui, si elles respectent la distinction de l'indigénat, n'y sont pas superposables pour autant.

Le racisme peut être pensé en termes de « relation sociale de domination déterminée par le désir de faire valoir une supériorité sur l'infériorité naturelle de l'autre afin de mieux l'exploiter »⁵¹. Ainsi il permet de comprendre la relation entre les « Européens » et les « Indigènes » mais passe sous silence les rapports de différenciation sociale à l'intérieur du groupe des « Indigènes ». Dans la société agricole, la distinction s'établissait sur la taille de la propriété et la notion d'autosuffisance, comme le racontent ces deux hommes du groupe « harki », respectivement de la deuxième et de la première génération :

« - *MD : Oh, du côté de mon père, c'étaient de petits paysans. Ils avaient quelques hectares de terre pour vivre. Et comme ça (ne) suffisait pas, ils étaient obligés de faire...*

- *Ouvriers agricoles ?*

- *MD : Ouvriers agricoles, chez les... colons du coin... pour finir... Alors que mon grand-père maternel, non. Lui, il faisait travailler du personnel, lui, il (n')allait pas travailler chez les autres. Il arrivait à subvenir à ses besoins. » (MD)*

⁵¹ Alexandra Poli. La domination à l'épreuve des discriminations raciales. *Recherches sociologiques*, 2003, n°2, p.31-39, p.32

« Parce que moi, mes parents, on vivait de la terre, on cultivait la terre. Moi, j(e)n'avais pas besoin de travailler chez personne. Je travaillais chez moi. » (MB)

En tenant compte de ces différences sociales entre les « Indigènes », les rapports sociaux propres à la société coloniale deviennent plus complexes. Les rapports des classes modifient le rapport colonial et la figure victimaire de l'« indigène colonisé » en est nuancée, puisqu'il peut atténuer, voire se dégager de l'emprise coloniale par la voie économique.

Dans l'espace urbain également, les relations avec l'Autre « indigène » se distinguent en fonction des professions et des classes sociales, comme le raconte cette femme de la deuxième génération du groupe « algérien » :

« - Il y avait quand même des différences de niveau de vie... Ou peut-être... plus de pauvreté chez les Algériens ?

- F : Pas chez tous les Algériens, non. Ceux qui n'étaient pas... éduqués, eux, peut-être qu'ils ont plus souffert. Ceux qui étaient en montagne, on les a beaucoup brimés. Mais ceux qui avaient un bon niveau de vie, ils vivaient normalement ; pas comme la bourgeoisie française évidemment. [...] On les appelait les Indigènes. Ils s'en prenaient beaucoup plus aux gens qui étaient... vulnérables, [...] qui n'avaient pas fait d'études...

- Pour vous, c'est qui les Indigènes ?

- F : Je sais pas. Moi, les Indigènes, j'ai appris ce mot comme ça, mais... J'imagine qu'ils nous appelaient les Indigènes. Je pense qu'ils n'englobaient pas tout le monde. Pour moi, dans ma tête, les Indigènes, c'est peut-être des gens qui n'avaient pas étudié, qui étaient de la montagne. C'est comme ça que je le comprends, moi. Peut-être que je me trompe, hein. Je ne sais pas comment ils imaginaient les Indigènes et pourquoi... C'est un mot péjoratif pour moi. » (F)

Cet extrait montre la permanence d'une image négative de l'Indigène et de l'indigénat, même sans en connaître précisément les fondements historiques. Issue d'une famille aisée et influente, même au temps de la colonisation, elle ne s'apparente pas aux Indigènes. L'Indigène et l'indigent sont associés, les questions ethnique et sociale entremêlées. La hiérarchie ethnique et juridique entre « le Français » et « l'Indigène » est couplée d'une hiérarchie en termes de classes sociales. Pour accéder, comme nous l'avons vu, à des postes à responsabilité dans la fonction publique, le statut d'« indigène » ne suffisait pas, la citoyenneté française étant nécessaire. De même dans l'armée, la progression en grade était conditionnée par l'accès

à la citoyenneté, un « Indigène » ne pouvant par exemple accéder au grade de lieutenant. Ainsi l'accès à la citoyenneté française pouvait également répondre à une stratégie d'ascension sociale.

Mais y transparaît également la vulnérabilité économique, culturelle et sociale des Indigènes, les seuls à être vraiment sous le joug de la colonisation et à se trouver démunis devant les possibles exactions des colons. Néanmoins, pour cette même personne, l'impossible comparaison entre le niveau de vie de la « bourgeoisie française », considéré comme la norme, et celui du plus aisé des « Indigènes » relève de l'« évidence ». L'évolutionnisme manifeste du propos, dans lequel le « bon niveau de vie arabe » est la position intermédiaire sur l'échelle sociale entre les « Indigènes » et leurs manières de vivre traditionnelles et les « Européens », sous-entend la mission civilisatrice de la colonisation. Idée volontiers associée aux colons eux-mêmes et par extension à toute personne d'origine européenne ayant vécu en Algérie, sur laquelle revient cette femme de la deuxième génération du groupe « pied-noir ». Alors qu'elle prend de la distance avec les propos tenus par sa grand-mère, elle ne manque pas à son tour d'essentialiser une manière d'être et de vivre qui serait propre aux « indigènes » :

« Ils [les colons] se sont dit : « on arrive ; et ces Arabes-là, les Algériens, hein, ils ont pas de... de savoir vivre ». Ça, ma grand-mère, c'était toujours ça : « c'est des sauvages, ils ont pas de savoir vivre, ils s'en foutent du confort ». Ben, si pour eux le confort, c'est d'être par terre et de manger avec les mains ! » (SG)

Certains persistent pourtant à percevoir la société coloniale comme étant conforme à l'un des principes fondamentaux de la République française - l'égalité -, que ce soit entre les colons et les colonisés et à l'intérieur de chaque groupe. Cet homme de la première génération du groupe « pied-noir » en donne un exemple :

« Il n'y avait pas de hiérarchie sociale... Il n'y avait pas de hiérarchie sociale préétablie en arrivant. La seule que l'on trouve, la seule hiérarchie sociale... c'était celle des émigrants. Alors ceux qui tenaient le haut du pavé, c'était les Français. Et souvent parce que l'argent venait de France... [...] Et puis après [...] ils allaient à l'école, ils se sont retrouvés sur le même banc d'école et puis après [...] je parle de la génération déjà de mes grands-parents, ils sont devenus avocats, ils sont devenus médecins. [...] Ils sont restés ouvriers, ils sont restés bouchers, mais il y a eu un joyeux méli-mélo... C'est la loi de la vie. Mais il y a eu une progression de la société [...]... de toutes ces ethnies qui a été parallèle. Une progression... par l'école, où

chacun est allé sur les bancs de l'école et est parvenu en fonction de sa valeur, de ce qu'il investissait. » (MZ)

Ce discours rejoint les idéaux républicains de l'école laïque, gratuite et obligatoire de Jules Ferry qui doit former les citoyens et permettre la réussite individuelle à chacun quel que soit son statut dans la société. L'ascension sociale dans le groupe des « Européens » aurait donc fonctionné dès les premières générations d'installation en Algérie, pour des migrants arrivant dans les premières années de la colonie naissante, dans les années 1840.

Il est pourtant faux de penser que les Européens d'Algérie auraient tous très rapidement fait fortune et formé les catégories supérieures de la société coloniale. Des personnes du groupe « pied-noir » faisaient aussi partie des classes populaires des « Européens d'Algérie ». Les « colons », des propriétaires terriens assimilés à des rentiers, faisaient travailler les « petits », fussent-ils « européens » ou « indigènes ». Des historiens confirment, en effet, qu'une minorité d'« Européens » était composée de riches propriétaires en Algérie, alors que la majorité regroupait des fonctionnaires, puis des commerçants et des artisans⁵².

« Ma grand-mère, toute adolescente, a continué à travailler ce qu'ils savaient faire de génération en génération : c'était, un petit peu, l'agriculture. Elle a vite arrêté et elle est devenue couturière. [...] Elle faisait vraiment partie des classes populaires. Elle nous raconte toujours qu'elle avait un petit copain qui était un fils de colons, qu'elle n'a jamais pu fréquenter parce qu'elle n'était pas fréquent... voilà parce que... voilà. C'est vrai qu'on a tendance à croire que là-bas, il n'y avait que des colons. C'était complètement faux. » (L)

Cette femme du groupe « pied-noir », dont les aïeux sont venus de France en Algérie, montre une société coloniale nettement hiérarchisée au sein même des « Européens » établissant une différence entre les « colons » et les autres « Européens ». Néanmoins l'image des « Pieds-Noirs » lorsqu'ils arrivent en métropole est façonnée par cette représentation du « colon » riche, de la même façon que l'ancien « indigène » est assimilé aux catégories sociales les plus pauvres, gommant les disparités économiques qui existaient dans l'Algérie coloniale. Aujourd'hui encore les amalgames entre origine historique et catégories sociales s'entremêlent aux questions de nationalité et d'appartenance culturelle.

⁵² Daniel Lefeuvre. Les Pieds Noirs. In Mohammed Harbi, Benjamin Stora. *La guerre d'Algérie. 1954-2004, fin de l'amnésie*. Paris : Robert Laffont. 2004. p.267-286

I-B-2 Des distinctions qui perdurent

I-B-2-1 Français ou Algériens ?

La discussion suivante entre un père et sa fille, du groupe « pied-noir » de la première et de la deuxième génération, témoigne de la difficulté à concevoir la distinction entre les termes de « français », d'« algérien » et d'« espagnol », notamment pour la fille qui n'a pas connu l'Algérie française :

« - La fille : C'était [son grand-père] un Espagnol qui est parti en France. Enfin qui est parti en Algérie et il était algérien. Enfin, je ne sais pas comment on peut dire.

- Le père : Non, il était français. Français d'Algérie. C'était un département pour nous, pour moi...

- La fille : Ah oui, s'il avait la carte d'identité française alors qu'il était pas né en France, c'est vraiment que c'était la France, quoi. Il s'est fait naturaliser en fait.

- Le père : La majorité des Pieds-Noirs en Algérie se prenaient pour des Français. Ils étaient pas algériens, ils étaient pas...

- La fille : Et d'ailleurs, les Espagnols, ils sont rentrés en France. Ils sont pas rentrés en Espagne, souvent, enfin je pense.

- Le père : Oui, c'est exact. C'est exact.

- La fille : Il y en a beaucoup, des Pieds-Noirs, qui sont rentrés en France.

- Le père : Il y en a quand-même... Ils étaient français.

- La fille : Il y en a quand-même qui sont retournés en Espagne. Tu te dis : « tu rentres dans ton pays », mais en fait...

- Le père : Mais eux, ils étaient français. Ils étaient français. (...) Moi, pourquoi je vis en France ? Parce que je suis français, je suis pas espagnol. » (PC et C)

Si le fait d'être français par opposition au fait d'être espagnol se conçoit par la départementalisation de l'Algérie et le rapatriement vers la France, la distinction entre « français » et « algérien » est plus difficile à comprendre et à exprimer. L'attribution de la qualification d'« algérien » au grand-père par la petite-fille, en raison de la migration sur le territoire algérien peut faire référence soit à une nationalité en termes de droit du sol, soit à une culture commune à partir du partage du quotidien. Le père refuse l'association en termes

de nationalité en réaffirmant le fait d'être « français » mais assumant la particularité culturelle et territoriale avec l'attribut « d'Algérie ».

Les confusions langagières entre « français » et « algérien » en faisant référence tant aux Européens qu'aux Indigènes démontrent la difficulté de compréhension de la distinction de statut national entre deux populations vivant sur le même sol. Difficulté d'autant plus importante pour les personnes qui, n'introduisant pas la notion de l'indigénat dans leur modèle conceptuel, utilisent seulement les termes de « français » ou d'« étranger » pour comprendre la structuration nationale de l'Algérie durant la période coloniale. Il n'y a alors le choix que d'être tous français ou tous algériens. Ainsi pour certains les « Européens d'Algérie » étaient algériens au même titre que les habitants autochtones du territoire, comme pour cette femme du groupe « algérien » de la deuxième génération :

« - Et là, tu viens de me dire « on est français ». Mais, tout à l'heure, tu me disais que les Pieds-Noirs étaient algériens, puisque c'était l'Algérie ?

- N : Oui. Par exemple, à Alger, les Pieds-Noirs... A l'époque, les Pieds-Noirs étaient algériens. Ils sont nés en Algérie donc... Moi, je suis née en France, donc on va me dire : « t'es française ».

- Oui. Mais l'Algérie était française à l'époque ?

- N : Oui, mais pas dans la tête de tout le monde. Tu comprends ce que je veux dire ? Elle était française pour les Français. Elle n'était pas française pour tout le peuple algérien. » (N)

Ainsi la nationalité des individus dépendrait de leur vision de l'Algérie coloniale. En poursuivant ce raisonnement, seules les personnes acceptant le caractère français de l'Algérie coloniale auraient pu être françaises elles-mêmes et inversement celles considérant le territoire géographique algérien comme une entité nationale auraient pu se dire algériennes. Au final, seule la connaissance de la distinction historique entre « français », « indigène » et « européen » permet d'utiliser les termes justes pour considérer ces questions aujourd'hui encore.

La situation n'est claire que pour les seules personnes du groupe « pied-noir » dont les parents venaient de France : leurs familles étaient françaises et le sont restées, quel que soit le territoire métropolitain ou colonial dans lequel elles ont vécu, comme le raconte cette femme de la deuxième génération du groupe « pied-noir », en évoquant le parcours de cousins de ses parents et en affirmant par ailleurs leur nationalité française :

« Ça a été une proposition des rapatriés, de partir d'Algérie. Et de ce côté-là [de la famille] je crois, si je me souviens bien, ils [des cousins éloignés] avaient fait Indochine, Algérie, Argentine, sans foutre un pied en France tout ce temps-là, quoi. »
(L)

I-B-2-2 Français ou musulmans ?

Si le Code de l'indigénat n'a pas de relation juridique directe avec une religion mais atteste du respect des droits coutumiers et traditionnels, il est lié, dans l'imaginaire collectif et par son application, à un groupe culturel-religieux particulier, celui des musulmans. L'Indigène se définit ainsi comme un individu qui n'est pas français mais par ailleurs d'obédience, affirmée ou supposée, musulmane. Même lorsque le Code de l'indigénat a été aboli, la mention « musulman » est restée inscrite sur les documents officiels de la République jusqu'à l'indépendance.

Si la séparation du religieux et du national, selon le principe de la laïcité, s'est progressivement imposée dans l'histoire républicaine hexagonale⁵³, elle apparaît confuse dans l'histoire coloniale des départements d'Algérie (qui intégraient pourtant la République en 1905). Le religieux et le national sont, à l'inverse, associés pour en exclure la religion musulmane à partir de l'établissement du statut de droit local et de l'application du décret Crémieux. L'un institutionnalise le respect des droits coutumiers des autochtones, alors que l'autre dissocie les personnes « israélites » des personnes « musulmanes ». Cette femme de la deuxième génération du groupe « algérien » pointe cette perméabilité entre citoyenneté (qu'elle nomme nationalité) et religion dans la perspective d'une histoire nationale :

« De Gaulle [...], c'était en 59, il a accordé la nationalité aux Algériens mais avec la mention « musulman ». Il y avait séparation de l'Église et de l'État depuis 1789 (sic). Et en 1959, De Gaulle va accepter que des citoyens, si réellement c'étaient des citoyens français, aient sur la carte d'identité « musulman ». Ouais. Ah, des aberrations y'en a eu ! » (Na)

Ainsi la dimension nationale légalement associée à la dimension religieuse depuis la période coloniale reste amalgamée dans les représentations actuelles. Cette femme, de la première génération, explique pourquoi elle a toujours gardé la nationalité algérienne, même si aujourd'hui la nationalité française lui permettrait de passer plus rapidement la douane dans les aéroports :

⁵³ Jean Baubérot. *Histoire de la laïcité en France*. Paris : PUF, 2007 (1^{ère} ed. 2000)

« - Et vous, vous avez gardé les deux nationalités? [...]

- La mère : Moi? Non.

- La fille : Carte de séjour. D'ailleurs là, enfin, à 74 ans bientôt, elle veut faire la nationalité. Enfin elle veut avoir la nationalité française, parce que c'est une espèce de galère pour la faire, pour refaire la carte...

- La mère : Il paie à la douane, il paie à la douane. Si vous êtes algérienne, vous... restez du portail jusqu'ici la queue, si vous êtes français, tu passes de suite. Mes enfants ils passent, ils m'attendent. [...] Je dis : « je vais changer ». Mais quand même... je sais pas, parce que mon mari il voulait pas pour..., pour sa barrière. [...] Y'en a... un imam qui l'a dit : « quand on passe devant le Bon Dieu, on passe pas avec le passeport ». [...]

- La fille : Et il a raison.

- La mère : Il a raison, oui. Mais quand-même il voulait pas, il a peur de perdre sa prière, de faire nationalité français. Comme il voulait pas, même moi c'est frustré, je veux pas.

- Même si l'imam, il a dit que vous pouviez ?

- La mère : J'ai honte quand même... Demander la nationalité française, que des années et des années que j'ai passé ici, à quoi ça sert? Maintenant je vais pas... quelque chose davantage.

- La fille : Au départ, je pense qu'il y a eu l'idée de repartir [la mère acquiesce]. Et après... c'était mal vu dans les quartiers...

- D'être français?

- La fille : Ouais. Demander la nationalité française, ils avaient l'impression que... qu'ils étaient des traîtres quoi.

- La mère : C'est comme si c'était des traites. Mais maintenant, y'a tout le monde qui va, presque tout le monde, ils sont français. Mais moi j'ai honte d'aller à la mairie, de demander la nationalité français, à quoi ça sert? Voilà. » (T et Z)

Pour cette femme de la première génération du groupe « pied-noir », la religion musulmane est indissociable de la nationalité algérienne, et plus largement de toutes les nationalités des pays du Maghreb :

« Parce qu'il ne faut pas tout mélanger. Demander la nationalité algérienne, ça veut dire s'impliquer dans la religion. On ne peut pas être algérien, tunisien, marocain de nationalité sans être musulman. En vivant en France, peut-être ; mais en vivant avec eux, c'est pas possible. Ils sont d'abord musulmans, c'est-à-dire qu'ils ont d'abord leur religion, et ensuite ils sont algériens, tunisiens ou marocains. » (JA)

A l'inverse, la nationalité française peut être associée à l'athéisme, comme pour cette femme du groupe « harki » de la première génération :

« Moi, franchement, on peut dire ce qu'on veut de moi, mais quand on dit [...] "la religion catholique, c'est pas bien", "les Français, les athées"... « Gour⁵⁴ » ça veut dire « athées », « gaouris » ça veut dire « athées ». Les Français, on les appelle les « gaouris », ça veut dire « athées ». » (Ft)

Cette relation entre athéisme et nationalité française peut trouver son origine dans la mise en place de la laïcité française dans les colonies.

« En [Algérie], officiellement département français, des indemnités de fonction sont données aux ministres des ex-cultes reconnus et l'Etat continue de rétribuer le personnel religieux musulman afin de pouvoir le contrôler. Religion et ethnie sont confondues : un arrêt de la Cour d'Alger en 1903 par le d'« indigènes musulmans chrétiens » ! Le renoncement au statut personnel est une condition nécessaire mais non suffisante pour devenir citoyen, et l'administration coloniale multiplie les obstacles »⁵⁵.

Baubérot, en retraçant l'histoire de l'instauration de ce principe en France, passe rapidement sur les exceptions des territoires coloniaux et de la spécificité de l'Algérie, département français. Pourtant, cet état d'exception dans l'empire colonial⁵⁶ éclaire les questions actuelles qui amalgament religion et culture, voire nationalité.

D'autre part, Barthélemy et Michelat observent que « l'athéisme facilite l'attachement à la laïcité »⁵⁷, et notamment la « laïcité séparation » teintée d'anticléricalisme⁵⁸. En revanche, les catholiques pratiquants réguliers se retrouvent dans une conception républicaine et non

⁵⁴ Mot de l'arabe dialectal

⁵⁵ Jean Baubérot. op.cit. p.87

⁵⁶ Voir notamment : Raberh Achi. op.cit. ; Raberh Achi. Laïcité d'empire : les débats sur l'application du régime de séparation à l'islam impérial. In Patrick Weil (dir.). *Pratiques de la laïcité au XXe siècle*. Paris : PUF, 2007. p.237-264 et Simon Duteil. Laïcisation dans les colonies françaises. Le cas de Madagascar (1904-1913). In Patrick Weil (dir.). op.cit. p.265-284

⁵⁷ Martine Barthélemy, Guy Michelat. Les représentations de la laïcité chez les Français. In Patrick Weil (dir.). op.cit. p.603-627, p.609

⁵⁸ Ibid. p.615

séparatiste de la laïcité⁵⁹. Dans la même logique, Vernel identifie une attitude de rejet de la laïcité des acteurs musulmans qui ont « le sentiment d'avoir été rejetés par la société »⁶⁰. Leur « islamité » revendiqué leur permet de maîtriser ce sentiment, mais entraîne un désengagement civique. Ainsi la laïcité peut être interprétée différemment en fonction du positionnement individuel par rapport à une croyance et une pratique religieuse. La question individuelle religieuse s'introduit alors dans le principe de la laïcité comme fondateur de la République, dont le modèle d'intégration renvoie à un individu « abstrait »⁶¹. Dès lors, le fait d'être français et de revendiquer une confession musulmane devient une combinaison complexe entre aspiration à l'universalisme républicain et le particularisme religieux⁶². Dans cette perspective à la fois multiculturelle et post-coloniale, la consommation de viande porcine et d'alcool devient, par exemple, un symbole « d'intégration » pour les anciens « indigènes musulmans » ; comme l'explique cette femme de la deuxième génération du groupe « harki » :

« Je crois que... K.[une de ses sœurs], elle mange du porc, non ? Et Y. [une autre de ses sœur] aussi, non ? Oui, oui aussi. Donc, voyez, elles... elles sont françaises. Ah oui, oui, oui. » (MA)

I-B-2-3 Musulmans ou Arabes ?

La dimension religieuse est consciemment ou inconsciemment associée dans les discours à d'autres dimensions de la vie sociale. Les bouleversements idéologiques qui ont suivi mai 1968 associaient la religion catholique à un modèle de société fondé sur des normes et des valeurs morales strictes. Ce lien est moins courant chez les générations suivantes, héritières de cette époque sans en avoir été des témoins directs. Dans une telle représentation des choses, le christianisme, et plus particulièrement le catholicisme, placent leurs fidèles à droite de l'échiquier politique. Une de nos interviewées, une femme de la première génération du groupe « pied-noir », évoque ainsi son opposition à ses propres parents :

« Et comme je crois qu'ils [ses parents] étaient plus catho quand-même, même si ce côté catho les rendait cons. Le bon côté que ça avait, c'est que ça excluait cette haine-là, tu vois, ça temporisait. [...] Bon, ils ont toujours voté à droite, mais jamais

⁵⁹ Ibid. p.615

⁶⁰ Nancy Vernel. *Recompositions citoyennes et religieuses*. In Patrick Weil (dir.). op.cit. p.591-602. p.599

⁶¹ Danilo Martucelli. op.cit. In Michel Wieviorka. op.cit. (2000). p.61-82

⁶² Cette question de l'imbrication des enjeux de la laïcité dans une perspective multiculturelle est approfondie dans le débat entre Alain Renaut et Alain Touraine. (Alain Renaut, Alain Touraine. *Un débat sur la laïcité*. Paris : Stock, 2005)

extrême-droite... [...] Pour moi, exister et m'en sortir, ça a été prendre la contrepartie. Donc je suis devenue gauchiste invétérée, depuis l'âge de 14 ans (rires)! Et mécréante, voilà ! » (Cl)

Les générations plus jeunes quant à elles, ciblent davantage la religion musulmane, plus présente sur la scène médiatique et politique. Le langage courant associe le croyant de l'islam à des caractéristiques physiques et culturelles particulières, comme en témoignent les propos d'une femme de la deuxième génération du groupe « algérien » :

« De toute façon, les Maghrébins et les Africains noirs ont constamment... ont eu une éducation religieuse. C'est complètement normal quelque part. Mais... pourquoi autant de voiles au mètre carré ? [...] Elles veulent revenir à leurs valeurs culturelles mais aussi religieuses ; puisque l'un ne va pas sans l'autre. » (N)

Un peu plus loin :

« - N : C'est eux qu'on appelle les salafistes. Parce que, eux, ils sont habillés afghans pour les hommes et les femmes, elles ont juste ça [elle montre ses yeux]. Et ce qui est surprenant dans cette histoire, c'est que ces gens-là, ils sont pas maghrébins. Ils sont pas du tout africains noirs, ils sont pas du tout indonésiens, ils sont pas du tout... En tout cas, ils sont pas d'origine... on peut pas dire d'origine puisque « musulman », c'est pas une origine...

- Dans une culture traditionnelle musulmane... ?

- N : Oui, voilà, une culture traditionnelle... musulmane. Ce sont des Français, de pure souche. Qui sont convertis à l'islam fondamentaliste. » (N)

L'islam serait ainsi la religion « normale » des Maghrébins et des Africains, et plus encore des personnes de peau « noire ». Ce n'est pas la religion dans ses manifestations externes, à travers le port du voile par exemple, qui est stigmatisée mais sa réappropriation par des personnes qui ne l'ont pas reçue en héritage culturel. Le glissement vers la représentation conjointe et superposée des « musulmans » et des « Arabes » est alors rapidement effectué jusqu'à ce que les individus n'arrivent plus à les distinguer l'un de l'autre. Stéréotypes et réalités sont alors entremêlés, comme le suggère cette jeune femme de la troisième génération du groupe « algérien », parlant de son professeur d'arabe dans une association culturelle :

« Il retourne toujours la culture vers la religion. De toute façon, c'est quelque chose qui va ensemble. C'est comme quand tu dis « les Arabes, c'est des musulmans », c'est un stéréotype. Mais, voilà, c'est systématique, en fait. » (SF)

Cette indistinction entre des termes culturels et religieux peut conduire à des tensions identitaires, en lien avec la construction de la subjectivité⁶³ des individus. Or celle-ci :

« exige une individuation dans l'expérience vécue, une capacité, rendue possible par la « fragmentation culturelle » qu'évoque Didier Lapeyronnie pour les sociétés française et britannique, de se comporter de façon plus ou moins originale par rapport aux normes de ces sociétés ; mais elle se dissout si cette individuation a pour prix l'abandon de l'identité collective »⁶⁴.

Lorsque l'identité collective varie entre références religieuses et références culturelles et que, dans tous les cas, elle s'oppose aux normes de la société française, l'individu peut prendre de la distance vis-à-vis des deux, se retrouvant isolé de ce qui a constitué une part de sa personnalité et de son attachement familial et historique. C'est ce que décrit cette femme du groupe « algérien » de la deuxième génération :

« Il y a eu un amalgame entre... coutumes et religion. Et du coup, ça a été tout mélangé. Pour moi, dans ma tête, ça a été la religion égale Algérie, les traditions... tu vois, tout... Ça faisait qu'un seul bloc. Je le distinguais pas. Donc, c'est pour ça que j'ai fait ce rejet, en fait. Entre autres. Et je l'ai fait très tard (...) jusqu'à...(..) jusqu'à y'a pas longtemps on va dire (...). Je sais pas... jusqu'à y'a quatre, cinq ans on va dire. Petit à petit, je me... Je comprends, je comprends mieux. Je fais la part des choses. » (Sl)

Néanmoins, lorsque la distinction entre religion et culture est établie, il devient plus aisé d'identifier les points de tensions et de procéder à « l'individuation de l'expérience vécue », en choisissant les éléments de cette expérience. Cette femme de la deuxième génération du groupe « harki » explique comment ses sœurs ont opéré ce choix en se rapprochant de la dimension culturelle :

« J'ai mes sœurs... comment expliquer ça ? Y'en a qui pensent quand-même à l'Algérie... pas à la religion, mais aux coutumes... la tradition, et tout ça. » (MMA)

⁶³ Dans la définition de l'ethnicité de Wieviorka, l'individualisme, le communautarisme et la subjectivité sont les trois pôles d'un triangle dans lequel l'individu va construire son appartenance identitaire. (Michel Wieviorka. *La démocratie à l'épreuve*. Paris : La Découverte, 1993)

⁶⁴ Ibid, p.132-133

Parfois la dimension religieuse est plus importante que la dimension culturelle. Notamment les personnes de la troisième génération des groupes « harki » et « algérien » signalent la pluralité des cultures représentées dans l'islam et les rencontres interculturelles rendues possibles par l'adhésion à une religion commune. C'est ce que montre cette femme du groupe « algérien » de la troisième génération :

« Les musulmans, t'as pas que des Algériens. T'en as de partout, de partout franchement : des Français, des Espagnols, des Portugais, des Algériens, Tunisiens, Marocains. En fait... je sais pas... Quand tu vas à la mosquée, j'ai jamais demandé à une personne si... Quand tu parles un peu, ça vient dans la discussion, mais après, tu calcules plus parce que...ça rapporte rien. » (Zi)

Chapitre II

Histoire des migrations et sentiment d'appartenance à la France

Alors que la perspective coloniale permet de mettre en évidence les liens entre la nationalité juridique et les représentations de l'appartenance nationale, l'histoire migratoire renvoie à des différences dans la construction du sentiment d'appartenance. Le contexte du lendemain des indépendances interroge les frontières mouvantes du territoire national et transforme des « nationaux » en « étrangers ».

Néanmoins, les histoires migratoires qui marquent cette période ne sont pas partie prenante de l'histoire nationale, puisqu'elles sont rapprochées soit de la guerre d'indépendance, soit d'une « histoire de l'immigration » sans référence explicite à la période coloniale⁶⁵. Le débat sur les questions mémorielles des années 1990 relie l'immigration algérienne à l'immigration économique et familiale des Maghrébins⁶⁶, alors que les groupes socio-historiques « harki » et « pied-noir » apparaissent directement définis en relation avec la période coloniale et la guerre d'indépendance algérienne. Les parcours migratoires des habitants de l'Algérie pendant l'époque coloniale⁶⁷ sont alors étudiés dans la perspective de la guerre, pour les « Harkis » et les « Pieds-Noirs », et dans une perspective socioculturelle pour les « Algériens », en y associant quelquefois les « Harkis » ; effaçant la période qui faisait de l'Algérie un territoire national, par sa qualité de département français.

Cette manière de distinguer les groupes dans l'étude de leurs parcours renvoie à des particularités historiques tout au long de leur migration, depuis l'Algérie jusqu'à leur installation en France. En ce sens, la migration est un événement historique, qui, au même titre que la colonisation ou la guerre, a des conséquences sur la construction des

⁶⁵ Maïlys Kydjian. Penser l'immigration maghrébine avec l'histoire coloniale. *Les Cahiers de Framespa* [En ligne], 2015, n°19. Disponible sur : < <http://framespa.revues.org/> > (consulté le 18/10/15)

⁶⁶ Voir par exemple : Ahsène Zehraoui (dir.). *Familles d'origine algérienne en France : étude sociologique des processus d'intégration*. Paris : L'Harmattan, 1999 ou Saïd Bouamama et Hadjila Sad Saoud. *Familles maghrébines de France*. Paris : Desclée de Brouwer, 1996

⁶⁷ Voir par exemple pour le groupe « pied-noir » : Jean-Jacques Jordi. *Les Espagnols en Oranie : histoire d'une migration 1830-1914*. Calvisson : Gandini, 1996 ou Eric Savarèse. *L'invention des pieds-noirs*. Paris : Séguier, 2002.

Pour le groupe « harki », voir par exemple : Fatima Besnaci-Lancou, Benoît Falaize et Gilles Manceron (dirs.). *Les harkis : histoire, mémoire et transmission*. Ivry-sur-Seine : Editions de l'Atelier-Editions ouvrières, 2010 ou la contribution de Mohand Hamoumou et Abderahmen Moumen. *L'histoire des harkis et Français musulmans : la fin d'un tabou*. In Mohammed Harbi, Benjamin Stora (dirs.). op.cit. p.317-344

appartenances aujourd'hui comme le montrent Ahmed Boubeker pour les « héritiers de la colonisation »⁶⁸ ou Clarisse Buono pour les enfants de « Pieds-Noirs »⁶⁹.

II-C Des parcours : du départ d'Algérie à l'arrivée en France

Définie comme un mouvement entre un point de départ et un point d'arrivée, la migration est commune à toutes les familles de notre corpus⁷⁰ quelles qu'en soient les raisons et les conditions. Le fait de venir d'un autre pays, d'avoir laissé une vie derrière soi, de devoir s'adapter à un nouveau mode de vie, à une nouvelle culture, à de nouvelles sociabilités traverse toutes les histoires familiales. L'expérience migratoire agit alors comme un agent de rencontre et de dissociation. Le fait même de migrer conduit à l'expérience du déracinement mais aussi à celle de la rencontre avec la société d'accueil. En parallèle, les raisons de la migration permettent une distinction dans les conditions de départ et d'arrivée, dessinant des trajectoires de vie particulières.

Au-delà de l'expérience commune, celle du rapatriement - départ organisé et pris en charge par l'Etat pour reconduire ses ressortissants dans leur « patrie » d'origine - admet une distinction entre les personnes de nationalité française et celles de nationalité algérienne à la date de l'indépendance, qui perdure jusqu'à leur arrivée sur le territoire métropolitain français.

II-C-1 L'expérience commune de la migration

II-C-1-1 L'expérience du départ

Le départ est un moment charnière, qui signe à la fois la fin d'une période et le début d'une autre, l'action de quitter un lieu mais aussi la découverte d'un autre. La temporalité du départ est aussi un moment de choix, plus ou moins libre, obligeant à définir ce que l'on prend et ce qu'on laisse. Dans les entretiens, l'importance de cette part du « laissé » varie selon les enjeux propres aux différentes trajectoires familiales.

Associés au départ des Européens d'Algérie, les biens matériels qui n'ont pas pu être emmenés constituent la perte quantifiable de la migration. Si les maisons, les terrains ou les véhicules sont les plus onéreux mais aussi les plus difficilement transférables, le plus souvent les biens à emporter se sont résumés à quelques affaires contenues dans des valises ou des

⁶⁸ Ahmed Boubeker. op.cit. (2003)

⁶⁹ Clarisse Buono. *Pieds-Noirs de père en fils*. Paris : Balland, 2004

⁷⁰ Nous approfondirons les conséquences sur les trajectoires individuelles et familiales dans la deuxième partie.

« cadres »⁷¹; les maisons porteuses des souvenirs de toute une vie devant rester en Algérie. Ainsi cette femme de la deuxième génération du groupe « pied-noir » raconte le dénuement dans lequel ses parents sont partis et ont laissé leur maison et tous les souvenirs familiaux qu'elle contenait :

« Mes parents, moi, je me souviens de ça, y'avait cette amertume, énormément. Eux, ils avaient une douleur. Et, en même temps, alors ça devenait presque... c'était pas une fierté mais presque, mais de dire : « on est parti, on n'avait rien. On est parti sans rien, on est parti avec la clé de la maison, trois valises, deux meubles, un bibelot », donc rien. Moi, quand j'entendais mes copines parler « ouais, moi, je vais dans le grenier de ma grand-mère, on a trouvé... ». Ouais, moi, le grenier de ma grand-mère, il est là-bas de l'autre côté de la Méditerranée..., je ne sais pas de quoi tu me parles, quoi. » (L)

Outre cette valeur symbolique, la douleur de la perte est également corrélée à la valeur monétaire des biens perdus. De par la structure sociale de la société coloniale, les « Européens d'Algérie » étaient ceux qui disposaient du plus de biens matériels à l'indépendance, avec des différences selon les classes sociales, au sein même de ce groupe. Seule une minorité de la population européenne était composée de grands propriétaires fonciers ; la majorité était formée de commerçants, d'artisans, de professions libérales ou de fonctionnaires. Selon ces situations professionnelles, les biens possédés n'étaient pas les mêmes... et le sentiment de perte non plus. Certains ont pu anticiper et acheter des propriétés ou des commerces en France dès 1955⁷², ou vendre des biens en Algérie, formant ainsi un capital qui leur a permis de s'installer en France en tant que propriétaires.

« Ma mère est restée en Algérie pour essayer de vendre le commerce. [...] Elle est rentrée en octobre... après avoir tout déménagé. Alors que tout était dans le cadre... pour prendre le bateau, on lui a fait tout descendre... pour fouiller, pour voir s'il n'y avait pas d'armes. Bon, bref, donc on lui a volé des choses. Bref, toujours est-il qu'elle a réussi à partir ; et ce qu'il y avait du déménagement a réussi à arriver en France. » (MR)

D'autres, souhaitant « rester jusqu'au bout », ou ne souhaitant pas laisser ou vendre leurs produits à « l'ennemi » n'ont pas pu récupérer des liquidités et sont rentrés en France sans rien.

⁷¹ Terme utilisé par les personnes interviewées désignant les grandes caisses qui ont servi au transport des meubles par bateau.

⁷² Daniel Lefeuvre. op.cit.

« Les gens ont essayé de dire... : « je te laisse la maison ». « Non, j'achète pas, tu vas partir et je l'aurai pour rien ». [...] Il faut voir ça, des grands-parents qui ont passé toute une vie... « Qu'est-ce qu'on fait ? La voiture ? Impossible à amener ». Surtout octobre 62... « De toutes façons, on va l'avoir pour rien ». Alors on met le feu. » (MZ)

Cependant, jusqu'à leur départ, en septembre 1963, les militaires français rachetaient ou facilitaient et sécurisaient la vente de marchandises et de biens des « Européens » et « Harkis » qui partaient pour la France, comme nous le raconte cet homme de la première génération du groupe « harki », qui avait créé une huilerie en Kabylie avec ses frères :

« Mais nous, en 62..., avant de venir..., on avait 40 fûts de 200 litres d'huiles... Qui étaient prêts à être expédiés pour la vente. [...] Alors le FLN, [...] ils ont lancé une question à tout le monde : « Si vous achetez un litre chez lui, vous serez exécutés. On va l'avoir gratuitement ». Alors A. [son frère], qu'est-ce qu'il a fait : « Si je trouve pas à la vendre, je vais mettre tous les fûts, comme ça, debout vers la rivière. Et avec la mitraillette (rire), je vais les fusiller. L'huile, elle va y arriver à la rivière, là-bas. Mais vous la mangerez pas ! » Et à la fin, le capitaine de l'époque, il a donné l'autorisation aux militaires de nous escorter jusqu'à Alger, où il l'a vendue pour 3000 francs à l'époque. » (BA)

Alors que la perte et l'abandon des biens matériels des « rapatriés européens » dans leur exil sont reconnus par tous, l'étude de l'arrivée des « Harkis » ou « Français Musulmans Rapatriés » (FMR), centrée sur l'installation dans les camps et hameaux de forestage, a occulté le fait qu'ils pouvaient également avoir abandonné des biens en Algérie. Cet homme de la deuxième génération du groupe « harki » se rappelle des biens fonciers de la famille de son père :

« Ce qu'on avait en Algérie, c'était inestimable. C'était des milliers d'hectares, de notre propriété, depuis des générations qu'ils avaient. » (A)

L'absence de prise en compte de cette perte matérielle pour les anciens « Français musulmans » renvoie à la perception coloniale du territoire algérien. L'entreprise coloniale s'est construite sur le concept d'un « no man's land » algérien, d'une terre « vierge »⁷³. Dans ce cas, reconnaître aux « Harkis », des « Indigènes » à l'époque, la possession de biens matériels revient à reconnaître que l'Algérie n'était pas un territoire « inhabité » lors de

⁷³ Nous reviendrons sur cet imaginaire collectif du « no man's land » dans la partie III, chapitre VI, consacré à la mémoire de l'histoire coloniale.

l'arrivée des Français. De la même façon, reconnaître que les « Indigènes » aient pu conserver ou acquérir des biens, pendant la période coloniale remet en question la philosophie de domination corrélée à la colonisation, la propriété privée dans une société capitaliste, permettant une ascension dans la hiérarchie des positions sociales. Ainsi la personne propriétaire de l'huilerie, avait également construit avec ses frères une maison familiale :

« On avait des maisons. Une maison qu'on a construit toute neuve, 18 pièces. 18 pièces. Et on a laissé une huilerie qui fonctionne, automatique. » (BA)

Toutefois la notion de propriété privée individuelle, introduite par l'économie capitaliste dans le contexte colonial, remet en cause des principes de fonctionnement de la société traditionnelle algérienne dans laquelle elle n'existe pas - les biens fonciers, la terre par exemple, sont la propriété d'un collectif tribal et les individus en ont l'usufruit⁷⁴. La propriété privée des anciens « Français musulmans » se situe à mi-chemin entre l'individuel et le collectif tribal, avec des propriétés foncières et immobilières familiales. Néanmoins, la perte de ces biens est vécue de façon brutale, de la même façon que pour les Européens d'Algérie. Le terme « la valise ou le cercueil », associé au départ des « Européens » est par ailleurs parfois repris par des enfants de « Harkis » pour montrer la même soudaineté, le même danger et le même abandon de la terre natale⁷⁵.

Dans la soudaineté du départ, ce ne sont pas seulement des objets et des biens matériels que les individus laissent derrière eux. Des parents, proches ou éloignés, restent en Algérie, comme le raconte cet homme, de la deuxième génération, du groupe « harki », se souvenant du récit du départ de sa mère :

« Moi, je sais que ma mère, elle l'a quittée [l'Algérie] avec sa jupe et son tee-shirt... [...] Elle avait ma sœur dans les bras, que mon père a dit : « passe-moi-la, que je la prenne ». Et après, mon père était avec ma sœur derrière les barbelés. Et après, ma mère, soit elle suivait, soit elle restait. Mais elle avait plus sa fille, donc... Eh ben... sans aller dire au revoir ni à ses frères, ni à... ni à son père, ni à sa sœur, ben... elle est partie. » (MA)

Cet « au-revoir » qui n'a pas lieu dans la précipitation du départ peut devenir un « adieu » définitif, le retour n'étant pas toujours planifié, ni planifiable (que le départ se passe avant, durant ou après la guerre d'indépendance). Ainsi, la famille restée en Algérie et celle partie en

⁷⁴ Voir partie III, paragraphe VI-A-1 L'articulation de l'administration turque et des traditions « autochtones ».

⁷⁵ La différence majeure entre les deux groupes socio-historiques réside dans les conditions de départ et surtout d'arrivée en France que nous développerons dans le paragraphe suivant.

France peuvent ne jamais se rencontrer de nouveau, si les allers-retours entre les deux pays ne sont plus réalisables (soit à cause des conséquences de la guerre, soit pour des raisons financières). En outre, en temps de guerre, l'omniprésence de la mort rend le caractère définitif du départ d'autant plus important. Ainsi cette femme de la première génération du groupe « algérien » raconte son départ pour la France pour rejoindre son mari, installé en métropole, en 1959, en pleine guerre :

« Un jour, le lieutenant G., il m'a envoyé la convocation : « il faut rejoindre ton mari [en France] ». Alors j'ai pleuré, j'ai peur, j'ai peur. [...] Moi, je choisis pas. C'est le contraire, moi, j'ai peur [...] que je vienne en France et quand je vais tourner là-bas, je vais trouver plus personne. Ils tuaient... les gens comme des mouches. [...] Je suis venue [en France] en 59, je suis tournée [en Algérie]... 68. » (T)

Si les départs déchirent toutes les familles, placées dans l'incertitude d'une nouvelle rencontre future, le fait de se retrouver en France, pour les familles des anciens « Européens », oriente leur mémoire vers les membres de leur famille décédés en Algérie où des tombes sont parfois restées. Ainsi cette femme, de la première génération du groupe « pied-noir », distingue ceux qui sont partis et ceux qui sont restés :

« Et on est tous revenu. Enfin, on est pas tous revenu parce qu'il y en a un [son frère] qui est resté, qui a été tué... » (JA)

Ces décès ont pu survenir au moment de la guerre, mais les tombes laissées derrière sont aussi celles de ceux décédés pendant la période coloniale. Si quelques personnes ont pu faire rapatrier les corps, de nombreuses tombes sont restées dans les cimetières européens en Algérie.

Au-delà des biens matériels et des personnes, les individus laissent aussi une partie de leur vie, de leur jeunesse et de leur enfance en Algérie, comme le raconte cette femme de la première génération du groupe « pied-noir », partie alors qu'elle avait moins de dix ans :

« J'ai que de bons souvenirs. Comme... tous les souvenirs de même, quoi. Parce que c'était, bon, oui, une chouette vie. Et que ça a été un peu magnifié dans ma tête mais... Ouais, quand... t'es obligé de partir... dans la violence d'un endroit... qui... sont les racines que tu as choisi ; enfin, qui sont tes racines puisqu'ils y étaient depuis six générations, donc on peut parler de racines quand même. Mais d'un endroit que tu aimes particulièrement, avec des gens que tu aimes particulièrement, un pays que tu aimes, un mode de vie que tu aimes et tout, et tout... [...] Je ne pense pas que tu

puisses en faire le deuil... Tu... peux, ça reste toujours douloureux, c'est normal. C'est normal, je pense. » (Cl)

La douleur ne se résume pas à la nostalgie d'un « paradis perdu » mais se rapporte à celle de l'exilé qui n'a plus accès à la terre, non pas dans le sens de la propriété mais dans celui de l'attachement intime. La dimension socioculturelle de l'attachement à la terre, très présent chez les anciens « Européens d'Algérie », se centre sur la perte d'un « mode de vie ». La perte est alors collective, l'individu s'incluant dans un groupe d'appartenance commune. Lors de l'arrivée en France, la différence culturelle entre les « Français d'Algérie » et les « Français métropolitains » renforce la perception du sentiment de perte et de dépaysement comme nous le racontent successivement ces témoignages du groupe « pied-noir », de la deuxième puis de la troisième génération :

« - La sœur : Il voulait vraiment devenir français, mon père. Il avait un côté : « j'ai quitté mon pays ». Et peut-être que c'était une blessure...

- Le frère : Peut-être pas, non, c'est sûr. C'est sûr. » (JM et M)

« Quand ils sont arrivés en France, la religion, ils ont plus ou moins... Ils ont quand même abandonné beaucoup de choses. » (Au)

Ce sentiment de perte d'une culture et d'un mode de vie est commun à des familles de tous les groupes de notre corpus. Ainsi, par exemple, cette femme de la deuxième génération, du groupe « algérien », venue dans les années 90, raconte comment un geste naturel dans son pays d'origine devient une « bêtise » dans le pays d'accueil, révélant une des distinctions profondes entre les deux cultures :

« J'ai fait la bêtise quand je suis arrivée d'Algérie en décembre, j'avais amené des gâteaux. Et puis, bon... j'étais arrivée le 30 décembre... J'ai amené une assiette de gâteaux à mon voisin. Il était... de marbre. J'ai dit : « je suis votre nouvelle voisine, voilà, je me permets de vous faire goûter des trucs que j'ai ramené de chez moi ». Limite froid, je me suis dit : « d'accord ! (sourire) Je le referai plus ! » (sourire) [...] Mais chez nous, on est très voisin, hein. Le voisin, il fait partie de vous aussi. Il y a beaucoup d'entraide, c'est pas pareil, c'est pas comme ici. Les gens, ils vivent pas que reclus chez eux. Ici, c'est... C'est pour ça qu'ils ont créé les fêtes de quartier, pour justement inciter les gens à se connaître. Et ça ne se fait pas partout, malheureusement. » (F)

II-C-1-2 Exil et déracinement : le traumatisme du départ ?

Lorsque le départ implique l'absence de retour, il peut être qualifié d'exil. L'exil⁷⁶, entendu comme un « éloignement affectif ou moral, une séparation qui fait qu'un être est privé de ce à quoi ou de ce à qui il est attaché », renvoie à une expérience commune aux « Européens d'Algérie », aux « Français musulmans » et même aux Algériens dans les années 1990, ou toute personne qui a vécu en Algérie et qui s'en estime, à tort ou à raison, « privée ». Le témoignage d'une femme de la deuxième génération du groupe « algérien », venue en France dans les années 1990, nous montre la dimension plurielle de cette notion d'exil à travers le temps :

« Mes parents venaient... d'une petite ville qui n'était pas très loin d'Alger, à 150 km d'Alger. C'est au centre de l'Algérie, au centre-nord, voilà. [...] Ils sont venus à Alger à cause de la guerre. Donc c'était des exilés, ils ont quitté... leur village, ou leur ville, parce que c'était quand même une grande ville, à cause de la guerre. Mon père s'est réfugié à Alger. [...] Moi, j'ai connu deux fois l'exil, ouais. [...] Toute petite j'ai connu l'exil, et je l'ai fait vivre à ma fille... » (Na)

L'exil est aussi « tout changement de résidence, volontaire ou non, qui provoque un sentiment ou une impression de dépaysement ». Dans ce sens, tous ceux qui n'avaient jamais vécu ailleurs qu'en Algérie, autant des « Européens » que des « Indigènes », ont expérimenté l'exil, vécu comme un déracinement. Le CNRTL définit ce dernier terme comme l'« action d'arracher des groupes de personnes à leur pays ou milieu d'origine ». Dans ce cas, qu'est-ce que le « pays ou le milieu d'origine » ? Le point de vue sur la colonisation permet d'identifier celui qui peut ou non se déclarer légitimement en situation de déracinement. Si la présence même des Européens en Algérie est déclarée illégitime, alors l'Algérie n'est pas considérée comme le « pays d'origine ». Néanmoins ce raisonnement fait fi de la réalité de familles, installées depuis plusieurs générations sur le sol algérien et y ayant développé des attaches. L'enracinement dans le territoire peut également apparaître en peu de générations, avec la naissance d'un individu sur une terre, comme le montre ce dialogue entre deux sœurs, du groupe « pied-noir » de la première génération, nées en Algérie avant 1962 :

« - L'aînée : Mais l'Algérie... Des fois, dans ma tête, l'Algérie, je dis : « l'Algérie, c'est au cœur de l'Afrique du Nord », parce que d'un côté c'est le Maroc, de l'autre c'est la

⁷⁶ D'après la définition du Centre National de Ressources Textuelles et Lexicales (voir www.cnrtl.fr)

Tunisie. Et après, je dis : « c'est au cœur de mon cœur. » (rire) Parce que je m'en détache pas, je peux pas, hein ! (rire) J'aimerais y aller, j'aimerais y aller vraiment.

- La cadette : Je lui disais : « notre terre, elle est là-bas ». » (H et Sy)

L'expérience du rapatriement et de la relation à la terre distingue, au sein du groupe « pied-noir », les personnes nées en Algérie française de celles nées en France. Le dialogue suivant entre un frère (né en France métropolitaine) et une sœur (née en Algérie française), de la deuxième génération du groupe « pied-noir », illustre le rapport aux origines et le rapport aux pays d'accueil :

« - La sœur : J'ai pas de racines, j'ai pas de racines. C'est pour ça que je dis, c'est pas la même chose d'être... Rapatrié, c'est un mot plus fort, ça veut dire on te rapatrie, on t'enlève...

- Le frère : Déraciné, il faut déjà avoir des racines.

- La sœur : On était... c'était ton pays, je ne sais pas. Ouais, ouais, ouais, c'était ça. Et toi, tu n'as pas eu ce sentiment ?

- Le frère : Moi, comme j'ai dit, pour être déraciné, il faut avoir des racines. Alors j'ai plutôt, j'ai plutôt l'impression de ne pas en avoir plutôt que d'être déraciné. Moi, j'ai l'impression d'être en pot... Et comme je te dis, quand on te traite d'Espagnol ici, on te traite de Français là-bas, tu sais où te placer. Quand t'es immigré, c'est pas la même question, quoi, que t'aïlles d'un endroit ou d'un autre, on te dit la même chose.

- La sœur : Moi j'ai... j'ai jamais été dans la maison de mes grands-parents. Tu vois, pour te dire, ma mère a vécu là. La maison de ma mère, elle est... Tu vois ? Moi..., y'a aucun endroit où tu dis : « c'est la maison de ma grand-mère, de ma mère »... C'est pas... Toi, non ?

- Le frère : Non, je réfléchis... C'est pas... [...] J'en ai pas besoin. Alors... peut-être... Je suis en pot, alors j'ai pas besoin de chercher mes racines, elles sont dans le pot... Toi t'en avais besoin... du fait d'être déracinée, voilà. [...]

- Les racines, c'est là où tu es en fait ?

- La sœur : Oui, oui, oui.

- Là où tu as vécu des choses ?

- La sœur : Voilà, en fait.

- *Du coup, ça veut dire que tu as pas pu te ré-enraciner ici ?*

- *La sœur : Non ! (rire) Non, je voulais partir en Espagne. Je le dis, quand je serai vieille, s'il fait froid, je partirai en Espagne. » (M et JM)*

Bien que plus visible dans les discours des personnes du groupe « pied-noir », ce sentiment est également présent dans les récits de départ et d'arrivée des migrants économiques de nationalité algérienne, notamment lorsque cette migration n'est pas choisie. Cette femme de la deuxième génération du groupe « algérien » raconte l'arrivée de sa mère en France, venue dans le cadre du regroupement familial :

« Elle [sa mère] m'a dit : « j'arrivais pas... j'ai pleuré pendant des mois et des mois. Et je demandais, je veux rentrer chez moi, en Algérie ». Ça a été un traumatisme. Plus le déracinement, pour elle, ça a été très... Ça a été difficile, pour ma mère. » (N)

Ces enjeux d'enracinement/déracinement se retrouvent surtout dans les discours des personnes parties à l'adolescence ou à l'âge adulte. Les conditions de départ pour les enfants, aussi dramatiques soient-elles, sont également source de nouveauté et de changement, parfois de retrouvailles familiales, et donnent lieu à des sentiments mitigés. Ainsi nous le raconte cette femme du groupe « harki » de la première génération, heureuse de retrouver son père après plusieurs années de séparation, puisqu'il était emprisonné par le FLN au moment de l'indépendance :

« Moi, je voyais mes parents pleurer ; mais, en même temps, moi, j'étais excitée de prendre le bateau et... de voir autre chose... Peut-être là-bas, de l'autre côté, où on m'amène, parce que... Je savais le mot France, oui, mais je savais pas ce que j'allais trouver. Mais toujours est-il, le fait de partir avec mon père, que j'avais perdu pendant cinq ans, que je voyais plus, de le retrouver déjà ; et puis de partir je ne sais pas où, là, c'était un... Pour moi, c'était triste et, en même temps, joyeux. » (Ft)

II-C-1-3 S'enraciner par la famille ?

Si pour de nombreuses personnes, partir a été synonyme d'être « déraciné », cette métaphore de l'arbre renvoie à l'arbre généalogique de la famille, en plus de l'arrachement à une terre. S'installer en France, s'installer sur une terre qui ne porte pas ses « racines » passe aussi par la naissance, l'implantation de la famille sur le sol d'accueil. Cette femme, de la première génération du groupe « pied-noir » l'illustre avec la naissance de sa fille, en France, en 1964 :

« On n'a pas fait partie des gens qui se sont trouvés démunis. Ça a été tout ce changement. Mais nous étions jeunes, moi j'avais 27 ans, mon mari 31. Donc, on a refait notre vie, on a refait des amis, on a même fait L. [leur troisième enfant], ici ! (rire) » (JA)

En plus de la naissance des enfants, la stabilisation d'une famille passe par leur scolarisation. D'une part l'école offre aux enfants un espace de socialisation différent de celui de l'environnement familial et, d'autre part, elle est un espace par lequel l'ascension sociale et l'installation dans la société sont possibles. Cette jeune femme de la troisième génération du groupe « algérien » raconte comment ses parents se sont installés définitivement en France avec leurs enfants, alors qu'ils étaient venus avec l'idée de repartir rapidement :

« - Et tu sais comment ça se fait qu'à un moment ils se disent « bon ça y est, ma vie maintenant elle est en France et je repartirai plus en Algérie » ?

*- Zi : Eh ben, parce qu'en fait, ils nous ont eus, à nous. Et vu qu'en fait, quand tu commences ta scolarité... Tu peux pas couper tes enfants de la scolarité comme ça. »
(Zi)*

L'action de migrer est un point commun à toutes les familles de notre corpus, de même que l'expérience subjective de la migration, vécue comme un déracinement. Cependant, les conditions de cette migration modifient autant le vécu et les représentations de la génération migrante (du départ à l'installation) que les souvenirs des générations suivantes.

II-C-2 Le départ : rapatriement, exil, émigration ?

II-C-2-1 Rapatrié ou réfugié ?

Lorsque l'on parle de « rapatriés » après la guerre d'indépendance algérienne, il est souvent question des « rapatriés européens », également appelés « pieds-noirs ». Or ces deux termes ne renvoient pas à la même réalité. Si les « rapatriés » sont une catégorie administrative, les « pieds-noirs » sont un groupe culturel et historique. Eric Savarèse les définit ainsi : « d'une part, appartenir à la catégorie des citoyens français en Algérie et d'autre part avoir quitté le pays au moment de son accession à l'indépendance, donc essentiellement en 1961 et 1962 »⁷⁷. Les « Pieds-Noirs », qui regroupaient une réalité hétérogène en Algérie, restent un groupe hétéroclite à leur arrivée en France.

⁷⁷ Eric Savarèse. op.cit. (2002) p.228

Le terme « rapatrié », quant à lui, fait référence au départ d'un territoire pour revenir dans son pays d'origine. Le Président de la République, Charles De Gaulle, en 1962, exclut du groupe des rapatriés les « Français musulmans » : « le terme de rapatrié ne s'applique évidemment pas aux musulmans : ils ne retournent pas dans la terre de leurs pères ! Dans leur cas, il ne saurait s'agir que de réfugiés ! »⁷⁸. Or « la terre des pères » ne correspond pas à la réalité de la majorité de la population européenne d'Algérie, qui vient d'autres pays européens.

Dans la législation sur les rapatriés, cette catégorie concerne tous les Français, sans distinction de citoyenneté ou de religion⁷⁹. Toutefois dans les listes des rapatriements organisés depuis 1961 jusqu'à après la proclamation d'indépendance de l'Algérie, seuls les cas de rapatriés « européens » sont comptabilisés. En 1961, le plan de rapatriement escompte 100 000 personnes par an sur quatre ans, supposées être des « Européens » ; aussi les autorités en France sont prises de court par l'arrivée de plus de 800 000 rapatriés⁸⁰, officiellement « européens », dans la seule année 1962⁸¹. Mais qu'en est-il des « Français musulmans » que la loi de rapatriement inclut de manière sous-jacente puisqu'elle ne spécifie pas qu'il s'agit uniquement des « Français européens » ? Dans les faits, il n'est pas aussi simple d'être rapatrié « musulman » qu'« européen », tant du point de vue des conditions administratives que du voyage. Cette femme, de la première génération du groupe « harki » raconte comment son père a pu être rapatrié en 1967 :

« - Ft : Mon père a été emprisonné en 62. Juillet 62. Jusqu'en 67, qu'il s'est évadé. Il s'est évadé, il a rejoint l'ambassade de France.

- Et à ce moment-là, il y a un rapatriement, en fait... ?

- Ft : Il nous a fait venir. Enfin, il nous a écrit [...] pour venir le rejoindre à l'ambassade de France. Ensuite on nous a rapatriés, on nous a fait venir. On nous a embarqués... sur un bateau, dans des cales, comme des animaux. Comme du bétail. Du bétail. Les uns sur les autres. » (Ft)

Entre le cessez-le-feu du 19 mars et l'indépendance, alors que les supplétifs sont désarmés par l'armée française, les rapatriements sont suspendus pour les « Français musulmans », alors que les autorités françaises sont au courant des massacres qu'ils subissent⁸². Ce n'est qu'à

⁷⁸ Allocution lors du Conseil des Ministres du 25 juillet 1962 citée in Fatima Besnaci-Lancou et al. op.cit. (2010). p.112

⁷⁹ Eric Savarèse. op.cit. (2002)

⁸⁰ Chiffre cité page 278, in Daniel Lefeuvre. op.cit.

⁸¹ Jean-Jacques Jordi. *Les Pieds-Noirs*. Paris : Le Cavalier Bleu, 2009

⁸² Mohand Hamoumou, Abderahmen Moumen. op.cit.

partir de juin 1962 que le rapatriement est officialisé, avec ordre ne pas avoir recours à des rapatriements hors de la voie officielle (en référence aux nombreux chefs militaires qui n'ont pas abandonnés leurs hommes au moment du départ). Les candidats « Français musulmans » au rapatriement doivent fournir la preuve de leur exercice dans l'armée française et avoir opté pour la citoyenneté française à l'indépendance pour bénéficier du rapatriement. En effet, à l'indépendance, les « Français musulmans » deviennent de fait « Algériens » pour l'Etat français, sauf s'ils demandent la nationalité française⁸³. Ainsi leur nationalité, acquise de plein droit depuis 1945, n'est pas égale à celle des « Français européens », lesquels n'ont pas besoin de choisir à l'indépendance. Les terminologies faisant référence à ces Français, citoyens depuis peu, venus en France après la guerre d'Algérie, se multiplient dans les années 1960 et 1970 : « Français Musulmans Rapatriés », « Français de Souche Nord-Africaine », « Rapatriés d'Origine Nord-Africaine »...

Toutes les personnes arrivant en France pendant la guerre puis à l'indépendance de l'Algérie ne sont pas intégrées dans la catégorie administrative des « rapatriés », y compris chez les « Européens ». Les « Français européens » partis avant la mise en place des services de rapatriement en avril 1962⁸⁴, ou venus en France bien après l'indépendance, ne sont pas considérés comme tels, ainsi nous le raconte cette femme de la deuxième génération du groupe « pied-noir » :

« Mes parents venaient en France chercher un point de chute. Mais, matériellement, je crois que ça a été très difficile pour eux. Parce que, comme ils sont venus avant l'indépendance, tu vois, ils ont bénéficié d'aucune aide, subvention. » (C1)

Les « Français musulmans », quand ils ne peuvent entrer dans la catégorie des « rapatriés », c'est-à-dire lorsqu'ils n'ont pas opté pour la nationalité française ou n'ont pas pu prouver leur statut de droit commun pendant la guerre, sont considérés comme des « réfugiés ». Ainsi, en reconnaissant le risque pour leur vie dans un pays en situation de guerre, on ne reconnaît pas leur appartenance à la nation française. Toutefois la première vague d'immigration n'a ni la citoyenneté française, ni la nationalité algérienne, ils se retrouvent « apatrides », ce qui a des conséquences sur la perception des aides relatives au rapatriement et l'accès au droit des « réfugiés ».

Contrairement aux Algériens arrivés dans les années 1990 qui, ayant la nationalité algérienne, peuvent accéder au statut de « réfugié politique ». En effet, en 1992, après l'arrêt du processus

⁸³ Ibid et voir chapitre I-A-2 Les démarches pour obtenir la nationalité

⁸⁴ Daniel Lefeuvre. op.cit.

électoral législatif, le FIS (Front Islamique du Salut), qui était sur le point de gagner les élections, s'engage dans la lutte armée pour accéder au pouvoir. Les journalistes, professeurs, artistes et autres professions intellectuelles sont les premiers visés par des assassinats et des attentats. Une « guerre contre les civils »⁸⁵ s'installe en Algérie pendant environ dix années, surnommées « la décennie noire ».

II-C-2-2 Les migrants pour raisons économiques

Hors des migrations dues au conflit et à la guerre, des personnes vont changer de pays pour des raisons économiques ou familiales. Ils ne sont ni « rapatriés » ni « réfugiés » et ne bénéficient pas de programmes gouvernementaux ou d'encadrement militaire pour leur migration.

Dès les années 20 et jusqu'à la guerre d'indépendance, des travailleurs « coloniaux », « français musulmans » arrivent en France pour subvenir à leurs besoins et à ceux de la famille ou du village en Algérie. En parallèle, et bien que moins nombreux, des travailleurs « français européens » ont les mêmes parcours migratoires. D'autres vont et viennent pour des périodes de vacances, pour rendre visite à la famille qu'ils soient « Français européens » ou « Français musulmans ». Avec ces allers-retours entre les deux rives de la Méditerranée, ils ne sont pas en territoire inconnu lorsqu'ils arrivent ou reviennent en France en 1962. Ce jeune homme de la troisième génération du groupe « algérien » raconte les voyages de son grand-père :

« - Y : Mon grand-père, il était venu plusieurs fois ici. Mais ça lui a jamais plu. Il venait, il restait, quoi, même pas un mois, il repartait. Ça lui a jamais plu.

- Et il faisait quoi ? Il venait travailler ou en vacances ?

- Y : Non, même pas. Il venait en vacances. Ben, il venait chez son frère. Parce qu'il était là, il venait. Ça lui a jamais plu, à chaque fois, il repartait. J'ai des photos chez moi, de mon grand-père avec mon père, avec mon oncle, et tout, ici. Et voilà, ça lui a jamais plu. » (Y)

Les travailleurs, pour la plupart, sont venus célibataires, mais certains s'installent avec leurs familles, venues ultérieurement. Lorsque la guerre d'indépendance débute en novembre 1954, de nombreux travailleurs « nord-africains », selon la terminologie de l'époque, sont alors en métropole, et développent un réseau FLN (Front de Libération Nationale) d'une telle

⁸⁵ Benjamin Stora. *La guerre invisible, Algérie années 90*. Paris : Presses de Sciences Po, 2011

importance qu'il sera surnommé la « septième wilaya », en référence aux six existantes sur le sol algérien⁸⁶. Souvent ces travailleurs algériens sont administrativement associés à l'immigration maghrébine au sens large. Mais cette appellation d'« immigration maghrébine », considérée principalement comme immigration de travail, passe sous silence les spécificités politiques qui y sont rattachées. Or, en tant que conséquence de la « domination coloniale »⁸⁷ et par son implication dans la création et l'existence de mouvements indépendantistes tant sur le sol français qu'algérien, l'immigration algérienne reste éminemment politique.

Néanmoins cette migration, motivée par des raisons économiques, s'étend bien après la déclaration de l'indépendance algérienne, autant pour les « Français » que pour les « Algériens », arrivés entre les années 1970 et les années 1990. Ainsi le raconte cet homme de la première génération du groupe « pied-noir », arrivé en France en 1969 :

« Ces Français d'Algérie, avec les Français en coopération, comme ils connaissaient mes parents, ma mère les invitait. Parce que, finalement, bon, j'avais pas de voiture, on m'accompagnait en voiture. Et là, et là finalement, donc ces Français d'Algérie et de France, ils se connaissaient et donc ils m'avaient offert de venir connaître... la France déjà, et la région parisienne. C'est ce que j'ai fait. Donc, en 69, j'ai quitté l'Algérie. Mais j'étais le seul à partir, hein. Donc, en 69, je suis parti, j'ai laissé mes frères et mon père. Et de 69, quand je suis parti, avant de chercher une inscription dans un lycée technique, je me suis débrouillé pour essayer de trouver un travail. Et c'est ce que j'ai fait. J'ai réussi à trouver un travail par les gens, là où je me trouvais. » (PC)

Avec la fin de l'immigration de travail et l'élection de François Mitterrand en 1981, la porte d'entrée de l'immigration devient familiale⁸⁸. Le nombre de femmes et d'enfants augmente alors sensiblement. Néanmoins, jusqu'à la fin des années 60, seulement 20% des Algériens vivent en famille en Midi-Pyrénées⁸⁹. Dans le discours de nombreux enfants du groupe « algérien », la trajectoire migratoire de la famille est le fait de l'homme, la femme ayant été « ramenée » par le mari en France :

« Donc mon père est venu en premier, il a trouvé du boulot. C'était dans les cités ouvrières, et tout ça. Après, ma mère elle l'a rejoint. » (Fa)

⁸⁶ Ali Haroun. *La 7ème wilaya, la guerre du FLN en France*. Paris : Seuil, 1986

⁸⁷ Eric Savarèse. op.cit. (2002). p.251

⁸⁸ Patrick Weil. *La France et ses étrangers : l'aventure d'une politique de l'immigration de 1938 à nos jours*. Paris : Gallimard, 2005

⁸⁹ Laure Teulière. *Histoire de l'immigration en Midi-Pyrénées*. Portet-sur-Garonne : La Loubarrière, 2010. p.103

« - Zi : Ma mère, elle est venue... en 88. En 88, oui, oui.

- Et ils s'étaient déjà connus en Algérie, ou ils se sont connus en France ?

- Zi : Ils se sont connus en Algérie. Et après, il est revenu ici, il est reparti. Ils se sont mariés, il l'a ramenée. » (Zi)

Selon les termes employés pour expliquer la venue de la femme, dans le cadre du regroupement familial, ses capacités d'action sont plus ou moins restreintes. Si certaines femmes n'ont effectivement pas choisi cette migration, pour d'autres elle est un projet construit ou co-construit⁹⁰. Dans les décennies suivantes, de plus en plus de femmes arrivent seules pour travailler, poursuivre des études ou passer des vacances. Cette femme de la deuxième génération du groupe « algérien » explique comment elle est arrivée en France dans les années 1990 suivant un projet tout à fait personnel :

« Je crois que la première fois où j'ai mis les pieds, je devais être..., je devais avoir peut-être...14 ans. [...] Je me suis dit : « bon, ben, j'irai. Je vais là-bas pour rejoindre ma sœur et, peut-être, aller à l'école là-bas ». Ça ne s'est pas fait comme ça. [...] Et je suis revenue après... Une fois, peut-être, en vacances, mais juste... peut-être quelques jours. Et j'ai attendu deux ans et demi, ou un truc comme ça, et je suis, pareil, arrivée en vacances. Et puis là, je suis plus repartie! (sourire) » (Zh)

Les trajectoires migratoires de départ, même si elles sont fonction des événements historiques (distinguant notamment les rapatriés des migrants), sont également soumises à des facteurs individuels et personnels qui mettent en question l'identification d'un groupe homogène appelé « rapatriés », « réfugiés » ou « migrants ».

⁹⁰ Voir Fatima Qacha. *Migrations transnationales : rôle des femmes et des réseaux familiaux*. Thèse de doctorat en sociologie : Toulouse, Université Jean-Jaurès, 2010

II-C-3 L'arrivée : des freins et des soutiens multiples

II-C-3-1 L'accueil de la population à l'arrivée

A l'arrivée d'un parcours de migration, si la proximité avec des personnes ayant un vécu similaire peut agir comme un « sas d'intégration »⁹¹ et être bénéfique sur le sol français métropolitain, elle peut également devenir problématique lorsque les individus ne peuvent en sortir, créant des divisions et des tensions au sein de la communauté nationale. Les migrants et migrantes récemment arrivés dans le pays d'accueil et cantonnés dans ces lieux d'arrivée sont souvent l'objet d'une stigmatisation de la part de ceux déjà installés dans la communauté nationale et se définissant comme garants de sa cohérence, vigilants face aux nouvelles entrées. Les caractéristiques communes des migrants sont identifiées par le groupe dominant pour construire une unité identitaire des nouveaux arrivants.

Ainsi les personnes du groupe « pied-noir » évoquent leur assignation, imposée par des Français métropolitains, au groupe des « Arabes » lors de leur arrivée en France. Ici, l'identité nationale commune est surpassée par la différence entre deux manières « d'être français » : celle des « rapatriés européens » et celle des « Français métropolitains », comme l'illustre cette femme de la première génération du groupe « pied-noir » :

« Les Pieds-Noirs, on s'est fait traiter de... « Et vous êtes pas arabes ? » « Ben non, on n'est pas arabes ». Eh oui, ils nous prenaient, des fois, pour des musulmans. Beaucoup nous prenaient pour des musulmans. » (H)

Outre l'amalgame entre « Arabes » et « musulmans »⁹², cet extrait sous-entend une méconnaissance de la part des « Français métropolitains » de la situation en Algérie durant la période coloniale et la guerre d'indépendance. La situation sociale et économique de l'Algérie, sa spécificité administrative l'excluant des « colonies » et le mode de vie de ses habitants, « Français européens » et « Français musulmans » restent relativement inconnus de la population française. L'arrivée des « rapatriés européens » est perçue comme une vague d'immigration plus que de « rapatriement », les « Européens d'Algérie » étant associés aux « Français musulmans » ou « Arabes » dans une prétendue similitude culturelle et religieuse, sans distinction ni de nationalité, ni de citoyenneté. Cette absence de distinction, voire cette

⁹¹ Voir rapport Grasse, 1990 et l'importance de la « communauté » pour parvenir à une intégration dans la « société », théorie développée par l'école de Chicago. (voir notamment Louis Wirth. *Le ghetto*. Grenoble : Presse Universitaire de Grenoble, 2006 et Georg Simmel. *Digressions sur l'étranger*. In Yves Grafmeyer et Issac Joseph. *L'Ecole de Chicago*. Paris : Aubier, 1984. p. 53-59)

⁹² Nous approfondissons cette question dans le chapitre précédent : I-B-2-3 Musulmans ou Arabes ?

association entre les deux composantes de la société coloniale, les « Indigènes » et les « Européens » n'a pas été toujours bien acceptée par les « rapatriés européens ». Cette femme de la deuxième génération du groupe « pied-noir » rétablit alors la distinction sur une base strictement religieuse :

« Moi, je dis de suite « je suis née à Oran ». Voilà quoi, je le dis de suite ! Peut-être ma manière de faire, c'est une manière de provoquer, de mettre devant le fait accompli. Parce qu'à un moment donné, pied-noir, c'était pareil que les Arabes. Alors que nous, on est catholique, c'est pas la même chose, quoi. A un moment donné, c'était pareil : les Pieds-Noirs, les Arabes... » (M)

L'accueil par la population française a alors souvent été ressenti de manière négative par les « rapatriés européens »⁹³. S'ils représentaient « l'autre », celui qui est différent, ils étaient aussi, dans l'imaginaire collectif, ceux pour qui les jeunes appelés étaient partis se faire tuer pendant une guerre dont les enjeux restaient incompris. La population française, telle que la percevaient les rapatriés, les rendait responsables de cette guerre qui avait pris leurs enfants. Les rapatriés, s'ils reprennent cette analyse, entendent l'appréhension de la population d'accueil à leur arrivée, du moins a posteriori. Cependant d'autres se souviennent aussi de l'entraide et des témoignages de solidarité et de sympathie des « Français » à leur arrivée, notamment en famille, comme nous le raconte cette femme de la première génération du groupe « pied-noir » :

« Les gens étaient réticents parce qu'ils ne savaient pas à qui ils avaient affaire. [...] Après on a eu des voisins adorables, qui nous voyaient mal logés... avec ces deux petits, puisqu'on n'en avait pas trois à l'époque. [...] Mais nous, on est tombé toujours, bon, les uns font les autres, hein, mais on est toujours tombés sur des gens, des gens charmants, hein. Et maman, maman aussi, elle a été [bien] accueillie. » (JA)

Alors que les « Européens d'Algérie », à leur arrivée, sont également l'objet de stéréotypes, deux générations après, les individus du groupe « pied-noir » n'y font plus référence. Cette impression de « mauvais accueil » lors de l'arrivée est peu présente dans les discours des anciens « Français musulmans » ; en revanche, le sentiment de discrimination réapparaît dans le récit sur les conditions d'installation, y compris dans le cas des générations nées en France.

⁹³ Jean-Jacques Jordi. op.cit. (2009)

II-C-3-2 Le rapatriement en plusieurs étapes

L'installation définitive ne se fait pas nécessairement à l'endroit d'arrivée, quelle que soit la prise en charge, étatique ou militaire. Les trajectoires migratoires dans le rapatriement ne sont alors pas linéaires depuis le départ du lieu de vie en Algérie jusqu'à une installation plus ou moins définitive en France.

Le départ d'Algérie est ponctué d'étapes, de périodes de transit dans des camps et d'attente dans les ports. Le rapatriement s'inscrit alors dans le temps et dans l'espace. Cet homme, de la deuxième génération du groupe « harki », raconte comment son père, évadé de la prison de l'ALN à l'indépendance, a organisé son rapatriement et celui de sa famille :

« - MD : On était dans le village. Mon père a fait... je ne sais pas... deux cents kilomètres, [...] déguisé en femme pour pouvoir échapper aux contrôles des... de l'ALN. Il est arrivé dans une caserne. Après maintes palabres avec la sentinelle à l'entrée, qui était bien..., soldat français, quoi, finalement ils l'ont laissé entrer. [...] Ils lui ont proposé de le rapatrier en France. Et lui, il a demandé à ce qu'on aille nous récupérer, à nous. Et ils lui ont dit : « c'est pas possible, on n'a pas le droit. » [...] Il a refait tout le truc en sens inverse. [...] Et puis il est venu nous chercher. Et on a... refait tout le trajet, de nuit, en se cachant la journée, tout ça, pour revenir à cette caserne. [...]

- Et vous avez pu rentrer en France après ?

- MD : Ouh là ! C'était pas fini, parce qu'après il fallait... Et donc, de là, on a été escorté par des militaires. Des camions bâchés, on était escorté par l'armée, quand-même... [...] Mais, enfin, je pense qu'ils auraient rien fait si on avait été attaqué parce qu'ils avaient ordre de ne rien faire, parce que le cessez-le-feu avait été prononcé. [...] Et après ben, on est arrivé dans une grande caserne à Zéralda. Et de là, on a pu être rapatrié... en France. » (MD)

Si les « Français musulmans rapatriés » ont des trajectoires multiples et complexes en Algérie, celles des « rapatriés européens » s'inscrivent davantage dans le temps en Algérie et dans l'espace et le temps en France. Ainsi cette femme de la première génération du groupe « pied-noir » nous raconte l'attente du bateau dans le port d'Oran, quand d'autres partaient d'Alger en avion :

« - H : Moi, je suis partie le 1er juillet 1962, le jour de l'indépendance. Mais on n'est pas parti ce jour-là, on est resté huit jours sur le port d'Oran. J'avais 17 ans, je m'en

rappelle très bien. Ma sœur aînée, qui avait un bébé de six mois..., y avait ma grand-mère qui était très âgée. On est resté huit jours sur le port d'Oran à attendre qu'un bateau nous ramène. On est revenu avec...

- Il n'y avait pas de bateau ou il y avait trop de monde ?

- H : Il y avait trop de monde, c'était un peu la..., la cohue. Nous, on est revenu avec le bateau qui n'était plus en service, je crois. Le Lafayette, un bateau de guerre, on est revenu là-dessus, parqués sur le pont avec des couvertures. Et bon, c'était la débâcle. L'exode. Voilà. » (H)

Arrivés en France, les « rapatriés européens » s'installent en fonction des mutations professionnelles ou militaires. Les demandes de changement de résidence pour se rapprocher du Sud de la France et souvent d'un climat plus doux impliquent des trajectoires ponctuées d'étapes avant une installation définitive. Cette femme du groupe « pied-noir » de la deuxième génération explique comment ses parents se sont finalement installés dans le Sud de la France, après être arrivés dans le Nord-Est :

« - L : Parce que mon père a été nommé en tant que militaire, hein. Il a dû suivre, à l'Ur, donc dans l'Est. Dans un coin hyper froid où... rien ne les attendait, ni cité, ni maison. [...]

- Ils n'avaient pas un logement avec la caserne ?

- L : Non, non, non. Ils avaient pas de logement à la caserne, ils avaient rien du tout. Ils ont vécu dans une cave. [...] Et là, elle [sa mère] a fait une dépression terrible. Donc mon père vite, vite, vite, il a demandé une mutation, donc en tant que militaire. Et lui, couillon, il a regardé la carte de France et il a vu que le plus au sud, ben, c'était les Pyrénées. Mais au sud, et comme je dis : « tu aurais dû regarder plus vers la mer » !! Donc plus au sud, et qui correspondait quand-même... à... [...] son régiment, voilà, c'était le 35^{ème} à T. » (L)

Les trajectoires d'arrivée sont aussi fonction du réseau familial. Si la famille, les connaissances antérieures, de voisinage ou professionnelles peuvent être mobilisées pour faciliter l'arrivée en France, elles peuvent aussi être la finalité, l'objectif de la mobilité. En effet, avec le départ la famille est parfois disloquée. Les différents membres ne partent pas au même moment, ni depuis le même endroit, et les retrouvailles en France ne sont pas certaines. Or, pour commencer une nouvelle vie, l'appui et la solidarité familiale peuvent être d'un grand

secours. Des mutations pouvaient être demandées pour rapprocher le maximum de personnes d'une même famille, afin de recréer cet élément de stabilité en France. Cette femme, de la première génération du groupe « pied-noir », nous raconte son arrivée avec ses parents :

« -H : J'avais des frères, j'avais des beaux-frères à la police, donc ils ont été mutés... Ils travaillaient dans des établissements militaires. Ils sont rentrés, ils ont été mutés aussi. Mais bon, quand tu arrives de là-bas, et quand tu te retrouves à Lille... T'as envie de descendre ! (rire)

- Et ils ont réussi à descendre ?

-H : Oui, mes sœurs sont autour, là... Je les ai, une aux L. [le hameau voisin], une à M. [le même village], une à N. [le village voisin]. Mais on a essayé de se retrouver parce que ma grande sœur, y en a une qui s'était retrouvé, son mari était dans la police, il a atterri à L. [dans l'Est]. Y'en avait à L. [dans le Nord], un à M. [dans le Tarn et Garonne], et bon, moi, je suis arrivée, on est arrivé à B., dans le Berry. Et on a tout fait pour essayer de garder le noyau. » (H)

La chronologie d'installation est alors différente, l'arrivée est orchestrée par le fait de trouver un travail. Une fois ce premier travail obtenu, la volonté de se rapprocher de la famille multipliera les étapes avant l'installation définitive. Si les « rapatriés européens » peuvent, pour la plupart, choisir un lieu d'installation après leur arrivée en fonction d'un réseau professionnel ou familial, souvent ce n'est pas le cas des « rapatriés musulmans ».

II-C-3-3 Une prise en charge étatique différenciée

Les difficultés d'insertion professionnelle des « Français musulmans rapatriés » peuvent être expliquées, en plus d'un faible niveau de qualification, par les conditions de réception, plus que d'accueil, très défavorables à leur arrivée en France. Si certains militaires de l'armée française, passant outre l'interdiction de rapatriement, ont permis et facilité la venue de leurs soldats en France, ils ont aussi facilité l'accueil de leurs familles. Ces personnes, dès leur arrivée, ont été prises en charge par l'armée, dans des camps militaires, où elles étaient installées, comme nous le raconte cet homme, de la première génération du groupe « harki » :

« On a atterri dans les Vosges, [...] on a (sic) resté six mois. C'était par la voie militaire. [...] Le capitaine est resté chez nous. Lui et la préfecture, il nous a réquisitionnés... une colonie de vacances militaire dans les Vosges. C'était des baraquements. Et on avait tous les ustensiles, tout. Tout est prêt dedans, les assiettes,

tout, de toutes sortes. [...] C'était chauffé avec du charbon. On a resté six mois. [...] Avec ma famille, A. et A. [ses frères]. » (BA)

Dans le même temps, les autres familles, réfugiées ou rapatriées par voie officielle, arrivaient dans des camps de regroupement gérés par l'armée et rapidement surpeuplés⁹⁴. Les premiers camps ouvrent pour accueillir les « Français musulmans rapatriés » en juin 1962 et ferment pour les derniers en 1975 même si certains resteront ouverts quelques années encore, pour ceux qualifiés d' « irrécupérables »⁹⁵.

La vie à l'intérieur des camps était organisée selon un ordre militaire, les entrées et sorties étaient contrôlées, les douches et toilettes communes, et les repas servis collectivement et à heure fixes pour les camps de transit les plus importants. En plus de conditions de vie déplorable, ces camps étaient régis par des chefs de camp aux pouvoirs élargis, y compris ceux des officiers de l'Etat civil, habilités à inscrire des mariages, des naissances et des décès. Cette femme de la première génération du groupe « harki » se souvient de son arrivée dans un camp de transit :

« Les Harkis, ils sont arrivés en France, ils ont tout laissé derrière eux. Mais mal accueillis. Très mal accueillis. Aucun suivi psychologique, rien. Livrés à eux-mêmes dans les camps. (silence) Des chefs de camps qui les... moi, je parle de mon, du camp où j'étais hein, qui les rackettaient. Eh ouais, qui leur demandaient de l'argent, sinon... Pour ci, pour ça, quand ils les prenaient en voiture, il fallait qu'on leur paye ci, qu'on lui paye ci, qu'on lui paye ça. Et sinon, sinon... ils repartaient. Sinon on les renvoyait là-bas, il fallait surtout pas parler. Il fallait surtout pas dire à un Harki : « je te, je vous renvoie là-bas ». C'est la pire des choses... » (Ft)

Après le camp de transit, en théorie temporaire mais dont le séjour peut durer jusqu'à plusieurs mois, les familles sont transférées dans d'autres camps où les tentes sont remplacées par des baraquements ou dans des hameaux de forestage. Ces campements, installés en milieu rural, offrent une habitation et du travail, les hommes étant ouvriers agricoles et travaillant dans la découpe et l'entretien des forêts contre une faible rémunération. Si certains camps ont une école et un service de soins à l'intérieur, pour d'autres il faut aller au village ou à la ville

⁹⁴ Certains camps militaires, tels que ceux du Larzac, de Rivesaltes ou de Bias, avaient enfermé au cours des décennies précédentes les réfugiés espagnols, les juifs déportés et les prisonniers politiques du FLN. Voir Kévin Mekhloufi. *Les rapports de force au sein du Centre d'assignation à résidence surveillée de Larzac durant la Guerre d'Algérie (1959- 1962)*. Mémoire de master II d'histoire contemporaine : Paris, Université Paris IV Sorbonne, 2011 et Besnaci-Lancou et al. op.cit. (2010)

⁹⁵ Nicolas Lebourg, Abderahmen Moumen. *Rivesaltes, le camp de la France : 1939 à nos jours*. Canet-en-Roussillon : Trabucaire, 2015

voisine pour ces services, éloignés généralement de plusieurs kilomètres. Cette jeune femme de la troisième génération du groupe « harki » raconte l'expérience de son père, arrivé enfant :

« - S : Il [son père, enfant] sortait pas du camp comme il voulait et... [...] Il leur fallait demander l'autorisation.

- Même pour les enfants ?

- S : Même pour les enfants, oui, oui, oui. [...]

- L'école, elle était en dehors du camp, non ?

- S : Non, il me semble qu'elle était... [...] Si, si, elle était à l'intérieur. Dans son camp à lui, oui. Y'avait une école, oui, oui. » (S)

Les cités d'accueil restent ouvertes jusqu'aux années 1975. Ensuite, quelques familles restent notamment sur le site de Bias pendant quelques temps sans encadrement. En revanche, le hameau de forestage de Rivesaltes, ouvert de 1962 à 1977, est construit pour vingt-cinq familles, qui sont ensuite transférées à la cité du Réart⁹⁶.

Dans le même temps les « rapatriés européens » arrivent également en métropole, dans des proportions qui dépassent les prévisions gouvernementales. Néanmoins malgré l'ampleur de l'arrivée des « rapatriés » en 1961 et 1962 et le débordement des structures d'accueil, l'Etat s'est mobilisé pour faciliter l'insertion des nouveaux arrivés dans la société française métropolitaine. Dès avril 1962, des mesures économiques sont prises et les « rapatriés » peuvent percevoir une allocation mensuelle de subsistance (supérieure au montant du SMIG) pendant un an, dont le montant varie selon la situation familiale. Toutefois les personnes arrivées avant cette date ne peuvent bénéficier de cette allocation et doivent faire appel à leurs réseaux personnels. Cette allocation favorise l'insertion, au détriment de l'indemnisation des biens. Si celle-ci est adoptée, dans le principe en 1961, son application est remise à un temps ultérieur⁹⁷. Plusieurs mesures s'étalant de 1965 à 2005⁹⁸ (date de la loi portant sur les retraites) vont mettre en place des indemnisations rétroactives. Ces deux personnes de la première génération du groupe « pied-noir » en expliquent le principe :

⁹⁶ Ibid.

⁹⁷ D'une part l'Algérie est encore un territoire français à cette époque et d'autre part de nombreux débats animent cette question, entre autres par rapport à l'effort financier conséquent à fournir, et au risque de spoliation systématique si cette loi passe. Voir dans Daniel Lefevre. op.cit In Mohammed Harbi, Benjamin Stora, op.cit.

⁹⁸ Voir Jean-Jacques Jordi. op.cit. (2009) et Jean-Jacques Jordi. *De l'exode à l'exil*. Paris : L'harmattan, 1993

« - Et une fois en France, vous avez vu les différences entre Pieds-Noirs. Les différences sociales qu'il y avait, elles se sont reproduites un peu ici ou... ?

- JA : Eh bien, c'est-à-dire elles se sont reproduites, non, pas de la même façon. Mais il y a surtout les classes moyennes. Ceux qui étaient vraiment, les classes moyennes, qui ont fait des déclarations... Je pense que tout le monde n'a pas été très, très honnête, hein. Ils ont touché des indemnités bien grassouillettes. Et alors là, ils se sont installés en propriétaires, en... hein, A. [son mari] ? Moi, ceux-là je les déteste, hein.

- Parce que les indemnités, elles étaient en fonction de... ?

- JA : Des déclarations que vous faisiez. Vous aviez laissé une maison, vous aviez laissé des vignes, vous aviez laissé... (elle va me chercher une petite cuillère). Sa cousine, sa cousine, ils ont eu, ils ont été indemnisés, il y avait de quoi, hein, voilà. »
(JA)

« On a eu quelques avantages, ici. Après, quand on est rentré en France, nous, quand on achetait notre propriété, alors il y a eu... Justement pour aider tous les Pieds-Noirs à se réinstaller, et puis les encourager aussi, il y a eu un... ils appelaient ça un moratoire. Un moratoire, c'était une loi qui était passée pour aider les Pieds-Noirs qui achetaient une propriété. Et... et on l'achetait, d'accord, tout était fait, mais on ne la payait pas. On nous la... on nous effaçait cette dette, voilà. » (MMC)

Les « rapatriés européens » ont été aussi favorisés par une situation économique de plein emploi et par le reclassement quasi-systématique pour les fonctionnaires et les salariés des entreprises d'Etat. Dès 1967, la catégorie « rapatriés » disparaît des listes des demandeurs d'emploi, preuve pour Daniel Lefevre, d'une insertion professionnelle réussie⁹⁹. La catégorie ne prenait pas en compte les « rapatriés non européens », qui, malgré cette situation économique favorable, n'ont pas bénéficié du plein emploi. Les aides de réparation sont destinées, pour ceux qui peuvent en bénéficier, à favoriser une insertion dans la société française a posteriori alors qu'elle a été mise à mal dès leur arrivée en France. Le dialogue entre trois personnes de la première génération du groupe « harki » insiste sur la rareté des aides et la discrimination ressentie lors de leur attribution :

⁹⁹ Daniel Lefevre. op.cit.

« - Madame G : Moi, la première loi, deux millions, je les ai pas touchés. Sept millions, je les ai pas touchés. C'est que [pour] les enfants que j'ai touché. Mais sinon j'ai pas touché, ni le premier, ni le deuxième.

- Madame I : C'était ça, pour les rapatriés, pour les aides aux Harkis... Parce qu'il faut savoir que les Harkis, les familles de Harkis n'ont touché aucune indemnisation. Contrairement aux rapatriés d'origine européenne ou les rapatriés d'origine indigène mais qui étaient des notables, les Harkis n'ont rien touché du tout comme indemnisation. Ils avaient leur maison, il y en avait qui avaient des terres. Y'en avait qui avaient pas grand-chose mais y'en avait qui avaient un peu, ils n'ont touché aucune indemnisation.

- Monsieur B : Les gros, ils ont été indemnisés. Pas les petits. » (MMG, MMI, MB)

A partir de 1975, des mesures de compensation sont prises dans l'urgence suite aux manifestations, parfois violentes, d'enfants de « Harkis », ayant grandi dans des camps, des cités d'accueil ou des hameaux de forestage. Finalement l'insertion sociale et le reclassement professionnel sont surtout le fait d'associations et d'initiatives privées, l'Etat justifiant cette relégation par le faible niveau de qualification des « Français musulmans rapatriés »¹⁰⁰.

Les trajectoires de départ et d'arrivée opposent alors, d'une part, anciens « Français européens » et anciens « Français musulmans » ; d'autre part, des positionnements pendant la guerre d'indépendance ou le statut socio-économique des familles. Ces trajectoires plurielles déterminent autant de parcours d'installation et d'insertion socio-économique des familles dans la société d'accueil.

II-C-3-4 La perception de leur nouvelle vie en France

A l'arrivée, les premiers moments de découverte laissent place à une période d'acclimatation à la vie en France. Selon les trajectoires, les points d'ancrage des souvenirs ne se situent pas sur le même plan : si certains se souviennent du froid et du climat, pour d'autres les différences dans l'alimentation, l'isolement ou la qualité des logements vont être les plus marquants.

La plupart des rapatriés européens arrivant entre le printemps et l'automne 1962 connaissent leur première expérience du froid durant l'hiver 1962-1963. En effet la population européenne ayant vécu en Algérie dans des villes ou dans un milieu rural fait de grandes exploitations, elle ne connaissait pas la rudesse des hivers montagnards. Pour beaucoup, le froid, associé au

¹⁰⁰ Mohand Hamoumou, Abderahmen Moumen. op.cit.

départ précipité et à une arrivée peu préparée, a été difficile à vivre, atteignant le moral plus que le physique, comme le raconte cette femme, de la première génération du groupe « pied-noir », arrivée pendant l'été 1962 :

« Mon Dieu, mon Dieu, il faisait froid. Rien ne ressemblait à ce que j'avais connu. J'ai pleuré plus en arrivant à l'Ur, puisque c'est dans l'Ur qu'on est arrivé, qu'en quittant l'Algérie, et pourtant Dieu sait que j'avais le cœur gros en quittant l'Algérie. Oh ! Ce dépaysement ! » (JA)

De même, la rareté des produits alimentaires du quotidien contribue à un sentiment de déracinement chez les « rapatriés européens », comme le raconte cette femme de la deuxième génération du groupe « pied-noir » en se référant à ses parents :

« Ils ont beaucoup souffert du froid et de tout ce qui était... des produits. Surtout qu'à l'époque, c'était pas... on trouvait pas les mêmes produits. Ouais, ouais, ils ont souffert de ça. » (M)

Les propos tenus par des migrants travailleurs ou des « rapatriés français musulmans » arrivés dans les mêmes régions de France, dans des conditions climatiques et d'approvisionnements similaires, ne sont pas du même ordre. Les références alimentaires chez les « Algériens » et « Harkis » concernent la viande et l'interdiction de consommation du porc. Toutefois, l'achat de viande était conditionné par les ressources économiques, toutes les familles n'ayant pas des moyens suffisants pour en consommer régulièrement.

Pour les femmes également, l'arrivée en France et les perturbations liées à la migration sont l'occasion de redéfinir leur rôle dans la famille. Autant les « rapatriées européennes » que les anciennes « françaises musulmanes » évoluent dans des sociétés patriarcales, modèle dominant dans le pourtour méditerranéen du XX^{ème} siècle. L'espace public leur est peu accessible, comme le suggère le taux d'emploi salarié féminin, inférieur au sein de la population européenne en Algérie comparativement à celui de la France métropolitaine¹⁰¹. A leur arrivée en France, au vu de certaines situations économiques, les femmes doivent travailler pour subvenir aux besoins du foyer au même titre que l'homme. Si ce n'est pas le cas, la structure sociale étant bouleversée, des tâches associées à l'homme, ou permettant une vie publique sont transférées aux femmes - les courses, le suivi médical et scolaire des enfants, etc. Elles participent aussi à des activités de loisirs dans des structures sociales ou

¹⁰¹ Daniel Lefeuvre. op.cit.

associatives, comme nous le raconte cette jeune femme de la troisième génération du groupe « pied-noir » en mobilisant les récits de sa grand-mère :

« Parce qu'en Algérie, elle [sa grand-mère] pouvait rien faire, elle sortait pas... Elle était beaucoup... pas enfermée, mais elle avait pas trop le droit de sortir. Elle faisait à manger, elle s'occupait des gosses, et puis voilà.... [...] Après, ils sont venus en France. Et c'est là où elle a commencé à sortir, à faire des trucs alors que mon grand-père n'était pas forcément d'accord. Mais comme ils étaient en France, ça a facilité les choses en disant « maintenant, c'est pas forcément toi qui décides, c'est : j'ai envie de faire ça, je fais ça, quoi ». » (Mr)

Ces opportunités de changement dans la répartition des rôles au sein du couple et de la famille sont remémorées de manière positive et comme nous venons de le voir, les deuxièmes et troisièmes générations s'en souviennent au moment d'évoquer l'arrivée en France de leurs grands-parents ou de leurs parents.

II-D L'installation en France ou comment « s'agrérer » ?

« S'agrérer », pour Abdelmalek Sayad, signifie disparaître en tant qu'émigré-immigré et devenir un parmi les autres dans la société d'installation. Celui qui arrive est alors accepté par les autres, qui ne le perçoivent plus uniquement comme « venant d'ailleurs ». Ainsi l'accueil réservé par la France (à la fois par les individus mais aussi par les structures d'Etat) aux migrants (rapatriés, réfugiés ou « simples » migrants) est important pour comprendre les enjeux d'installation. Deux facteurs d'agrégation émergent, donnant à voir les priorités des nouveaux arrivants pour s'installer en France et se sentir « chez soi ».

Avoir des possibilités d'insertion économique est une condition indispensable à une installation durable. Si certains sont venus dans le but d'occuper un emploi dans le cadre de la migration économique, d'autres n'ont eu d'autre choix que de trouver, ou de conserver, leur emploi après une migration qui n'avait pas été choisie. Un autre domaine est déterminant dans les processus d'installation : celui du logement. Comme pour les trajectoires professionnelles, les étapes pour parvenir à se loger durablement se distinguent en fonction de l'histoire familiale mais aussi de la position sociale.

II-D-1 Trouver et garder « un travail »

II-D-1-1 Avoir un revenu

Dans le cas des migrants « travailleurs », d'avant ou d'après la déclaration d'indépendance, le travail, dans les usines ou dans l'armée, est l'objet même de la migration. Tant que le travail est maintenu en France, il n'y a pas de raison de retourner « au pays », en Algérie. Les opportunités de subvenir aux besoins de sa famille et de « réussir sa vie » priment sur un attachement à la terre, et ce d'autant qu'il existe la possibilité administrative et politique du retour. Ainsi cette jeune femme de la troisième génération du groupe « algérien » nous raconte la trajectoire de son père :

« Y'avait un oncle sur Toulouse, donc c'est lui qui lui a montré, il l'a gardé avec lui. Au départ, son oncle, il lui a dit : « travaille même pas, on reste un peu, et on repart parce que je vais te re-ramener avec moi ». Et finalement, non. Dans sa tête, mon père, c'était... : « je travaille et je vais vivre au bl... en Algérie », quoi. C'est pour ça. Et au fil du temps, jusqu'à maintenant, ils sont toujours pas repartis. Mais avant c'était ça, c'était : « vu qu'il y a du travail en France, on va travailler, on va se faire de l'argent et on retourne ». Et, en fait, il est jamais reparti. » (Zi)

Ainsi, lorsque l'indépendance est proclamée et que les « travailleurs coloniaux » deviennent des travailleurs « étrangers », tout en restant en France, il n'est pas rare que ces personnes demandent la nationalité algérienne¹⁰². L'effort de (re)construction du pays nouvellement indépendant, porté par une idéologie politique nationaliste, est supplanté par la nécessité de faire vivre une famille ou de vivre soi-même. Les enjeux de sécurité physique et économique prennent le pas sur l'investissement direct dans la reconstruction de l'Algérie, même si on y reste attaché par la nationalité. Ainsi nous le raconte cette femme de la première génération du groupe « algérien », arrivée pendant la guerre d'indépendance en France métropolitaine :

« - Et pourquoi, après, vous n'êtes pas revenus en Algérie, quand elle a été indépendante ?

- T : Pour vivre.... Invivable. Ils ont laissé tout cassé, y'a rien, on peut rien avoir. [...]

- Parce que, comme votre mari, il s'est battu pour avoir l'indépendance, tout ça...

¹⁰² Benjamin Stora. *Ils venaient d'Algérie. L'immigration algérienne 1912-1992*. Paris : Fayard, 1992

- T : *Ouais, ouais, ouais. Mais qui c'est qu'on connaît... Y'en a qui demandent des papiers à ceux que on a travaillé pour... la guerre. Mais lui [son mari], tous les chefs [du FLN] qu'il a, ils sont morts. Il a pas cherché d'abord. Il a pas cherché parce qu'il a peur. Il a peur. Ses frères, ils sont tous morts. Qu'est-ce qu'il va faire dans le bled, tout seul ? Il a peur, il a (sic) pas retourné. Et puis, on a les petits, on peut pas. » (T)*

Cette distinction entre des enjeux d'idéologie politique et de survie économique permet d'expliquer la venue en France des Algériens, dans les années suivant l'indépendance algérienne. Jusque dans les années 1970, les besoins de main d'œuvre sont importants dans l'Hexagone, le pays connaissant une forte croissance économique. C'est la période des Trente Glorieuses et les entreprises recrutent directement en Algérie et au Maroc¹⁰³. Ainsi, la possibilité d'avoir un travail et, par là-même, un moyen de subsistance pour sa famille, en France ou en Algérie, est un motif de migration qui l'emporte sur les motivations politiques et idéologiques.

Mais ces choix, souvent non explicités, ne sont pas sans conséquences pour l'individu, pour sa famille ou pour les relations interindividuelles dans une société française plurielle. En effet, la migration de travail, passant d'une situation coloniale à une situation de relations internationales entre deux pays, cristallise des questions complexes émanant indistinctement du champ historique, politique et socio-économique. Cette femme de la deuxième génération du groupe « algérien » montre comment l'explicitation du choix de son père de rester en France, avec son passé de combattant indépendantiste, a eu des conséquences sur la perception de sa propre place dans la société française :

« C'est un petit peu paradoxal, il [son père] était en Algérie avec le FLN, il luttait contre la colonisation, et tout ça. Et il se retrouve en France. [...] C'est que je comprenais pas pourquoi j'étais née en France. Ça me trottait pendant des années. Je devais avoir... 13, 14 ans quand je lui ai posé la question. Et je lui ai dit : « [...] Tu as combattu pour ton pays, tu es décoré, tu es considéré comme moudjahid et tu es en France. Et nous, on est né en France ? » Il me dit : « oui, mais c'est beaucoup plus compliqué que ça. Effectivement, je suis venu en France pour des questions économiques. Ils avaient tout rasé en Algérie, avec... la pratique de la terre brûlée par l'OAS. » Donc si tu veux il était... il était obligé de venir ici. » (N)

¹⁰³ Laure Teulière. op.cit. p.102

Les contraintes matérielles, l'obligation d'avoir un revenu et des conditions de vie sécurisantes et stables, quoique difficiles, prennent alors le pas chez les premières générations sur les considérations idéologiques mobilisées dans la construction mémorielle des générations suivantes. Toutefois les événements historiques et le statut socio-économique des familles ne sont pas sans impact sur le vécu des individus et sur leur construction des souvenirs.

II-D-2-2 Vivre la reconversion professionnelle et le déclassement

Lorsque la migration a été vécue comme un exil, dans le sens où les acteurs sont partis sans en avoir le choix, sinon celui entre la vie et la mort, le travail devient un enjeu d'installation. Cette perception de sa trajectoire migratoire vaut autant pour les rapatriés « européens » ou « français musulmans » que pour les « Français musulmans » qui n'ont pas été rapatriés et sont venus par leurs propres moyens, ou pour les Algériens venus dans les années 1990. Ces personnes n'avaient pas toutes la même formation, les mêmes compétences ou la même expérience. Néanmoins, pour toutes - hormis pour les employés d'Etat français ayant bénéficié d'une mutation - l'emploi à trouver a été un enjeu primordial à l'arrivée. Certains ont pu le trouver dans un domaine d'activité similaire à celui dans lequel ils travaillaient auparavant ; mais pour d'autres la reconversion, voire le déclassement professionnel a été un passage obligé, comme l'illustre ce témoignage d'une personne du groupe « pied-noir » de la première génération :

« Un de ses frères [à son père] (...) était photographe chez Peugeot. Il était à Montbéliard. Il lui a trouvé un poste comme surveillant de travaux. Comme il y avait une société de (incompréhensible) qui construisait des logements pour les employés de chez Peugeot, et ils avaient besoin de surveillants de travaux, donc... voilà. Tout naturellement, il a trouvé du travail. Facilement... » (MMR)

Dès 1967, nous l'avons dit, les « rapatriés » étaient tous insérés dans une activité professionnelle, notamment grâce à des stratégies d'aide et de cooptation mises en place par des réseaux de « rapatriés européens ». Si ces réseaux ont également été utilisés par les rapatriés « français musulmans », ils ont servi à la fois à trouver un emploi mais aussi à sortir des camps de transit. L'enjeu était alors autant l'insertion sociale qu'économique, comme nous le raconte cette femme du groupe « harki » de la première génération :

« En arrivant à C. [ville du Tarn], il [son père] a trouvé du travail dans une fonderie qui s'appelle, qui s'appelait G. Mais là, il y avait d'autres Harkis, hein. Parce qu'ils

se... Chacun essayait d'aider l'autre. [...] De nous-mêmes, quoi. Par nos propres moyens. » (Ft)

La population « française musulmane » arrivée dans les camps est présentée par les historiens comme une population à majorité d'origine rurale, composée d'« agriculteurs » au sens large, depuis l'élevage jusqu'au maraîchage, en passant par l'arboriculture. Or ces personnes, le plus souvent des hommes, ont trouvé des emplois dans les usines comme ouvriers, et les femmes, habituées des travaux agricoles, ont vécu dans des environnements urbains, se retrouvant au foyer ou dans des emplois de services tels que le ménage et le nettoyage. La reconversion professionnelle a alors été nécessaire pour pouvoir assurer un revenu à la famille comme nous l'explique cette jeune femme de la deuxième génération du groupe « algérien », relatant le parcours de son père :

« - Et il faisait quoi ton père, quand il était au village ?

- H : Alors, nous, on est plutôt..., on va dire... agriculteurs...(...) Il labourait et il vendait ... ce qu'il labourait. Il est passé de l'agriculture à manœuvre, donc dans le bâtiment. Des choses différentes. Mais bon, il s'est adapté. » (Ha)

Les rapatriés des années 1960, notamment les « Européens », ont connu des reconversions professionnelles encadrées et encouragées par l'Etat. Il n'en est pas tout à fait de même pour les Algériens venus dans les années 1990. Généralement diplômés avec un haut niveau de qualification, ils obtiennent le statut de réfugiés, et, à ce titre, ne bénéficient pas de soutien de l'Etat, comme dans le cas des rapatriés. En arrivant en France, ils ne peuvent faire valoir les équivalences de diplômes ou la reconnaissance d'expériences professionnelles, sauf dans des cas particuliers. De nombreuses personnes se voient alors recommencer des formations, souvent à un niveau de qualification inférieur à celui avec lequel ils sont arrivés. Ce déclassement professionnel est accepté comme le prix de l'exil, l'essentiel étant de trouver un emploi. Néanmoins, de la même façon que pour les « rapatriés européens », ce déclassement n'implique que la génération migrante, le capital culturel étant suffisamment élevé pour que les enfants puissent accéder à des études supérieures. L'extrait suivant, d'une femme de la deuxième génération du groupe « algérien », montre que ce déclassement est intériorisé par les individus et entre dans l'histoire familiale par la transmission aux enfants :

« J'étais journaliste, voilà. Et là, je fais de l'insertion. Donc ils [ses enfants] savent qu'il y a un déclassement. Donc si j'étais repartie [en Algérie], pour eux, ça aurait été bien. » (Na)

II-D-2 Se loger pour s'installer durablement

II-D-2-1 Des logements insalubres à l'arrivée

Des différences marquent les trajectoires résidentielles des familles dans leur parcours d'installation. Si certains se trouvent bien logés dès leur arrivée, d'autres voient se multiplier les difficultés pour accéder à un logement décent.

Les rapatriés et réfugiés anciens « français musulmans » se retrouvent pour la plupart dans des camps ou des hameaux de forestage. Si les conditions de vie dans les hameaux sont légèrement meilleures que celles des camps, elles restent très en-dessous du seuil de salubrité. Cette femme, de la première génération du groupe « harki », arrivée à l'âge de 14 ans en France se souvient des conditions de vie du premier camp de transit dans lequel elle a vécu :

« - Ft : Premier camp : Saint Maurice l'Ardoise. Premier camp. On est arrivé là-bas : des baraques en béton, des briques... grises, vous savez ces briques grises... en parpaings ?

- Oui, les parpaings.

- Ft : Voilà, le sol cimenté. Les WC... dehors, sans portes. [...] On se douchait... Alors, dans ce camp, pour se doucher... C'était, je crois, une fois par semaine ou deux fois par semaine, c'était une douche collective... oui, collective. Pas avec les hommes, hein. Des femmes et des enfants ensemble. On leur donnait le morceau de savon et je me faufilais entre les femmes, là, à poil. [...] Pour manger, c'était une sirène. Alors quand j'entends la sirène du premier mercredi du mois, [...] eh ben, ça me rappelle cette sirène qui retentissait dans le camp pour... pour nous informer qu'il fallait aller chercher à manger. Donc on prenait des gamelles, on allait chercher à manger. » (Ft)

Si la vie dans les camps renvoie à la misère et à l'insalubrité, elle est d'autant plus marquante qu'elle est organisée par voie officielle. En effet, si les travailleurs « coloniaux » puis « algériens », à leur arrivée, rivalisent avec les rapatriés « français musulmans » en ce qui concerne la salubrité de leurs logements, leurs conditions de vie ne sont pas directement liées à une intervention de l'Etat. Ainsi, cette jeune femme de la troisième génération du groupe « algérien » nous explique comment ont vécu son grand-père, puis son père, à leur arrivée en France :

«- No : Je crois que c'était Marseille. Parce que, de là, mon... père m'expliquait les... ben, les bidonvilles où... les Algériens vivaient... Du coup, ça a dû être mon grand-

père qui racontait, parce que mon père m'expliquait que les Algériens venus travailler ici étaient... dans des bidonvilles... En périphérie de la ville, pas d'eau, pas d'hygiène...

- Et quand ton père est venu c'était toujours comme ça ?

- No : Ben, il vivait dans un...hôtel pourri. Avec la fenêtre cassée. L'hiver, il mettait un carton. » (No)

De même, et malgré les efforts de l'Etat pour pallier la pénurie de logements, la situation oblige certaines familles à louer des appartements insalubres lors de leur arrivée massive, entre 1961 et 1962. Cet homme de la première génération du groupe « pied-noir » raconte son arrivé à l'été 1962, avec ses grands-parents :

« On arrive, on loue l'appartement. C'était mes grands-parents qui ont loué l'appartement, dans une arrière-cour, une petite pièce, un semblant de coin sanitaire. Enfin, bref, passons... Mais ce qu'il nous avait jamais dit, c'est que... cette personne-là était en faillite. Tous les biens étaient saisis et mes grands-parents se sont retrouvés traînés devant la justice en disant : « vous n'êtes pas chez vous, on va vous expulser ». Déjà... ils avaient tout perdu, mais en plus, on les expulse ! » (MZ)

Les rapatriés, théoriquement pris en charge par l'Etat et ayant abandonné des biens contre leur volonté, dans des circonstances bien souvent incomprises, sinon inacceptées, placent dans le logement les marques d'une position sociale perdue et à retrouver. Les migrants pour le travail, quant à eux, mobilisent l'accès à la propriété, en France ou en Algérie, comme preuve de leur réussite sociale et économique, légitimant a posteriori la raison de leur migration. Cet accès à la propriété, parfois après de nombreux changements de résidence, devient aussi une marque supplémentaire de l'implantation sur le territoire d'accueil. La propriété acquise, et encore plus construite, fixe durablement les individus et rassure à la fois sur une place dans la société et sur une position sociale acquise après le départ de son territoire d'origine, comme le souligne la femme de ce couple du groupe « pied-noir » de la première génération :

« Monsieur : Ça a pas été tout rose. Même en travaillant, ça a pas été tout rose dans la vie. Et puis quatre gosses. Et puis quand ils étaient scolarisés, il fallait... C'était pas toujours la fête. Mais enfin, bon...

Madame : Mais bon, on a fait une maison quand même !! (rire) » (ML, MML)

L'ascension sociale se mesure aussi par l'accès à la propriété et la construction immobilière dans le pays d'origine, en Algérie ou en Espagne, ancrant les familles sur plusieurs territoires

simultanément, la vie quotidienne se maintenant en France. Si l'accès à la propriété, quel que soit le lieu d'implantation, est l'aspiration ultime de toutes les familles tant pour la portée symbolique de l'ancrage sur un territoire que pour celle de l'ascension sociale, plusieurs échelons sont parfois à passer au cours d'une génération pour y parvenir.

Lorsque les familles vivent dans des camps ou des bidonvilles, l'accès à un logement privatif et « en dur » constitue déjà le passage à un autre niveau de vie. Dans cette perspective, la construction des grands ensembles dans les années 1960 représente une ascension résidentielle pour leurs occupants, même si, en parallèle, les logements insalubres continuent d'exister¹⁰⁴. Cette famille, du groupe « algérien », raconte ses changements de résidence à l'arrivée de la mère en France durant la guerre d'indépendance, depuis un camp d'accueil jusqu'à l'accès à la propriété en passant par les logements sociaux :

« - La mère : *Je suis arrivée à Toulouse. Dans un château, comme ça! (rire). [...]*

- La fille : *Le château, c'était à S. [quartier au nord de Toulouse]. C'était... des espèces de petites baraques en bois.*

- Le fils et la fille : *Le camp de G. [camp d'accueil des migrants algériens à Toulouse]. [...]*

- Le fils : *A l'époque, c'était des tôles ondulées... C'était la fin des années 50, quoi.*

- La mère : *C'est ça que vous dites un ... bungalow ? Un bungalow, à côté de la Garonne. Et une année, l'eau, il allait nous prend tout (sic), et on est monté sur les camions de la poubelle. [...]*

- *Et après le camp, vous êtes allée où ?*

- La mère : *On est allé à... aux I. [quartier d'habitat social au nord de Toulouse]. On a (sic) habité dix-sept ans. Après, on est venu à G. [ville en périphérie toulousaine], toujours. » (Ta, Z, T)*

Si ces lieux de résidence, les grands ensembles, pouvaient être considérés comme temporaires avant l'accès à la propriété, comme pour cette famille ou pour des personnes qui avaient connu le statut de propriétaire avant la migration, d'autres familles ont passé leur vie dans ces logements pour lesquelles le temporaire est devenu permanent. Ces quartiers, destinés au départ à une classe moyenne, ont finalement vu leur population changer, y restant ceux qui

¹⁰⁴ Voir, par exemple, en histoire romancée *Le Gône du Châaba* d'Azouz Begag.

n'avaient pas la possibilité d'aller ailleurs. Une trajectoire décrite par cette femme de la deuxième génération du groupe « algérien », née dans ces quartiers d'habitat social :

« On n'a pas vécu dans un..., enfin, moi perso, j'ai pas vécu dans un ghetto. Le ghetto, il est arrivé après, quand les Espagnols, les Italiens et les Français sont partis. Voilà. Ils ont réussi à avoir leur boulot... et pouvoir construire. Parce qu'ils avaient des Contrat à Durée Indéterminé, eux, et pouvoir construire ensuite en dehors du quartier, quoi. » (N)

Ce n'est pas la représentation de ce logement social qui intrinsèquement est négative pour ses habitants, mais l'absence de mobilité résidentielle des habitants les moins favorisés économiquement qui renvoie une image dépréciative dans la société d'accueil.

II-D-2-2 Vers des « quartiers de relégation » ?

Le rôle des « grands-ensembles » est à souligner, tant dans la compréhension de « l'entre soi » que pour les expériences de mixité sociale et culturelle qu'ils impliquent¹⁰⁵. Dans un contexte de crise du logement, des immeubles sont construits en périphérie des villes ; leur construction massive apparaît comme une nécessité sociale, voire humanitaire, dans les années 1950-1960. A partir de 1962, ils ont accueilli de nombreux rapatriés, majoritairement européens ; alors que, dans le même temps, les rapatriés « musulmans » étaient, pour la plupart, logés en cités de transit ou en camps de regroupement et les travailleurs récemment devenus « algériens », dans des logements insalubres et surpeuplés, allant jusqu'au bidonville¹⁰⁶.

Les souvenirs retrouvés dans les discours des personnes de la première et de la deuxième génération de notre corpus d'enquêtés relatent alors la vie dans les grands ensembles dans les années 1970 à 1980. La mixité sociale et culturelle est valorisée autant que le fait de pouvoir se retrouver « entre soi ». Ainsi cette femme, de la deuxième génération du groupe « algérien » se souvient de son enfance dans « une cité ouvrière » comme elle l'appelle, où les communautés à la fois se rassemblent entre elles et se côtoient les unes et les autres :

« Je me rappelle quand j'étais gamine, y'avait beaucoup de Chinois. Mais les Chinois, ils ne se mélangeaient pas avec nous. Ils devaient avoir peur de nous, peut-être (sourire)... Non, mais c'est surtout qu'ils étaient entre eux. C'est comme les

¹⁰⁵ Jean-Claude Chamboredon et Madeleine Lemaire. Proximité spatiale et distance sociale. Les grands ensembles et leur peuplement. *Revue française de sociologie*, 1970, vol.1, n° 11, p. 3-33.

¹⁰⁶ Yann Scioldo-Zürcher. Faire des Français d'Algérie des métropolitains. *Pôle Sud*, mars 2006, n°24, p.15-28.

Portugais, ils étaient souvent entre eux. Surtout à l'époque, je te parle. Mais... nous, on était plus... Le truc, c'est qu'à R.[quartier toulousain d'habitat social]... , t'as des immeubles... Comment c'était foutu, la R., par exemple, t'avais l'immeuble D., t'avais l'immeuble E. V. et, à chaque nom, il suffisait que tu regardais l'étage ou les coursives... Donc toutes ces familles se connaissaient. On avait pratiquement tous le même âge et on était ensemble depuis qu'on était tout petit, en primaire. Donc, après ça..., tu formes une bande. On se retrouve tous. » (Fa)

Dans les grands ensembles, en plus d'une mixité culturelle, les habitats à loyer modéré se mélangent aux copropriétés et favorisent une certaine mixité sociale qui n'est pas sans poser des problèmes de voisinage. Signaux précurseurs du départ des classes moyennes, cette coexistence est essentiellement due à l'architecture même des grands ensembles et à la forte densité de population¹⁰⁷. A partir des années 1990, la proportion d'habitat social prend le pas sur les copropriétés et ces grands ensembles accueillent désormais les personnes dont les catégories socio-professionnelles sont les plus basses, et majoritairement issues de l'« immigration » (terme regroupant à la fois les personnes ayant connu la migration et leurs descendants)¹⁰⁸. Ce jeune homme de la troisième génération du groupe « algérien », qui vit dans un de ces quartiers retrace, à sa manière, l'histoire des grands ensembles croisant l'analyse en termes de classes sociales avec l'enjeu de l'accueil des immigrés :

« Faut dire la vérité, hein, les HLM au début ils ont été créés pour quoi les HLM ? Au début les HLM c'était pour, c'était des appartements de luxe, c'était pour, c'était pour les bourgeois, hein, les immigrés ils étaient dans des bidonvilles, bidon, avec des toits en toile il pleuvait, ils arrivaient même pas à dormir. Quand..., quand ils ont commencé à construire les pavillons, là ils ont mis... Les HLM, ils commençaient à pourrir, ils ont mis¹⁰⁹... » (Y)

Par ce mouvement d'homogénéisation sociale, l'image de ces quartiers périphériques se modifie pour devenir celle de « ghettos » dans lesquels sont mis en relation les taux élevés de chômage, d'échec scolaire ou de non-imposition des foyers et les origines nationales et culturelles de leurs habitants. Dans les discours des personnes de la deuxième et troisième génération, qui ne vivent pas dans ces quartiers, les « banlieues » sont alors uniquement caractérisées par le facteur ethnique, voire religieux. Les personnes y ayant vécu dans leur

¹⁰⁷ Voir Jean-Claude Chamboredon et Madeleine Lemaire. op.cit.

¹⁰⁸ Michel Wieviorka. *La France raciste*. Paris : Seuil, 1992

¹⁰⁹ La phrase non terminée sous-entend l'attribution des pavillons aux « bourgeois » et les HLM aux « immigrés » selon l'idée développée tout au long de l'entretien.

enfance ou leur jeunesse, à une époque de forte mixité culturelle et sociale sont d'autant plus désolées lorsqu'elles y reviennent à l'âge adulte en voyant les changements. Ainsi cet extrait, d'un homme de la deuxième génération du groupe « pied-noir » exprime cette incompréhension face à la situation de ce qui était « son quartier » :

« Je suis arrivé à la F.[quartier toulousain] à 11 ans. 11 ans, ouais. Et j'en suis reparti dix, douze, quinze ans plus tard. Et j'ai jamais vu un voile là-bas. Personne portait le voile ou le truc, c'est maintenant ça. S'il y avait le père du copain qui était... qui faisait ses cinq prières, et tout ça, il avait pas la barbe, il avait pas le truc. C'est maintenant qu'on fait des communautés, je trouve. Avant, ça se passait... » (JM)

L'évocation systématique de la variable culturelle dans toutes les analyses politico-médiatiques¹¹⁰ sur la situation sociale dans ces quartiers masque les enjeux socio-économiques et favorise à la fois la stigmatisation des habitants et une théorie de la « ghettoïsation »¹¹¹. Avec l'expérience des « violences juvéniles » depuis les années 1990, la révolte sociale des habitants les plus jeunes conduit à l'émergence de l'image du « jeune de banlieue »¹¹². Image qui a tendance à être associée à celle du « jeune immigré », sous-entendu « maghrébin ». Plus récemment, les attentats du World Trade Center en septembre 2001, les meurtres de soldats français à Montauban et d'élèves d'une école juive à Toulouse, dans le cadre de « l'affaire Mérah » et la série d'actes meurtriers en 2015 - tous ces événements ont redessiné la figure du « musulman », potentiellement terroriste, associée à celle du « jeune immigré de banlieue », clivant encore plus la vie sociale¹¹³.

¹¹⁰ Ibid.

¹¹¹ Ce terme est sujet à controverse, voir notamment celle qui oppose Lapeyronnie et Wacquant. Didier Lapeyronnie. *Ghetto urbain. Ségrégation, violence, pauvreté en France aujourd'hui*. Paris : Robert Laffont, 2008 et Loïc Wacquant. *Parias urbains. Ghetto, banlieues, Etat. Une sociologie comparée de la marginalité sociale*. Paris : La Découverte, 2007

¹¹² Angelina Peralva. Violence de banlieue et politisation juvénile. *Cultures & Conflits* [En ligne], été 1995, n°18. Disponible sur : <http://conflits.revues.org/451> (consulté le 29 mai 2015)

¹¹³ Nous reviendrons plus en détails sur ces questions dans la partie IV, paragraphe IX-B-2 Des critères « spatiaux » et « sociaux »

Chapitre III

Une société multiculturelle

Françoise Lorcerie distingue le fait multiculturel de la question multiculturelle¹¹⁴. Dans son vocabulaire, le premier consiste à prendre en compte la diversité des cultures sur un territoire, alors que la seconde lui donne une dimension politique. Mis en relation avec la conception culturellement homogène du modèle républicain d'intégration, le fait multiculturel peut alors être perçu comme une menace à l'unité de la nation. Anthony Smith¹¹⁵ décrit la nation comme « une société abstraite qui, au mieux, ne fait que prolonger les mythes, les souvenirs, les valeurs, les symboles - le « système mythico-symbolique » - des ethnies préexistantes et n'a jamais réussi à les transcender ».

Pour Dominique Schnapper¹¹⁶, au contraire, la nation est une « communauté des citoyens » qui, dans sa définition même, s'oppose aux ethnies qui sont des « collectivités historiques ou culturelles ». Ainsi, la nation se définit dans une dimension civique plus que culturelle, comme un ensemble de valeurs communes ; parmi ces valeurs, l'égalité revêt à la fois un « caractère universel » et garantit « le droit de chacun à exercer concrètement ses droits ». Dès lors le multiculturalisme juridique, avec « la politique de la différence »¹¹⁷ ou la pluralité multiculturelle¹¹⁸, proposent un nouveau modèle politique tenant compte de l'hétérogénéité culturelle dans un même ensemble national.

Le fait multiculturel, hérité de l'histoire coloniale et esclavagiste, remet alors en question l'Etat-nation dont le cadre « mythico-symbolique » est défini sur le plan civique comme une « communauté des citoyens ». L'émergence des questions mémorielles et les affirmations d'appartenances individuelles multiples mettent en débat la définition des délimitations de la nation.

¹¹⁴ Françoise Lorcerie. France : Le rejet de l'interculturalisme. *Studi Migrazione/ International Journal of Migration Studies*, 2012, n°186, p. 278-301

¹¹⁵ Cité dans Dominique Schnapper. *La communauté des citoyens*. Paris : Gallimard, 1994. p.24

¹¹⁶ Ibid.

¹¹⁷ Charles Taylor. *Multiculturalisme. Différence et démocratie*. Paris : Flammarion, 2009 (1^{ère} ed. 1992)

¹¹⁸ Françoise Lorcerie. op.cit. (2012)

III-E La dimension multiculturelle de la France

Le modèle républicain français s'est construit sur le principe de l'absence de différences pour parvenir à l'égalité entre les citoyens et la maintenir. Pour cela, la pratique des langues régionales et les revendications culturelles de « minorités » ont longtemps été interdites ou absentes de l'espace public dans l'Hexagone. Dans les territoires coloniaux, l'hétérogénéité supposée des cultures a donné lieu à des attributions différentes de droits. En parallèle, la France se décrit volontiers comme le pays des Droits de l'Homme, et elle a accueilli de nombreux migrants tout au long de son histoire. Ces arrivants ont amené avec eux leurs cultures. Loin de rester enfermés dans leurs références, les rencontres avec les habitants de l'hexagone et entre migrants permettent de les transformer dans un processus d'interculturalité¹¹⁹.

Ce paradoxe historique a construit une France « politique »¹²⁰ dans laquelle l'absence de différences conditionne l'égalité, valeur fondatrice du modèle républicain ; et une France « sociale », culturellement plurielle. La visibilité de cette dernière, à travers les plats cuisinés, les fêtes célébrées ou les langues pratiquées, toujours en référence à des lieux de départ et d'arrivée, croise la présence de la première dans les références et l'attachement à ses valeurs et à son modèle de société.

III-E-1 Le « fait » multiculturel

Le domaine de l'alimentation, tant dans la préparation des plats que de leur partage, est une des premières portes d'entrée dans le multiculturel. A travers la convivialité des moments de repas, au quotidien ou à l'occasion de festivités, il s'agit de rencontrer l'autre, lui faire découvrir des particularités et découvrir ses spécificités. Au-delà des différences culturelles et religieuses, il est toujours possible de trouver un point d'entente par la gastronomie et les fêtes. A travers ces deux éléments, les différences existantes sont facilement valorisées et perçues comme enrichissantes.

La cuisine est un vecteur de transmission et d'ajustements d'éléments culturels important. Si retrouver un goût, comme celui de la madeleine de Proust, permet de se replonger dans des

¹¹⁹ Geneviève Vinsonneau. op.cit. (2002) et Zohra Guerraoui, Nadia Belkaïd. La transmission culturelle, le regard de la psychologie interculturelle. *Empan, Jeunesse et Génération(s), Jeunesse et Transmission*, 2003, vol.3, n°51, 2003, p.124-128

¹²⁰ La distinction entre la France « politique » et la France « sociale » est une reprise de celle introduite par Pierre Rosanvallon lorsqu'il oppose deux écritures parallèles de l'histoire de France ; d'un côté celle d'une histoire des idées, fondée sur les discours et la forme légale des institutions et d'un autre côté, celle d'une histoire des mouvements de société et du fonctionnement effectif des institutions. Cf Pierre Rosanvallon. *Le modèle politique français*. Paris : Seuil, 2006 (1^{ère} ed. 2004)

souvenirs, le moment de préparation des plats est également un enjeu de transmission, et par là-même de partage, qui permet de mettre en évidence des changements sociaux. Espace traditionnellement réservé aux femmes, notamment dans les cultures patriarcales, avec une injonction d'apprentissage et d'excellence pour les jeunes filles, la cuisine est pourtant présente dans les évocations masculines, alors même que ces injonctions genrées s'amenuisent au fil des générations.

Julie Lioré mettait en avant ces transformations sociales dans les familles de migrants africains, à partir de l'apprentissage de la cuisine par les jeunes filles. Le fait de ne pas savoir préparer un plat traditionnel en 2008 n'était plus considéré comme un « retard » imputable à la mère, contrairement à la perception de cette situation dix ans auparavant¹²¹. De plus, les transmissions verticales, des mères aux filles, ne sont plus l'unique manière d'apprendre à cuisiner, et le partage de recettes, dans une dimension intra-générationnelle¹²² se développe, modifiant par là-même les « plats traditionnels » qui empruntent à la culture de la société d'accueil. Les plats reflètent alors la rencontre interculturelle, entre réappropriation des recettes, mélanges culturels et adaptations au climat, aux produits locaux. La culture culinaire est ainsi renouvelée à chaque migration et à chaque nouvelle installation. Dès lors, son origine n'est pas toujours traçable, comme le montre ce dialogue entre un frère et une sœur du groupe « pied-noir » de la deuxième génération :

« - Le frère : Après pour les goûts, pour moi, je... suis assez ouvert donc... J'ai goûté la cuisine au beurre, j'aime bien le couscous, j'aime bien la paëlla, j'aime bien...

- La sœur : Moi je mélange, par exemple je vais faire une paëlla avec de la semoule, parce que j'aime pas trop le riz ! [...]

- Le frère : La mona ? [...] C'est espagnol ?

- La sœur : Non, c'est le gâteau pied-noir que tu fais à Pâques. C'est une brioche, une sorte de brioche.

- Le frère : Tu vois là c'est pareil, c'est ce que l'on disait... Au fond on a trois influences : la française puisqu'on est là, on a l'espagnole puisque ma mère elle est espagnole et après, on a la pied-noire puisque mon père est pied-noir. Donc c'est vrai que moi, en étant petit, y'a des choses, je ne sais pas où elles étaient. Elles étaient à la

¹²¹ Julie Lioré. Les mères, les filles et la cuisine « africaine » en situation de migration (Marseille). *Hommes et Migrations*, 2010, n°1286-1287, p.178-188

¹²² Il est à noter le rôle d'Internet (sites de recettes et forum) qui deviennent des ressources pour de nombreuses personnes.

maison mais... [...] On n'a pas défini, on n'a pas mis ça dans des cases en disant « tiens, ça c'est espagnol, ça c'est... » Pour moi, la mouna, c'était espagnol ; aujourd'hui, j'apprends que c'est pied-noir. » (JM et M)

Des plats, tels que le couscous¹²³ et les tajines ou les gâteaux et autres pâtisseries sucrées constituent, pour toutes les catégories d'enquêtés, une communauté de goût, associant des plats à des manières de cuisiner (avec des épices, avec de l'huile, avec du sucre etc.). Et si certains proclament une origine « pied-noir » ou « maghrébine », d'autres l'associent plus largement à « l'Algérie » ou encore au bassin méditerranéen.

La cuisine est aussi « ce qui reste quand tout est parti »¹²⁴ en termes de culture mais aussi de mémoire d'un lieu de vie antérieur à la migration que ne connaissent pas les générations nées après cet événement, comme dans cet extrait d'une jeune femme de la troisième génération du groupe « pied-noir » :

« - Pourtant [...] vous m'avez dit que vous saviez déjà [à l'école] que vous étiez... pied-noire, enfin, juive d'origine pied-noire... ?

- Au : Oui, oui, on le savait, oui.

- Donc il y avait quelque chose qui passait quand même ?

- Au : Ben, on l'a su, après... pff... Je sais plus comment on en est venu à ça. Moi j'étais petite, je m'en souviens plus... Comment on en est venu à parler de ça... ?

- Parce que c'était par rapport à quoi ? A une cuisine ? A une culture ?

- Au : Ben oui, parce qu'on le voyait. Moi, ma grand-mère, quand on était chez elle, elle cuisinait des choses que personne faisait à côté. Donc on sent bien qu'il y a des choses qu'elle sait faire et que les autres savent pas faire mais parce que c'est typique... » (Au)

Si la cuisine peut être une récurrence quotidienne de la présence d'un « ailleurs », les fêtes sont aussi des instants réguliers de cristallisation ou de résurgence d'une culture familiale dont l'influence peut être atténuée dans la vie quotidienne. Les fêtes célébrées, qu'elles soient religieuses, nationales ou traditionnelles, sont des facteurs de cohésion en ce que des personnes partageant un intérêt ou une valeur commune s'y retrouvent.

¹²³ Depuis 2006, il se retrouve dans les 5 premiers plats préférés des Français (voir <http://www.tns-sofres.com/etudes-et-points-de-vue/les-plats-preferes-des-francais-2006>)

¹²⁴ Maïlys Kydjian. *La transmission culturelle et la construction identitaire dans la généalogie arménienne*. Mémoire de Master I de sociologie : Toulouse, Université Jean-Jaurès, 2007

Certaines fêtes restent associées à une pratique religieuse, et concernent majoritairement les croyants. Pâques pour les chrétiens, Hannouka pour les juifs ou l'Aïd El Kébir pour les musulmans, sont des célébrations religieuses permettant aux membres de la famille de se regrouper. Il arrive toutefois que ces fêtes soient moins l'occasion de communier ensemble que de se retrouver et de perpétuer une tradition. Alors que les personnes ne sont ni pratiquantes ni croyantes, la fête organisée par les grands-parents ou chez des cousins éloignés permet de rencontrer des membres de la famille perdus de vue, ou rarement rencontrés, du fait de l'éloignement géographique et de la routine du quotidien. Par exemple, à l'occasion d'un week-end prolongé avec le lundi de Pentecôte, une famille du groupe « pied-noir » se retrouvait dans la maison des grands-parents pour quelques jours à passer ensemble. La dimension religieuse et familiale de ces événements est plus compliquée à conserver pour les personnes en activité lorsque les jours de célébration ne sont pas fériés, seules les fêtes chrétiennes étant chômées. Néanmoins les familles qui le peuvent perpétuent les rituels, comme le montrent ces deux jeunes femmes de la troisième génération du groupe « algérien » :

« Pour nous, c'est plus à l'Aïd, tu vois, tu as ton argent, y'en a qui ont des cadeaux... Après quand tu arrives à un certain âge où l'Aïd tu le passes... [...] Le matin, tu pries ; après tu le passes un peu avec la famille ; après ta famille, elle va te voir. Quand les personnes elles sont seules, [...] tu sais, qu'elles ont perdu quelqu'un dans leur famille à l'approche de l'Aïd, ou comme les personnes âgées qui habitent toutes seules, elles partent les voir, elles amènent des gâteaux. Après, l'après-midi, nous, on est avec nos collègues en ville : ciné, Mac Do' et tout. Et le soir, en fait, on se retrouvait avec des voisins proches qui arrivaient ou de la famille. Ou c'est nous qui allons chez eux. »
(Zi)

« Le Noël chez nous, pour les enfants, c'est les deux Aïd. Ils ont des habits et des cadeaux. J'ai acheté déjà les cadeaux pour les filles avec des copines. Chez nous, les musulmans, y'a plus de fêtes que chez les Chrétiens. On a Achoura... Le « Mouloud », c'est le Noël musulman, c'est la naissance du Prophète. Là, on mange des pistaches, des cacahuètes..., du couscous aux fèves. » (Sb)

Dans certains discours, les fêtes religieuses deviennent alors des traditions. Cette oscillation apparaît clairement dans l'évocation de Noël, pour les personnes de tous les groupes, et de l'Aïd-El-Kébir, pour les personnes des groupes « harki » et « algérien » qui ne sont pas pratiquantes. Ainsi ce jeune homme du groupe « algérien » de la troisième génération

explique comment les fêtes sont célébrées dans sa famille. Lui se déclare sans religion, la famille de son père est musulmane et celle de sa mère catholique :

« - I : On faisait Noël pour ma mère et pour nous aussi. On faisait Noël, l'Aïd... Noël, on l'a toujours fêté. Même en Algérie, quand on était petit, on fêtait Noël... et l'Aïd aussi. On faisait toutes les fêtes, en fait.

- Et une fois en France vous avez continué à faire l'Aïd... ?

- I : Ouais, ouais, carrément. Ouais, ouais, carrément. On tuait pas le mouton, mais on achetait des côtelettes !! (rire) On s'adapte, hein !!(rire) Donc on a continué. On a continué. » (I)

De nombreuses familles, athées ou de confession musulmane ou juive, marquent la fête de Noël ; certains uniquement avec un repas, d'autres en ajoutant l'arbre et les échanges de cadeaux. Ces actions sont souvent, mais pas toujours, justifiées par la présence des enfants. Alors que cela apparaît normal pour cette femme de la première génération du groupe « algérien », sa fille le qualifie de « bizarre » :

« - Vous avez toujours fêté l'Aïd, fait le ramadan ?

- La mère : Oui.

- La fille : Oui, toujours.

- Et vous faisiez Noël aussi ?

- La fille : Ben oui, bizarrement.

- La mère : J'ai fait l'anniversaire des enfants, j'ai fait tout. J'ai fait l'anniversaire. On fait l'arbre de Noël, j'ai tout fait pour mes enfants. Pour mes enfants, j'ai suivi... et, en même temps, la mienne. Ils font le carême, on se lève à 4h du matin, on mange. Mais la journée, on mange rien. » (T et Z)

Rares sont les familles qui ne fêtent, ou n'ont jamais fêté Noël. Le cas échéant, les enfants avancent alors des arguments de comparaison dans le nombre de fêtes musulmanes et chrétiennes ou des arguments théologiques, remettant en question la validité de la datation de la naissance de Jésus.

Au sein de notre corpus d'entretiens, des situations dans lesquelles les différences religieuses sont respectées sont montrées en exemple. Toutes font références à l'acceptation de l'islam et de ses différentes pratiques en France. Dans ces cas exemplaires, le suivi des préceptes

musulmans, qui ne rentrent pas dans la norme des pratiques majoritaires (issues de la société judéo-chrétienne), sont acceptées dans leurs différences que ce soit en famille ou en société. Ainsi nous le montre cette femme du groupe « pied-noir » de la première génération en référence à la famille musulmane de sa belle-fille :

« Ils [les parents de sa belle-fille] sont une famille assez nombreuse quand-même, elle a cinq frères... On les connaît tous, quoi. S'ils passent, ils viennent manger. Ils se portent leur viande, hein. (Rires) « Moi je veux bien vous inviter, mais vous portez votre viande ! ». Ils ne mangent que de la viande tuée par un musulman donc... » (H)

Dans la même idée, d'autres regrettent un temps où les pratiques de l'islam étaient respectées tant dans le milieu professionnel que dans la société comme le suggèrent respectivement un jeune homme du groupe « algérien » de la troisième génération, faisant référence aux années 1970 en France ; et une femme du groupe « pied-noir » de la première génération se rappelant les années 1950 en Algérie :

« Il avait des patrons qui étaient sympas... Parce que mon père, depuis qu'il est petit, il fait la prière, il a rien lâché. Je ne sais pas quoi, il avait un patron, en plein chantier, à l'heure de la prière, il lui disait : « ouais, c'est l'heure, fais ta prière et reviens ». Et il m'a dit : « c'était bien, mais après, au fur et à mesure... » Au fils du temps, les gens ils changent, hein. » (Y)

« C'est marrant ces histoires de femmes voilées maintenant. Ces histoires de voiles à l'école... De voiles... Mais nous, elles arrivaient voilées ! Ça nous a jamais posé de problèmes ! [...] On a beau dire qu'on était racistes, puisque dans l'ensemble on le dit, on a toujours accepté ça. On allait bavarder avec elles, on allait marcher avec elles, c'était... C'était comme ça, dans la famille, la religion faisait qu'une femme ne montrait pas son visage. Pour ne pas attirer, pour ne pas... Bon, c'est pas... Et je trouve que maintenant, on en a beaucoup. Bon, elles sont voilées, elles sont voilées. » (JA)

Outre ce respect de la différence de pratiques entre personnes ne suivant pas la même religion, bien des croyants de notre corpus ont tendance à passer outre ces différences, par leur foi en une divinité monothéiste, qui doit rassembler plutôt que diviser. La religion est alors une « affaire personnelle » dans les pratiques comme dans les croyances, et les réglementations la

visant doivent respecter cette idée. Nancy Vernel¹²⁵, en travaillant la manière dont les acteurs composent avec le modèle de « citoyenneté à la française », met en valeur une attitude idéal-typique : celle des « accommodateurs ». Ces individus se revendiquent à la fois citoyens et croyants et « il devient impensable de « sacrifier » son islamité à la citoyenneté. La manifestation dans l'espace citoyen de ce que l'on est dans le privé témoigne du refus de l'universalisme abstrait qui dénie toute individualité dans l'espace public »¹²⁶. Les individus se montrent alors critiques vis-à-vis des lois relatives au port du voile (Loi Châtel, 2004, sur l'interdiction des signes ostentatoires de religion à l'école, votée après les différentes « affaires du foulard islamique »), à la médiatisation de propos relatifs aux prières sur l'espace public ou à la construction de lieux de cultes. Cette attitude renvoie à une conception de la laïcité s'inscrivant dans un modèle multiculturel, où la cohabitation des religions dans l'espace social renvoie à la capacité individuelle de tolérance des différences et au partage collectif de l'espace public¹²⁷.

III-E-2 Le multilinguisme : évocateur de multiculturalité

Au-delà des aspects festifs et gastronomiques, les pratiques linguistiques illustrent également l'unité, avec le français comme langue commune, mais aussi la diversité des pratiques à laquelle renvoie l'usage d'autres langues (arabe, berbère, espagnol, patois...). Ces pratiques linguistiques agissent comme un marqueur culturel, historique et familial.

Le langage permet de communiquer avec toutes les personnes d'un même « champ linguistique »¹²⁸, créant une communauté d'échanges. Le multilinguisme permet alors d'élargir les capacités de communication de l'individu à des communautés d'échanges diverses.

Des enfants qui ont maîtrisé une langue grâce à la communication avec les parents ou avec le voisinage, mais ne la maîtrisent plus à l'âge adulte, expérimentent cette perte avec un sentiment de regret - un phénomène observé dans tous les groupes de référence de notre corpus. Ainsi, les personnes de la première génération du groupe « pied-noir » qui connaissaient la langue des parents (espagnol, italien, maltais, « patois ») ou la langue de leurs camarades de jeu (l'arabe) peuvent les perdre une fois en France, car le français devient pour elles une langue quasi-exclusive. Ce dialogue entre deux sœurs illustre la perte des

¹²⁵ Nancy Vernel. op.cit. In Patrick Weil. (dir.) op.cit.

¹²⁶ Ibid. p.596

¹²⁷ Martine Cohen, Laïcité et intégration. In Patrick Weil (dir.). op.cit. p.571-590. Nous reviendrons sur cette question dans la partie IV, chapitre IX-B "Nouvelles" logiques d'appartenance

¹²⁸ Benedict Anderson. op.cit.

compétences linguistiques, acquises sans effort, mais dont le maintien aurait nécessité une volonté active :

« - L'aînée : *Parce qu'on avait des parents espagnols qui parlaient pas français, donc on parlait l'espagnol. Et puis, on parlait arabe. Et je pense même qu'on parlait bien l'arabe.*

- La cadette : *Mon frère A., qui est décédé, il parlait mieux l'arabe que le français. (...) Nous après, non, on connaît quelques mots comme ça (...). Mais je vois T. [sa belle-fille, d'origine kabyle], elle ne parle pas l'arabe. [...]*

- L'aînée : *Ben oui, parce qu'elle est née là et que... ça se perd.*

- La cadette : *C'est ce que je disais, l'espagnol on serait bien embêtées s'il fallait le parler, hein ? On comprendrait mais pour le parler...*

- L'aînée : *Pour le garder, j'essaie de lire un peu. » (H)*

Dans d'autres configurations, la langue maternelle, la première parlée par l'individu, n'est pas le français, la famille proche parlant une autre langue durant la socialisation primaire. Le bilinguisme s'apprend alors par les pairs, à l'école, dans le monde professionnel ou dans le voisinage. Cette jeune fille, de la troisième génération du groupe « harki », raconte l'attachement à la langue de ses parents et comment elle passe d'un état de bilinguisme, lors de son arrivée en France, à celui d'une connaissance presque exclusive du français, aujourd'hui :

« - *Et maintenant entre vous, vous parlez en français [en famille] ?*

- Ce : *Ben, j'ai un peu oublié ma langue maternelle, c'est un peu honteux mais... Voilà.*

- *Et c'était quoi ? Le kabyle ou l'arabe ?*

- Ce : *Le kabyle.*

- *Et tu le parlais aussi ?*

- Ce : *Ah oui ! J'étais bilingue ! Et... ouais, c'est la misère, hein ! Parce que... je sais pas, c'est la langue... C'est ma langue, quoi !*

- *Et tu l'as plus pratiquée, non, peut-être ?*

- Ce : *Ouais, voilà. On parlait plus trop à la maison. Et on n'y allait pas très souvent, non plus, en Algérie. » (Ce)*

Dans ce cas, il n'apparaît pas de démarche active de préservation et de maintien de la connaissance du kabyle. Si l'attachement à cette langue existe, par la filiation et le souvenir d'une bonne maîtrise, le kabyle appartient aussi à la culture des parents, culture qu'elle ne réinvestit pas dans son quotidien. Sans aller jusqu'à la rupture, les relations entre sa propre culture et celle de ses parents est distendue, la langue maternelle, comme « objet de filiation et d'affiliation »¹²⁹ illustre cette situation.

En psychologie, la langue première, dite maternelle, renvoie symboliquement à la mère, celle que le bébé entend pour la toute première fois et qu'il va parler. C'est la langue qui fait lien entre la mère et son enfant et par extension, c'est la langue des affects, celle qui va renvoyer à la culture des parents, celle d'un pays avec lequel les individus ont pris de la distance, ou avec lequel ils n'ont plus de lien pour des raisons familiales, culturelles ou historiques. Elle peut être supplantée par la pratique de la langue seconde, dite « paternelle », qui renvoie à l'altérité, à la langue d'adoption. Elle est celle qui ouvre vers le dehors, qui renvoie à l'ouverture au monde et permet la séparation et l'individuation, elle n'est plus tournée vers l'intime, le personnel et les origines¹³⁰.

Parfois cette langue maternelle « perdue » est recherchée, travaillée, maintenue malgré tout. Elle devient la clé d'une ouverture culturelle, de la possibilité de la rencontre avec « l'autre », utile dans les voyages ou dans une future insertion professionnelle. La valorisation de la langue connue en dehors du français, par le parcours professionnel ou les voyages, en parallèle d'une communication familiale, apparaît notamment dans la troisième génération du groupe « algérien ». La connaissance de l'arabe, littéraire ou dialectal, est alors mobilisée et valorisée dans la trajectoire personnelle, comme le précise ce jeune homme, inscrit dans un parcours d'études commerciales :

« Ne serait-ce que d'un point de vue culturel, tu vois, c'est enrichissant. Ça permet d'avoir deux... Deux savoirs, deux cultures différentes. Et d'un point de vue aussi linguistique, je peux te parler deux langues et ça, c'est pas mal. Surtout en ce moment, je sais que l'arabe, c'est assez recherché. » (Mn)

¹²⁹ Odile Reveyrand-Coulon. Incertitude dans la transmission : la question de la langue pour les parents migrants. In Odile Reveyrand-Coulon, Zohra Guerraoui (dirs.). *Transmission familiale et interculturelle : ruptures, aménagements, créations*. Paris : Editions in Press, 2011. p.201-218

¹³⁰ Ibid.

Cette perception du bilinguisme apparaît comme une re-valorisation¹³¹ d'une compétence décriée¹³². D'une part, les détracteurs du bilinguisme avancent que le fait d'apprendre deux langues serait moins favorable à la maîtrise parfaite d'une seule, notamment lorsqu'il s'agit de la langue dominante. Leur crainte est également que les personnes bilingues n'aient que des bribes des deux langues et mélangent les constructions et les concepts qui leur sont liés. D'autre part, des antécédents historiques permettent de comprendre la dévalorisation des langues perçues comme « minoritaires » et de la langue arabe en particulier. L'imposition du français comme langue officielle et unique de la nation sous la Troisième République a attribué de fait un statut de langues minoritaires à toutes celles qui n'étaient pas le français¹³³ et la colonisation, en tant que période de domination, a renforcé une perception dévalorisante des cultures et des langues d'Algérie et des autres colonies.

En effet, la Troisième République française a renforcé l'association des notions d'égalité et d'unité, sous-entendant l'unité comme absence de différences en ce qu'elles seraient potentiellement sources d'inégalités. Cette conception de l'Etat-nation a imposé le français comme langue officielle dans le but de créer une « communauté nationale imaginée »¹³⁴. Les diverses langues régionales, pratiquées jusqu'au milieu du XX^{ème} siècle, ont été éradiquées jusque dans les groupes d'enfants qui parlaient leur « patois » dans l'enceinte de l'école. Ainsi les langues évoquées en référence aux grands-parents et autres aïeux des personnes de la première ou de la deuxième génération du groupe « pied-noir » sont les langues régionales de France et d'Europe. Cette femme, de la première génération, évoque sa grand-mère :

« En plus, elle parlait pratiquement que le patois de Béziers. Nous, nous le comprenions, je le parlais pas. Mais elle nous parlait en patois, on le comprenait. »

(JA)

Avec l'obligation de l'apprentissage du français comme langue commune, les enfants nés en France, et les enfants y arrivant étaient alors sur un pied d'égalité à l'école, comme le raconte cet homme de la deuxième génération du groupe « harki », évoquant sa propre expérience dans les années 1960 :

¹³¹ Christine Deprez. La communication familiale bilingue. *Journal de pédiatrie et de puériculture*, 1997, n°5, p.317-318

¹³² Tabouret-Keller explicite cette dépréciation dans l'introduction du numéro de la revue « Enfance », dédié aux questions du bilinguisme en 1991, à partir d'une journée d'études intitulée « L'enfant et le bilinguisme. Problèmes quotidiens » (Andrée Tabouret-Keller. Introduction. *Enfance*, 1991, Tome 44, n°4, p. 267-269).

¹³³ Odile Reveyrand-Coulon. Retour en langue et filiation. *Le Journal des psychologues*, 2011, vol.7, n° 290, p. 28-31

¹³⁴ Benedict Anderson. op.cit. p.55

« Mes copains d'école savaient pas bien parler français non plus ; ils parlaient patois. Donc grosso modo, on était au même niveau. Et puis, il y avait des fils d'Espagnols, de Portugais, d'Italiens aussi, qui étaient au même niveau, voire pire. » (MD)

La permanence de la langue régionale, ou de quelques éléments de vocabulaire, permet alors de situer les origines géographiques des ancêtres que l'individu a connus ou non. Dans le dialogue suivant entre un père et sa fille, la langue de la grand-mère, officiellement appelée catalan, devient pour la petite-fille le « mallorcaïn » en référence à son lieu d'origine :

« - Le père : Mon père, ma mère parlaient catalan. Mon père et ma mère parlaient catalan entre eux. Et moi, je les entendais. Et avec nous, mon père nous parlait français. De temps en temps, quand il s'énervait, il nous parlait... en espagnol.

- La fille : Mais mamie, elle parlait quand-même mallorcaïn (sic) plutôt que français.

- Le père : Mamie nous parlait mallorcaïn (sic) quand on était gamin... » (C et PC)

La marque de l'histoire dans l'évocation des langues apparaît nettement dans le rapport à l'arabe¹³⁵. Pendant la période coloniale, la vie sociale en Algérie, départagée entre plusieurs départements français, s'établissait sur une hiérarchisation des cultures et de leurs pratiques. La mission de « civilisation », propre à l'entreprise colonisatrice, plaçait les cultures présentes sur le sol algérien à l'arrivée des Français dans une position de dominées. La langue arabe, comme les langues berbères, étaient dévalorisées parce que en lien avec une classe de la population infériorisée par le Code de l'indigénat.

Néanmoins, cette séparation des mondes européen et autochtone n'est pas infranchissable. Des personnes, individuellement ou en petits collectifs, font des rencontres de voisinage ou dans l'environnement professionnel. L'ouverture culturelle et la rencontre avec « l'autre » passe alors par la connaissance de l'arabe pour les « Européens d'Algérie », même si elle n'induit pas toujours la maîtrise de la langue, juste l'apprentissage de quelques mots. La connaissance de la langue ou d'éléments de vocabulaire de « l'autre » devient symptomatique des relations entretenues par les deux groupes durant la période coloniale. Cette femme de la deuxième génération du groupe « pied-noir » en donne un exemple en distinguant la position de sa mère et celle de son père :

¹³⁵ L'arabe est davantage marqué que le kabyle par ce phénomène, les régions kabyles ayant eu moins de mixité de populations avec les Européens. (voir notamment Gilbert Grandguillaume. L'enseignement de la langue arabe dans l'entre deux-guerres. In Abderrahmane Bouchène et al. (dirs.). op.cit. p.405-408 et Tassadit Yacine. La Kabylie entre 1839 et 1871: construction identitaire et répression coloniale. In Abderrahmane Bouchène et al. (dirs.). op.cit. p.114-119)

« - Tu me disais tout à l'heure que ta mère, elle parlait bien l'arabe, enfin assez bien.

- L : Oui, elle l'a bien parlé, elle a perdu beaucoup maintenant. Oui, parce qu'avec les copines, elle parlait... Enfin, elle baignait dedans...

- Et ton père ?

- Non, non, il avait pas cette proximité. Alors si, mon père, ce qu'il en sait, c'est tous les gros mots... voilà, toutes les conneries. Toutes les conneries qu'il ne faut pas apprendre, lui, il savait ça. Il avait le côté un peu... où tu sens justement qu'il y avait du rejet de cet..., enfin. Ma mère, par contre, non. Quand elle entend, elle comprend. »

(L)

En plus de véhiculer une identité culturelle et une marque historique, les langues sont aussi ce qui relie l'individu aux membres du premier cercle de socialisation, celui de la famille. Elles sont le lien entre le passé des origines et le présent du multiculturel. Alors que la langue maternelle, comme première langue utilisée, renvoie au personnel ; la paternelle, en tant que langue secondaire, est celle de l'ouverture en situation de migration. La question du passage de la langue renvoie à la tension spatio-temporelle « ici/là-bas » et « avant/après » et, dans une expression métaphorique, au « legs des générations antérieures »¹³⁶. La langue de communication familiale devient alors la pierre angulaire des enjeux des situations de migration et post-migratoires. Il se trouve des familles dans lesquelles les enfants et les parents ne parlent pas le même idiome. Des ajustements se trouvent alors entre compréhension et expression, chacun comprenant la langue d'expression de l'autre, sans pouvoir l'utiliser lui-même. Les extraits suivants respectivement d'un jeune homme, de la troisième génération du groupe « harki », et d'une femme, de la deuxième génération du groupe « pied-noir », le montrent :

« - Et avec tes parents, tu parles français ?

- K : Alors... on parle français, et ils me répondent en arabe en fait. C'est particulier. Je sais pas d'où c'est venu ça, d'ailleurs. Mais bon, on se comprend ! » (K)

« La différence, c'est qu'avec mon père ma mère parlait qu'espagnol. Donc mon père parlait espagnol avec ma mère. Donc nous, on a baigné vraiment [dedans]... [...] Et mon père, il nous parlait français. Nous, on parlait français à mon père, et espagnol à ma mère. » (M)

¹³⁶ Odile Reveyrand-Coulon. op. cit. (2010)

Outre la langue d'usage quotidien dont les ajustements se trouvent par nécessité entre les communicants, une langue de communication intergénérationnelle apparaît entre grands-parents et petits-enfants. Les petits-enfants entreprennent d'apprendre cette langue étrangère mais proche et les grands-parents se plaisent à leur parler dans leur langue maternelle, même s'ils ne l'utilisent plus au quotidien. Respectivement les membres d'une famille du groupe « pied-noir » puis du groupe « algérien » de deux générations différentes évoquent ce sujet à propos de la troisième génération :

« - *Le père : Aux enfants, on parle espagnol.*

- *La fille : Alors qu'entre nous, on parle tous français. Y'a que quand il [son père] s'adresse à lui [au petit-fils]... Des fois, c'est en français. D'ailleurs S. [son fils] [...], il lui répond en français à son grand père. Mais il comprend [l'espagnol]. » (C et PC)*

« - *Les petits-enfants parlent kabyle ?*

- *La fille : Non, pas beaucoup.*

- *La mère : Je leur ai appris le kabyle jusque, jusqu'ils (sic) sont allés à l'école, ils parlent kabyle. Après, ils ont tout perdu parce que leur mère et leur père, ils parlent le français.*

- *Mais les petits, ils parlaient kabyle quand même ?*

- *La mère : Ouais.*

- *La fille : Oui, oui, oui. Moi, mes enfants, ils le parlent. En tout cas, ils le comprennent puisqu'ils vont tous les ans en Algérie.*

- *La mère : Les enfants de M. [un de ses fils], non. Les enfants de M. [un autre de ses fils] aussi. Dès qu'ils sont allés à l'école, leurs parents, ils leur parlent que français. Ça y est, ils ont tout perdu. Ils m'appellent « Jidda », « Jidda » en...[arabe dialectal].*

- *La fille : Ça veut dire « mamie ».*

- *La mère : Soi-disant « mamie ». (T et Z)*

Cette connaissance polyglotte n'est possible que si le lien familial est entretenu. Lorsque des tensions familiales surviennent, la langue peut être volontairement mise de côté pendant de longues années, rendant difficile sa compréhension et plus encore sa pratique. Certaines personnes regrettent cette rupture tant dans sa dimension de relation familiale que dans la dimension de transmission culturelle et mémorielle d'un « ailleurs ».

III-E-3 Cultures et territoires : être « ici », être « d'ici » ?

« Avoir des origines », « être originaire de »... sont autant d'expressions qui renvoient les migrants, ou ceux dont la famille a migré, à une attache à l'extérieur des frontières du territoire d'accueil (que ce soit la France, une région ou une ville). Si l'expérience coloniale et celle de l'indépendance ont modifié les frontières entre l'« ici » et l'« ailleurs » à l'échelle de l'expérience collective, les parcours de migration familiale les modifient à l'échelle individuelle, et la question d'« être ici » ou d'« être d'ici » se pose alors différemment. Sencebé¹³⁷, à partir d'une étude sur les dynamiques territoriales, décline quatre formes d'appartenance, qui prennent en compte autant les relations avec les lieux qu'avec les personnes : l'immersion, la distanciation, la dissociation et l'extériorité. L'immersion est un rapport à l'espace qui se définit selon une appartenance de type « attachée » ; la distanciation renvoie à une forme d'appartenance « engagée » ; la dissociation s'établit sur une tension entre l'attachement et l'engagement alors que l'extériorité engendre une forme d'appartenance labile.

Lorsque le lieu des origines est celui de la naissance, le territoire géographique d'appartenance est alors très intimement lié à la trajectoire personnelle, la forme d'appartenance à ce lieu est celle de l'attachement dans le sens d'une « dépendance non réciproque » puisque l'individu ne peut intervenir sur le territoire, auquel il est « attaché » du fait de sa naissance. La terre de la naissance dépasse la dimension nationale et devient un espace d'attachement symbolique, mais aussi le premier lieu d'échange multiculturel. Le pays, la région ou la ville sont des espaces qui revêtent une importance personnelle et spécifique pour chaque individu, loin d'une définition nationale ou culturelle. Ainsi l'Algérie coloniale n'est ni la France métropolitaine, ni l'Algérie contemporaine, elle représente un espace-temps particulier qui n'existe plus sauf dans la représentation que s'en font ceux qui l'utilisent comme référence. Le territoire est délimité par ce qu'il représente symboliquement. Cette femme de la première génération du groupe « pied-noir » plante ses racines en Algérie sans qu'il y soit rattaché de dimensions culturelle ou nationale, mais dans le but de mettre en valeur un trait de caractère :

« Je pense que si je me suis adaptée aussi facilement, et si j'ai bougé aussi facilement, c'est que quelque part j'étais déracinée. Parce que nos racines, elles sont autant en Algérie qu'en France. » (MMR)

¹³⁷ Yannick Sencebé. « Être ici, être d'ici » Formes d'appartenance dans le Diois (Drôme). *Ethnologie française*, 2004, vol. 34, n°1, p. 23-29

Ce lieu de naissance, considéré comme celui de l'origine, peut aussi dissocier l'individu des membres de sa famille née « ailleurs », dans un autre lieu, porteur d'une autre culture et d'autres représentations symboliques. En effet cet « attachement » peut entrer en tension avec l'« engagement » des individus sur leur territoire de vie quotidienne, professionnelle et familiale. « Il y a donc dissociation entre un ici, pourvoyeur de l'identité généalogique de par la famille, et un ailleurs, porteur de l'identité sociale, plus valorisante, de par la profession »¹³⁸. Cette forme d'appartenance en tension, entre le « ici » comme territoire « familial » et l'« ailleurs » comme celui de la vie quotidienne laisse apparaître une frontière « vécue comme une occasion de déchirement »¹³⁹. Ces différentes conceptions d'appartenance au territoire, entre attachement et tension, peuvent intervenir à l'intérieur d'une même famille. Cette mère du groupe « algérien » de la deuxième génération explique sa propre conception de ses « origines », symbole d'un attachement familial pour elle, alors que pour sa fille, née en France, l'Algérie a une dimension strictement géographique et l'appartenance est « en tension » :

« - Du coup elle, elle serait plutôt dans le déni de... l'Algérie, de ses origines ou...

- F : C'est pas ses origines, à elle. Moi, j'estime que quelqu'un qui est né ici, c'est pas ses origines. Ce sont mes origines à moi, mais pas à elle. Elle a le droit de dire qu'elle est française à 100%. Moi, je suis française aussi mais... Je lui en veux pas quand elle dit : « moi, je n'ai rien à voir avec l'Algérie ». C'est juste mon pays à moi. Elle est pas... obligée d'épouser aussi toute... Je peux comprendre. Même si je n'adhère pas, je comprends. » (F)

Dans ce cas, l'individu ne s'approprie pas la culture, l'histoire ou le lieu de naissance de ses parents comme faisant partie intégrante de sa personne au temps présent, mais uniquement comme une part de sa filiation, d'éléments familiaux rattachés au passé. La dissociation entre le lieu d'origine de la famille et le lieu de vie individuel est actée. Parfois l'engagement sur le lieu de vie quotidien n'entre pas en tension avec le lieu des origines, la configuration d'appartenance est plutôt celle de la distanciation. Le lien les unissant à un « ailleurs » est indissociable des relations familiales, les deux se complétant. Le fait de venir d'ailleurs (par la naissance des parents) et d'être d'ici (par sa propre naissance) est rendu compatible par l'unité familiale. Ainsi l'exprime cette femme du groupe « harki » de la deuxième génération associant les dimensions familiales et géographiques dans la fierté de ses « origines » :

¹³⁸ Ibid. p. 25

¹³⁹ Ibid. p.25

« Moi, je suis fière de mon père et de ma mère ; mais fière aussi d'être de M. [ville du Tarn-et-Garonne]...! » (D)

Les « origines » ne sont pas uniquement des lieux de naissance ou des espaces-temps symboliques. Au contraire, les caractéristiques culturelles d'un territoire peuvent être investies, alors même que l'individu n'y est pas attaché par un lien familial, l'appartenance est alors tout à fait « engagée ».

De la même façon, dans une configuration de « distanciation », où les formes d'appartenance « engagée » complètent celles de l'« attachement », les personnes de la deuxième ou de la troisième génération, nées en France ou à l'étranger, rattachent leurs origines à un territoire représentant une culture et non plus au territoire géographique de leur naissance, dont ils se dissocieraient. La culture d'origine des « Européens d'Algérie » est alors celle issue du mélange de toutes les cultures d'origine sur le sol algérien pendant la période coloniale. Le territoire algérien peut être considéré à la fois comme celui d'un passage entre deux espaces nationaux européens, celui des ancêtres et le contemporain, et comme celui du mélange duquel naît une autre culture. Cette femme, de la deuxième génération du groupe « pied-noir », l'exprime en faisant référence à ses parents :

« Je connais la culture de mes parents. Et mes parents ont vécu depuis des générations sur le sol algérien. Et après, ils en ont fait quelque chose, une autre culture, qui n'est pas forcément celle de l'Algérie, mais celle d'une autre Algérie ». (L)

Les personnes venant de Kabylie, toutes générations confondues, marquent cette origine culturelle comme une spécification, voire un dépassement des origines algériennes. Cette femme, de la première génération, du groupe « harki » donne en exemple son fils, davantage attaché à la Kabylie que son père, qui en est pourtant originaire :

« Regarde les enfants comme ça leur plaît la Kabylie. C'est souvent qu'on [le] voit... Les parents n'y sont pas retournés et les enfants, eux, y vont, et ils sont enchantés. Je vois, B. [son fils], quand il y est allé, ahhh, enchanté, mais heureux comme tout. Pour beaucoup c'est ça, les parents n'y sont pas allés ; mais les enfants, eux, y retournent et ça leur plaît. Ça passe une génération. » (MMI)

III-F Être français et la question multiculturelle

En France se côtoient, comme nous venons de le voir, des personnes aux appartenances culturelles multiples. Comment cette diversité s'articule-t-elle à la question de la cohésion de l'Etat-Nation ? Les individus se revendiquent-ils français par une citoyenneté, par une nationalité ou un sentiment d'appartenance ; ou bien se revendiquent-ils d'une particularité culturelle comme les termes de « communautarisme » ou de « repli communautaire » le laissent penser ?

« Être français », ou être « agrégé »¹⁴⁰ à la société française, se définit alors selon différents vecteurs. En dehors de l'obtention d'une nationalité ou de l'appartenance exclusive à une nation, le fait d'être (ou de ne pas être) accepté en tant que partie prenante de « l'imaginaire national » français, d'en partager un quotidien et des valeurs, participe à la construction subjective des appartenances individuelles et collectives - notamment, lorsque l'on considère l'intégration en tant que construction dynamique d'un groupe social constitué d'individus pluriels, et non comme l'assimilation d'un individu à un groupe social préalablement formé et immuable.

III-F-1 S'affirmer en tant que « citoyens français »

III-F-1-1 Nationalité(s) ou/et culture(s) ?

La notion de double culture renvoie pour certaines personnes à celle de double nationalité. Semblable à la dialectique romantique, la double-nationalité serait une double allégeance impossible, l'intégration à une nation par l'acceptation d'un lien juridique et politique devant être unique. Une personne ne pourrait alors être fidèle qu'à un seul un pays à la fois et la double nationalité impliquerait, à un moment donné de la vie d'un individu ou d'une trajectoire historique, un choix orienté par des affinités culturelles ou politiques. La loyauté à deux entités nationales ne serait donc pas possible. Pour cette femme, de la première génération du groupe « harki », la double nationalité, en offrant la possibilité de vivre dans les deux pays, impose également une absence de tout type de revendication ou de contestation :

« Regardez, les Algériens, la majorité, ils ont la double nationalité, ça veut dire quoi ? Ils ont... un passeport, je vous parle des immigrés, ils ont un passeport vert [algérien] et un passeport bordeaux [français]. Donc ils sont libres de vivre là où ils veulent

¹⁴⁰ Abdelmalek Sayad. *L'immigration ou les paradoxes de l'altérité, L'illusion du provisoire*. Paris : Raisons d'agir, 2006. p.15

vivre. Mais quand je les entends dire : « on est lésé, on nous donne pas... du travail... ». Des fois, quand je les entends, je dis « purée, on a tout laissé nous, on a tout laissé nous [cf les Harkis]. On n'a jamais brûlé. On n'a jamais cassé. » Jamais on n'a entendu dire les Harkis, ils ont cassé ou ils ont brûlé des bus. Et pourtant... on pourrait le faire. Mais on veut pas. C'est comme ça. Que eux, avec la double nationalité - je suis désolée, ils peuvent vivre là, s'ils veulent, et ils peuvent repartir demain... » (Ft)

La double nationalité est alors associée au non-respect des règles et des lois du pays, sous-entendant une relation entre cette double appartenance nationale et la délinquance. Des enquêtes suggèrent, pourtant, que des personnes ayant à la fois la nationalité française et algérienne n'en sont pas moins attachées à la France¹⁴¹. La référence à la double culture, et plus spécifiquement à une culture minorisée pendant la période coloniale, conduit finalement à son association à des phénomènes de déviance, voire de délinquance ; d'autant plus par les personnes qui, incluses dans ce groupe culturel minoritaire, ne s'y reconnaissent pas ou n'y ont pas accès. La dépréciation culturelle émanant de l'histoire se trouve alors entremêlée à des ressentiments individuels.

Si ce phénomène de stigmatisation et dévalorisation des migrants, perçus comme extérieurs à la société d'appartenance, apparaît pour toutes les vagues migratoires, il semble aujourd'hui particulièrement important lorsqu'il s'agit des descendants de l'immigration « maghrébine ». De plus en plus de personnes en viennent à se demander si le fait d'être « français » ne serait pas défini en priorité en fonction d'un phénotype¹⁴² ou d'une appartenance culturelle et religieuse. Cette femme, de la deuxième génération du groupe « algérien », se demande ce que c'est « être français » :

« Il faut [...] trouver une définition, c'est quoi « être français » ? Parce qu'aujourd'hui, personne ne le sait. Est-ce que c'est... à travers les origines ? À travers une religion ? C'est quoi qui définit... « être français » ? Mais je pense qu'une fois qu'on aura défini le mot..., c'est pas un simple mot... c'est une civilisation... Et une fois qu'on a franchi cette étape-là, on pourra réfléchir sur... l'identité. (silence) Mais je pense que ça se fera...de fait. Une fois qu'on aura déterminé c'est quoi « être français », est-ce que c'est la couleur de peau ? Est-ce que ci, est-ce que là ? Une fois qu'on aura défini ça, le reste suivra (...) » (Zh)

¹⁴¹ Peggy Derder. *Idées reçues sur les générations issues de l'immigration*. Paris : Le Cavalier bleu, 2014

¹⁴² Eric Fassin, Didier Fassin. *De la question sociale à la question raciale*. Paris : La Découverte, 2009

En effet, le choix de ses appartenances, nationale et culturelle, relève de plus en plus de l'individu en fonction des collectifs dans lesquels il évolue. Ainsi lorsque la définition d'un groupe national semble être fondée sur un phénotype, et par conséquent sur l'exclusion de ceux qui n'y correspondent pas, ces derniers auront tendance à se redéfinir selon une autre appartenance. A l'inverse, si la formation d'une communauté nationale unie et multiple s'appuie sur des logiques de mixité sociale et culturelle, la négociation des appartenances ne se situe plus dans une dualité entre un « autre » et « soi-même », entre « la » France et « la famille », mais dans une multiplicité qui permet de mettre en miroir des pratiques culturelles et des représentations diversifiées dont le point commun est de faire partie d'un collectif appelé « France ». C'est ainsi que cette femme du groupe « algérien » de la deuxième génération raconte son enfance dans un quartier d'habitat social dans les années 1970, 1980 :

« On était souvent avec des Français, tu vois ce que je veux dire. T'avais cet espèce de truc... on n'était pas enfermé dans notre... dans ta seule culture, tu vois ce que je veux dire ? Ça fait qu'en fait, t'étais imprégnée un peu de tout ce qu'il y avait autour de toi. C'est pour ça que mon père, il a compris que, pour lui, il fallait qu'il soit ouvert... Ça s'est fait naturellement, je crois... Les gens qui étaient autour de lui, c'était que des Français, des Italiens, des Portugais. Ma mère, pareil... En fait tout le monde était à la même enseigne, quoi. » (Fa)

Les références culturelles multiples sont vécues comme enrichissantes, sans remettre en question leur appartenance à la nation française. Ces deux extraits, de femmes de la deuxième génération du groupe « algérien » et « pied-noir », l'explicitent :

« Moi, je suis française d'origine algérienne. J'assume parfaitement mes origines, j'en ai besoin pour vivre, pour exister. Mais après je m'assume et j'ai jamais, jamais posé aucune question. Je suis née là, donc... C'est comme vous... » (Zi)

« Je sais que je suis française. Mes origines, après, font un tout et vont amener la personnalité que j'ai ou y contribuer. Mais je vais pas me fixer sur les origines [pied-noires]..., marocaines, algériennes, ou même juives qu'on pourrait avoir dans la famille, pour avancer. » (SG)

Cette notion d'enrichissement identitaire est transversale aux trois groupes de référence, pour la deuxième génération, celle née entre 1960 et 1980, mais réapparaît uniquement dans le

groupe « algérien » au sein de la troisième génération¹⁴³. Cet enrichissement multiculturel est assorti d'une volonté de ne pas « renier » ses origines pour les groupes « algérien » et « harki », réaffirmant une conception plurielle des appartenances.

L'appartenance nationale française est d'autant plus affirmée que les individus sont nés sur le sol français, après l'indépendance de l'Algérie. Ayant été socialisés à la fois par l'école et par les parents, ils ont dû jouer des deux ensembles de codes et de valeurs dans leur construction personnelle, ce qui leur permet aujourd'hui d'affirmer avec d'autant plus de conviction leur appartenance à la France pour eux-mêmes et pour leurs enfants. Cette femme du groupe « algérien » de la deuxième génération, en nous racontant un dialogue avec son fils, suggère que le rapport au territoire de naissance pèse de plus en plus au fil des générations :

« Il [son fils] me dit « quand tu parles, maman, j'ai l'impression que tu parles en tant qu'algérienne, tu parles pas en tant que française ». Je lui dis : « oui, ça dépend de quoi on parle. Mais là, je suis née en France, et toi aussi tu es né en France. Tu es encore plus français que moi ». » (N)

Ainsi la référence à la France comme pays de naissance fonde l'attachement au fait « d'être français », mais n'enlève rien aux « origines algériennes », en tant que lien avec une culture. Cette relation, qui rappelle peut-être la dimension subjective que revêt la notion de droit du sol, est valable dans chaque groupe et pour chaque génération. Cet homme de la troisième génération du groupe « algérien » exprime le fait que sa nationalité est intrinsèquement liée au fait d'être né en France :

« - Et toi, tu as la nationalité française uniquement ?

- R : Ouais. Je suis né ici. À L.[commune du Tarn]. » (R)

Cette notion de droit du sol traverse les temps puisque le territoire algérien à l'ère coloniale est explicitement déclaré français par l'ensemble des premières générations. La France n'est ainsi pas seulement un territoire, c'est un espace social doté d'une histoire, d'une langue, d'une culture commune et inscrite dans le temps, y compris lorsque les appartenances culturelles sont multiples, comme pour cette mère du groupe « pied-noir » de la deuxième génération, d'origine espagnole :

¹⁴³ Les personnes de la deuxième génération s'inscrivent toutes dans la mémoire migratoire de leurs familles ; phénomène qui s'estompe au sein de la troisième génération, à l'exception du groupe « algérien ». Ce point est approfondi dans la suite de ce travail.

« Eux [ses enfants], je pense qu'ils se sentent français. Je ne sais pas si... Le fait, aussi, moi je dis : « ils ont été élevés à la française ». » (M)

L'appartenance à la nation passe également par l'éducation et la scolarité suivie en France, comme le dit cette femme du groupe « algérien » de la deuxième génération :

« A partir de ce jour-là, où elle avait dit ça, là, sur ces stages d'entreprise [sa mère lui fait part de son souhait d'un retour en Algérie], j'ai compris que... J'ai eu peur de devoir retourner vivre là-bas. Enfin, de devoir retourner vivre là-bas, non, de devoir aller vivre là-bas, tout court (...). Alors que non, c'est ici, mes terres, elles sont là ! (rire) Écoute, toute ma vie est là. » (Sl)

La notion de « patrie », sans que le terme soit énoncé, émerge avec l'appartenance territoriale plus que culturelle, et le respect des institutions et de leurs règlements : être français signifie également respecter ses devoirs du citoyen : payer ses impôts ou voter est alors aussi significatif que les actes de la vie quotidienne. Ainsi le résume cette jeune fille, du groupe « algérien » de la troisième génération :

« La France, c'est là où tu habites, où tu as eu tes repères, et voilà. T'es partie à l'école. [...] Après t'as ta carte, tu votes, t'achètes, tu manges, tu sors, et voilà. » (Zi)

III-F-1-2 Avoir des documents français

Au-delà des cultures multiples, être français passe également par le fait d'obtenir une carte nationale d'identité. Cette appellation fusionne en effet les termes « national » avec une implication administrative, et celui d'« identité », plus dynamique et complexe, dans la mesure où il renvoie à des processus permanents de construction et reconstruction. La « carte nationale d'identité » figerait alors une identité nationale, la rendant immobile et immuable, l'individu étant contraint de la demander, et pouvant se la voir attribuer ou refuser, voire enlever.

Si, pour certains, ces documents ne sont « que des papiers », et ne représentent rien de plus que des facilités administratives ou la possibilité d'éviter les gardes-à-vue lors des contrôles policiers, pour d'autres ils représentent l'attachement à la communauté nationale. Dans la même logique, pour la société française, il s'agit d'accueillir et de mesurer « l'intégrabilité »¹⁴⁴ d'une personne, notamment par l'attribution ou non de la nationalité. Enjeux qui atteignent leur paroxysme lors de moments critiques comme ceux de la première

¹⁴⁴ Abdellali Hajjat. op.cit.

demande¹⁴⁵ ou du renouvellement. Lorsque les documents sont à rééditer et que des preuves de la nationalité française sont à apporter, certaines personnes le vivent comme une remise en question de leur identité. Ainsi l'illustre cette femme du groupe « pied-noir » de la deuxième génération :

« Au final, les deux [grands-parents] se considéraient comme, vraiment, venir d'Espagne. Et c'est ça qui faisait toute la différence, aucun des deux n'était français. Donc, moi aussi, c'est toujours quelque chose qui m'a un peu questionné, [...] quand on voit à quel point, maintenant, c'est difficile. Et je crois que, même maintenant, les Pieds-Noirs d'origine espagnole nés en Algérie, s'ils perdent leurs papiers, on leur fait tout un toin-toin pour les refaire. C'est très compliqué maintenant, avec les règles d'immigration, pour justifier pourquoi tu es français. Maintenant, tout est compliqué. Donc moi, j'espère que mon père perdra jamais sa pièce d'identité parce que ... s'il le faut, on va le déclarer pas français. Et pour nous, ça risque aussi d'être un problème. » (SG)

Ici le dialogue entre deux hommes, du groupe « harki » de la première génération, apporte un éclairage collectif et historique, à partir d'un cas individuel :

«- Monsieur A : Dans les années 90, il [son frère] avait demandé, je ne sais pas quoi à... Agen. C'est le service central des rapatriés. On lui a répondu : « apportez la preuve comme quoi vous êtes français ». Oui, oui. « Que vous êtes rapatrié ». [...]

- Monsieur I : Il avait la nationalité. Donc ils réclamaient en quelle année il avait opté ! (rire) Il était venu me trouver, il avait dit : « est-ce qu'ils se moquent de moi ? » Et c'est là où j'ai écrit... au directeur... [...] Je lui avais dit d'ailleurs verbalement, je lui avais dit : « vous êtes en train de vous planter, il est français. Il est citoyen français depuis 41 ou 40 », « ah bon ? » J'ai dit : « ben oui, vous lui demandez... d'apporter la preuve qu'il a opté pour la nationalité française. Il y a quelque chose qui va pas. » Alors qu'il était député. Bon, enfin, ça a été régularisé après. » (MA et MI)

Ainsi les documents nationaux gardent la marque de l'histoire. Pendant l'Algérie française, les documents officiels étaient délivrés par les instances de la République française dans le territoire extra-métropolitain. Comme le raconte cet homme, de la première génération du groupe « pied-noir », les documents marquaient le lien avec la France, gommant la distinction entre métropole et colonie :

¹⁴⁵ Voir chapitre I-A-2 Les démarches pour obtenir la nationalité française

« Autrement tout ce qui était administratif, c'était français. On avait la carte d'identité française, les permis français. Moi, mon permis, je l'ai passé à Alger. Et arrivé en France, je l'ai pas changé, et c'est exactement le même. [...] Et les passeports, les passeports qu'on avait en Algérie, c'était la France. Les papiers, tous les papiers, même la sécurité sociale... » (ML)

Mais, une fois l'Algérie indépendante, le territoire colonial algérien devenait étranger au territoire métropolitain français. Les documents nouvellement émis portent alors la mention à cet extérieur, notamment avec l'indicatif 99 pour le département de naissance. La distinction territoriale est entérinée et peut être vécue comme une discrimination. La modification de ce numéro est alors synonyme d'une entrée symbolique dans l'espace territorial français, comme le montre cette femme de la deuxième génération du groupe « pied-noir » :

« Moi, j'étais immatriculée 99. [...] Mon père, il avait le 92. Ceux qui sont nés à Oran avaient le 92, ceux qui sont nés à Alger ont le 91. Et mon père, il était immatriculé 92, puisque Oran, c'était un département français. Et je ne sais pas [...]..., il y a des gens qui ont dû protester. A un moment donné, j'ai reçu une lettre en me disant si je voulais changer mon numéro d'immatriculation et récupérer le 92. J'ai dit « oui ». » (M)

Même si l'obtention de ces documents français, carte de sécurité sociale ou permis de conduire, permet de faire une entrée symbolique dans la communauté des citoyens, seule l'obtention de la nationalité rend officielle cette intégration administrative.

III-F-1-3 Être binational

Avoir la nationalité française n'est pas exclusif d'autres ; ainsi chacun peut obtenir, de naissance ou par demande, une autre nationalité sans être déchu de la première¹⁴⁶. Dans notre corpus, sont surtout associées les nationalités française et algérienne. Les personnes ayant choisi d'entreprendre des démarches pour obtenir la nationalité française côtoient celles ayant voulu prendre la nationalité algérienne.

Les personnes ayant gardé uniquement la nationalité algérienne sont, dans notre corpus, minoritaires et font partie de la première génération du groupe « algérien ». Ce sont leurs enfants et petits-enfants qui en attestent déclarant que leurs parents ne sont français « que » depuis une dizaine d'années, comme cette jeune femme de la troisième génération du groupe « algérien » :

¹⁴⁶ Concernant les acquisitions de nationalité, voir notamment : <http://vosdroits.service-public.fr/particuliers/F334.xhtml> (site consulté le 2 juin 2015)

« - Ils [ses parents] ont fait la demande, parce que, quand ils sont arrivés, ils étaient algériens ?

- Ouais. Comme je te l'avais dit, ils l'ont obtenue il y a à peu près dix ans, ou dix ans pile, à quelques années près, la nationalité française. Ils sont français. Ils ont résidé en France pas mal d'années, donc voilà, ils sont français maintenant. » (Ha)

Malgré de nombreux cas de demande de nationalité française, certains conservent uniquement la nationalité algérienne, et restent en France avec des titres de séjour renouvelables tous les dix ans. Ici, des jeunes hommes de la troisième génération du groupe « algérien » et du groupe « harki » évoquent leurs parents, arrivés en France dans les années 1970 :

« Mes parents, ils ont pas la double nationalité. Mes parents, ils ont juste la nationalité algérienne. Comment dire... ils ont la carte de résidence, là, je sais pas quoi. Et quand ils rentrent [en Algérie] et qu'ils reviennent [en France], ils prennent pas de visa non plus. Et après, ils ont pas le droit de vote en France, mais ils votent quand c'est les élections en Algérie. Les bureaux de vote, c'est les consulats. » (Y)

« - Et tes parents, ils sont français, algériens ?

- Ben... ils ont le statut de... simplement de résidents... Ils ont leur... la carte de résidence. Ils ont encore la nationalité algérienne, ils n'ont pas la nationalité française. » (K)

Comme l'affirme Leyla Arslan¹⁴⁷, le choix des parents de conserver leur nationalité algérienne ne conditionne pas le choix des enfants dans le refus de la nationalité française, mais implique plutôt une double nationalité assumée.

En effet, plusieurs personnes notamment de la deuxième génération, vivant en France mais amenées à des voyages plus ou moins réguliers entre la France et l'Algérie, ont choisi d'obtenir la nationalité qu'elles n'avaient pas, tout en conservant la première. Si la demande de nationalité algérienne est, le plus souvent, justifiée pour éviter les démarches d'obtention du visa, la nationalité française est une fierté une fois obtenue, même si les raisons n'en sont pas toujours explicitées. La difficulté de l'obtention, entre les justificatifs de naissance et ceux attestant d'une situation professionnelle et économique stable, voire d'attachement à la France, continuent de marquer ces nouveaux citoyens des années après.

¹⁴⁷ Leyla Arslan. *Entre assignation et sentiment d'appartenance : l'ethnicité des jeunes français de "culture musulmane"*. Différenciations liées à l'ascension sociale et émergence de l'individu. Thèse de doctorat en sciences politiques : Paris, Institut des Sciences Politiques, 2009

Dans le cas où les parents, du groupe « algérien » mais aussi du groupe « harki », ont les deux nationalités ou sont de deux nationalités différentes, les enfants ont la double nationalité dès leur naissance, le droit du sang primant sur le droit du sol dans les deux pays¹⁴⁸. Si pour certains, il s'agit d'une facilité administrative qui n'apporte pas de contraintes¹⁴⁹ et peut être conservée, pour d'autres, la fierté de cette double appartenance est assumée, comme le montrent les deux extraits suivants de propos de jeunes hommes de la troisième génération du groupe « algérien » :

« Surtout la bi nationalité, c'est une richesse énorme... J'en ai marre des gens qui me demandent : «mais tu préfères quelle nationalité ? » J'ai envie de leur dire : « mais c'est une richesse ... ». Tu peux être franco-algérien ou algéro-français. Je peux dire que, même si je sais qu'il y a des gens qui n'ont pas cette chance-là, tu te dis : « mais c'est la classe ». Tu te dis t'as deux, t'as deux nationalités, t'as deux pays et tu vois, un qui t'a adopté et un dans lequel tu es né. » (Mn)

« - Et quand tu pars là-bas tu prends un visa ou tu as la double nationalité ?

- Y : Non, j'ai la double nationalité. Comme ça, je suis tranquille. Parce qu'en plus, les visas, ça rend fou, ça. Ils mettent vingt ans à te les faire, en plus ils coûtent je sais pas combien. Moi, je suis tranquille, je préfère avoir la double nationalité, c'est plus tranquille.[...]

- La nationalité algérienne, elle est bien juste pour ne pas avoir de visa ?

- Y : Non, c'est pas ça, c'est... Je sais pas. (...) Comment dire ?... C'est aussi une fierté. Je sais pas, j'aurais que la nationalité française, je sais pas, ça me ferait chier. Je sais pas, c'est comme une fierté. » (Y)

La fierté d'obtenir un document reconnaissant l'appartenance nationale au pays d'origine renvoie, dans le dernier extrait, à la dimension légitimante de l'identité institutionnelle, telle que l'évoque Castells¹⁵⁰. Cette légitimation de l'intégration de l'individu à la nation par les institutions n'a pas, pour autant, été toujours aussi facile. Au cours de l'histoire récente, les jeunes hommes, ressortissants algériens, au moment de l'annulation du service militaire en France, ont été tenus d'effectuer leur service national en Algérie, y compris ceux dont les

¹⁴⁸ Voir le site Internet français précédemment cité et pour l'Algérie: <http://www.mjustice.dz/html/?p=nationalite> (sites consultés le 2 juin 2015)

¹⁴⁹ Une seule personne ayant la double nationalité évoque le fait de ne pouvoir faire appel à l'un ou l'autre des consulats en cas de difficultés dans un des deux pays.

¹⁵⁰ Manuel Castells. *Le pouvoir de l'identité*. Paris : Fayard, 1999 (ed. originale 1997)

parents étaient harkis. Depuis 1983, les ressortissants ayant les deux nationalités, française et algérienne, peuvent choisir le pays dans lequel ils feront leur service national, qui sera validé par le deuxième pays¹⁵¹. Cette jeune fille, du groupe « algérien » de la troisième génération, témoigne de la situation de son frère :

« Si tu fais ton service militaire en France, tu le fais pas en Algérie. Sachant qu'en France c'est la JAPD [Journée d'Appel et de Participation à la Défense]¹⁵² là, un jour. Et du coup, il [son frère] a eu le papier et c'est bon. Par contre, il est obligé, à chaque fois qu'il va en Algérie, d'avoir ce papier qui montre qu'il a bien fait sa JAPD. Sinon il peut pas rentrer en France, ils le ramènent direct à la caserne, et là... » (No)

III-F-2 Vivre en France

III-F-2-1 Partager des valeurs communes

La société multiculturelle des individus s'oppose au modèle d'intégration républicaine français, institutionnellement dominant. La IV^{ème} République voit la notion d'intégration s'imposer, suite à celle d'assimilation, utilisée durant la III^{ème} République. Alors que l'assimilation nie toute particularité culturelle, l'intégration tente de les prendre en compte pour mieux insérer les individus dans la société française¹⁵³.

Les individus « à intégrer » sont, pour reprendre les mots du Général De Gaulle, lors d'une conférence à Brazzaville en 1944¹⁵⁴, les nouveaux arrivants dont « [les] personnalités, [les] intérêts, [les] aspirations, [et les] avenir » peuvent être conformes à la « communauté française ». Dans la sociologie fonctionnaliste, cette intégration s'inscrit dans les suites d'une socialisation réussie, puisqu'elle « implique que ceux qui en bénéficient – classiquement, les enfants, plus récemment, les immigrés – trouvent leur place dans la société, dans la nation, dans les institutions dont ils acceptent et acquièrent les règles, les normes ou les valeurs. »¹⁵⁵

Dans cette perspective théorique, reprise à des fins politiques comme en témoigne les propos de De Gaulle, l'intégration est conçue du point de vue de la société à laquelle l'individu doit s'intégrer, sans que lui-même soit considéré comme un acteur doué de subjectivité. Dans la

¹⁵¹ Décret n°84-1087 du 5 décembre 1984, voir : <http://alger.ambafrance-dz.org/Le-service-national-des-jeunes.2831> (consulté le 02/06/2015)

¹⁵² A remplacé le service militaire obligatoire, aujourd'hui Journée Défense et Citoyenneté (depuis mars 2014)

¹⁵³ Voir l'origine et les distinctions conceptuelles entre intégration et assimilation dans la contribution de Vincent Geisser. L'intégration républicaine : réflexion sur une problématique post-coloniale. In Pascal Blanchard et al. (dirs.), *Culture post-coloniale 1961-2006*. Paris : Autrement, 2006. p. 145-164

¹⁵⁴ Ibid. p.149

¹⁵⁵ Michel Wieviorka. L'intégration : un concept en difficulté. *Cahiers internationaux de Sociologie*, 2008, vol.2, n° 125, p. 221-240, p.225

réalité sociale actuelle, pourtant, l'avènement de l'individu en tant que sujet conduit « chacun [à vouloir] être reconnu, respecté, maîtriser son expérience, procéder à ses propres choix, construire son existence en se construisant soi-même »¹⁵⁶. Comme le dit ce jeune homme, du groupe « algérien » de la troisième génération, les compromis individuels sont les signes d'une bonne volonté d'« intégration » :

« Quand t'arrives dans un pays, t'es obligé de faire des concessions. C'est un minimum. Sans pour autant renier tes origines. » (Mn)

Or, dans le cadre de l'obtention de la nationalité française, le « respect des us et coutumes » est une des conditions d'attribution et se manifeste par des activités ou des condamnations objectivables par lesquelles la nationalité peut être refusée. Dans les années 1990, son remplacement par la catégorie juridique « valeurs essentielles », qui ne sont pas visibles dans des actes, laisse la définition de l'intégration à l'appréciation de l'administration¹⁵⁷ et rend difficile l'effort que peuvent fournir les individus pour y parvenir.

La République française revendique la défense des libertés et l'égalité des droits de tous les hommes, conformément à la Déclaration des Droits de l'Homme de du Citoyen de 1789, principe repris dans la Constitution de 1958. La France de la Vème République véhicule ces valeurs, notamment à travers sa devise « Liberté, Égalité, Fraternité », auxquelles restent attachées les personnes de notre corpus. La France peut être aussi une « terre d'accueil » pour des familles arrivées de pays en guerre, comme le décrivent ces deux femmes du groupe « harki » de la première, puis de la deuxième génération :

« Moi, j'aime ce pays dans lequel je vis. En dépit de certains... y'a des problèmes, il faut pas croire. Mais quand-même, moi, je dis toujours : « ce pays ne ressemble pas aux autres pays ». Franchement, il est accueillant, il est tolérant, il accueille l'opprimé, il accueille celui qui a faim, il donne des avantages. Moi... je sais pas, moi, je le vois comme ça. » (Ft)

« On a besoin de la France. Parce que c'est quand-même... notre terre d'adoption. C'est là où on est né, c'est la terre d'asile pour beaucoup de gens. C'est la France. C'est ça, la France. C'est ça. » (D)

La nation française, en tant que communauté de citoyens, peut alors devenir facteur d'unité permettant d'englober toutes les cultures présentes en tant qu'elles respectent les valeurs

¹⁵⁶ Ibid, p.229

¹⁵⁷ Abdellali Hajjat. op.cit. p.280

communes. Schnapper, pour parvenir à ce compromis, dissocie l'espace public, national, et l'espace privé, culturel : « le noyau dur culturel, directement issu de l'héritage ethnique transmis par la famille n'exclut pas, par ailleurs, la participation à la société politique, si ces normes ne sont pas en contradiction avec les valeurs de la communauté des citoyens »¹⁵⁸. Les origines culturelles des individus sont alors acceptées en tant que constitutives d'une filiation généalogique et ne remettent pas en question l'appartenance nationale. Cette femme, du groupe « pied-noir » de la deuxième génération, explique comment l'identification culturelle à sa région de naissance a donné un sens à ses différentes appartenances généalogiques :

« Mais, mes parents ne vivant pas dans une communauté totalement pied-noir, puisque c'était plus possible de toute façon, tout le monde était un peu disloqué. Ne vivant pas non plus dans une communauté totalement antillaise, parce qu'on vivait à B. [ville des Hautes-Pyrénées], j'avais pas, si tu veux, le choix que de m'intégrer aux B. [habitants de cette ville]. Être b., c'était avant tout, ça : être b., être française. » (SG)

Dans ce sens, le métissage culturel dans la société française ne semble pas poser de problème, et peut même accommoder des cultures en présence, tant que leurs valeurs n'entrent pas « en contradiction » avec celles de la société française. Et c'est dans ce terme de « contradiction » que vont apparaître plusieurs enjeux multiculturels. A quel moment une valeur entre-t-elle en contradiction avec une autre ? A partir de quand n'est-elle plus acceptable ? L'exemple de la laïcité est significatif à cet égard.

La France est le pays de la séparation de l'État et de l'Église, légalisée par la loi de 1905 et à l'origine de la notion de laïcité. Cette loi repose sur trois principes : la liberté de conscience, la séparation des Eglises et de l'Etat et le libre exercice des cultes¹⁵⁹. Construite sur la précédente domination de l'Eglise catholique sur les affaires de l'Etat, elle l'en affranchit tout en garantissant la liberté des différents cultes. En abolissant la différence entre cultes reconnus et non-reconnus, elle permet à tout un chacun de vivre ses croyances sans être inquiété et l'ordre public est respecté (notions polysémiques à bien des égards), elle est garante du « vivre ensemble » dans la pluralité des confessions. Selon Barthélemy et Michelat¹⁶⁰, deux représentations de la laïcité sont en jeu chez les Français : la laïcité républicaine et la laïcité séparation.

¹⁵⁸ Dominique Schnapper. op.cit. p.99

¹⁵⁹ Patrick Weil. Introduction – La loi de 1905 et son application depuis un siècle. In Patrick Weil (dir) op.cit. p.9-43

¹⁶⁰ Martine Barthélemy, Guy Michelat. op.cit. In Patrick Weil (dir.). op.cit.

La première s'attache au principe - constitutif de la République dans l'héritage des Lumières et de la Révolution, à la reconnaissance de l'Etat et à la démocratie alors que la seconde revient sur la neutralité de l'Etat et la séparation a tendance à s'apparenter à l'absence de reconnaissance des cultes. Ainsi la laïcité républicaine est à rapprocher de la conception de la « laïcité-unité »¹⁶¹ qui se traduit dans des attitudes contractualistes¹⁶². Les individus sont ainsi citoyens français et croyants, une position renforçant l'autre. Ce ralliement de la citoyenneté française et de la religion, notamment l'islam, sans qu'il n'y ait ni ambiguïté ni tensions, se retrouve dans le discours de nombreuses personnes, quel que soit le groupe socio-historique ou la génération. Ainsi l'expriment cet homme de la première génération du groupe « pied-noir » et cette femme de la deuxième génération du groupe « algérien » :

« La notion de citoyenneté française est liée à celle de laïcité. Elle est nécessaire pour l'intégration, c'est le nœud du problème. Et c'est possible car il y a des musulmans qui sont français, pour certains. Et c'est seulement une minorité qui s'exprime fort et violemment, et qui fait du mal à la grande majorité qui ne s'exprime pas. Comme d'ailleurs, on le voit avec les Corses et les Basques. » (MZ)

« On mélange nationalité, citoyenneté, religion. Alors, bon, il y a cinq millions de musulmans en France, qui sont français, de nationalité. Et qui votent déjà. » (Zh)

En revanche, la laïcité séparation, « laïcité-interdit »¹⁶³ peut se traduire dans l'attitude des « défenseurs d'une séparation stricte et rigoureuse entre sphère privée et sphère publique »¹⁶⁴ qui estiment que l'espace public doit être exempt de toute allusion religieuse, celle-ci devant rester dans le privé. Le suivi même des préceptes de la religion musulmane, notamment avec le port du foulard pour les femmes, symbolise alors une contradiction avec le principe républicain de la laïcité et peut être considéré contraire au respect des valeurs de l'Etat.

Les questions soulevées dans la discussion conceptuelle de la laïcité renvoient à celle du modèle républicain. En effet, si les nouveaux arrivants, et leurs descendants, peuvent consentir à « l'effort d'intégration » (dans le sens d'un processus de socialisation qui les conduit à adopter les codes, les normes et les valeurs de la société d'accueil), ils ne souhaitent pas pour autant abandonner leur culture, leurs valeurs ou leurs convictions, autrement dit, ils agissent sur leurs trajectoires de vie en tant que sujets.

¹⁶¹ Voir les définitions de la laïcité de Pierre Kahn lors de la conférence : Laïcité(s) ? Un éclairage historique et théorique pour comprendre les querelles actuelles. (ISCRA, Montpellier, 24 juin 2014). Disponible sur : <http://www.iscra.org/page_2106.php> (partie 2 de l'enregistrement).

¹⁶² Nancy Vernel. op.cit. In Patrick Weil. op.cit.

¹⁶³ Pierre Kahn. op.cit.

¹⁶⁴ Nancy Vernel. op.cit. in Patrick Weil (dir.). op.cit.

Si la notion d'intégration peut s'admettre pour « agréger » des immigrés à la société dans laquelle ils arrivent, comment la comprendre pour des personnes nées en France mais dont « l'héritage ethnique transmis par les familles », pour reprendre Schnapper, n'est pas conforme aux valeurs de la communauté des citoyens français ? Peut-être peut-on le comprendre en revenant à la figure de « l'immigré-émigré » de Sayad : « ainsi que deux faces d'une même réalité, l'émigration demeure l'autre versant de l'immigration, en laquelle elle se prolonge et survit, et qu'elle continuera à accompagner aussi longtemps que l'immigré, ce double de l'émigré, n'a pas disparu ou n'a pas été oublié définitivement en tant que tel »¹⁶⁵.

Alors l'effort d'intégration n'incombe plus au seul individu mais aussi à la société, qui doit reconsidérer sa définition des frontières nationales. Questionnement qui est posé par Hajjat en conclusion de son ouvrage : « Toute la question est alors de savoir si un groupe national, et « étatisé » pourra un jour se passer de cette croyance en l'homogénéité nationale et maintenir une certaine cohésion sans avoir recours à des considérations « raciales » ou « culturelles »¹⁶⁶. Cette redéfinition de l'« homogénéité nationale » doit aller de pair avec la conception d'une vie démocratique qui admet « [la nécessité] des individus ayant la capacité de se définir de manière complémentaire et contradictoire comme des personnes et comme des citoyens, par le dégageant et l'engagement, par l'identité et l'égalité. »¹⁶⁷

III-F-2-2 Des facteurs de différenciation et d'appartenance

Les personnes, individuellement, parviennent à combiner leurs origines culturelles et les attentes de la société française en termes d'intégration, toutefois des facteurs extérieurs rendent visible cette différence, de la même manière que certaines pratiques religieuses laissent transparaître une foi intime. L'accent dans la pratique du français est un des facteurs révélateurs de différences, mais il peut également agir comme un facteur de ressemblance et de reconnaissance de l'autre en tant que semblable. Lorsqu'un ensemble de personnes se reconnaît à une certaine manière de parler, l'accent assure une fonction de cohésion dans la construction du groupe d'appartenance, par exemple dans le groupe « Pieds-Noirs », même si la portée symbolique n'en est pas la même pour tous, comme le souligne Clarisse Buono¹⁶⁸.

Certaines personnes de la première, mais surtout de la deuxième génération, élèvent cet accent singulier au rang de principe fédérateur, d'élément constitutif de l'identité et de la culture

¹⁶⁵ Abdelmalek Sayad. op.cit. p.15

¹⁶⁶ Abdellali Hajjat. op.cit. p.303

¹⁶⁷ Didier Lapeyronnie. *L'individu et les minorités. La France et la Grande-Bretagne face à leurs immigrés.* Paris : PUF, 1993. p.348

¹⁶⁸ Clarisse Buono. op.cit.

« pied-noire », comme le remarque cette femme du groupe « pied-noir » de la première génération :

« En plus, on nous reconnaissait pas mal avec l'accent. L'accent qu'on avait, y'a rien à faire, on le garde, hein. (sourire) » (MMC)

Pour d'autres, toutes générations confondues, l'accent est la survivance d'un groupe commun dans une situation historique, dont la spécificité diminue de génération en génération. L'avantage est alors qu'il permet de se reconnaître, malgré la part inéluctable de folklorisation de leur culture. Selon le rapport entretenu avec cette « culture », issue des parents ou de l'expérience historique, la perception de l'accent, au même titre que la langue maternelle, est teintée de tendresse, ou de sentiments plus négatifs, allant jusqu'à le qualifier de « saleté d'accent ».

Si, aujourd'hui, l'accent « pied-noir » perdure chez des personnes nées en Algérie et arrivées en France il y a une cinquantaine d'années, sa perception donne des renseignements sur le passé de celles aujourd'hui intégrées à la société française. Néanmoins à leur arrivée, l'accent pouvait être source de désignation par les autres, parfois de manière négative voire discriminante, comme nous le raconte cette femme, née en France, de la deuxième génération du groupe « pied-noir » :

« - L : Moi, c'est vrai que j'en ai parlé assez tard. Parce que, chez moi, on me disait : « surtout, tu dis pas que tes parents sont Pieds-Noirs ». On me disait que... « faut pas le dire »...

- Partout, à l'école ?

- L : A l'école, on me disait « il ne faut pas le dire ».

- Pourquoi ?

- L : Parce que... on me disait « tu vas être mal vu », voilà. Donc on avait plutôt, au début, moi, je me souviens, à cacher ça. Et ma mère, qui est quelqu'un de très sociable..., bon, malheureusement, elle ne pouvait pas le cacher longtemps. Parce qu'elle a un accent, bon, maintenant, elle l'a perdu, mais elle avait un accent à la Marthe Villalongua. Voilà, un accent à couper au couteau. Donc, voilà, elle pouvait pas cacher longtemps. » (L)

Si l'accent est facteur d'appartenance entre personnes qui le possèdent, il apparaît également comme un révélateur de la non-appartenance¹⁶⁹ à un groupe dans lequel l'individu aspire à entrer. De cette manière, certaines personnes se sentent appartenir à un groupe par un accent commun, mais peuvent en être de fait exclues sur d'autres critères. Les anciens « Européens d'Algérie » d'origine espagnole évoquent ainsi une manière de parler l'espagnol distincte de celle des Espagnols d'Espagne. Leur espace culturel entre Algérie-Espagne-France est révélé par leur manière de parler à la fois français et espagnol. De la même façon, les descendants des anciens « Français musulmans » nés en France ont été socialisés en France et parlent donc français avec, parfois, un accent régional. Ceux-là évoquent la distance entre leur « désir d'appartenance » à ce groupe « d'accent » et leur « degré d'éligibilité »¹⁷⁰ à ce groupe. Ainsi l'exprime cette femme de la deuxième génération du groupe « harki » :

« Quand tu vois, nous, on a l'accent gascon, on a l'accent du sud. Tu vois ce que je veux dire ? On a plus l'accent gascon, et quand [...] on nous parle d'intégration, encore aujourd'hui, qu'est-ce que c'est l'intégration ? » (D)

Alors que l'accent est brandi comme un signe d'appartenance, il masque des logiques d'exclusion qui réduisent l'éligibilité de ces personnes au groupe national.

Plus que l'accent, dont l'origine est diversifiée (« pied-noir », espagnol, « du Sud »), l'apparence physique, distinguant « l'Arabe » ou le « Maghrébin », est remarquée par plusieurs personnes de tous les groupes, majoritairement des deuxième et troisième générations, comme un facteur discriminant. Les caractéristiques physiques sont, à chaque fois, désignées pour différencier l'appartenance ou la non-appartenance des individus à la communauté nationale. Cette femme du groupe « algérien » de la troisième génération l'évoque par ces mots :

« Après, certains me considèrent également les deux [nationalités] (...); d'autres me considèrent étrangère. Je peux pas... Voilà, je peux pas enlever ma couleur de peau, je peux pas changer, au fond, ce que je suis. » (Ha)

D'autres, en revanche, insistent sur le fait de ne pas avoir expérimenté cette sensation de mise à distance vis-à-vis d'un groupe d'appartenance du fait de leurs caractéristiques physiques. C'est le cas de ces personnes du groupe « harki » de la deuxième et la troisième génération, qui l'expliquent ainsi :

« Moi, je ne suis pas très typé. Je peux passer pour un Européen. » (A)

¹⁶⁹ Robert K. Merton. op.cit. Chapitre 8 « Groupe de références et structures sociales »

¹⁷⁰ Ibid.

« Et même, plusieurs fois, y'a des Français qui ont critiqué des Rebeus en pensant que je ne l'étais pas du tout, tu vois. » (S)

Parfois l'absence de caractéristiques physiques géographiquement orientées, en parallèle d'être une première barrière contre la discrimination, est perçue comme un facteur limitant la reconnaissance des pairs, comme l'explique la même personne du groupe « harki » de la troisième génération :

« Tu vois entre nous, entre Rebeus, on se reconnaît. [...] Ça m'arrive [...] que des Rebeus, ils me prennent pas pour une Rebeu. Mais la plupart du temps, même une blonde aux yeux bleus comme toi, je peux me dire... je sais pas, on se calcule. Mais [...] la plupart des Français, ils me prennent pas pour une Rebeu. Y'en a certains oui, ça me fait plaisir, tu vois. « Oui, tu serais pas d'origine... ? » « Oui ! Comment tu as su, et tout... ? » Parce que c'est vraiment rare, je me dis : « il sont attentifs, ils ont regardé mes traits. Et... ils se sont dit : « elle, elle doit avoir des origines... ». » (S)

Ainsi la référence à une apparence physique - le fait d'avoir « des origines » autres et identifiables – n'est pas perçue comme un élément dépréciatif lorsqu'il s'agit des « pairs ». Mais justement, de quels pairs s'agit-il ? Ici les « Rebeus » sont évoqués par quelqu'un dont les parents sont natifs de Kabylie et dont les grands-parents ont été engagés dans l'armée française durant la guerre d'indépendance. Les « Rebeus », terme de l'argot urbain désignant les « Arabes », englobent tous les « Maghrébins », nonobstant les particularités culturelles et politiques internes qui caractérisent l'Algérie et la distinguent des autres pays nord-africains. En parallèle, dans les groupes « harki » et « algérien », le même terme d'« arabe » est souvent utilisé pour désigner des personnes dont le groupe culturel est distinct de celui des « Kabyles », dont les caractéristiques physiques les rapprocheraient des « Européens ». L'association « Kabyle-Européen » s'opposerait alors à celle « Arabe-Algérien ». C'est ce que suggère, à sa manière, cette personne du groupe « algérien » de la seconde génération :

« Tous les enfants kabyles de la deuxième, troisième génération, ils sont tous issus d'un viol. C'est pour ça qu'ils ont toujours fait en sorte... Ils remontent... ils lobotomisent le cerveau des Kabyles en leur disant : « vous êtes pas algériens... les Algériens, c'est les Arabes... Vous êtes pas comme eux, regardez, vous êtes blancs, vous avez des cheveux blonds, vous avez des yeux bleus... ». » (N)

Dans l'ensemble de notre corpus, nous avons pu constater l'incidence de représentations, avec des configurations variables, qui opposent et associent des groupes : opposition/association

des termes « Kabyle-Européen », transformé en « Français-Européen » ; et « Arabe-Algérien », transformé en « Arabe-Maghrébin ». Ainsi, dans le groupe « harki », il n'est pas rare qu'on se réfère à une apparence physique qui serait perçue comme stigmatisée, ou pas suffisamment légitime pour justifier l'appartenance à la nation française. Les propos de ces deux personnes du groupe « harki » de la deuxième génération vont dans ce sens :

« Tu vois, on est jamais assez blanc ou...comme ils disent. Ou assez français ou... T'as toujours cette histoire d'origine qui revient. » (D)

« Moi, je sais qu'on soulignait tout le temps qu'on était français, on précisait bien... Non, c'était pas évident. Même au regard des gens dehors, on nous voit, on est des Arabes, hein, on est des Arabes. » (MMA)

Cette opposition du « Français-Européen » à « l'Arabe-Maghrébin » revient également, sous une forme inversée, dans le groupe « pied-noir » pour toutes les générations. L'apparence physique des membres de leurs familles est alors rapprochée d'un physique « arabe », « maghrébin », « méditerranéen » comme dans les propos d'une femme de la deuxième génération du groupe « pied-noir », où elle évoque son père, qui ne voulait pas quitter l'Algérie à l'indépendance :

« Il [son père] passait bien dans... Il est mat, il est brun. Il passerait..., il parle l'arabe donc... !! (rire) » (M)

La différence apparaît dans le choix des prénoms de l'enfant à naître, acte important pour l'individu qu'il deviendra : « une première distinction oppose une logique de prénoms transmis, c'est-à-dire un prénom qui rattache l'individu à son identité collective, qui le lie à sa lignée familiale ou à sa communauté religieuse, à une logique de prénoms choisis qui correspond à un plus grand souci d'individualiser l'enfant. »¹⁷¹

La permanence de caractéristiques culturelles est maintenue à travers les générations par les prénoms octroyés, tous les groupes de référence le reconnaissent. L'attribution des prénoms correspond à la volonté de perpétuer une origine culturelle à travers les générations futures. Cela s'observe dès le début de la colonisation, et se poursuit avec la naissance d'enfants sur le sol français de parents nés eux-mêmes en France. Dans ce dernier cas, que l'on retrouve dans le groupe « harki », la référence au pays d'origine s'éloigne, d'autant plus lorsque les familles

¹⁷¹ Emmanuelle Santelli, Beate Collet. Comment repenser les mixités conjugales aujourd'hui ? *Revue européenne des migrations internationales*, 2003, vol.19, n°1, p.51-79. Elles citent Besnard et Desplanques.

ne s'entendent pas ou plus, et le prénom « orienté culturellement » maintient ce lien ténu, comme l'exprime cette femme, de la deuxième génération du groupe « harki » :

« - D : Mon père m'a appelée Maryvonne¹⁷². Parce que mon père était du côté français pendant la guerre d'Algérie. [...] J'ai eu ce besoin de retour aux origines, d'où Dounia, c'est le nom que j'ai toujours eu chez moi, dans l'interculturel, quand j'étais petite.

- Tes parents, ils t'appelaient Dounia ?

- D : Dounia. Ma grand-mère, les gens que j'aime, H., ils m'appellent Dounia.... M. [des amis à elle], il m'appelle Dounia aussi. Ils m'appellent pas Maryvonne.

- Et du coup, tu as toujours eu les deux prénoms, dans les papiers d'identité, et tout ?

- D : Non, sur les papiers d'identité y'a écrit Maryvonne, Maryvonne E. Et moi, ce que je te dis, vraiment, j'ai eu ce besoin de retour aux origines (silence). Quand j'ai perdu Mémé ; avant, je me posais pas de questions. » (D)

Le choix des prénoms est particulièrement sensible dans le groupe « harki », toutes générations confondues, notamment dans des familles où les prénoms « occidentaux » côtoient les prénoms « maghrébins ». Si les prénoms sont des marqueurs culturels importants, ils renvoient également à la question du genre. Des distinctions entre filles et garçons y apparaissent ; et lorsque la culture familiale diffère de celle du groupe social majoritaire, il faudra inscrire l'enfant soit dans sa lignée familiale, soit dans sa lignée sociale. Si le père et la mère n'ont pas un poids équivalent dans ce choix, celui-ci diffère également en fonction du sexe de l'enfant. Dans un couple mixte où le père est « français d'origine », il préférera donner un prénom à consonance « arabe » à sa fille plutôt qu'à son fils¹⁷³. Ceci confirme l'explication de certaines personnes avançant que les prénoms « occidentaux » seraient davantage donnés aux garçons alors que les filles, perçues comme les « gardiennes » de la culture¹⁷⁴, hériteraient plutôt de prénoms « maghrébins ». Cette explication est récusée par ceux qui n'y voient qu'une attribution aléatoire, reposant sur le libre-arbitre des parents. Une personne du groupe « harki » de la troisième génération raconte le choix du prénom d'une de ses cousines dont la mère est « d'origine française », un choix impliquant plusieurs membres de la famille :

¹⁷² Pour respecter l'anonymat des personnes rencontrées, les prénoms ont été modifiés.

¹⁷³ Ibid.

¹⁷⁴ Olivier Chavanon. Les immigrés italiens et la mémoire familiale. *Migrations société*, avril 1999, vol.11, n° 62, p. 7-32.

« Il [son oncle] a eu une fille avec... Angélique¹⁷⁵ Une petite fille qui s'appelle Mathilde. Ma grand-mère, elle a bataillé ; même ma mère, elle a bataillé pour qu'elle s'appelle Louisa. Mais la mère, Angélique, elle a voulu qu'elle s'appelle Mathilde, parce que c'est elle qui l'avait portée. » (S)

Une autre explication, historique, vient contrer cette version libérale du choix des prénoms. L'imposition des prénoms « français » aux enfants nés de parents « rapatriés musulmans »¹⁷⁶ au lendemain de la guerre d'indépendance algérienne relève d'un rapport de domination entre l'ancienne puissance coloniale et d'anciens ressortissants « Français musulmans ». A travers l'argument de l'intégration républicaine, reposant sur un principe assimilationniste¹⁷⁷, l'attribution de prénoms à consonance française devait permettre aux enfants de « harkis » de s'insérer de manière optimale dans la société française. Un argument similaire est invoqué aujourd'hui dans l'attribution de prénoms « mixtes », sans consonance trop marquée de la culture d'origine, pour éviter d'être discriminé et de subir le racisme.

Finalement, les enjeux liés au choix des prénoms dans le groupe « harki » se retrouvent dans tous les couples mixtes : le prénom choisi reflétera-t-il une des deux cultures, s'inscrira-t-il dans une des deux histoires ou sera-t-il le plus neutre « possible » ?

Si chacun des groupes de référence insiste sur un élément culturel particulièrement marquant dans les processus de différenciation et les conditions d'appartenance, le groupe « harki » évoquant les prénoms, le groupe « pied-noir » l'accent et le groupe « algérien » des discriminations plus diffuses et continues, tous les témoignages reviennent sur les enjeux d'une stratégie personnelle permettant de s'insérer au mieux dans le collectif national.

III-F-2-3 La prise en compte des différences dans les relations interindividuelles

Arriver dans un pays dont la culture n'est pas la sienne demande une démarche d'intégration qui implique à la fois les personnes qui arrivent et la société qui les accueille. Si l'effort individuel est consenti comme un processus d'acceptation et de réappropriation des codes, des normes et des valeurs de la société d'accueil, son pendant est l'acceptation par cette société et par ses habitants des spécificités de parcours propres à des groupes d'individus.

Finalement, cette question d'« intégration » renvoie à celle de l'ethnicité, posée par Michel Wieviorka, du point de vue de l'acteur autant que de celui du système. Pour l'acteur, il s'agit

¹⁷⁵ Pour respecter l'anonymat des personnes rencontrées, les prénoms ont été modifiés.

¹⁷⁶ Rossella Spina. *Enfants de harkis et enfants d'émigrés: parcours croisés et identités à recoudre*. Paris : Karthala, 2012

¹⁷⁷ Vincent Geisser. op.cit. (2006)

de savoir si ses références culturelles portent « un risque d'essentialisme » et de « fermeture communautaire » ou si elles sont « un appui, une ressource » pour une « demande de participation politique, économique et sociale », en un mot, pour « entrer en modernité ». Du côté du système, l'ethnicité renvoie soit à une reconnaissance des différences et des particularités, soit à leur intégration dans le cadre « universel »¹⁷⁸.

Néanmoins lorsque, du côté du « système » les enjeux ne sont pas clairement définis, cela peut se traduire par des complications dans les relations interpersonnelles. Ainsi, certains dans le groupe « pied-noir » s'accordent sur le fait que les difficultés éprouvées à leur arrivée ont été comparables à celles expérimentées par des « immigrés » aujourd'hui, qu'ils soient au non originaires du Maghreb, et quelle que soit leur nationalité. Ils associent leur propre difficulté à être acceptés dans l'espace métropolitain à la difficulté que peut avoir toute personne arrivant dans un espace dans lequel sa culture se retrouve minoritaire. Cette personne de la première génération du groupe « pied-noir » raconte l'arrivée de sa grand-mère sur le sol algérien :

« - JA : Je l'ai souvent pensé, ma grand-mère maternelle a vécu ce que nous, nous avons vécu en France. Elle, elle était la Française en Algérie. En plus, elle parlait pratiquement que le patois de Béziers. Nous, nous le comprenions, je le parlais pas. [...] Donc elle était... c'était pas la Pied-noir et... ils lui ont fait... Y'a eu de petites choses, c'était pas méchant, mais on lui a fait sentir qu'elle n'était pas d'ici.

- Les Européens là-bas... ?

- JA : Voilà, les Français du village. Pas tous, hein, mais certains. » (JA)

Ces difficultés, qui reviennent dans les récits des premières générations dans tous les groupes et dans les récits de la troisième génération du groupe « algérien », renvoient à une représentation nationaliste de la société, perçue à travers une composante culturelle unique qui verrait dans toute différence une possibilité de communautarisme¹⁷⁹. Les nouveaux arrivants se heurtent alors au regard de ceux qui se perçoivent comme les seuls légitimes à être parties prenantes de la communauté nationale française. Ainsi s'expriment ces deux personnes de la deuxième génération, un homme du groupe « harki », puis une femme du groupe « algérien »:

¹⁷⁸ Michel Wieviorka. *La démocratie à l'épreuve : nationalisme, populisme, ethnicité*. Paris : La Découverte, 1993. (Cahiers libres)

¹⁷⁹ Ibid.

« Tout ce que j'avais mis de côté dans mon esprit pour être français, [...] pour être admis comme français, enfin, pour le prouver, parce que j'étais français à part entière, eux, ils [ses collègues] le mettaient en doute, même ça. » (A)

« Je me sens française. Mais dans les yeux des... personnes, de certaines personnes, je ne me suis jamais sentie française. Ni à l'école, pour te dire, ni au travail... ni..., ni face aux élus. » (N)

Ici, ce n'est pas l'individu dans son appropriation de codes culturels de la culture majoritaire qui pose problème, puisque sa double culture vécue comme une double appartenance est individuellement assumée ; c'est le rapport à l'Autre qui remet en question sa construction identitaire individuelle. Cette femme de la troisième génération du groupe « algérien » le confirme :

« - Ha : De toute façon, quand tu es née en France, on te considère comme étranger alors qu'on est français (...). Même si on a nos origines.

- Donc quelque part, les gens n'arrivent pas à concevoir cette double culture ?

- Ha : Oui, tout à fait. » (Ha)

Cette altérité qui n'est pas ou qui est mal acceptée dans les rapports interindividuels est le plus souvent interprétée comme une méfiance de la communauté nationale qui « minorise » une culture. Ainsi cette femme de la deuxième génération du groupe « algérien » exprime comment elle a ressenti la négation de sa culture d'origine par la « pression » imposée par la société d'accueil :

« Parce qu'il y a cette problématique de la double culture... Cette problématique... à force de prendre la hogra¹⁸⁰ dans la tête, la hogra, la hogra, la hogra..., à un moment donné..., certains d'entre nous, cette pression... cette pression que la société nous impose, on arrive plus à la gérer. Donc ou tu sombres dans la folie, ou tu sombres dans l'autodestruction. » (N)

Face au racisme transmis à travers « les discours sombres », les « propos haineux » ou les « préjugés »¹⁸¹, les porteurs d'une culture minoritaire, héritée de la famille, que l'on pourrait appeler « ethnique », au sens de Michel Wieviorka, ont alors tendance à s'y rattacher et à la

¹⁸⁰ Hogra (féminin) : Oppression, exclusion ou brimade injuste, abus de pouvoir ou d'autorité et/ou déni de justice, couplés d'impunité. Source : <https://fr.wiktionary.org/wiki/hogra>, consulté le 17/10/2014.

¹⁸¹ Voir Michel Wieviorka. *La France raciste*. Paris : Seuil, 1992. Cette forme de racisme est liée, selon l'auteur, aux phénomènes racistes antérieurs, c'est-à-dire ceux liés à la colonisation, à la haine des Juifs et des étrangers (italiens, polonais...) et à un regain de nationalisme inquiet.

survaloriser, quitte parfois à se mettre à distance, voire à déprécier la culture « majoritaire ». A l'inverse ils peuvent également déprécier leur culture d'origine pour adopter uniquement des traits culturels majoritaires.

La tension entre ses deux cultures met en difficulté l'individu dans son appropriation d'expériences culturelles, c'est-à-dire dans sa subjectivité ethnique un des sommets du triangle de l'ethnicité¹⁸² modélisé par Wieviorka. Selon lui, « [la] faiblesse [du pôle subjectif de l'ethnicité] doit beaucoup à la difficulté qu'il y a pour l'acteur, à conjuguer la référence identitaire, collective et une demande d'égalité, individuelle, inscrite dans le premier des trois sommets de notre triangle. Elle doit encore plus à la relation contradictoire qu'elle entretient avec le communautarisme ou l'appartenance à une culture non occidentale »¹⁸³. La subjectivité ethnique se construit directement en lien avec la société dans laquelle évolue l'individu.

Or si cette société permet de révéler les trois enjeux du racisme : distancier les 'in' des 'out', éviter la chute des 'in' et construire une identité raciale plutôt que sociale aux 'out'¹⁸⁴, les individus se trouvent en difficulté entre leurs références culturelles héritées et leurs aspirations citoyennes individuelles. Cette tension est davantage visible dans les discours de la première génération du groupe « pied-noir » et les dernières générations des groupes « harki » et « algérien ». Ici une femme de la deuxième génération du groupe « algérien » exprime cette idée de distanciation des 'in' et des 'out' :

« Quand je dis « eux, « nous », ça parait comme ça... Mais c'est parce que, quelque part, on nous impose à nous mettre... eh ben, des barrières. C'est vrai que là tu me dis : « ben t'es raciste, t'es raciste ». C'est pas être raciste que de dire « eux, nous ». Puisqu'on nous impose, on nous a toujours imposé, ce « eux, nous ». » (N)

Certains adoptent les codes culturels « dominants » et conservent leurs codes culturels propres pour l'intimité, l'intérieur, le privé. Cette attitude se perçoit chez les personnes du groupe « harki » de la première et de la deuxième génération, ainsi que chez les personnes du groupe « algérien » arrivées en France dans les années 1990 - deux groupes qui ne se considèrent pas comme faisant partie de « l'immigration algérienne » et qui sont par là-même moins sensibles aux amalgames notionnels entre immigration et délinquance et aux propos racistes. Cette

¹⁸² Les deux autres sont l'individualisme et le communautarisme. Michel Wieviorka. op.cit. (1993)

¹⁸³ Ibid. p.132

¹⁸⁴ Michel Wieivorka. op.cit. (1992)

femme de la première génération du groupe « harki » explique comment elle vit sa double appartenance culturelle :

« Moi, à la maison, vous me voyez, je m'habille comme ça (une robe traditionnelle). Parce que c'est la maison. Mais après, je ne vais pas sortir avec. Enfin, je veux dire, c'est normal. Je vais vers les autres. Je vis comme le pays vit. Après, à l'intérieur de chez moi, je fais ce que je veux. » (Ft)

Elles se conforment ainsi à une conception de l'intégration républicaine selon laquelle l'unité de la nation se perçoit dans son homogénéité culturelle dans l'espace public alors que la particularité est réservée à l'espace privée.

Conclusion de la Partie I

L'histoire post-coloniale de la France a profondément déstabilisé l'imaginaire national républicain, tel qu'il s'était constitué à l'ère coloniale. Fondé sur une conception de l'Etat-nation universaliste, les citoyens qui le composent sont des individus abstraits et sans particularités¹⁸⁵. Outre les conséquences en termes d'« identité légitime¹⁸⁶ », c'est-à-dire reconnues par les institutions, cette construction historique de la nation introduit des implications d'ordre culturel. En effet, les individus interagissent et participent de processus d'interculturalité¹⁸⁷, réinterprétant leurs références culturelles dans la rencontre avec l'autre et en créant de nouvelles.

Les individus, loin d'être des citoyens abstraits et interchangeables, revendiquent la reconnaissance de leurs particularités tout en restant attachés à la République. Il s'agit dès lors de penser l'individu, et sa capacité d'agir en tant que sujet, au sens tourainien, dans un ensemble national, voire international :

« Au lieu de choisir entre deux camps, il faut affirmer l'existence d'une contradiction plus profonde, celle qui oppose l'affirmation de la défense du Sujet personnel et de sa liberté à la logique des systèmes, que cette logique soit celle du marché ou celle d'une identité nationale ou culturelle »¹⁸⁸.

Dans cette perspective de mise en question de l'imaginaire national républicain, le travail de terrain nous amène à redéfinir les catégories sociales mobilisées. Si l'histoire coloniale a fait émerger les groupes des « Français européens », des « Français musulmans », distinguant d'une part le groupe « pied-noir » et d'autre part les groupes « harki » et « algérien », l'histoire de la guerre d'indépendance, et ses différents engagements, dissocie les groupes « harki » et « algérien ».

Néanmoins l'histoire de la migration, depuis le départ jusqu'à l'installation des familles travaille les limites de ces groupes, qui font tous face à des difficultés propres à ces déplacements transnationaux et à l'insertion dans la société d'accueil. D'une part, la distinction entre « rapatriés » et « migrants » peut rapprocher les parcours des groupes « harki » et « pied-noir », en les distinguant du groupe « algérien » et, d'autre part, la répartition spatiale des lieux de résidence et la spécificité des discriminations réintroduisent la

¹⁸⁵ Danilo Martucelli. op.cit. In Michel Wieviorka (dir.). op.cit.

¹⁸⁶ Manuel Castells. op.cit.

¹⁸⁷ Zohra Guerraoui, Nadia Belkaïd. La transmission culturelle, le regard de la psychologie interculturelle. *Empan, Jeunesse et Génération(s), Jeunesse et Transmission*, 2003, vol.3, n°51, 2003, p.124-128

¹⁸⁸ Alain Touraine. op.cit. (1997) p.356

distinction entre « Européens » et « non-Européens », rapprochant de nouveau les groupes « harki » et « algérien » et les séparant du groupe « pied-noir ».

Les rencontres entre ces différents groupes socio-historiques redéfinissent des appartenances subjectives entre « en-groupe » et « hors-groupe »¹⁸⁹, tant à partir des expériences sociales et historiques que des expériences familiales. Les individus peuvent se définir en dehors d'un groupe d'appartenance, groupe construit sur une expérience historique commune, duquel l'individu se dissociera à partir d'un vécu familial particulier. Ainsi l'expérience familiale, comme le vécu individuel au sein de sa famille mais aussi comme le vécu familial des événements historiques, et sa transmission au cours des générations vont encore modifier ces catégories socio-historiques.

¹⁸⁹ Robert K. Merton. op.cit.

PARTIE II

Construction de la mémoire familiale et singularisation des individus

Les catégories de « algérien », « harki » et « pied-noir », à travers lesquelles sont habituellement désignées les populations qui forment notre corpus – des catégories fondées sur des critères socio-historiques - recourent des réalités sociales très diverses, tant en raison de l'expérience collective que de l'appropriation qui en est faite par les individus. Inscrits dans l'Histoire par la trajectoire de leur famille, à travers ses fonctions de filiation biologique et de socialisation primaire, ces derniers se situent dans une généalogie qui relie leur culture personnelle à une histoire collective.

Dans cette partie, la famille est intégrée dans les mécanismes généraux de la transmission du souvenir et de la construction mémorielle. Puis l'expérience migratoire, commune à toutes les familles du corpus, est introduite par ses conséquences sur le groupe-famille (sa constitution, les fonctions de ses membres et son histoire) et notamment dans une dimension transnationale. Finalement l'émergence de l'individu est mise en exergue par les conditions sociales et historiques de l'évolution de la famille dans les sociétés françaises et algériennes et dans ce contexte migratoire particulier.

La définition de la famille proposée par Parsons, comme un « système de transmission interpersonnelle »¹⁹⁰ dans lequel chaque relation introduit une forme particulière de transmission du souvenir, permet de réfléchir à la spécificité de la relation parents-enfants dont les enjeux ne sont pas les mêmes que ceux observables dans la relation entre les grands-parents et les petits-enfants¹⁹¹ ou dans la fratrie¹⁹². Souvent, ces rapports intergénérationnels ont été étudiés en tenant compte de la particularité des espaces culturels¹⁹³, du sexe¹⁹⁴ ou des classes sociales¹⁹⁵.

Les positions sociales et les migrations internes à la France hexagonale (exode rural, éloignement géographique) sont prises en compte comme des facteurs d'influence dans le fonctionnement des familles, tant dans leur structuration que dans la répartition des rôles en leur sein. Mais l'immigration de personnes extra-européennes (en terme de culture si ce n'est en terme de nationalité) n'apparaît pas dans les travaux des sociologies globales de la

¹⁹⁰ Bernadette Bawin-Legros. *Sociologie de la famille*. Bruxelles : De Boeck Université, 1996

¹⁹¹ Martine Segalen. *Sociologie de la famille*. Paris : Armand Colin, 1988 (1^{ère} ed. 1981)

¹⁹² Evelyne Favart. La transmission familiale : s'appropriier le passé entre frères et sœurs. *Pensée Plurielle*, mars 2006, vol.11, n°1, p. 83-89

¹⁹³ Dans son ouvrage, Claudine Attias-Donfut étudie le rôle des grands-parents dans plusieurs pays. Claudine Attias-Donfut. *Grands-parents : la famille à travers les générations*. Paris : Odile Jacob, 1988

¹⁹⁴ Par exemple, François de Singly consacre un chapitre à la position du père et de l'homme dans les familles. François De Singly. *Le soi, le couple et la famille*. Paris : Nathan, 2000 (1^{ère} ed 1996)

¹⁹⁵ Dans leur article, les deux chercheuses s'intéressent à l'influence des situations socio-économiques sur la relation entre les grands-parents et leurs propres enfants. Bernadette Bawin-Legros, Anne Gauthier. Les grands-parents dans la dynamique familiale. In Bernadette Bawin-Legros, Anne Gauthier. (AISLF, Liège, 17-18 mai 1990). *Relations intergénérationnelles parenté-transmission-mémoire*, 1991. p.141-154

famille¹⁹⁶. Ainsi lorsque les familles espagnoles ou portugaises sont introduites dans une comparaison avec les « familles françaises », il est sous-entendu la France continentale. Ni les familles ultra-marines actuelles, ni celles renvoyant au passé colonial (qu'elles aient été françaises ou « indigènes ») ne sont intégrées à cette histoire de la sociologie de la famille. Aucune famille de notre corpus n'y trouve alors sa place.

Si l'on considère comme leur principal point commun, l'expérience de la migration, il faudrait s'intéresser à la sociologie de la « famille immigrée » qui apparaît comme objet d'étude à travers le prisme des « problèmes sociaux »¹⁹⁷ et de la question de l'intégration¹⁹⁸. De plus, en 2001, Sabah Chaïb¹⁹⁹, dans un état des lieux des études portant sur la famille immigrée, montrait qu'elles étaient fragmentées, les chercheurs s'intéressant tour à tour aux fratries, aux relations parents-enfants ou au rôle des grands-parents. La famille, en tant qu'entité, était peu étudiée dans sa spécificité migratoire, sauf pour démontrer une « intégration réussie » ou un « handicap social » dépassé. Il s'agit ainsi d'intégrer la famille immigrée dans une hiérarchisation des cultures avec une perspective évolutionniste de la tradition vers la modernité. La famille « immigrée » doit adopter les normes et les valeurs de la culture majoritaire « moderne ». S'il est essentiellement question des familles maghrébines et africaines dans ces études, les familles européennes d'Algérie, impensées dans leur particularité d'être à la fois française et d'un autre territoire, peuvent y être associées dans le sens où elles sont structurées sur un modèle patriarcal associé à la « tradition ».

En effet, ce « couple de concepts [...] modernité/tradition », pour reprendre Haddad, engendrant la séparation homme/femme, est repris dans de nombreuses études sur l'immigration et les familles ayant vécu cette expérience. La tradition est alors incarnée par l'autorité masculine (pères et frères), le respect des valeurs telles que la pudeur et l'honneur dont la contrepartie est une surveillance accrue des femmes. La modernité, quant à elle, revient à l'aspiration des femmes à sortir de cette « emprise traditionnelle » par l'adoption des codes du modèle occidental, dont les valeurs de liberté et d'émancipation sont la base. Or cette dualité est très liée à un imaginaire colonial, la mission civilisatrice ayant spécifiquement pour objectif ce passage vers la modernité, alors même que les familles européennes d'Algérie se structurent autour de cette trame.

¹⁹⁶ Martine Segalen. op.cit. Par exemple Segalen mobilise le cas des ouvriers espagnols et portugais qui maintiennent des relations familiales fortes, y compris en situation de pauvreté, contrairement à leurs homologues français.

¹⁹⁷ Michèle Vatz-Laaroussi. *Le familial au cœur de l'immigration*. Paris : L'Harmattan, 2001

¹⁹⁸ Saïd Bouamama, Hadjila Sad Saoud. *Familles maghrébines de France*. Paris : Desclée de Brouwer, 1996

¹⁹⁹ Sabah Chaïb. Les familles immigrées: terrain de recherche. *Informations sociales*. 2001, n°89, p.54-63

Dès lors, il n'est plus étonnant d'observer que, de la même façon que les familles immigrées, les familles issues des colonies ne sont pas identifiées dans l'histoire des groupes domestiques « d'autrefois » qui impliquerait un retour sur l'histoire de la colonisation. Plus largement l'histoire de la famille est surtout étudiée par des chercheurs occidentaux sur des familles occidentales, dans un monde défini selon ses frontières actuelles, sans prendre en compte les colonies, et leurs habitants, qui y étaient rattachés²⁰⁰. Haddad souligne alors la difficulté de penser les changements des représentations et des pratiques sociales sans se dégager des « couples de concepts tradition-modernité, espace public-espace privé, individu (dont on dit couramment qu'il n'existe pas au Maghreb) – communauté qui produisent de nombreux effets d'invisibilité et ne peuvent pas éviter l'impasse d'une vision anhistorique »²⁰¹.

Pour tenter de sortir de cette impasse, Vatz-Laaroussi, dans une étude menée en France et au Canada, établit un changement de paradigme, lisible déjà dans le titre de son ouvrage : « le familial dans l'immigration »²⁰². Le focus est mis sur le groupe famille dans un contexte particulier, celui de la migration, et non plus sur un groupe particulier que serait « la famille immigrée ». Les familles immigrées ne sont alors plus considérées comme des familles « à part » qu'il faudrait étudier avec un ensemble théorique, conceptuel et méthodologique singulier, mais sont introduites dans une sociologie générale de la famille dans le contexte particulier de la migration. Ainsi les parcours familiaux des groupes « pied-noir », « algérien » et « harki », peuvent être comparés à travers un des points communs de leurs trajectoires qui est l'expérience migratoire.

Ce changement de paradigme permet de comprendre les modifications propres aux relations familiales d'un groupe qui se situe entre deux pays, si ce n'est spatialement, du moins temporellement. Le concept de « famille transnationale », apparu dans les années 2000, admet la famille dans une migration définie non comme une trajectoire mais comme une circulation. Cette mise en perspective circulatoire rompt la dualité de l'immigré-émigré²⁰³ et considère la migration par-delà les frontières et les territoires. Avec cette perception transnationale, la famille peut alors maintenir des relations entre le territoire d'origine et celui d'installation, elle se « désatialise ». Cette circulation et ces liens maintenus permettent de sortir d'une vision

²⁰⁰ Voir notamment Bernadette Bawin-Legros et Martine Segalen dans leurs ouvrages respectifs tout deux intitulés *Sociologie de la famille*. op.cit ; l'article de Ouanassa Siari Tenghour. Burguière, André ; Klapisch-Zuber, Christiane ; Segalen, Martine ; Zonabend, Françoise (dirs.) « Histoire de la famille ». *Insaniyat* [En ligne], 1998, n°4. Disponible sur : <<http://insaniyat.revues.org/11713>> (consulté le 31 mai 2013) et Zoubida Haddad. En Algérie. *CLIO. Histoire femmes et sociétés* [En ligne], septembre 1999, n°9. Disponible sur : <<http://clio.revues.org/index639.html>> (consulté le 31 mai 2013)

²⁰¹ Zoubida Haddad. op.cit. p.7

²⁰² Michèle Vatz-Laaroussi. op.cit. (2001)

²⁰³ Voir Abdelmalek Sayad. op.cit. (2006)

hiérarchisée entre les sociétés. Dès lors que la famille évolue entre ces différents territoires et ces différentes cultures, et qu'elle y est attachée par des sentiments d'appartenance équivalents, la dualité conceptuelle de comparaison est remise en question.

Ainsi ces territoires et cultures ne sont plus pensés dans l'opposition entre le temps présent et le temps passé, entre le temps de la migration vécue et celui de la mémoire de la migration, ni dans la hiérarchie entre modernité et tradition, ni dans l'espace entre ici et là-bas, ni dans la division sociale entre individu et communauté²⁰⁴. La famille transnationale ouvre alors un espace conceptuel pour appréhender de nouveaux mécanismes de transmission, d'appartenance et d'identification individuelle.

Toutefois l'apparition de l'individu au sein de la famille, en position centrale dans les familles transnationales, a été le fruit d'un processus historique et social, en France comme en Algérie, qui a profondément modifié les structures et le fonctionnement familial.

En Europe, des changements sociaux liés à l'industrialisation vers la fin du XIX^{ème} siècle ont un impact sur la famille. Le foyer rural multigénérationnel, au sein duquel vivait parfois jusqu'à quatre générations avec une répartition des rôles entre hommes et femmes et entre anciens et jeunes, se trouve déstructuré par l'exode vers les villes. Cet exode rural, conséquence de l'industrialisation, voit les jeunes générations tenter de trouver une place comme ouvrier, la famille urbaine se nucléarise en se centrant autour d'un couple et de leurs enfants. Plus tard, dans les années 1960 et 1970, la société de consommation promeut ouvertement l'individu au détriment du collectif. La révolution culturelle de cette période 68 remet en question l'autorité parentale et modifie les rôles des parents.

En Algérie, de la même façon, les structures familiales ont été bouleversées à travers l'histoire. La période coloniale avait déjà profondément déstructuré l'organisation traditionnelle algérienne²⁰⁵ existante sous l'Empire Ottoman. Rompant avec la théorie d'une crise du logement qui renforcerait la cohabitation multigénérationnelle, Maurice Guetta²⁰⁶ démontre que les mouvements migratoires entraînés par la dynamique urbaine, dès les années 1950, ont disloqué les structures traditionnelles de cohabitation intergénérationnelle et les couples ont commencé à vivre dans des logements indépendants. Toujours selon Guetta, la guerre civile des années 1990, en accentuant une crise des logements, a favorisé le retour de la cohabitation, mais avec un partage des logements qui dépassait le seul cadre familial.

²⁰⁴ Michèle Vatz-Laaroussi. op.cit. (2001) p.202

²⁰⁵ Pierre Bourdieu. *Sociologie de l'Algérie*. Paris : PUF, 1958

²⁰⁶ Maurice Guetta. Urbanisation et structures familiales en Algérie (1948-1987). *Revue française de sociologie*, octobre-décembre 1991, vol. 32, n° 4, p. 577-597

Parallèlement, les relations de solidarité entre les membres d'une même famille se sont modifiées laissant place à des relations fondées sur un principe de réciprocité et non de don/contre-don comme l'avait montré Bourdieu à l'époque coloniale²⁰⁷. Ce dernier décrivait une société au sein de laquelle le contrôle social informel était important et les situations de dons et contre-dons régissaient les relations familiales. Selon Kouaouci, ces relations familiales ont été modifiées durant les premières années de l'Algérie indépendante²⁰⁸. Le pays a connu, comme la France, un processus d'individualisation, oscillant entre une mise en pratique nuancée et un attachement important aux valeurs traditionnelles, bien qu'il reste marqué par une culture patriarcale²⁰⁹. En France comme en Algérie, l'individu, en se détachant du groupe social, a conçu différemment les relations familiales et sa position à l'intérieur de ce collectif.

Alors que le renforcement de l'individualisation dans les sociétés démocratiques conduit à des tensions entre les aspirations individuelles et les limitations dues à une certaine position dans la société, le « je » individu se sépare du « nous » société. Elias²¹⁰ introduit alors la conscience de soi comme la recherche d'un équilibre « nous-je » en faveur du « je ». L'individu se distingue du groupe et s'autonomise dans sa propre construction, dans son rôle et ses aspirations.

Cette phase d'individuation entre en jeu dans la structure familiale et dans le rapport entretenu par l'individu avec, notamment, ses parents et ses frères et sœurs. Cette individuation relationnelle²¹¹ permet à l'individu, tout en agissant dans le cadre de la famille, de se structurer en tant qu'unité propre. En effet, l'individu a besoin de conserver des liens car « on

²⁰⁷ Ali Kouaouci. *Familles, femmes et contraception*. Alger : CENAP-FNUAP (Centre national d'études et d'analyses pour la planification et Fonds des Nations-Unies pour la population), 1992. Chapitre 4 « Le mariage algérien : affinités et caractéristiques » et chapitre 6 « Ménages et fécondité »

²⁰⁸ Ibid.

²⁰⁹ La situation des femmes en Algérie doit également être envisagée à partir d'une perspective différente de celle de Germaine Tillon ou Fadela M'Rabet dans les années 1950-1960 considérant les relations hommes/femmes uniquement par le prisme théorique de la domination masculine propre à l'organisation traditionnelle et religieuse de la société en période de colonisation. La période du socialisme dans les années 1970 et 1980 avait permis aux femmes d'accéder massivement aux études et au travail salarié, dont elles étaient écartées pendant la colonisation. Mais les années 1990, plongeant l'Algérie dans une situation politique assimilée à une guerre civile, reconfigurent totalement les relations sociales et la situation des femmes, particulièrement visées par les attentats et les représailles notamment lorsqu'elles étudient ou travaillent. En 1999, Haddad évoque la situation professionnelle et matrimoniale des femmes algériennes en soulignant leur capacité d'action, associant aspirations personnelles et respect de leur culture. Voir notamment Radjia Benali. Education familiale en Algérie entre tradition et modernité. *Insaniyat* [En ligne], 2005, vol.3, n° 29. Disponible sur : <<http://insaniyat.revues.org/4428>> (consulté le 01 juin 2013) et Zoubida Haddad. op.cit.

²¹⁰ Cité in Bernadette Bawin-Legros. op.cit. (1996)

²¹¹ Helm Stierlin. De génération en génération : avec quelle transmission ? *Cahiers critiques de thérapie familiale et de pratiques de réseaux*, 2007, vol.1, n°38, p.13-17

vit d'autant plus à l'aise son individualité qu'elle s'appuie sur des ressources objectives et des protections collectives »²¹².

Dans cette partie de notre travail, il s'agit d'étudier la manière dont les relations interpersonnelles participent au processus d'individualisation, c'est-à-dire à l'émergence de l'individu au sein du collectif, en observant des processus de transmission des souvenirs au sein de l'univers familial. D'une part, tous les parcours (plus ou moins réguliers) de souvenirs participent à la construction mémorielle d'un individu ou d'un groupe. D'autre part, les changements de société, avec l'importance de l'individualisation, ont des conséquences sur les processus de transmission²¹³, les valeurs individualistes entrant en conflit avec des revendications collectives, que peuvent être les revendications mémorielles.

Dans les familles transnationales, Vatz-Laaroussi²¹⁴ introduit alors le concept de subjectivation dans le passage de la première à la seconde génération, autrement dit dans le passage de l'histoire de la migration à la mémoire familiale. L'individu, pour s'autonomiser et devenir acteur de sa construction mémorielle, ne nécessite pas d'avoir vécu directement la migration ; les éléments doivent lui avoir été racontés pour qu'il puisse se les approprier et les réinterpréter. Ainsi il leur donne un sens tout à fait singulier à partir de sa propre histoire individuelle et affective.

L'émergence du sujet, dans la proposition qu'en fait Castells, en faisant référence à Touraine, se produit « 'en et par' les individus quand l' 'acteur social collectif' parvient à les faire accéder 'à un sens holistique' de leur expérience »²¹⁵. Ainsi l'individu, en se détachant du groupe par le processus d'individuation, devient par l'action conjointe du soutien de ce groupe et de son expérience d'acteur, un sujet. En fait, « le Sujet est le désir d'un individu d'être acteur. La subjectivité est le désir d'individuation et ce processus ne peut se développer que s'il existe une interface suffisante entre le monde de l'instrumentalité et celui de l'identité »²¹⁶.

Selon le même processus de formation de l'« ethnicité », la construction de la mémoire d'un individu fait appel à une combinaison des souvenirs collectifs, familiaux et/ou historiques, et

²¹² Bernadette Bawin-Legros. (1996). p.41

²¹³ Meinrad Perrez. Famille et système de valeurs dans une perspective interculturelle. In Chantal Rodet (dir). *La transmission dans la famille*. Paris : L'Harmattan, 2003. p.107-118

²¹⁴ Michèle Vatz-Laaroussi. op.cit. (2001), p.196

²¹⁵ Cité in Manuel Castells. op.cit.

²¹⁶ Alain Touraine. Op.cit (1997). p.78-79 et Michel Wieviorka. op.cit. (1993). Cette combinaison entre l'individu et le collectif est reprise par Wieviorka dans sa description de l'ethnicité dans un triangle dont les trois sommets sont l'individualisme, le communautarisme et la subjectivité. Cette description est approfondie dans la partie I, chapitre III.

des souvenirs personnels. Ensuite par une combinaison mémorielle propre à chaque sujet, chaque individu peut s'autonomiser de son groupe socio-historique de référence.

Ce qui nous amène à redéfinir ce qui forme le groupe-famille, dont les relations dépendent aussi de la subjectivité de l'individu et ne sont pas uniquement compréhensibles avec les seuls concepts de génération familiale, de catégories sociales ou d'appartenance culturelle.

Ainsi il est également possible de définir la famille selon les représentations subjectives de ces liens familiaux et la décrire en fonction des individus intervenant dans les parcours des souvenirs, à travers les cercles de parenté. Le premier cercle inclut les personnes avec qui l'individu est en lien direct, c'est-à-dire ses parents, ses enfants, sa fratrie et son couple. Le deuxième cercle regroupe les personnes avec qui l'individu est en relation par l'intermédiaire d'un membre du premier cercle, autrement dit, les grands-parents, petits-enfants, oncles et tantes ou neveux et nièces. Le troisième cercle comprend, quant à lui, toutes les personnes associées au groupe-famille par l'individu, par la parenté de sang ou par affinité (famille du conjoint)²¹⁷.

A partir de cette définition subjective de la famille, l'histoire de cette dernière peut être reconstituée en fonction des différents intervenants mémoriels inscrits dans les cercles de parenté. L'histoire familiale, s'appuyant sur les mémoires des sujets, pourra trouver des référents diversifiés pour être restaurée, y compris dans un contexte post-colonial qui la met parfois en difficulté.

²¹⁷ Voir Martine Segalen. *op.cit.* et la traduction en anglais qui distinguent la parenté par « affinity » (ou par alliance) et le « kindship » (parenté de sang).

Chapitre IV

Groupe-famille et individu dans les processus de transmission

Si des groupes de référence socio-historiques, « algérien », « harki » et « pied-noir », trouvent leur origine dans l'Histoire, entendue comme un ensemble d'événements identifiés collectivement et marquant une période, les individus ne positionnent pas tous leurs parcours personnels et familiaux en fonction de cette catégorisation. Il est également important de situer l'individu dans sa génération sociale. Celle-ci est déterminée par un « événement-rupture »²¹⁸ qui « change le temps socio-historique » en « [séparant] la génération antérieure et la génération postérieure ». Ainsi en considérant la guerre d'indépendance algérienne comme un « événement-rupture », le cloisonnement générationnel est placé au moment de l'indépendance algérienne. La répartition en termes de génération sociale²¹⁹ commence avec « la première génération », regroupant les personnes qui ont vécu cette période en étant adultes ou enfants (celles nées avant 1952), puis la « deuxième génération » regroupant celles qui l'ont vécue en tant que jeunes enfants, ou qui sont nées juste après (soit de 1953 à 1980) et enfin la « troisième génération », celle nées après la période de la guerre (soit après 1980). L'individu est également inclus dans un groupe-famille qui, comme le groupe socio-historique ou la génération sociale, est un groupe de mémoire collective qui doit permettre à l'individu de conserver et rafraîchir les souvenirs relatifs à son histoire personnelle et familiale :

« Pour que notre mémoire s'aide de celle des autres, il ne suffit pas que ceux-ci nous apportent leurs témoignages : il faut encore qu'elle n'ait pas cessé de s'accorder avec leurs mémoires et qu'il y ait assez de points de contact entre l'une et les autres pour que le souvenir qu'ils nous rappellent puisse être reconstruit sur un fondement commun. »
(Halbwachs, p.65)²²⁰

Ainsi, ce n'est pas la définition d'une famille théorique et objective que nous recherchons mais celle d'un groupe dont les membres ont suffisamment de « points de contact », dans le cadre temporel présent, pour que leurs mémoires s'entraident, au sens d'Halbwachs, pour se

²¹⁸ Karine Michel. op.cit.

²¹⁹ Cette catégorisation en générations sociales se distingue de celle par générations familiales, qui renvoie à la position des individus au sein de la famille comparativement à celle des autres membres de la parentèle (soit grands-parents, parents, enfants...).

²²⁰ Maurice Halbwachs. op.cit. (1997)

remémorer les événements passés. Le temps a alors une place très importante, d'autant que l'ordre de la mémoire et du souvenir et celui de la transmission ne sont pas linéaires, chacun s'établissant selon une temporalité propre. Il s'agit alors de « penser le discontinu dans le continu d'un ordre généalogique présumé »²²¹.

IV-A Les groupes-familles en tant qu'acteurs mémoriels

La représentation de ce qui « fait famille » pour les individus varie en fonction de nombreux paramètres dont les catégorisations en termes de groupes socio-historiques ou générations sociales ou familiales ne permettent pas de comprendre les structurations multiples. Nous nous proposons ici d'identifier les différentes fonctions de ce groupe-famille et de situer les membres de la parenté, en tant qu'acteurs mémoriels, dans les trois cercles de parenté. Le groupe-famille n'est plus la famille nucléaire, ou traditionnelle, mais s'explique comme un réseau, dans le sens où des liens entre l'individu et les membres de sa parenté sont créés, maintenus, ou idéalisés, y compris lorsque les lieux de vie sont éloignés (dans différentes régions ou différents pays)²²². Les « fonctions tangibles » et quotidiennes de chacun des membres de la famille se modifient et cette permanence du réseau familial s'apparente alors davantage à un « imaginaire en action »²²³.

IV-A-1 Le groupe-famille : exemplarité de situations sociales

Au sein du premier cercle de parenté, les situations professionnelles et familiales, les parcours scolaires et universitaires les plus valorisables les plus valorisables de l'un des membres rayonnent sur l'ensemble de la famille. Le « succès », tant professionnel que matrimonial, peut prendre plusieurs formes, chacun établissant ses propres critères en fonction de ses références, de son cadre de vie et des difficultés surmontées pour y parvenir. Lorsque les réussites dans la vie professionnelle ne sont ni à la hauteur des attentes parentales, ni socialement valorisantes, les études effectuées, qu'elles se réfèrent à la scolarisation primaire ou aux études universitaires, deviennent le critère de référence pour valoriser le parcours des enfants, quitte à nuancer l'obtention même du diplôme. Ainsi cette femme du groupe « pied-noir » de la première génération rapporte les situations de réussite, professionnelle ou universitaire, de ses enfants :

²²¹ Anne Muxel. Temps, mémoire et transmission. In Chantal Rodet (dir). op.cit. p.147-157. p.151

²²² Michèle Vatz-Laaroussi, Claudio Bolzman. Présentation : familles transnationales et réseaux transnationaux : des articulations théoriques aux stratégies politiques. *Lien social et politique*. 20101, n°64, p.7-25

²²³ Martine Segalen. op.cit. p.109

« Ma fille travaille ici, elle est... professeur des écoles, dans l'enseignement privé aussi, elle est aux Ursulines. Et mon fils a fait des études universitaires, il a son doctorat de droit qu'il doit soutenir. Son doctorat est prêt, c'est un volume énorme. »
(MMR)

Les personnes détaillant les situations professionnelles et familiales de la fratrie, montrent ainsi les parcours de vie des individus de chacun des groupes, avec leurs réussites et leurs échecs, symbolisant les parcours de vie de toute une génération. L'individu et ses frères et sœurs sont alors une même entité, l'exemple d'une vie illustrant les parcours, les sentiments ou les situations des autres. Cette femme, de la deuxième génération du groupe « harki » évoque les relations entre son père et ses enfants à travers l'exemple de sa grande sœur et de son parcours professionnel, qui devient ensuite représentatif de l'insertion professionnelle de l'ensemble de la fratrie :

« - MMA : Après, c'est vrai que mon père, il(ne) voulait pas se séparer de nous. C'est vrai que j'avais ma grande sœur, on lui avait proposé du travail à Bordeaux, au consulat d'Algérie pourtant, et mon père n'a pas voulu la laisser partir. Et ça, c'est des choses qu'il regrette aujourd'hui. Parce que, c'est vrai, maintenant elle travaille, elle est aide à domicile, à s'occuper des personnes âgées et tout et... Des fois, il croit qu'il nous a un peu ... pas gâché la vie, mais que c'est à cause de lui que... ben que certains n'ont pas réussi à avoir leur situation convenable. » (MMA)

Avec la connaissance de leur situation professionnelle actuelle, les parents, mais aussi les frères et sœurs, permettent de situer la famille du locuteur au sein d'un monde socio-économique dans lequel la valeur travail est importante. Les situations professionnelles sont d'autant plus soulignées qu'elles sont socialement valorisables pour l'individu et qu'elles démontrent des réussites sociales malgré des parcours parsemés de difficultés. Ce jeune homme du groupe « algérien » évoque les professions de ses parents et de sa grande sœur, en les mettant en perspective au regard de leurs parcours migratoires :

« Mes parents, ils sont venus déjà pour faire leurs études donc dans les années 80, donc ma mère est médecin, mon père est vétérinaire. [...] Ma sœur aussi, elle a très bien réussi, tu vois y'a pas eu de souci, elle a fait Sciences Po. Donc voilà, elle bosse à la L., en fait c'est une agence immobilière d'HLM. » (Mn)

Contrairement aux parcours de vie des grands-parents ou des parents, considérés comme appartenant au passé et extérieurs à la vie des sujets, les expériences de vie de la fratrie

peuvent faire écho aux leurs, ils illustrent alors leurs récits par des exemples tirés de la vie de leurs frères et sœurs ou introduisent leur fratrie dans le récit de leurs expériences.

Si peu de références sont faites aux réussites des membres du deuxième cercle de parenté, celles du troisième cercle entrent dans cette fonction d'exemplarité. Les situations sociales des cousin.e.s peuvent alors être à la fois un miroir inversé de sa propre situation et la représentation de la situation générale de toute une génération. Cette illustration peut être valorisante, et rendue proche, à la fois pour la famille en France et en Algérie ou au contraire, mettre en lumière, et à distance, des difficultés sociales en Algérie que les personnes en France ont évitées du fait de leur migration. Cet homme, du groupe « algérien » de la troisième génération, montre la réussite avec des exemples issus de son cercle familial proche, alors que pour une difficulté, c'est son cercle familial plus éloigné qui est rappelé à travers les cousins :

« Pour ma part, j'ai fait ma scolarité ici, ma sœur aussi, elle a très bien réussi donc tu vois y'a pas eu de souci. [...] Donc franchement, j'ai pas de souci, quoi. Quand tu vois des cousins encore en train de galérer, tu vois, je me dis : j'ai quand même bien de la chance. » (Mn)

IV-A-2 Un groupe-famille facteur d'unité et de cohésion ?

Signe de la permanence de la famille, la stabilité de la situation matrimoniale et la procréation sont des critères de réussite individuelle des descendants qui préoccupent les générations antérieures, mobilisant alors des exemples de parcours de vie des membres des trois cercles de parenté. Ainsi, le critère de la réussite familiale est aussi important que celui de la réussite professionnelle. Il est davantage présent dans le discours des femmes que dans celui des hommes, cet homme de la première génération du groupe « pied-noir », lorsqu'il dresse le bilan de sa vie, se base sur les biens qu'il a pu acquérir et, en même temps, sur sa structure familiale descendante :

« On a une maison, on a une vie, on a 4 enfants ! (rire) On a 11 petits-enfants. Et un arrière-petit-enfant ! » (ML)

Alors que cette femme du groupe « pied-noir » se préoccupe plutôt de la situation matrimoniale instable de son fils, qui connaît par ailleurs une réussite professionnelle et familiale antérieure, puisqu'il a eu deux enfants qui sont aujourd'hui autonomes :

« Déjà l'aîné il a divorcé deux fois. [...] Et il ne trouve pas, pourtant il voudrait se caser, mais bon... Alors qu'il n'a plus d'enfants à charge, puisque l'aîné il a 22 ans et l'autre il a 19 ans et ils se débrouillent, ils travaillent tous les deux. Mais il me dit « je ne trouve pas quelqu'un de stable ». Il a une belle situation, une belle baraque, il en a faite une autre pour louer. Mais il me dit « je ne trouve pas [de femme]. » (H)

Les enfants apparaissent comme un facteur de lien entre les générations, ils permettent de continuer la lignée familiale d'un point de vue strictement biologique. Mais leur arrivée a aussi une fonction sociale dans l'articulation entre les générations, et les relations entre les nouveaux parents et les nouveaux grands-parents en sont renforcées soit rompues. L'arrivée d'un enfant peut alors être considérée comme un « rite de passage »²²⁴ générationnel, dans le sens où il permet d'assurer la coordination et la cohésion émotionnelle de la famille.

Ainsi, lorsque des enfants sont présents, on s'y réfère comme à des acteurs de la relation entre les parents et les grands-parents. Si les personnes de la première génération perçoivent dans l'enfant la continuité de la lignée familiale (en tant que fils ou fille de leur propre enfant), celles de la deuxième génération voient en lui un lien entre leur propre génération et celle de leurs parents. Les ponts créés entre les générations, soit entre le sujet et ses parents, soit entre ses enfants et leurs grands-parents, se construisent et sont renforcés par l'intermédiaire de l'enfant qui arrive. Ainsi nous l'explique cette femme, de la troisième génération du groupe « pied-noir » :

*« Je veux dire, moi quand je vois comment je fais avec mon fils, voilà, moi pour moi, il faut qu'il connaisse toute sa famille et qu'il... c'est très important... Moi, quand on va voir ma mère, quand on va voir mes grands-parents, il doit absolument leur dire bonjour, les embrasser... Il faut créer un lien, il faut qu'il se sente attaché ou rattaché à ces personnes (...). Parce que la famille c'est pas juste son père et sa mère (...). »
(Au)*

Dans les familles sans rituels, c'est-à-dire sans espaces-temps particuliers qui en réunissent les membres²²⁵, en revanche, aucun moment ne permet de partager les joies ou sortir des rivalités. L'absence de rites familiaux, dans leur fonction thérapeutique, laisse place à une famille non consolidée, sans unité. L'enfant devient alors le révélateur de dissensions, voire de tensions entre les membres de la famille. Ainsi cette femme, de la première génération, en tension avec plusieurs membres de sa parenté, maintient une distance avec eux, y compris lorsqu'elle

²²⁴ Dionissio Borobio. Les rites en famille et leur transmission. In Chantal Rodet (dir). op.cit. p.351-362

²²⁵ Ibid.

devient mère à son tour. Son fils n'entre donc pas en relation avec les membres de sa famille. Si cette rupture familiale est, dans un premier temps, laissée à la responsabilité de son fils qui n'est pas « très famille », elle reconnaît plus tard être possiblement à l'origine de cette situation, du fait d'avoir voulu couper les liens avec la parenté éloignée ; rupture nuancée par le fait qu'elle s'est fait un devoir envers ses propres parents d'assister à certaines cérémonies familiales pour montrer au reste de la famille son attachement à eux :

« Je vais t'expliquer pourquoi [mon fils n'est pas très famille]. Je crois que c'est un petit peu notre faute, c'est-à-dire que... je crois en ce qui me concerne, hein, mais je pense que mes frères et sœurs ont fait un peu pareil, on a tellement eu le réflexe de considérer l'ensemble de la famille comme un ramassis de gros cons, tu vois, qu'en fait on en a complètement tenu à l'écart nos enfants. [...] En ce qui me concerne, je m'imposais quand même [...] les enterrements, [...], de pas faire que mes parents se retrouvent seuls, sans les enfants autour comme s'ils étaient rejetés. [...] Mais je montais au créneau tout de suite, quoi, tu vois. Et donc pff, je crois que j'ai pas voulu que [...] mon fils vive ça, quoi. Et pour mes frères et sœurs, ça a été un peu pareil. »
(Cl)

Appartenant à la même génération sociale, les frères et les sœurs s'inscrivent dans un groupe d'appartenance fondé sur l'expérience commune et affichent un lien de solidarité et de soutien qui se vit au présent. Cette jeune femme, de la troisième génération du groupe « algérien » raconte comment son frère peut venir partager avec elle une expérience douloureuse :

« On n'en parle pas forcément en famille [du racisme vécu] quand on est tous autour. Mais par exemple, mon frère il va me dire « ouais... il m'est arrivé ça », je veux pas dire de gros mots mais...tu vois ce que je veux dire ! (rire) » (Ha)

Ou cette jeune femme, de la même génération du groupe « pied-noir », qui explique que son frère ne veut pas avoir beaucoup d'enfants parce qu'il vient d'une grande fratrie dont les liens sont maintenus :

« - Au : Je suis la seule [à avoir un enfant]. De mes 6 frères et sœurs, je suis la seule. Mon frère je pense qu'il (n') aura peut-être pas d'enfants ! [...] Il est trop individualiste(..). Il est très famille avec nous, mais après de là à créer une famille... je (ne) pense pas. Parce qu'il est bien avec nous mais quand il est chez lui, il est bien tout seul. C'est l'inconvénient d'être une grande famille, voilà c'est ça, c'est que il y en a certains qui préfèrent après (...)

- *Ne plus avoir de...*

- *Au : Ben, se retrouver... C'est vrai que, quand on vit comme ça, un peu... les uns avec les autres, même si on n'est pas physiquement l'un avec l'autre, voilà... Mon frère a besoin de se retrouver seul chez lui (...) Non, après, ma sœur elle est plus jeune, elle a 24 ans... Enfin, moi, j'avais déjà mon fils à cet âge-là. » (Au)*

Très souvent, pour la première génération, les membres de la fratrie avec qui les liens sont les plus forts sont ceux du même sexe. Cet homme, de la première génération du groupe « algérien », explique comment les relations ont fini par se distendre avec ses sœurs, restées en Algérie :

- *B : Ils [les frères et sœurs] sont restés là-bas. Ils étaient plus petits que moi, c'est-à-dire, ils sont nés, si vous voulez, après la guerre de 45. [...] J'ai eu des contacts très longtemps, tant qu'elles [ses sœurs] (n') étaient pas mariées - entre nous, c'est ça. » (B)*

Si cet homme explique l'éloignement vis-à-vis de ses sœurs par un critère culturel - « entre nous, c'est ça »²²⁶, elles se sont mariées - comment expliquer le fait qu'une femme, de la même génération mais du groupe « pied-noir », et donc appartenant à un « nous » supposé différent, parle presque exclusivement de ses sœurs mais au détour d'une question sur la composition de la fratrie déclare avoir un frère, sans jamais y refaire allusion ? Ou bien le fait que cette femme, du groupe « harki », et donc appartenant à un « nous » supposé culturellement plus proche du premier, dissocie son frère de ses sœurs, alors que tous sont restés en Algérie :

« Le garçon [son frère]... je (ne) sais pas... au début il vient me voir, il m'a envoyé les lettres ici, tout, je (ne) sais pas maintenant s'ils ont retourné leur tête, là, pff. Après j'ai dit « toi tu es là-bas, tu crois que moi, je pense à toi ? Je (ne) pense pas à toi. » Celui qui pense à moi, j'y pense... » (MMJ)

Peut-être les « histoires de familles » entrent-elles alors dans le jeu des alliances et des désunions entre les différents membres ? Toujours est-il que ces relations distendues avec un frère ou une sœur trouvent régulièrement leur origine dans des événements vécus conjointement dans un passé plus ou moins lointain et elles restent maintenues par le lien qui les relie au pays laissé derrière. Que les deux personnes vivent en France ou dans deux pays

²²⁶ Dans son entretien, cette expression revient à de nombreuses reprises et désigne un ensemble culturel « maghrébin » ou « algérien ».

différents, ce lien peut être renforcé par des allers-retours entre les deux rives méditerranéennes. Cette femme, du groupe « pied-noir » évoque sa petite sœur, qui s'est récemment rendue en Algérie et qui lui a apporté un album-photo :

« Voyez, c'est ce qu'elle m'a ramené d'Algérie. Voyez à T. [ville d'Algérie], là c'est T. Et je crois qu'elle a été... Elle avait mis la date, non ? Voyez donc tout ça, la ville... [En me montrant une photo] Je vous présente ma sœur ! (rire) » (MML)

Les références aux grands-parents, dans le discours des sujets, permettent également de mesurer cette continuité familiale. Par exemple, la précision de la situation géographique des grands-parents est un signe de l'importance qu'ils ont au sein du groupe-famille. Ils sont érigés en « institution » et l'unité familiale qu'ils incarnent apparaît corrélée à une volonté de la maintenir. Ce jeune homme du groupe « algérien » évoque ainsi la place, figurative et symbolique, de son grand-père maternel, aujourd'hui décédé :

« Ça reste plutôt une sorte de symbole, on a toujours la grande photo de mon grand-père, tu vois, en noir et blanc, du début du siècle, c'est vraiment, c'est le symbole. » (Mn)

Cette dimension symbolique du « pilier de la famille » est très spécifiquement liée aux grands-parents et aux parents et informe les relations quotidiennes et régulières, d'autant plus s'il y a cohabitation.

Les relations avec les collatéraux de la même génération familiale, c'est-à-dire les cousin.e.s germain.e.s, peuvent apparaître comme une extension de la fratrie. Leur importance pour l'individu traduit l'intensité du lien familial qui unit la « grande famille » dans des relations plus ou moins quotidiennes, comme nous en fait état ce jeune homme de la troisième génération du groupe « pied-noir » :

«- E : Je crois qu'on est... vingt-deux cousins d'un côté et vingt-deux cousins de l'autre. Enfin ça monte très vite !! (rire)

- Et tu les connais tous ?

- E : Ouais, ouais, carrément. On se connaît tous. Donc je connais toutes les tantes, tous les oncles mais bon, c(e n)'est pas facile de savoir justement l'âge de tout le monde.... Surtout les tantes, en plus. Les tantes, je les vois un peu moins (...) que les cousins, quand même. » (E)

Au sein du groupe « harki », les relations avec les cousins prennent une dimension d'exemplarité qui fonde l'expérience commune d'être « enfant de harki ». Les événements, pensées et sentiments de l'individu sont alors davantage associés et généralisés à ceux du groupe-famille dans son ensemble, accentuant un effet de communauté. Par exemple, cet homme, du groupe « harki », illustre cette idée avec l'exemple de vie de ses cousins :

« J'ai des cousins qui ont fait de belles études et j'ai des cousins qui sont devenus de vrais voyous. Ils étaient tous motivés par la même chose, ils étaient fils de harkis, ils ont décidé d'être le meilleur de leur domaine. Si dans leur domaine ils étaient méchants, eh bien, ils étaient les rois des méchants, les meilleurs. » (A)

Dans cette fonction de cohésion du groupe-famille, le troisième cercle de parenté admet également les liens par alliance, la parenté par « affinity »²²⁷, avec les conjoints mais aussi les conjoints des membres de la famille de sang. Si dans les groupes « harki » et « algérien » ces membres sont largement intégrés, en revanche dans le groupe « pied-noir », ce sont davantage les conjoints partageant les mêmes origines culturelles ou socio-historiques qui participent à la constitution du groupe-famille que ceux ayant d'autres origines familiales. Il apparaît ainsi deux formes de parentèle avec des capacités d'intégration distinctes dans le troisième cercle. L'une reprenant les contours du groupe « pied-noir » est centrée sur le maintien des relations avec des personnes ayant la même histoire franco-algérienne, alors que l'autre, reprenant les contours des groupes « algérien » et « harki », est plus ouverte à intégrer une pluralité d'individus.

La variable du sexe du locuteur est, néanmoins, celle qui exerce la plus grande influence sur cet élargissement de la famille à la parenté par alliance. Les femmes entretiennent des relations et discussions avec la mère ou les sœurs du conjoint, passant outre les liens de sang²²⁸. Ainsi, dans ce dialogue au sein d'un couple du groupe « harki », la femme rapporte des informations sur la famille de son mari, dont lui-même n'a pas eu connaissance :

« Madame : Ta mère, c'est pareil quand-même, elle a eu toute une famille assassinée... elle en parle pas mais...

Monsieur : Ben... tu vois j(e n)'étais pas au courant de ça...

Madame : Ben si. Si, si...

²²⁷ Martine Segalen. op.cit.

²²⁸ Olivier Chavanon. op.cit. et Elisabetta Carrà Mittini. Défis et ressources dans la transmission entre générations : le cas des familles jeunes en Lombardie. In Chantal Rodet (dir). op.cit. p. 291-297

Monsieur : Tu vois... oui, oui... J'apprends une chose, là.

Madame : Parce que des fois je pose des questions. » (MMA et MA)

Les conjoints de la famille de sang attachent aussi une importance particulière à cette parenté du troisième cercle. Ce ne sont pas seulement les membres de la famille du conjoint direct, ceux appelés familièrement « belle-famille », auxquels il est fait allusion, mais aussi les conjoints des membres de la parenté de sang, élargissant ainsi le cercle de parenté. Pour cette jeune du groupe « harki », la femme de son oncle devient la « tante » et est intégrée dans la famille au même titre que la fratrie des parents, brouillant ainsi la frontière entre parenté par alliance et parenté de sang :

« Et en fait quand mon oncle il a vu ma tante... parce qu'elle est vraiment jolie [...] Vraiment il a eu le coup de foudre et elle aussi... et... ils se sont mariés dans les quinze jours qui ont suivi leur visite (...). » (S)

IV-A-3 Le groupe-famille : un « espace-temps » particulier

La famille, dans les références aux membres des premier et deuxième cercles de parenté, s'entend davantage en termes de relations qu'en termes d'unité géographique. Il s'agit, comme nous l'avons déjà évoqué, d'un « imaginaire en action »²²⁹. Ainsi les membres du premier cercle comme ceux de la parenté éloignée, qu'ils se trouvent en Algérie, en Espagne ou dans d'autres pays, permettent à l'individu de situer sa famille au-delà des frontières, de manière « transnationale » et « déspatialisée »²³⁰. Si la permanence des relations, à travers les nouvelles technologies de communication, permettent cette « déspatialisation », nous pouvons également introduire l'idée d'un espace-temps familial et d'une famille « atemporelle » qui introduit la permanence des relations, y compris lorsqu'elles ont été, ou sont, interrompues pendant une longue période. Ainsi cette jeune femme, de la deuxième génération du groupe « algérien », qui dès les premières phrases de notre entrevue, expose les dernières visites familiales, alors qu'elle vient de reprendre contact avec ses parents et ses frères et sœurs après une rupture d'une dizaine d'années :

« Alors moi, quand je viens, je m'arrête pas ici (à Toulouse) en premier, je vais directement chez mes parents qui sont [...] là-bas (dans un autre département). Et... là, depuis l'été dernier, j(e n)'étais pas venue. (...) Et comme en fait... R. (un des

²²⁹ Martine Segalen. op.cit. p.109

²³⁰ Michèle Vatz-Laaroussi, Claudio Bolzman. op.cit.

frères) est venu [chez moi], N. (un autre frère) est venu aussi, ma sœur qui est venue aussi... quelque part ça m'a pas fait la rupture, tu vois. Mais après, c'est mes parents, ça faisait un an que je les ai pas vus. » (SI)

Si les ruptures temporelles existent sur une même entité territoriale, elles peuvent être associées à une « déspatialisation » de la fratrie, lorsque ses membres vivent dans des pays différents. Se dessinent alors, à travers ces choix résidentiels, de part et d'autre des frontières régionales et nationales, des réseaux de fratries dans lesquels l'intensité du lien ne rime pas avec proximité géographique. Dans l'extrait suivant, un couple, de la deuxième génération du groupe « harki » précise la situation géographique des frères et sœurs, avec qui ils maintiennent des relations régulières, alors qu'ils sont séparés par plusieurs centaines de kilomètres du fait de leur déménagement :

« - Monsieur : J'ai un frère aussi qui est dans l'Est, mais autrement le reste, les cinq sœurs et mon autre frère sont tous dans un rayon de, allez, dix km, quoi.

- Madame : Moi aussi mes frères et mes sœurs sont restés aux alentours, hein.

- Monsieur : Après y'a que nous qui sommes venus ici. » (MA et MMA)

Cette jeune femme, de la même génération du groupe « pied-noir », dessine, de son côté, une famille transnationale. Les relations physiques sont distancées alors que les relations affectives demeurent, la femme de son frère devenant « sa famille mexicaine » :

« Le père : Son petit frère, il habite au Mexique...

La fille : Oui, on a de la famille mexicaine. » (C et PC)

Le lien peut aussi être maintenu par la force des choses, alors que l'individu a cessé toute relation avec le pays d'origine mais que des membres de sa fratrie y demeurent :

« - Et ils viennent parfois en France ?

- B : Ils venaient, ils venaient, il y a longtemps. Mais maintenant, je vous dis, ils sont mariés. Je ne peux pas (...) penser à tout le monde. [...]J'avais des contacts jusqu'au jour qu'ils se sont mariés. Chacun son tour, je leur ai envoyé une lettre, « soyez gentils, pensez à vous comme moi, je pense à moi », voilà. Autrement je les aidais jusqu'à... Tant qu'ils étaient à la maison, aucun problème. C'est pour ça que moi, ici, je n'ai rien acheté parce que j'avais une famille pauvre à qui j'ai toujours, toujours acheté. Ce n'est pas une perte, c'est, c'est la vie ... » (B)

Au-delà des relations qui unissent le sujet à ses parents ou grands-parents, la situation géographique dans l'espace, qu'ils habitent dans un périmètre proche ou lointain, que les relations soient régulières ou distendues. Ce jeune homme, du groupe « pied-noir », situe le quartier de sa grand-mère, y ajoutant la perception subjective de la distance :

« Bon maintenant ma grand-mère elle est à P. [quartier toulousain] donc... c(e n)'est pas loin, là. » (E)

Lorsque les grands-parents ne sont pas à proximité, leur situation géographique y ancre les origines familiales. Ainsi cette jeune femme du groupe « algérien » présente les villes de résidence de ses grands-parents et des membres de sa parenté éloignée en évoquant l'organisation des visites familiales lors des voyages familiaux en Algérie :

« Alors ma mère [...] c'est un petit truc à côté de C. [ville du Nord de l'Algérie], c'est à une demi-heure. Et mon père d'une ville à côté de B. [nom en arabe], B. [nom en français]. Mon père la Kabylie, ma mère plutôt vers Alger. Et on a une maison, vu qu'on a construit, du coup en Kabylie les terres se transmettent de père en fils. Ce qui fait que quand je vais en Algérie je fais des allers-retours entre... la Kabylie où j'ai ma maison et toute la famille de mon père, et T. [ville située à 300km où réside la famille de sa mère]. » (No)

L'existence d'une parentèle en Algérie n'introduit pas nécessairement des relations continues. Les relations avec ces membres de la famille peuvent aussi être distendues, voire rompues pour des raisons historiques plutôt que familiales. Ainsi cet homme de la deuxième génération du groupe « harki » explicite la relation qu'entretenait son père avec l'Algérie, distinguant liens familiaux et nationaux :

« - Monsieur : Mon père il aurait pu le demander, on l'aurait fait si c'était son désir [l'emmener en Algérie]. Mais il (n')a pas voulu, hein. Et puis bon pour lui... l'Algérie c'était fini.

- Et ça lui manquait ?

- Monsieur : Non. Il y a juste une fois à la fin...Ce qui lui manquait à la fin c'est... de pas avoir les tombes de ses parents, des trucs comme ça...

- Madame : La famille, quoi.

- Monsieur : Ça oui, ça, ça lui manquait mais c(e n)'est pas le pays qui lui manquait. »

(MD)

Au sein du troisième cercle, les oncles/tantes, cousin.e.s et neveux/nièces peuvent s'inscrire dans un périmètre résidentiel très proche (la même ville, voire le même quartier) ou plus lointain (jusqu'à l'étranger) ; régularité et quotidienneté des rencontres ne sont alors pas synonymes et le groupe-famille en réseau continue de se dessiner. Dans cet extrait relatant l'arrivée en France de sa famille, cette femme, du groupe « algérien », fait référence aux cousin.e.s des parents, voire aux enfants des cousin.e.s des parents :

« Et après mon père est arrivé, et petit à petit sa famille est arrivée, je sais pas, ses cousins et tout. Donc c'est pour ça qu'on se retrouve un peu à T. (la ville d'installation de ses parents), on a des cousins partout. » (Fa.)

Les oncles et tantes, collatéraux de la génération familiale des parents, sont souvent désignés par des termes génériques tels que « la grande famille » ou « la famille éloignée ». La mobilisation de ces acteurs de la famille illustre un groupe horizontal étendu, à la fois en France et en Algérie mais diffus, dans lequel les individus se fondent, où les noms, les situations, et parfois même les liens de parenté disparaissent. Le discours de cette personne du groupe « algérien », de la troisième génération nous en donne une illustration :

« Quand t'arrives là-bas [en Algérie], des fois on te fait des bisous, on te dit bonjour, je lui fais « Mais t'es qui ? », « Je suis la cousine à ton père éloigné de je sais pas qui. », « D'accord si t'es B.[nom de famille], d'accord, je comprends » (rires) Après y'en a un à Lyon, un cousin à mon père, et y'en a un autre à Lyon et c'est la famille éloignée à ma mère. » (Zi)

IV-A-4 Le groupe-famille : acteur de la transmission culturelle

L'arrivée des enfants dans la famille, comme nous l'avons dit est un rite de passage²³¹ entre deux générations, et une occasion de célébrations familiales. Elle devient un élément-clé dans le processus de transmission et de transformation culturelle, notamment dans un contexte de migration²³². Premier élément de communication, la langue maternelle, support d'une culture et d'une histoire, est importante pour tous les groupes, en effet, « par l'usage d'une langue en partage, les locuteurs développent et entretiennent un sentiment identitaire d'appartenance à un groupe culturel, dont l'expression prototypique est la famille. Recevoir une langue de sa

²³¹ Dionissio Borobio. op.cit.

²³² Odile Reyverand-Coulon, Zohra Guerraoui (dirs.). (2010)

mère, de son père, inscrit dans une filiation »²³³. Le propos suivant d'une femme, de la première génération du groupe « algérien » en témoigne :

« Je leur ai appris le kabyle [à ses petits-enfants]. Jusqu'[à ce qu']ils so[ie]nt allés à l'école, ils parlent kabyle. Après, ils ont tout perdu parce que leur mère et leur père, ils parlent le français. » (T)

Pour cette première génération, la transmission d'une culture par le biais de la langue (que ce soit l'arabe, le kabyle ou l'espagnol) prend le sens d'une mission menée à bien lorsque les enfants ou les petits-enfants en conservent quelques éléments. Néanmoins si les enfants, ou petits-enfants, ne maîtrisent pas la langue, n'entretiennent ni les coutumes, ni l'art culinaire transmis, les grands-parents disent de pas en porter pas la responsabilité ; leurs enfants, l'école, ou la société en général deviennent les agents qui ont empêché cette connaissance linguistique, regrettée comme une déperdition culturelle. En revanche, les parents de la deuxième génération se sentent davantage responsable des « ratés » de cette transmission culturelle, qui entraîne une distension du lien au passé, aux origines familiales mais aussi du lien affectif qui relie l'individu à sa famille²³⁴. Cette femme, de la deuxième génération du groupe « algérien », tout en énonçant les facteurs extérieurs qui ont compliqué la transmission culturelle, par le défaut de la maîtrise de la langue, s'identifie comme le principal acteur qui l'a empêchée :

« C'est vrai que c'est un petit peu ma faute. J'ai pas parlé arabe à ma fille, je le regrette amèrement parce que ça aurait pu être enrichissant pour elle. Elle est arrivée à un moment où ma vie personnelle était telle que j'étais à la fac, j'avais pas le temps de m'occuper de tout ça, ce qui fait qu'elle baigne pas dans cette ambiance. [...] Peut-être que les familles qui parlent arabe au sein de la famille, ils arrivent à inculquer tout ce qu'on a là-bas. Nous non. Moi non... j'ai pas... C'est un regret... parce que je trouve que c'est très enrichissant quand même. C'est un regret. J'essaie de lui inculquer... c'est difficile. » (F)

Ainsi, les personnes de cette deuxième génération mobilisent leurs parents, lorsqu'ils le peuvent, pour apprendre leur langue maternelle à la troisième génération familiale, la transmission ayant sauté une génération. Cette femme, de la deuxième génération du groupe

²³³ Odile Reveyrand-Coulon. op.cit (2011)

²³⁴ Odile Reyverand-Coulon. op.cit. (2010)

« pied-noir », évoque le fait que son père et son fils parlent espagnol entre eux, alors qu'elle-même ne le pratique ni avec l'un ni avec l'autre :

« - La fille : Mais du coup, comme maintenant j(e n)'ai plus l'habitude de parler espagnol, je me dis : « mes enfants, si je veux qu'ils parlent espagnol, la seule solution [...] c'était que eux, donc ma mère et lui, leur parlent espagnol ». Et donc, depuis qu'ils sont petits, ils leur parlent espagnol.

- Le père : Aux enfants on parle espagnol.

- La fille : Alors qu'entre nous, on parle tous français. Y'a que quand il s'adresse à lui, sauf quand... des fois c'est en français. [...] Et du coup S. [son fils], il lui répond en français quoi, à son grand-père. Mais il comprend. » (C et PC)

Les parents et les grands-parents sont ainsi un relais dans l'attachement au pays d'origine (que ce soit l'Algérie ou d'autres pays européens), par une installation physique ou par une continuité culturelle. Cette jeune femme, du groupe « pied-noir » décrit comment elle a su que sa famille était « pied-noir » et de confession juive à travers les pratiques religieuses de ses grands-parents :

« - Au : Mes grands-parents physiquement, on voit bien qu'ils (ne) sont pas français pure souche (...). Ils sont quand-même typés. Donc oui, on voit quand-même qu'il y a une différence. Après... c'est parce que, aussi, quand on était petits, comme ils faisaient des fêtes juives, forcément... C'est Hanouka et le Grand Pardon, c'est... Donc du coup on a su aussi, un peu comme ça aussi, à travers les fêtes... Mais c'était naturel, ça ne s'est pas fait... on n'a pas posé plus de questions que ça, non plus.

- Et chez vos parents vous le faisiez aussi, Hanouka... ?

- Au : Ah non, c'était que chez les grands parents, non. Après, chez les enfants, personne n'a suivi. » (Au)

Les pratiques religieuses, les connaissances linguistiques ou la sensibilité politique des grands-parents, des sujets ou de leurs enfants deviennent alors des exemples par la valeur que cet ensemble culturel donne à leurs ascendants, plus que par la réappropriation qui en est faite par chacun. En effet on peut tout à la fois revendiquer l'appartenance à une généalogie et avoir des pratiques propres, mettant en lien leur histoire (l'ancien) et leur historicité (le

nouveau), au sens de Lahaye²³⁵. Cette construction permet à l'acteur de tisser des liens entre ruptures et continuités et « le sens de l'histoire guide l'intérêt de ce qui peut se produire de nouveau. [...] Il s'agit d'un passé agi par l'acteur à partir duquel il oriente le sens de l'avenir »²³⁶. Les individus se réapproprient alors les pratiques culturelles héritées des générations ascendantes, en les transformant en guide pour leur avenir.

En revanche l'individu peut aussi être agent, et non plus acteur, de cette narrativité en « vivant son histoire comme un destin ». Les pratiques religieuses et les connaissances linguistiques, qui définissent le cadre culturel des parents inclus dans la deuxième génération introduisent une dimension de leur socialisation primaire par laquelle ils se retrouvent entre deux mondes culturels, celui de sa famille et celui de la société. « Les ruptures et les continuités sont assumées comme un destin. [...] L'impasse se profile à l'horizon d'une vie qui ne peut décider entre la rupture et la continuité. La dialectique est irrésolue, le changement et la continuité s'opposent. »²³⁷

Les parents peuvent alors s'attribuer la responsabilité des « ratés » de la transmission culturelle envers leurs enfants, en faisant intervenir dans leurs discours les valeurs portées et transmises par leurs propres parents. Dans ce cas, le point de rupture peut se trouver entre l'individu et ses parents et non pas entre lui-même et ses enfants. En effet, la réappropriation des éléments transmis peut être compliquée du fait de cette opposition entre changement et continuité entre la première et la deuxième génération familiale, engendrant des difficultés dans la transmission entre la deuxième et la troisième. Cette femme, de la deuxième génération du groupe « algérien », raconte les différentes tentatives du père, sans succès, pour apprendre l'arabe littéraire à ses enfants, qu'elle n'a pas pu transmettre à son fils :

« Quand on était gamines, mon père (...) voulait à tout prix qu'on prenne des cours d'arabe littéraire et je trouve ça horrible. Tu sais pourquoi ? Parce que c'est hyper, hyper dur et déjà nous, on (n') arrive pas à parler l'arabe populaire ; si en plus tu dois te taper le littéraire, laisse tomber (...) ! (...) Ensuite, c'était à l'époque où les profs étaient hyper durs, c'étaient des mecs, tu disais mal un mot, on te mettait les doigts comme ça, avec des règles en fer. [Par la suite, la famille déménage et elle arrête les cours] Mon père (...) a dit : « bon, (...) puisque ça le fait pas, je vais vous apprendre, moi » (incompréhensible) (rires). (...) Il avait fait installer un tableau

²³⁵ Willy Lahaye, Jean-Pierre Pourtois, Huguette Desmet. *Transmettre. D'une génération à l'autre*. Paris : PUF, 2007. p.319

²³⁶ Ibid. p.324

²³⁷ Ibid. p.322

vraiment de pacotille, (...) mais lui il nous expliquait en littéraire (...) ! (...) Moi, j'étais là, comme un caillou (...) : « (...p je (ne) peux pas, je (ne) peux pas ». (...) Et après, on a été à R. [quartier toulousain], donc on a repris des cours pareils et j'ai dit à mon père : « moi, papa, je veux plus y aller, il me frappe... ». Et puis après, mon père (...) a laissé tomber, il s'est fait une raison, il a tout arrêté. (...) Il a vu que ça servait à rien. » (Fa)

Cet extrait fait référence à l'arabe littéraire qui diffère du dialectal parlé dans les familles. Toutefois, les enjeux de transmission à ceux qui concernent la langue parlée et/ou les pratiques religieuses dans la famille en revanche, les enfants ne s'approprient pas ces enseignements de la même façon. Si certains les refusent et s'en éloignent, d'autres y reviennent ensuite en autodidactes, avec une spiritualité et une interprétation personnalisées des préceptes. Au sein de la troisième génération, l'éducation religieuse ou linguistique donnée par leurs parents est reçue de manière moins complexe qu'au sein de la deuxième génération.

Ces transmissions différenciées entre ces trois générations peuvent s'expliquer par les positionnements individuels dans la narrativité entre histoire et historicité, la deuxième génération se trouvant à la fois enfant et parent. Si les enfants, individus de cette deuxième génération, ont vécu la différence entre leur histoire familiale et leur place dans la société comme un choix entre l'une et l'autre, la tension engendrée entraîne une réappropriation difficile des éléments culturels et donc une transmission à leurs propres enfants compliquée, voire impossible.

En revanche lorsque la narrativité est celle de « l'auteur »²³⁸ qui s'appuie sur son histoire pour se construire sa propre historicité, l'individu conserve le lien avec les générations ascendantes même sans continuité des pratiques culturelles. Devenus parents, ils peuvent transmettre des éléments culturels plus compatibles avec la culture de la société française et leurs enfants, de la troisième génération, peuvent alors construire de nouveaux codes culturels. Ce processus d'interculturalité²³⁹ conduit à une appartenance respectant l'héritage familial et la socialisation de la société de vie. Ivy Daure parvient à la conclusion que :

« Conforter la double appartenance revient à favoriser la transmission et le lien entre les générations tout en préservant la place hiérarchique de chacun dans la généalogie familiale. Renforcer la place des parents et les autoriser à exercer leur parentalité revient

²³⁸ Ibid. p.324

²³⁹ Zohra Guerraoui, Nadia, Belkaïd. op.cit.

aussi à valoriser ce qu'ils peuvent transmettre à leurs enfants, aussi bien en termes de cultures d'origine que de culture d'accueil »²⁴⁰.

Ainsi lorsque la société d'accueil accepte et valorise la différence culturelle des parents, la narrativité d'auteur est facilitée et l'individu peut construire son propre récit. Les personnes de la troisième génération peuvent alors vivre leurs appartenances culturelles multiples plus sereinement que leurs parents. Si certaines personnes ne se réapproprient que peu d'éléments culturels familiaux, d'autres les complètent de manière autodidacte lorsqu'elles estiment ne pas avoir suffisamment de connaissances culturelles ou religieuses par leurs parents, s'affirmant ainsi en tant que sujet, au sens sociologique de Touraine. Cette jeune femme, de la troisième génération du groupe « algérien », nous apprend qu'elle a complété d'elle-même son apprentissage de la langue arabe, impulsé par ses parents :

«- Ha : Quand j'étais plus jeune je prenais des cours d'arabe et après c'est moi en grandissant qui me suis instruite toute seule. En allant à la mosquée, en lisant... Au départ bien entendu c'est mes parents.

- C'était des cours où, dans les mosquées ?

- Ha : (...) C'était des cours dans (...) mon école primaire. En fait, quand j'étais plus jeune, à l'école primaire, je prenais (...) quelques cours d'arabe. » (Ha)

Alors que les fonctions des parents et des grands-parents se complètent dans cette enculturation, les frères et sœurs sont des révélateurs de différences d'appropriation culturelle au sein d'une même génération familiale. Les personnes du groupe « pied-noir », de la deuxième génération, expliquent ces différences par l'âge des individus et les personnes des groupes « harki » et « algérien » par le genre. Seules les personnes du groupe « algérien » attribuent directement ces différences à une conception genrée de l'éducation parentale, qui se retrouve dans la relation des individus aux parents. Au sein de la troisième génération, les différences expliquées par l'âge de la fratrie n'apparaissent plus mais, dans les groupes « harki » et « algérien », les frères et sœurs mettent en évidence les différences et les points communs dans l'éducation, au niveau des pratiques culturelles ou religieuses. Ainsi cette jeune femme, du groupe « harki », met en exergue des différences dans la mise en œuvre de l'éducation religieuse au sein de sa fratrie :

²⁴⁰ Ivy Daure. Transmettre pour une migration réussie. In Odile Reveyrand-Coulon, Zohra Guerraoui (dirs.). op.cit. p.43-57. p.57

« Comme nous, le ramadan aussi, mes parents ils nous ont jamais forcés à le faire... la viande, pareil. Mon frère, il a commencé à faire le ramadan il avait 18 ans je crois, alors que moi, quand j'ai commencé à le faire j'avais 12 ans. Tu vois, pour te dire... [...] Quand il a eu envie de le faire, mes parents, ils lui ont pas fait de réflexion ; c'était plus ma sœur et moi qui lui faisons des réflexions. » (S)

En parallèle des parents (mais aussi de la fratrie) et des grands-parents, la parenté élargie, celle du troisième cercle, est un cadre culturel de référence pour la conservation du lien avec la culture du pays d'origine ou de la famille éloignée pour les générations nées en France. Ce cadre culturel porte des valeurs variées qui ne s'accordent pas toujours avec la réappropriation personnelle qu'en font les individus. Si les valeurs ayant une portée positive sont associées, dans les discours, aux membres du premier cercle de parenté et peuvent apparaître liées à ceux de la parenté éloignée, les valeurs perçues comme négatives sont davantage rapportées à des membres de la parenté éloignée. Par exemple, la mixité, valeur perçue positivement, est illustrée dans le récit de cette femme, de la deuxième génération du groupe « algérien », par les unions matrimoniales de ses frères et sœurs :

« Donc... voilà une famille un peu atypique puisque... mes frères et sœurs sont mariés avec des Espagnoles, des Italiens... qu'est-ce qu'il y a encore ? De la Guadeloupe, chez nous, y'a un peu de tout. » (N)

En revanche, les membres de la parenté éloignée (oncles et tantes, cousin.e.s et neveux/nièces) assurent une fonction de démonstration a contrario d'une valeur ou d'une pratique culturelle particulière, s'opposant aux représentations et aux parcours de vie des sujets ou de leur parenté proche. Les membres du troisième cercle de parenté sont convoqués afin d'établir une distance entre l'individu et un discours stéréotypé sur son groupe d'appartenance supposée, tout en acceptant néanmoins certains éléments. Par exemple, mobilisant ces membres de la parenté éloignée, certaines personnes du groupe « pied-noir » de première et deuxième générations reconnaissent des divergences d'opinions politiques au sein du groupe des « rapatriés d'Algérie ». Cette femme, du groupe « pied-noir » de la deuxième génération, peut admettre l'engagement politique de ses oncles, qu'elle ne partage pas, tout en dissociant immédiatement son père. Ainsi l'engagement de l'oncle n'implique ni sa personne, ni sa famille proche :

« J'avais des oncles qui étaient dans la OAS, mon père pas du tout » (M)

Dans l'extrait suivant, une autre femme du groupe « pied-noir » de la deuxième génération montre la division de sa famille du fait des divergences d'opinions entre le premier et le deuxième cercles de parenté :

« - L : Moi, dans ma famille y'avait des fachos, des oncles, laisse tomber, avec qui j'ai jamais sympathisé et mes parents non plus parce que c'étaient des gens proches de l'OAS, et que y'avait pas un repas sans que j'entende « sale melon », « sale raton ». Voilà, donc c'est pour ça qu'on a vachement coupé avec beaucoup de gens de notre famille (...).

- « On », c'est qui ?

- L : Mes frères, mon père, ma mère, mon frère, ma sœur, moi (...). Des cousins qu'on a pu rencontrer, avec qui on s'est bien rendu compte que (il n') y avait rien à faire (...). » (L)

La divergence d'opinions peut également concerner le domaine du religieux. Ainsi cette femme, du groupe « algérien » de la deuxième génération, s'appuie sur le suivi de préceptes religieux de ses neveux, qui deviennent le symbole d'une conception de la religion qu'elle ne partage pas :

« Par contre, attention, mes neveux, mes neveux : ramadan, la mosquée tous les vendredis, tu vois - c'est pour ça que je dis, il y a une génération, là... Ils ont quel âge, mes neveux ? Entre 25 et 30 et là t'as une génération, ils font le ramadan, la mosquée tous les vendredis... Alors que leurs pères, leurs parents...[ne le font pas] » (Fa)

Lorsque ces divergences sont trop fortes, elles peuvent conduire à des ruptures familiales. Les groupes-familles se trouvent alors dans une configuration discontinue dans laquelle le premier et le troisième cercles de parenté peuvent être très présents sans que le deuxième cercle ne le soit.

Les références des membres du deuxième et troisième cercles traduisent, au sein du groupe « pied-noir », une diversité d'opinions politiques. Deux femmes de ce groupe, de la première puis de la deuxième génération, introduisent oncle, cousine et grand-mère pour montrer la diversité des opinions politiques au sein de sa famille :

« Du côté de ma mère, oui, c'est vraiment des gens, des gens vraiment racistes... dangereux parce que futés, tu vois. Mon oncle c'est le seul intellectuel de la famille

[...] il était conservateur de musée, il était archéologue, enfin l'intellectuel, quoi. [...] Enfin, tu vois, c'était vraiment... lepéniste. [...]» (Cl)

« Je vois ma cousine, elle partait toujours en vacances avec nous, elle a quand même perdu ses parents ce jour-là [un attentat dont elle a réchappé], c'est vraiment l'histoire tragique de notre famille. Mais voilà, moi je le répète, ma cousine je l'ai jamais entendu, aucune, rien, pas de haine... rien, jamais, jamais... Je crois parce qu'elle a été protégée aussi. Voilà, j'avais une grand-mère intelligente qui (n')a pas voulu se faire utiliser pour porter le drapeau de l'OAS ou le drapeau de rien du tout. »
(L)

Dans les discours des personnes des groupes « harki » et « algérien », les liens de cousinage montrent la diversité des appartenances culturelles. Ainsi la mixité acceptée dans le couple ou les relations amicales, l'expérience du racisme, ou les différences générées d'éducation se retrouvent dans les références à la fratrie mais aussi dans celles relatives aux membres du troisième cercle de parenté. Comme cette femme, de la deuxième génération du groupe « algérien », qui illustre ses propos sur la diversité des pratiques religieuses par l'exemple de ses neveux :

« Moi, je vois mes neveux, y'en a un sa femme n'est pas voilée mais l'autre sa femme est voilée » (N)

Ou cette femme, de la deuxième génération du groupe « algérien » qui associe les rencontres interculturelles dans sa fratrie aux possibilités de discuter et de s'ouvrir sur le monde :

« Elle [sa sœur] s'est mariée après, avec quelqu'un qu'elle a choisi, un Guadeloupéen. J'ai une petite nièce... moitié guadeloupéenne, moitié algérienne, moitié française. C'est tout ça notre famille. [...] Et ça nous permet aussi de nous connaître et d'avancer... et puis, c'est comme ça aussi que les barrières tombent. »
(Zh)

Ou encore cette jeune femme du groupe « harki » de la troisième génération qui montre la tolérance de ses parents dans le domaine religieux et non plus historique ou interculturel :

« Par exemple, moi j'ai un copain depuis deux ans et demi, je ne suis pas mariée avec lui, donc je vais avec lui... tu vois je ferais le « hallal »²⁴¹ mais mes parents ils le connaissent (...). Mais chez plein d'Algériens, ça (ne) passerait pas. » (S)

²⁴¹ Elle désigne de cette façon le mariage religieux musulman, qui rend licite la relation avec son fiancé.

IV-B Acteurs et processus de transmission

L'individu est un acteur central de la transmission des souvenirs, processus dynamique de la construction mémorielle, qui implique deux ou plusieurs membres d'une famille. En concevant la transmission du souvenir selon un schéma de communication, deux fonctions apparaissent nécessairement : celle de l'émetteur et celle du récepteur du souvenir²⁴². Le groupe-famille est alors un réseau d'émetteurs et de récepteurs des souvenirs, et devient la pierre angulaire de la transmission. Le précédent paragraphe de ce travail nous éclaire sur les différentes conceptions de ce « groupe-famille », tant dans sa structuration en fonction des cercles de parenté que dans les rôles de chacun de leurs membres dans la transmission.

Or, ce sont ces constitutions multiples qui donnent lieu à des types de transmissions différentes. Georges Eid²⁴³ nous indique que plus la structure familiale est hiérarchisée et se retrouve autour de valeurs fortes, plus la transmission est autoritaire, alors qu'un groupe-famille dans lequel l'individu est autonome et acteur de son histoire engendre une transmission souple. La transmission interprétation, quant à elle, apparaît dans des groupes-famille dans lesquels les répartitions de rôles sont plus floues et où les possibilités d'interprétation sont multiples, en un mot dans lesquels l'individu peut devenir un sujet, au sens tourainien, par sa capacité d'agir.

Au sein de ces groupes-famille, l'individu est alors, dans le sens de Payen, émetteur ou récepteur du souvenir, voire les deux alternativement ou simultanément, que ce souvenir fasse appel à des événements historiques ou à l'histoire de la famille. Car s'interroger sur les processus de transmission revient à questionner l'objet transmis, familial ou historique, mais aussi les « droits et les devoirs de la transmission »²⁴⁴, c'est-à-dire, ce qui peut et doit être dit ou pas, par refus, interdits ou non-dits. Ainsi la transmission peut être appréhendée dans sa dimension intergénérationnelle²⁴⁵, c'est-à-dire dans ce qui est dit et explicité, mais aussi transgénérationnelle²⁴⁶, autrement dit, dans ce qui relève de l'indicible et du traumatisme.

²⁴² Françoise Payen. Transmission des fantasmes dans la famille. In Chantal Rodet (dir). op.cit. p.211-217

²⁴³ Georges Eid. Transmission et interprétation. In Chantal Rodet (dir.). op.cit. p.87-92

²⁴⁴ Pierre Gire. Epistémologie du concept de transmission. In Chantal Rodet. op.cit. p.19-23

²⁴⁵ Distinction entre transmission intergénérationnelle et transgénérationnelle reprise par Guerraoui et Reveyard-Coulon dans l'introduction de *Transmission interculturelle et familiale*. op.cit. (2010)

²⁴⁶ Evelyn Granjon explique les origines de la transmission transgénérationnelle : « des traces de traumatismes, de pertes, ou d'actes insensés du passé envahissent la vie psychique familiale, mais demeurent innommables, impensables, inappropriables. Cette modalité de transmission de ce qui manque ou fait défaut, de ce qui ne peut être dit ni raconté, [qu'elle a] proposé d'appeler transmission transgénérationnelle, impose aux héritiers, parfois sur plusieurs générations, restes, traces et pertes du passé mais en interdit l'accès. » Evelyn Granjon. op.cit., p.97

IV-B-1 Une transmission souple dans le premier cercle

La structuration des groupes-famille fait apparaître le rôle prédominant des parents, quelle que soit la génération ou le groupe socio-historique de référence. Cette relation avec les parents est importante dans les processus de transmission non seulement en termes de mémoire, mais aussi et surtout en ce qu'elle est un enjeu d'éducation, comme les questions autour de la culture ou des valeurs l'ont précédemment montré. Les relations entre éducation et transmission mémorielle sont alors complexes, s'y mêlent notamment les années de cohabitation et l'affect liant les parents et les enfants. Ils se retrouvent alors à la fois acteurs du présent et acteurs des différentes mémoires familiale et historique. Par leur rôle d'agents de socialisation, les parents inculquent des codes, normes et valeurs à leurs enfants, puisés dans leur propre vécu et en lien avec le contexte social et culturel dans lequel ils évoluent et/ou ont évolué.

La dimension éducative éclaire la relation parent-enfant de façon tout à fait particulière et la différencie des autres modes de transmission intergénérationnelle verticale entre grands-parents et petits-enfants ou entre oncles/tantes et neveux/nièces. Ainsi, cette personne du groupe « pied-noir » de la deuxième génération raconte comment elle se sert de la transmission de souvenirs pour l'éducation de ses enfants :

« Moi, je trouve qu'il (ne) faut pas oublier, il faut y penser, il faut savoir... (...) Tu vois, par exemple, lui, (...) je veux qu'il finisse son assiette et quand il me dit « pourquoi ? » Je lui dis « tu fais comme papi J., et tu sais pourquoi papi ? Parce qu'à la guerre on peut pas manger, donc il faut manger. Si tu as ça, il ne faut pas gaspiller. » (...) C'est la façon aussi, tu te sers de ton histoire pour élever tes enfants (...). » (C)

Dans les familles où l'« on parle de tout », les parents et les enfants échangent librement, les positions de chacun relevant d'une perception non hiérarchisée des fonctions familiales. Les échanges peuvent alors être d'égal à égal, l'enfant ayant tout autant la possibilité de s'exprimer que le parent et le parent admettant que l'enfant puisse avoir la même information que lui. Il s'agit de familles dans lesquelles la transmission-interprétation est à l'œuvre²⁴⁷. La prise en compte de la capacité de compréhension de pensées et sentiments complexes par les enfants correspond à de nouvelles fonctions parentales, en France comme en Algérie²⁴⁸. Les deux pays connaissent un processus d'individualisation de la vie sociale, qui s'étend à la structure familiale, depuis les années 1970. Aussi les relations entre les parents et les enfants se

²⁴⁷ Georges Eid. op.cit

²⁴⁸ Voir notamment Martine Segalen. op.cit. et Radjia Benali. op.cit.

modifient pour faciliter l'échange et la négociation plutôt que l'imposition²⁴⁹. Ainsi cette femme, de la deuxième génération du groupe « algérien » exprime cette facilité d'échange avec ses enfants en France, comme elle l'avait eue avec sa propre mère en Algérie :

« On est... une famille bizarre mais c'est cette bizarrerie aussi qui nous amène à, des fois, discuter ensemble et partager les points de vue. Et ça nous permet aussi de nous connaître et d'avancer et ... et puis c'est comme ça aussi que les barrières tombent. Je (ne) dis pas que dans toutes les familles, il faut que ce soit comme dans la mienne. (...) J'ai eu de la chance d'être comme ça, et puis, c'est très bien. Moi, je le considère comme une chance. [...] Et puis on discute ... et puis on a vécu tout le temps comme ça. Avec mes filles, on les a toujours éduquées comme ça (...) Je sais pas, elles (ne) sont pas... coincées... » (Zh)

L'expérience de la parentalité, en plus de dessiner des relations entre enfants et parents qui peuvent être différentes de celles reçues de la génération antérieure, est un moment particulier dans la vie personnelle et familiale. L'arrivée du premier enfant indique la participation de l'individu à la continuité de l'histoire familiale, l'enfant devient parent et le parent grand-parent. Une nouvelle génération apparaît modifiant le positionnement de chacun dans la structure familiale. Si cette période peut être conflictuelle, dans la négociation des nouveaux rôles familiaux, elle peut aussi être l'occasion de l'apparition ou la remémoration de souvenirs d'enfance ou d'expériences parentales, enrichissant la mémoire familiale, et par leur contextualisation, la mémoire historique. La naissance est alors un rite de passage²⁵⁰ dans le sens où il permet un « récapitulatif de la vie individuelle », mais aussi le rappel d'autres événements familiaux similaires. L'arrivée d'un enfant est aussi un moment où les mémoires individuelles peuvent trouver un « point de contact »²⁵¹ et intervenir dans le cadre temporel présent pour être partagées.

Cette expérience nouvelle de la parentalité marque également une étape dans le passage à l'âge adulte, signe d'un gain de « maturité » qui conduit, pour certains, vers un nécessaire intérêt pour l'histoire de la famille et la connaissance des ancêtres. Par l'accès à la parentalité, l'individu cesserait de vivre de manière égoïste pour lui-même et s'inscrirait dans une généalogie avec un passé, symbolisé par la mémoire familiale, et un avenir, concrétisé par l'enfant. Dans l'extrait suivant, les deux éléments, maturité et parentalité, sont mis en relation

²⁴⁹ Même s'il est vrai qu'en Algérie, les fonctions éducatives parentales oscillent entre de nouvelles mises en pratique et un attachement important aux valeurs traditionnelles. Radjia Benali.op.cit.

²⁵⁰ Dionissio Borobio.op.cit.

²⁵¹ Maurice Halbwachs. op.cit. (1997)

par cette jeune femme, de la deuxième génération du groupe « pied-noir », approuvée par son père, de la première génération :

« - Et tu crois que le fait d'être maman ça te donne envie, plus, de connaître l'histoire de ton père, de ta mère... ?

- La fille : Oui, oui je pense. Oui d'être maman et puis de vieillir aussi.

- Le père : Oui je crois que c'est ça, oui. Peut-être plus prendre de la maturité.

- La fille : Oui, oui, oui. La maturité aussi (...) » (C et PC)

Cette nouvelle expérience modifie également le rapport au temps des individus et la perception de la relation entre les générations familiales. Comme le souligne Halbwachs, « suivant l'âge et aussi les circonstances, on est frappé surtout des différences ou des similitudes entre les générations qui tantôt se replient sur elles-mêmes et s'éloignent l'une de l'autre et tantôt se rejoignent et se confondent »²⁵².

Alors que l'époque de l'enfance et de la jeunesse des parents appartient au passé, et par là-même est éloignée du temps présent de l'individu, l'expérience parentale rapproche le temps passé des parents, en miroir d'un temps présent pour l'individu qui deviendra le temps passé de leur enfant, comme l'explique cette jeune femme de la deuxième génération du groupe « pied-noir » :

« Et moi, aujourd'hui je me dis « ça fait longtemps », mais quand j'étais petite et qu'on me racontait ça, ça faisait pas longtemps en fait. Là maintenant, je me dis ça. Parce que je me dis, quand j'étais petite, que mon papa il avait 30... il avait mon âge en fait et qu'il me racontait ça, il me racontait ses trucs d'enfance en fait ; moi maintenant quand je raconte des trucs d'enfance, ça fait pas si longtemps que ça. (...) Mon mari, je l'ai rencontré à 18 ans, donc les trucs qu'on faisait quand on était jeunes et qu'on raconte à S. [leur fils], enfin j'ai 34 ans, je suis pas... Je me dis « ça fait pas longtemps » et je me dis « en fait quand il me racontait ça, ça faisait pas longtemps ». Tu vois, dans ma tête ça faisait longtemps parce que j'étais enfant, mais maintenant je trouve que ça faisait pas longtemps. » (C)

Ainsi, c'est l'individu, en tant qu'enfant, qui se rapproche de la génération familiale antérieure, celle des parents, pour recueillir de l'information. Dans cette configuration, le parent, devenu grand-parent, est déresponsabilisé de cette mission de transmission et se

²⁵² Maurice Halbwachs. op.cit. (1997). p.117-118

retrouve en attente de questions. Cet enjeu de responsabilité de la transmission du souvenir entre celui qui transmet et celui qui reçoit reste le plus souvent de l'ordre du non-dit et peut conduire à des défauts de transmission mémoriels²⁵³.

Toutefois, en parallèle de cette proximité temporelle, la proximité géographique des parents favorise les rencontres fréquentes, les gardes répétées et donc le partage du quotidien et de ses rituels. Dans ce cadre, la question n'est plus celle de la responsabilité de l'évocation du souvenir mais celle de la création d'espaces-temps susceptibles de la favoriser. Les repas, leur préparation, ou les moments de repos contribuent au partage de certaines périodes du passé, qu'il soit familial ou historique, soit par l'émergence d'un souvenir, soit par une question en apparence anodine qui déroule le fil du passé. Cet homme de la deuxième génération du groupe « harki » raconte comment les discussions sur le passé peuvent émerger à tout moment :

« Alors là, par exemple t'es à table, tu manges un oignon, là, dans la salade. Et de l'oignon on va parler du jardin, du jardin de... tu vois un enchaînement qui fait qu'on va arriver à parler de l'Algérie et... que les Français (ne) méritaient pas ce qui leur est arrivé là-bas parce que (...) c'était le grenier de la France, le blé et tout ça. Dès qu'il y a un truc, un objet, la bifurcation du sujet fait que ça touche quelque chose qui t'entoure, t'es dans la cuisine, ou ce qui passe à la télé, un chanteur ou tout ce qui se rattache à la culture grosso modo. » (A)

Entre frères et sœurs, la transmission est issue de discussions qui font émerger des éléments mémoriels. Les membres de la fratrie ne portent pas tous les mêmes souvenirs, chacun alliant un fonds personnel (avec des souvenirs qui peuvent être dissidents) et un fonds commun. Ce dernier « atténue les différences et ravive une connivence mutuelle »²⁵⁴ permettant à la fois le partage d'une histoire familiale et « la permanence de la fratrie ». Émerge alors, une personne référente, « détentrice » de la mémoire familiale, rôle qu'elle s'attribue elle-même ou qui lui est attribué par d'autres. Cette femme de la deuxième génération du groupe « pied-noir » explique sa position particulière au sein de sa fratrie du fait d'être née en France, après la guerre, contrairement à son frère et à sa sœur :

« - Et ça vous arrive d'en parler tous les trois [du départ d'Algérie] ?

²⁵³ Nous approfondirons cet enjeu particulier dans le chapitre IV-C « l'absence de transmission »

²⁵⁴ Evelyne Favart. op.cit. (2006)

- L : *Alors, c'est marrant parce que c'est moi qui en parle plus qu'eux. C'est-à-dire que moi, j'ai plus l'impression d'être la mémoire qu'eux. Je porte ça d'une manière plus, parce que je pense que j'en suis plus détachée, enfin... j(e n)'ai pas vécu ça... je n'en sais que ce qu'on m'en a dit... » (L)*

Cette personne référente et détentrice de la mémoire familiale permet aussi de parler au nom des autres, de construire un discours englobant la fratrie, d'autant plus si ces derniers ne parviennent pas à exprimer leur passé. Lorsque l'un d'entre eux parvient à le mettre en mots, soit par un travail psychanalytique, soit parce qu'il n'a pas vécu directement les événements, il parle au nom de la fratrie et plus globalement au nom de tous ceux qui ont vécu la même expérience. Il devient ainsi le porteur de « la mémoire de l'oubli »²⁵⁵, en se souvenant d'un passé qui était jusqu'alors contenu et transporté dans des « contenants négatifs », c'est-à-dire des « fantômes, des boîtes ou des trappes [qui contiennent des] secrets et silences ». Cette femme du groupe « harki » de la première génération raconte comment, à travers son discours, elle parle au nom de ses frères et sœurs, voire de tous les « enfants de harkis » :

« Moi je parle au nom de tous les harkis et leurs enfants, bon, parce qu'à travers moi, vous, vous voyez les autres. On a vécu des moments très difficiles. » (Ft)

Puis, plus loin :

« - Ft : Quand je dis « je », je parle de...

- Vos frères et sœurs et...

- Ft : Voilà, tout à fait. Parce que eux, bon, mes frères et sœurs, ils en parlent pas trop. (Elle prend une grande inspiration) Pardon. Parce que... ils ont du mal. Moi j'ai, j'ai fait beaucoup de travail sur moi. » (Ft)

La différence dans la connaissance d'éléments mémoriels est également attribuée d'une part à l'écart d'âge entre les individus qui peut introduire une relation déséquilibrée entre « celui qui sait et qui est plus âgé » et « celui qui demande, ou qui reçoit et est plus jeune » et d'autre part par une curiosité d'un membre de la fratrie qui écoute et retient les informations ou pose des questions. L'extrait suivant montre comment cette jeune fille du groupe « algérien », après avoir intercepté une information dans une conversation, demande des renseignements et se fait un devoir de transmettre l'information à son jeune frère afin d'être certaine qu'il ait l'information :

²⁵⁵ Ibid.

« - No : Moi du coup je sais que j'en sais plus parce que j'ai fait des recherches et j'ai posé quelques questions rapides. Mais, par exemple, mon frère je sais que pst, mon grand frère, oui le petit il est vraiment petit, 7 ans, mais il en a aucune idée... Même le [...] fait que mon arrière-grand-père soit..., je me demande s'il le sait ça, s'il a fait attention parce que... En fait, mon grand-père touche une pension qu'on appelle, parce qu'il est fils de moudjahidin et [...] je sais que j'étais en Algérie et mon oncle disait « oui on n'a pas reçu... la pension... », et moi, j'étais là et j'ai demandé « quelle pension ? ». Et donc, il me l'avait dit. Mais je (ne) sais même pas si lui, il a fait attention à ça, s'il le sait. C'est vrai que d'eux-mêmes, quoi, y'a pas de... ils nous le redisent pas, (...) on nous fait pas passer...

- Mais on ne va pas le cacher non plus ?

- No : Oui, c'est ça, c'est juste que... si on pose des questions, ils vont nous le dire mais sinon d'eux, ils (ne) vont pas faire passer... (...) C'est peut-être un tort ça. (...) Moi je sais que mon petit frère, je vais le... ! (rire)

- Tu vas le harceler !

- No : Mais non, mais même si j(e n)'ai pas vécu la guerre, je suis obligée d'en parler... Pour que de lui-même en fait il aille voir, qu'il (ne) reste pas dans ce qu'il a fait en cours... Sinon il (ne) verra rien. (...) » (No)

Il est intéressant de noter que, dans le cas de souvenirs discordants, ce sont ceux de la personne référente qui sont considérés comme ayant davantage de valeur. Dans l'échange suivant entre un frère et une sœur, qui n'ont pas les mêmes références quant au mariage de leurs parents, les propos de la sœur, identifiée comme la personne qui a recueilli le plus d'informations mémorielles au sein de la fratrie, valent comme argument d'autorité :

« Oui, parce que sur l'arrivée de vos parents en Algérie vous n'avez pas tout à fait la même histoire. Ils n'ont pas tout à fait été au même endroit.

- Le frère : Mais elle, elle est plus proche de la réalité que moi, quand-même. Elle, elle était plus avec mes parents et moi... Moi j'ai pris les bribes, quoi. Je suis moins, j'étais moins curieux.

- La sœur : Pourquoi, qu'est-ce que tu pensais toi ?

- Le frère : Ben la même chose que toi !!! (sourire) » (M et JM)

IV-B-2 Une transmission interprétation dans les deuxième et troisième cercles

Le décalage entre vieillesse sociale et vieillesse biologique et l'apparition d'une génération de grands-parents retraités et dynamiques a permis l'émergence de rôles nouveaux et multiples des grands-parents, qui sont à la fois davantage disponibles et plus à même de s'occuper et d'échanger avec leurs petits-enfants²⁵⁶. Dans tous les cas, contrairement à la relation parents-enfants, la relation entre grands-parents et petits-enfants se trouve en dehors du cadre éducatif et entre dans celui des loisirs et de la détente, la transmission mémorielle permettant alors le rapprochement affectif ou la délivrance de conseils et avis distanciés. Ainsi cette femme de la première génération du groupe « pied-noir » explique qu'elle raconte à sa petite-fille à propos d'elle-même des choses qu'elle n'aurait pas racontées à son fils, et que son fils ne racontera pas à sa fille :

« - Et ça vous arrive d'en parler quand vous êtes réunis, ou même avec les neveux, nièces... ?

- Cl : Ah oui, oui.(...) Régulièrement, parce qu'on adore regarder les photos, donc c'est toujours le prétexte, tu vois, à fouiller les souvenirs. Oui, c'est fréquent.

- Et les petits enfants, les enfants, ils sont autour... ?

- Cl : Ah ben, ils sont friands de ça, ils sont friands d'histoires, surtout les petites. Elles sont friandes des conneries que tu as pu faire quand tu étais môme. C'est de ça qu'elles sont friandes le plus, tu vois ! (Rires)

- Pour donner des idées, un peu ?!

- Cl : Tu te dis « ah les parents ! », s'ils voient la grand-mère en train de raconter toutes les conneries (...) !! Et les machins ! Mais c'est ça qu'elles adorent, tu vois ! Mais aujourd'hui je (ne) raconte pas tout... ou à petites doses (...). » (Cl)

De la même façon, alors que les oncles et tantes se rapprochent de la génération des parents, ils agissent comme des sources d'informations mémorielles indirectes. Ils permettent des discussions plus libres dans une relation détachée des enjeux d'éducation. Ainsi certaines informations, identifiées par l'individu comme compliquées à recevoir de la part des parents, sont demandées aux membres de cette parenté collatérale. Cette jeune femme de la troisième

²⁵⁶ Bernadette Bawin-Legros, Anne Gauthier. op.cit.

génération du groupe « harki » raconte comment elle a pu recueillir des informations sur le parcours de vie de son père par l'intermédiaire de sa tante :

« Je vais à Paris deux ou trois fois par an, (...) et quand j'y vais... je les [sa tante et sa cousine] vois... souvent (...). Et du coup, (...) j'ai appris pleins de trucs que je (ne) savais pas, (...) que mon père (ne) m'a pas dits (...). (...) Tu vois, mon père, (...) ils ont été battus, (...) il en a parlé superficiellement. (...) Alors qu'elle-même, elle m'a raconté ce qu'il faisait (...) et elle disait que mon père, c'était le chouchou de ma grand-mère et que c'est pour ça qu'il a été moins battu qu'elle. » (S)

En parallèle les relations particulières qui se nouent entre l'individu et ce deuxième cercle de parenté, les moments-clés de l'histoire familiale, tels que les décès ou les périodes de maladie comme autant de « rituels de célébrations familiales »²⁵⁷, permettent aux membres du groupe-famille de renforcer leur cohésion, et surtout de faire appel à des souvenirs familiaux. Les « anciens », autrement dit les personnes des générations familiales antérieures, en tant que gardiens de la mémoire et piliers de la famille, deviennent des repères et à ce titre leur disparition signifie que les souvenirs qu'ils conservent peuvent disparaître avec eux. Ce moment peut éveiller une démarche de la part des petits-enfants, ou des générations descendantes, pour recueillir les histoires de vie de leurs ascendants, ou au contraire, être l'élément déclencheur de la libération de souvenirs des personnes âgées, « le temps de la mémoire [visant] le temps d'une éternité »²⁵⁸. Ainsi cette jeune femme, de la troisième génération du groupe « pied-noir » laisse ses grands-parents prendre l'initiative de l'évocation de leurs souvenirs, supposant qu'elle pourrait être liée à leur fin de vie proche :

« Je pense que si ça doit se faire, ça se fera plus tard, quand ils sentiront que c'est le moment de... transmettre. Mais pour l'instant... Et puis ça fait bizarre quand on se dit... finalement s'ils commencent à raconter leurs vies c'est que... ils sont proches de la fin de la leur. Donc, ce n'est pas cool !! (sourire) » (Au)

Lorsque le décès est proche, les vecteurs de la mémoire peuvent ainsi être réactivés afin de recueillir un maximum d'informations. Cette réactivation est parfois indirecte et si le décès est survenu, la personne ayant « emporté » ses souvenirs, les individus se retournent vers les personnes encore vivantes pour recueillir les témoignages et les informations sur leur vie et celles des membres de la famille. La perception du temps, comme dans le cas des naissances,

²⁵⁷ Dionissio Borobio. op.cit.

²⁵⁸ Anne Muxel. op.cit. (2003). p.149

joue un rôle important. En effet les plus jeunes, en étant éloignés de la vieillesse, perçoivent le temps sur de longues temporalités, quasi infinies²⁵⁹. Les décès et les maladies rappellent alors à l'individu les limites temporelles de la vie et permettent un intérêt accru pour les questions mémorielles « tant qu'il est encore temps ».

Néanmoins, ces discussions entre grands-parents et petits-enfants sont aussi conditionnées par leurs rencontres. Ainsi, les moments fréquents et répétés, comme les gardes après la sortie de l'école ou les périodes de vie commune, créent des espaces-temps qui permettent un accroissement de la proximité affective et relationnelle et par conséquent produisent les conditions nécessaires à l'évocation des souvenirs. Ainsi les partages du quotidien, notamment les moments de repas ou de coucher, que ce soit lors de périodes de vacances, de gardes prolongées ou ponctuelles, engendrent des moments propices aux confidences. Les vacances, nous dit Pierre Périer, occupent un rôle majeur dans la formation et la conservation d'une unité familiale par la construction d'une mémoire individuelle et collective dans laquelle chaque individu se rappelle son appartenance au groupe²⁶⁰. Cette jeune femme, de la troisième génération du groupe « algérien », explicite les différences entre ses grands-parents qui l'hébergent et ceux chez qui elle passe en visite:

« (...) J'en savais un peu plus sur mes grands-parents maternels, en tout cas sur la guerre d'Algérie, par rapport à mon arrière-grand-père... Chose que je ne savais pas du côté, enfin, [...] des parents de mon père en fait. Et puis ma grand-mère est morte et finalement il (ne) me reste que mon grand-père... qui est malade et j(e n)'ai pas trop l'occasion de parler avec lui. Donc c'est vrai que.... Je les vois pareil deux semaines avec mes parents chaque été (...). Mais [...] en fait, quand je vais chez mes grands-parents maternels... je vais en fait chez eux, on n'a pas de maison. Alors que, quand je suis en Kabylie, du côté... on a notre maison là-bas, ça fait qu'on ne vit pas deux semaines avec mes grands-parents... Quand j'étais plus petite si, mais depuis qu'on a construit notre maison... Ça remonte à un petit peu longtemps, il n'est plus là tout le temps, alors que là, je suis vraiment tout le temps, tout le temps avec. » (No)

Ce jeune homme, de la troisième génération du groupe « pied-noir » raconte, lui, comment pendant une période il a cohabité avec ses grands-parents et qu'il a ainsi pu partager des discussions avec eux :

²⁵⁹ Maurice Halbwachs. op.cit. (1997)

²⁶⁰ Pierre Périer. La mémoire des familles populaires. Effets biographiques des perspectives et souvenirs des vacances. *Cahiers internationaux de sociologie*, 2003, vol.2, n°115, p.205-227

« Moi, je sais que j'en ai parlé avec mes grands-parents mais je te dis y'a longtemps. Parce qu'à une époque j'ai habité chez mes grands-parents aussi. [...] Donc, c'est à ce moment-là aussi où j'ai le plus parlé. Je devais avoir 6, 8 ans, peut-être plus, entre 6 et 8 ans, je pense. (...) J'y allais un week-end sur deux, quand j'allais chez mon père. Donc, je passais du temps avec eux, avec ma grand-mère, avec mon grand-père. (...) Forcément, ça fait des souvenirs un peu flous (...). » (E)

Lorsque les discussions ont lieu pendant l'enfance, que ce soit avec les parents ou grands-parents, il n'est pas rare que les souvenirs s'effacent avec les années, notamment lorsqu'ils ne sont pas réactivés, détaillés, ancrés dans un contexte précis, ou lorsque celui qui reçoit n'en a pas vu l'importance. Les membres du groupe-famille agissent alors comme autant de « points de contact », au sens d'Halbwachs, entre l'individu et le souvenir afin que la mémoire puisse durer, le souvenir de vacances permettant « la continuité temporelle entre le passé, le présent et l'histoire future du groupe familial »²⁶¹. Et lorsque les membres de ce groupe n'existent plus, l'individu ne dispose plus de « moyens de reconstruire l'image »²⁶² du souvenir.

Les membres du troisième cercle de parenté, bien qu'ils soient présents dans la constitution du groupe-famille, ne sont pas souvent interpellés comme acteurs de la transmission mémorielle. Les membres collatéraux se retrouvent plutôt dans des fonctions intermédiaires, à la frontière de liens amicaux et familiaux. Hors du cercle proche de parenté, ces relations, même régulières et affectivement fortes, échappent aux contraintes liées à l'éducation entre parents et enfants, et aux relations particulières de la fratrie.

Les cousin.e.s de la même génération sociale que les individus locuteurs, permettent des échanges libres. Ces échanges portent sur l'histoire familiale commune, prenant sa source avec l'ascendant commun mais sont enrichis par les mémoires familiales venues de l'autre parent. Les cousin.e.s représentent un entre-deux, à la fois membres du groupe-famille commun et membres d'un groupe représentatif de la différence par les choix matrimoniaux de leurs parents respectifs. Ainsi ce jeune homme, de la troisième génération du groupe « algérien », dont la mère est française et le père algérien rapporte une discussion qu'il a eu avec sa cousine, du côté maternel, dont la famille du père était « pied-noir » du Maroc :

« On s'entend tous très bien dans la famille, mais on a eu là, il y a pas longtemps, une discussion très vive sur ce genre de sujet [...]. Et là, je sais que j'ai eu des tensions assez vives avec... une cousine à moi... Elle qui a pas la même histoire familiale, tu

²⁶¹ Ibid. p.213

²⁶² Maurice Halbwachs. op.cit. (1997) p.57

vois, elle qui a un père qui (est) né... au Maroc, je crois, ou en Algérie, je (ne) sais plus... et son père à lui était haut-commissaire de je (ne) sais pas quoi dans la police, donc il était impliqué directement. Donc forcément y'a une tension psychologique, ça c'est sûr. » (I)

IV-B-3 Le genre dans la transmission : une variable nécessaire ?

Outre la place du membre de la famille dans la structure générationnelle et au sein des cercles de parenté, la transmission du souvenir se fait différemment en fonction du genre et de la place qu'elle occupe (celle qui transmet ou celle qui reçoit) dans la transmission.

Différents chercheurs²⁶³ ont mis en avant la figure de la mère comme élément central de la transmission mémorielle. Ainsi la femme est considérée, en tant que mère, comme la matrice familiale, celle autour de laquelle s'organise la vie de la famille au quotidien mais aussi le lien avec les ancêtres, le passé, l'histoire de la famille. Les souvenirs des hommes sont moins de l'ordre du familial, registre davantage présent dans les souvenirs féminins. Ils font appel à la vie professionnelle ou à l'expérience de l'armée. Le récit mémoriel de l'homme s'énonce davantage en « je » alors que la femme le décrit en « nous »²⁶⁴. Ce couple, de la première génération du groupe « pied-noir » raconte son arrivée en France, chacun à leur tour, avec leur famille respective. La femme commence par inclure la famille dans son récit, avec l'utilisation de la troisième personne :

« Mon père avait été nommé militaire à Port-Vendres et on est redescendus vivre dans cette maison, là, quelque temps, deux, trois mois. Et puis après, mon père a quitté l'armée parce qu'il ne pouvait plus rester.... [...] Bon, et puis, et puis il y avait une telle ambiance en France entre les Français de France qui nous rejetaient, qui nous traitaient tous de colonialistes... Même dans ma famille [...] En nous traitant de colonialistes, en nous disant que c'était bien fait ce qui nous était arrivé, d'avoir perdu notre maison, d'avoir perdu... tout ça (...). » (MMR)

Puis plus loin, l'homme introduit le souvenir de son arrivée en France, que sa femme situe immédiatement dans le contexte social de la France métropolitaine à l'époque de l'indépendance de l'Algérie :

« - Monsieur : Parce que je me souviens, en 62 quand je suis arrivé (...) il y avait un esprit de clocher, quelque chose d'inimaginable ...

²⁶³ Olivier Chavanon. op.cit. et Elisabetta Carrà Mittini. op.cit.

²⁶⁴ Olivier Chavanon. op.cit.

- Madame : *C'était la France de l'époque. » (MR et MMR)*

Alors que les femmes incluent systématiquement les enfants dans le récit de leur vie et celui de l'histoire de leur famille, en se positionnant en tant que mères, les hommes ne se présentent pas d'emblée comme des pères et ne font référence à leurs enfants qu'à la demande et de manière très synthétique, quels que soient la génération ou le groupe socio-historique de référence. Ainsi lorsque ces deux personnes racontent leur arrivée en France, la femme (Na) précise qu'elle est venue avec ses enfants, alors que l'homme (BA) n'inclut dans un premier temps que ses frères, avant de préciser la composition du groupe familial :

« Je suis venue en France en 1994, en raison des événements qu'il y avait en Algérie. Donc en tant que francophone, en tant que femme de gauche, j'étais militante dans un parti de gauche, j'étais féministe, etc. j'étais personnellement menacée. Donc, voilà j'ai été obligée de partir, donc en 1994, avec mes deux enfants à l'époque, ils avaient cinq ans et sept ans. » (Na)

« - BA : On a atterri dans les Vosges, dans les Vosges, on est resté..., on est resté six mois. C'était par la voie militaire et comme, et comme O. [un de ses frères] était à Paris et avec le... capitaine qui est resté chez nous. [...]

- Avec les familles ?

- BA : Oui, oui avec les familles. Avec ma famille, Ar. et A. [deux de ses frères] [...] Ah on a passé... les mauvais quarts d'heure.

- Et oui parce que vous aviez toute votre famille à ce moment-là ? Vous, votre femme, vous aviez des enfants ?

- BA : Oui ma femme... les enfants, oui. J'ai deux garçons deux filles. O. [son frère], neuf, neuf enfants.

- Et toutes vos familles étaient là, en France ?

- BA : Oui, oui. Quand on est parti d'Algérie on a ramassé tout le monde. » (BA)

De la même manière, les relations entre le père et son fils ou sa fille, ou entre la mère et son fils ou sa fille jouent un rôle dans la construction mémorielle des individus. Cette femme, du groupe « pied-noir » de la deuxième génération explique que les souvenirs passent par le partage de moments dans la vie quotidienne, tels que le coucher, la toilette, la cuisine qui sont généralement – mais pas toujours – le fait des mères :

« C'est vrai que, depuis la mort de ma grand-mère, c'est plus difficile d'avoir une femme qui transmet, et comme (...) ça se fait plus facilement de femme à femme dans la cuisine... Bon mais mon père a quand même gardé des envies comme ça de, de faire partager ces goûts-là, et il nous en parle, et ça nous arrive aussi de lui proposer d'en acheter et de partager. » (SG)

La transmission culturelle exclusivement maternelle est alors nuancée par l'énonciation de la volonté du père de continuer de partager une culture culinaire, par le biais du goût à défaut de la préparation des plats. Bien qu'une prédominance féminine, par la répartition des rôles sociaux au sein de la famille, puisse être reconnue dans la transmission de certains éléments relevant de la sphère domestique, ils ne sont pas exclusivement l'apanage des femmes.

Une autre différence émerge quant aux thèmes mémoriels abordés entre les pères et leurs enfants et les mères et leurs enfants. La relation mère-fille, ou grand-mère/petite-fille paraît être celle qui favorise le plus les confidences sur les conditions de rencontres et les mariages, événements relevant de l'intimité de la vie familiale. Ainsi, si les enfants, fille et fils, se rapprochent de leur mère pour l'histoire de la famille, y compris celle des pères, ces derniers sont plus souvent sollicités pour avoir des précisions sur des données ou des éléments de contexte historique.

Cependant, les chemins de transmission décrits amènent plutôt à penser que les parents font passer des informations à leurs enfants sans distinction de genre. Ainsi, cette jeune femme du groupe « algérien » de la troisième génération identifie en premier lieu le père comme source possible d'informations historiques, sa mère étant née après la guerre ; alors que finalement la mère aussi lui délivre des informations :

« Moi si je leur pose des questions, bon ils répondront ; mais, bon, ils étaient petits, ma mère déjà elle (n') était pas née. Et mon père était petit puisqu'il est né en 50. [...] Il m'a dit qu'il avait vu ça, en fait mais sinon... Il (n') en a pas spécialement parlé. [...] Enfin, moi, je (ne) les ai jamais entendus en parler entre eux. (Silence) Même ma mère, ce qu'on lui a raconté (...), c'est par rapport à son grand-père qui est mort. Mon grand-père du coup il est fils de moudjahidin. [...] Bon, là, ils m'ont parlé d'un résistant Ali Lapointe - d'ailleurs j'ai regardé le film avec ma mère qui raconte son histoire, mais sinon pas plus... » (No)

Les relations genrées intrafamiliales ont pu être analysées par le prisme des relations conflictuelles entre pères et filles, notamment dans les familles issues de l'immigration

maghrébine à partir d'explications culturelles et religieuses²⁶⁵. Si des relations genrées apparaissent lorsqu'il s'agit de transmission de souvenirs historiques et familiaux²⁶⁶, les conflits et tensions dans les relations ne sont pas spécifiques à certains contextes culturels mais bien aux configurations des relations familiales.

IV-C L'absence de transmission intergénérationnelle dans la famille

Dans les groupes-famille, les constructions mémorielles peuvent mettre en avant certains événements légitimes qui seront explicités et racontés dans le cadre d'une transmission intergénérationnelle²⁶⁷ et participeront à la fabrication d'un récit valorisable. Or la mémoire familiale, considérée comme un ensemble construit, apparaît à la suite d'une « guerre des mémoires »²⁶⁸ qui admet « ce qui est dit, non-dit ou plus dit » et empêche l'émergence d'autres éléments.

Ces constructions peuvent alors également admettre des oublis et des « trous » de mémoire, soit comme des nécessités²⁶⁹ pour se souvenir, soit comme des espaces de transmission transgénérationnelle. Dans cette dimension, la symbolisation du souvenir n'est pas effective, le processus de création des « représentations [des] expériences du monde »²⁷⁰ est incomplète et les individus ne peuvent y mettre ni image, ni mots mais ressentent seulement des sensations. Comme le décrit Françoise Payen, « les membres d'une même famille ont aussi une autre histoire, une histoire qui ne se parle pas avec les mots, mais qui peut s'inscrire dans les corps, les gestes, les comportements ; souvent, même, moins elle est parlée et symbolisée, plus elle est jouée et rejouée dans les événements et les comportements, comme si, à travers cette mise en acte se répétait une tentative de trouver un sens qui toujours échappe »²⁷¹. La mise en acte permet une certaine transmission des souvenirs mais ne peut empêcher la

²⁶⁵ Mohand Hamoumou. L'honneur perdu : les relations parents-enfants dans les familles d'immigrés algériens. *Annales Économies, Sociétés, Civilisations*. 1986, 41^{ème} année, n°4, p. 771-788.

²⁶⁶ Cf chapitre précédent, IV-A-4 Le groupe-famille : acteur de la transmission culturelle.

²⁶⁷ Voir chapitre IV-B Acteurs et processus de transmission

²⁶⁸ Liliana Perrone. La guerre des histoires. In Chantal Rodet (dir.). op.cit. p.271-273

²⁶⁹ Anne Muxel. op.cit. De la même façon, Benedict Anderson rappelle le rôle revendiqué de l'oubli dans la construction de l'imaginaire national français, telle que formulée par Renan. Le problème des mémoires (et du débat entre histoire et mémoire) est qu'elles s'insurgent contre cette idée de l'oubli. (Benedict Anderson. op.cit.)

²⁷⁰ Serge Tisseron. La mémoire familiale et sa transmission à l'épreuve des traumatismes. *Champ Psychosomatique*, 2002, n°25, p.13-24. p.16

²⁷¹ Françoise Payen. p.211

formation de « fantasmes » qui remplacent les mots, « quand le savoir est réduit à un tout petit peu, l'imaginaire et le fantasme peuvent occuper toute la place »²⁷².

L'origine de cette absence de symbolisation, et par là-même son explicitation, peut être à rechercher dans les traumatismes familiaux pouvant être liés à des événements historiques qui n'ont pas fait l'objet d'un travail de mémoire. C'est pourtant précisément ce travail qui permet la restauration d'une histoire partagée²⁷³ et conduit à s'en libérer, même lorsque celle-ci a été douloureuse. Il s'agit alors pour les individus de trouver des équilibres dans les distances qui séparent les souvenirs et les valeurs de la famille et ceux de la société, distances qui empêchent les transmissions²⁷⁴. Dans cette absence de dialogue, apparaissent des points de blocage, que l'on pourrait opposer aux « points de contact » nécessaires à l'élaboration de mémoires collectives selon Halbwachs, liés à la fois à la subjectivité des individus et à la qualité des relations interpersonnelles.

IV-C-1 Les raisons de ceux qui reçoivent

En revenant sur les raisons évoquées pour expliquer le défaut de communication de mémoire, familiale et/ou historique, la responsabilité en peut incomber autant à ceux chargés de la transmettre qu'à ceux ayant vocation à la recevoir.

Garder les « bons moments », ne pas réveiller un souvenir douloureux, triste ou chargé de nostalgie est évoqué comme argument par les derniers pour justifier l'absence de transmission du souvenir. Ainsi les générations les plus jeunes, connaissant ou présupposant un vécu douloureux de leurs ascendants, souvent ne souhaitent pas revenir sur des souvenirs susceptibles de le raviver.

La psychanalyste Hélène Piralian²⁷⁵, lorsqu'elle établit des transmissions différenciées en fonction des générations suivant le traumatisme, celui du génocide arménien dans son cas d'étude, introduit le rôle distinct de chaque génération. La première, celle qui vit le traumatisme, ne transmet pas de souvenirs, son objectif étant la survie de la famille ; la deuxième génération, quant à elle, est absorbée par son intégration dans une société pacifiée, et sa réussite, subjectivement liée à la relation à ses parents. Ce n'est qu'à la troisième génération que la mémoire peut émerger.

²⁷² Ibid. p.215

²⁷³ Jacqueline Costa-Lascoux. Retrouver la fierté des origines. *Informations Sociales*, 2001, n°89, p.91

²⁷⁴ Voir dans le numéro 89 d'Informations Sociales : Michèle Tribalat. La transmission de valeurs traditionnelle. *Informations Sociales*, 2001, n°89, p.64-71, Sophie Maurer. Des transmissions silencieuses. *Informations Sociales*, 2001, n°89, p.72-79 et Sophie Ernst. Au milieu du gué. L'école et les mémoires de l'immigration. *Informations Sociales*, 2001, n°89, p.80-91

²⁷⁵ Hélène Piralian. *Génocide et transmission*. Paris : L'Harmattan, 1995

Les individus, par la symbolisation des souvenirs, peuvent trouver les mots pour les interroger, l'objet du traumatisme porté par la première génération n'existant plus pour eux. Le « jardin secret » ou les souvenirs indicibles sont alors une explication reprise par les personnes des premières générations, celles qui ont vécu les traumatismes de la colonisation, de la guerre et de la migration. Néanmoins, ces traumatismes peuvent influencer les relations entre la première et la troisième générations. Par exemple, cette jeune femme du groupe « pied-noir » de la troisième génération suppose connaître les raisons de l'absence de transmission et, tout en souhaitant en savoir plus, ne veut pas réveiller les mauvais souvenirs de sa grand-mère :

« Mais après, je pense qu'elle nous protège aussi un petit peu... peut-être pas tout nous dire. Après, je (ne) sais pas... il faudrait vraiment que je lui pose la question « pourquoi tu parles jamais de l'Algérie ? » Déjà rien que cette question, tu vois, parce qu'elle pourrait en parler tout le temps. Alors que pas du tout. Donc pour moi c'est qu'elle a vécu des trucs et qu'elle (n') a pas forcément envie de les dévoiler et puis... Et puis... je sais qu'elle s'est fait violer en Algérie et... mais... et... et voilà c'est pareil, c'est mon père qui m'en a parlé un jour et... qui m'a dit « c'est peut-être pour ça que ta grand-mère, elle (ne) t'en parlera jamais ». Et moi c'est peut-être... c'est peut-être pour ça aussi que j'évite de lui poser des questions et de... parce que je pense vraiment qu'elle en a vraiment chié pendant son enfance. » (Mr)

Ainsi ne pas aller chercher des informations mémorielles dans les souvenirs des différents membres de la famille permet de ne pas faire ressurgir des émotions passées, mais aussi ne pas les faire vivre ou revivre soi-même. Dès lors que l'objet du traumatisme n'est pas symbolisé et qu'il reste vivant dans les générations suivantes, la transmission est empêchée. Pour Piralian, il faut « se déprendre de cette scène de meurtre comme d'un objet réel – pouvoir en faire le deuil -, [qui] laisse le manque apparaître comme fondateur du symbolique »²⁷⁶. Ainsi la symbolisation est liée au travail de deuil de l'événement traumatique afin que le souvenir puisse émerger, être transmis et réapproprié. Autrement dit, l'absence de symbolisation ne permet pas la réappropriation de ce souvenir par les générations suivantes, qui ne se distancient pas de l'événement traumatique vécu par leurs ascendants.

Or le « travail de mémoire » doit justement introduire de la distance entre les deux afin de pouvoir vivre avec les différentes expériences personnelles, y compris lorsqu'elles sont douloureuses ou traumatiques. Selon Kattan, l'oubli, en obéissant à une sorte de « sélection

²⁷⁶ Ibid. p.113

naturelle », fait disparaître le plus douloureux pour laisser la place à la survie de l'individu. Il met cependant en garde contre un oubli sans travail de mémoire dont les conséquences pourraient être néfastes, faisant resurgir des souvenirs refoulés qui pourraient être plus difficiles à supporter que les souvenirs originels²⁷⁷.

Toutefois, dans certaines situations, les individus en appellent au respect d'une mémoire secrète, argumentant que certains souvenirs ne doivent pas être transmis, et promouvant la nécessité d'un « jardin secret ». Ainsi cette personne du groupe « pied-noir » de la troisième génération explique que, dans la mesure où une partie des souvenirs a été transmise, il ne faut pas chercher ce qui ne l'a pas été :

« Ils ont raconté ce qu'ils avaient envie de dire. Après il faut respecter ce qu'ils n'ont pas envie de dire. Ils ont leurs histoires, ils ont leurs secrets. Ils ont des choses qu'ils n'ont pas envie de raconter... Il faut respecter ça..., ils nous ont dit ce qu'ils avaient à dire, s'ils ont envie un jour de dire autre chose, eh bien, ils le diront. Et puis, si jamais ils partent sans l'avoir dit c'est que... ils (n')avaient pas envie de le dire. Je pense, moi, enfin, parce qu'ils savent qu'on est à l'écoute... » (Au)

Davantage que l'oubli, c'est le respect de l'individualité de la mémoire qui est avancé ici, chaque membre de la famille ayant le droit de conserver ses souvenirs sans avoir le devoir de les transmettre. Ainsi la possibilité de partager d'autres souvenirs n'est pas abandonnée mais si elle implique une écoute active et une présence durable, elle reste à la responsabilité de ceux qui sont susceptibles de transmettre leurs souvenirs.

IV-C-2 Les raisons de ceux qui transmettent

Si nombreux sont donc ceux qui ne peuvent ou ne souhaitent pas demander des informations mémorielles à leurs aînés, ces derniers ont leurs propres raisons pour ne pas les transmettre. S'ils hésitent parfois à s'adresser à ce sujet aux générations descendantes, c'est afin de ne pas les « ennuyer ». Cet argument est souvent mobilisé pour les personnes de la première génération. Elles estiment que leurs descendants, engagés dans leur propre construction personnelle ou se trouvant au milieu de leur vie active, professionnelle et familiale, ont d'autres préoccupations que les questions mémorielles. Au-delà, transparait également la perception de leur propre place au sein du groupe-famille, voire de la société. En effet, si les grands-parents restent plus longtemps actifs (professionnellement ou par d'autres activités), il n'en reste pas moins que la place des personnes vieillissantes dans notre société n'est pas

²⁷⁷ Emmanuel Kattan. *Penser le devoir de mémoire*. Paris : PUF, 2002. p.88

valorisée comme elle peut l'être dans d'autres sociétés, notamment en Algérie. Cette différence culturelle ressort dans le discours de ce jeune homme, de la troisième génération du groupe « algérien » :

« Moi, quand je vois mes amis - il y en a un qui avait amené son grand-père en maison de retraite. Eh bien, moi, j(e n') enverrai jamais mon grand-père en maison de retraite, c'est hors de question. C'est grâce à lui qu'on est là, je(ne) peux pas me permettre. » (Mn)

Les personnes vieillissantes intériorisent cet espace limité d'interaction et cela les empêche de s'exprimer sur leur passé, au risque d'« ennuyer » leur auditoire avec de « vieilles histoires ». Est aussi évoquée la transmission des émotions, notamment lorsqu'elles sont négatives. Des deux côtés, par conséquent, on évite de revenir sur des événements passés, supposés vécus douloureusement par les membres de leur famille, pour ne pas réveiller des sentiments et des émotions négatifs. Ceux qui devraient transmettre des souvenirs supposent que les mêmes émotions qu'ils ont vécues seront suscitées chez celles qui les reçoivent, comme si le temps n'avait pas fait son travail. Un homme de la première génération du groupe « algérien » raconte ainsi comment il a été humilié par des soldats français alors qu'il était enfant, pendant la guerre d'indépendance. Lorsqu'on lui demande s'il en parle à ses enfants, il répond qu'il ne peut pas car ils vivent en France et il ne souhaite pas qu'ils éprouvent « de la haine » vis-à-vis de la France à cause de cette histoire. Il confond sa mémoire et les ressentis de ses enfants, sans leur laisser le choix de l'appropriation de ces souvenirs.

De la même façon, les souvenirs intenses de la mémoire vécue des premières générations du groupe « pied-noir » empêchent leur transmission puisqu'ils ne pourront en aucun cas restituer le plus important : la douleur de ces moments. Ainsi cette femme verbalise l'idée d'une expérience vécue intransmissible par des mots :

« C'est tout bête mais les gens qui ne l'ont pas vécu, c'est comme les Juifs qui ont été déportés, qui ont... On a beau s'apitoyer, imaginer, ce que ça a été et tout, mais celui qui l'a pas vécu, il ne peut pas, il ne peut pas s'imaginer l'horreur. Et ça, c'est une horreur parce que, bon, y'a pas de comparaison, mais celui qui n'est pas déraciné de sa terre, il (ne) peut pas... » (Sy)

Cette mise en parallèle d'histoires reconnues comme traumatiques peut permettre à des souvenirs personnels de s'exprimer dans une analogie imparfaite et compliquée des

mémoires ; au risque d'une incompréhension de la démarche pouvant être perçue comme une surenchère mémorielle ou une comparaison des traumatismes.

IV-C-3 Des raisons « culturelles »

Si les raisons individuelles permettent de rendre compte de cette absence de transmission telle que représentée dans les propos des individus, certaines logiques collectives sont tout aussi présentes, avec une argumentation culturelle sous-jacente.

Au sein de la deuxième et de la troisième générations, le caractère des individus, influencé par une culture commune, est aussi mobilisé pour expliquer l'absence d'espaces d'échange et de discussion autour de la mémoire. Tout en parlant de l'un des membres de la famille, on le désigne comme appartenant un groupe culturel dont les caractéristiques empêcheraient la transmission de souvenirs. Ainsi ce jeune homme, du groupe « algérien » de la troisième génération, évoque la « honte » comme une caractéristique des « familles arabes », qui renverrait à la « hchouma » en arabe dialectal maghrébin. Cette notion regroupe aussi le respect des aînés et la pudeur, et par extension peut renvoyer à la honte²⁷⁸. Elle se manifeste par exemple, par l'évitement de certains sujets entre parents et enfants, comme dans cet extrait :

« - Ça a toujours été comme ça pour toi ? La relation avec tes parents ?

- R : Ouais. ... Ah ouais mon père, il... il me dit que c'est la honte, la honte.

- La honte de quoi ?

- R : Je sais pas, la honte de m'adresser à mon père. Parce que dans les familles arabes, y'a un respect maximum envers... le père et la mère, surtout le père en fait.

Donc... j(e n)'ose pas parler à mon père. » (R)

Ainsi le fait d'aborder le passé peut être perçu comme un acte potentiellement irrespectueux envers ses parents, si eux-mêmes n'amènent pas le sujet. Peut-être l'irrespect est présupposé du fait d'une histoire perçue comme complexe et douloureuse, au point d'altérer le statut des parents s'ils venaient à l'évoquer. En effet, selon les relations interpersonnelles dans le groupe-famille²⁷⁹, les ascendants, en tant que « piliers » de la famille, à qui l'on se réfère en cas de problème, peuvent alors être renvoyés aux difficultés auxquelles ils ont dû faire face dans leur vie. Leur image forte et inébranlable est déstabilisée. L'évocation du courage des parents ou

²⁷⁸ Définition établie en fonction des explications de l'emploi de ce terme par différents enquêtés

²⁷⁹ Cf chapitre IV-A Fonctions des groupes-famille en tant qu'acteurs mémoriels

grands-parents dans les périodes difficiles, que l'on retrouve dans tous les groupes, et qui affiche une image glorieuse des aïeux, pourrait être mise à mal par l'évocation des situations dans lesquelles les parents se seraient trouvés en position de faiblesse.

Ces difficultés sont d'autant plus flagrantes que les relations dans les groupes-famille sont structurées autour des valeurs du respect et de l'autorité. Si, pour Michèle Tribalat, ces familles se retrouvent davantage dans des espaces de « concentration ethnique », dans des situations sociales d'exclusion qui renvoient à une image d'échec du projet migratoire²⁸⁰, on peut également retrouver des situations similaires dans des familles qui ne relèvent pas de ces critères.

Dans certains cas, les enfants souhaitent conserver une image positive de leurs ascendants et minimisent le défaut de récits chez leurs parents, en l'expliquant par des traits culturels communs au groupe. Ainsi cet homme, « harki » de la deuxième génération, associe le fait que son père « ne raconte rien » au caractère « pudique » d'un groupe, qui ne raconterait que l'essentiel ; ici, son père a été témoin, voire acteur, de tortures pratiquées pendant la guerre d'indépendance :

« - A : Il y a certainement des trucs qu'ils ne veulent pas dire, mais pas pour l'instant. C'est des gens très pudiques (...). C'est mon père, il nous raconte rien (...). A part les pointes de 16, des mecs avec des Opinel qui s'amusaient à les planter, sous la torture. Ah oui, c'est, c'est grave.

- Du FLN ?

- A : Non, des Français, quand ils chopent un mec, comment ils le torturaient. Ce qu'il voyait... il a participé à... (...) Ouais. » (A)

Ces caractéristiques « culturelles », ou ces traits de « caractère », permettent à ces personnes d'expliquer l'absence d'espaces de transmission mémorielle dans les relations familiales. Elles peuvent également expliquer des ruptures familiales. Sur les plans culturel, religieux, géographique et historique, l'individu qui rompt toute relation avec sa famille peut aussi, en conséquence, rompre avec tout son passé et ses origines. Dans les décennies 1980 et 1990, de nombreuses jeunes filles, originaires de familles maghrébines, ont quitté le foyer de leurs parents, certaines pour éviter des « mariages arrangés » ou pour d'autres raisons personnelles. Loin d'être des cas isolés, remettant en question l'unique relation avec leurs parents ou leur premier cercle de parenté, c'est un phénomène social qui interroge les injonctions culturelles

²⁸⁰ Michèle Tribalat. op.cit.

contradictoires au milieu desquelles ces jeunes filles se sont trouvées²⁸¹ - tiraillées entre le modèle proposé par les parents et celui de la société dans laquelle elles vivaient.

Le départ et l'éloignement familial représentant alors la solution pour sortir de la contradiction et se construire une identité propre, quitte à laisser derrière toute la richesse du multiculturel et tout le passé familial et historique. Cette femme de la deuxième génération du groupe « algérien » nous raconte comment elle explique son manque de connaissances relatives au passé familial et historique :

« - Sl : *C'est pas pareil, surtout qu'il y a la religion au milieu. C'est surtout ça.*
- *En fait toi, c'était plus l'aspect religieux que... algérien, culturel, traditionnel...*
- Sl : *Qui me dérangeait ? (...) Oui, parce que... Il y a eu un amalgame entre... coutumes et religion, et du coup ça a été tout mélangé. (...) Dans ma tête, ça a été la religion égale l'Algérie, les traditions... tu vois. Ça (ne) faisait qu'un seul bloc. Je (ne) le distinguais pas. Donc c'est pour ça que j'ai fait ce rejet en fait. Entre autres. [...] Parce que chez moi, c'est vraiment ce rejet qui fait que, entre autres, j(e n)'ai pas de... connaissances sur l'histoire de mes parents. » (Sl)*

Par la dynamique inverse, en se rapprochant de ses parents, elle a pu reconstruire une relation pacifiée à son histoire et à ses « origines culturelles », en distinguant les éléments susceptibles d'être réappropriés et ceux qu'elle préférerait garder à distance.

IV-C-4 Des raisons familiales

Des raisons relatives aux fonctions familiales apparaissent également à la croisée des discours, sans que les individus eux-mêmes en aient toujours conscience.

IV-C-3-1 La volonté « d'avancer »

Les questions mémorielles sont parfois assimilées à la volonté de vivre dans le passé, dans la nostalgie, comme l'exprime cette jeune femme du groupe « algérien » de la troisième génération :

« *Peut-être que je (ne) veux pas trop... retourner dans le passé. Tout simplement. C'est important parce que ça fait partie de notre passé mais je ne veux pas non plus... voilà garder cette image de guerre et tout le tralala. Il vaut mieux avancer, maintenant (...).* » (Ha)

²⁸¹ Saïd Bouamama, Hadjila Sad Saoud. op.cit.

La mémoire est alors opposée à l'avenir et à une volonté « d'avancer », « d'aller de l'avant ». Cette perception temporelle n'implique pas une continuité entre les époques mais introduit le présent comme un sas entre passé et futur, qui n'auraient alors plus de relations l'un avec l'autre. Néanmoins tout le travail de mémoire réside dans cette mise en relation : les événements historiques entrent dans la mémoire en étant mis à distance ; et cette mémoire sert de support à la construction identitaire individuelle et collective des générations futures. Une mémoire familiale sur laquelle les individus peuvent échanger permet à la fois aux générations futures d'avoir un rapport pacifié à leur famille²⁸², mais aussi d'asseoir leur place au sein de la société dans laquelle ils vivent en allant de l'avant²⁸³.

IV-C-3-2 Des rendez-vous ratés

Un certain nombre de souvenirs ne passent pas d'une génération à l'autre, d'un individu à l'autre, faute de rencontres. Les espaces-temps favorables à l'évocation des souvenirs sont fragiles et éphémères. Les conditions peuvent prendre du temps pour être réunies, aussi les moments sont à saisir lorsqu'ils se présentent. Le temps de l'évocation du souvenir est long, il est happé par celui de la vie quotidienne, dans lequel il se perd. Sa dispersion le rend parfois invisible aux yeux de celui qui le reçoit, sans se rendre compte du caractère précieux de l'information qui vient d'être délivrée, comme le raconte cette personne de la troisième génération du groupe « harki » :

« - Mais... vous parlez pas beaucoup de l'histoire de votre famille ?

- Ce : ... Ben si, un peu quand même. Mais pas forcément... pas... Enfin, c'est de petites histoires mais pas..., mais pas l'histoire de la famille (...).

- Mais c'est quoi, les petites histoires ?

- Ce : C'est Untel, il a fait ça, Untel a fait ça... Enfin des trucs un peu bidon mais... pas une histoire de famille... Ce qui se passait au village dans les années..., pas 30, 50, 60, je sais plus, enfin avant l'indépendance (...) ! (silence) On sait que y'a des gens qui ont été violés, y'en a qui ont été tués et tout mais c(e n)'est pas... Enfin, moi j(e n)'arrive pas à dire que c'est l'histoire de la famille. » (Ce)

Ce sont les anecdotes, les petites histoires, qui vont permettre de reconstituer la grande histoire, celle de la famille, et de la replacer dans le contexte d'une Histoire nationale ou

²⁸² Michèle Vatz-Laaroussi. op.cit. (2001)

²⁸³ Catherine Delcroix. op.cit. (1996)

collective. Si cet assemblage n'est pas réalisé, si les différents registres de souvenirs ne sont pas mis en commun, le passé n'apparaît pas et les personnes pensent qu'elles ne connaissent rien, que l'histoire n'est pas évoquée, alors que chaque anecdote est une porte ouverte, un passage vers un autre souvenir.

Ces moments privilégiés sont davantage perçus lorsque l'individu est dans une période de sa vie personnelle, de son parcours individuel qui lui permet d'être réceptif à ces informations. Or ces transmissions peuvent avoir lieu à des périodes où l'individu a d'autres préoccupations, qui empêchent le traitement de ces informations à leur juste valeur, selon la perception des individus eux-mêmes ou bien de ceux qui transmettent leurs souvenirs, comme dans les témoignages de ces personnes de la deuxième génération, respectivement des groupes « harki » et « algérien » :

« - Et vous avez essayé de poser des questions ?

- Monsieur : Faut dire que pas trop, non. Peut-être pas. Quand on était jeune, on pensait plutôt à sortir...

*- Madame : Oui c'est vrai qu'on (ne) s'intéressait pas trop à la vie de nos parents. »
(MA et MMA)*

« Qu'ils ont dit au détour d'une conversation et puis toi, quand t'es ado, gamin, t'écoutes pas forcément parce que tu te dis « je m'en fous, je m'en fous complètement de leur histoire ». Mais, en fait voilà, après tu te dis « non, je... ». Alors pourquoi c'est important, je (ne) sais pas (...). » (SI)

Lorsque ces souvenirs imprécis ne font pas l'objet d'autres demandes, les individus culpabilisent, invoquant leur erreur de ne pas avoir approfondi les conversations ou demandé des précisions. Le fait que ceux qui auraient pu transmettre ces souvenirs n'aient pas essayé à nouveau de le faire est rarement évoqué.

Dans d'autres cas, les souvenirs ne sont pas compris parce qu'ils sont dits dans la langue maternelle de ceux qui les évoquent, sans que cette langue soit connue de tous. Dans les familles polyglottes, où les parents et les enfants se comprennent sans partager une langue commune, la subtilité de certaines paroles n'est pas toujours bien perçue. Certains regrettent cette méconnaissance de la langue de leurs parents lorsque ceux-ci commencent à s'exprimer sur des sujets qui deviennent un centre d'intérêts des enfants. La volonté de partager ces expériences du passé peut alors être un moteur pour apprendre une langue qui représentait

jusqu'à ce moment d'autres aspects de la culture des parents, comme nous l'explique cette personne de la deuxième génération du groupe « algérien » :

« Ma mère [...], elle a commencé à me parler un peu de son enfance (...), mais (...) j(e n)'ai rien compris de ce qu'elle m'a raconté. (...) Et (...) j(e n)'osais pas (...) l'interrompre parce que... pour qu'après elle me... elle me le dise en français, (...) qu'elle le transcrive en français, c'est plus difficile pour elle. Elle le parle, hein, elle le... comprend, (...) mais... (...)... ça lui demande beaucoup d'effort. Alors du coup..., mince, elle m'a raconté, elle m'a dit quelque chose qui est important, qui est son enfance à elle mais que j'ai complètement loupé à cause de cette langue, tu vois, de, de la barrière, de ça. » (S1)

IV-C-3-3 Maintenir la cohésion familiale

D'autres justifient l'absence de transmission de souvenirs et de discussions sur le passé historique par la volonté de maintenir la cohésion familiale. L'illustration de Caran d'Arche parue dans le quotidien Le Figaro au moment de l'affaire Dreyfus montre, en deux dessins, comment un dîner familial convivial conduit au pugilat après une discussion sur l'affaire en question. Caran d'Arche insiste alors sur le fait que les familles peuvent être le point névralgique des tensions politiques dans les prises de positions de chacun des membres. Ainsi entre idéologie politique et cohésion familiale les individus sont parfois amenés à faire des choix pour préserver l'un ou l'autre. Ce jeune homme, de la troisième génération du groupe « algérien » est pris dans cet enjeu, entre expression de ses opinions et maintien de la cohésion familiale, après une longue et éprouvante discussion qu'il a eue avec sa cousine et qu'il a racontée à sa sœur :

« J'en ai discuté avec ma sœur [...] je lui ai raconté cet épisode-là, [celui] où on a discuté toute la nuit [avec ma cousine], où finalement moi j'en suis arrivé jusqu'à, [...] enfin je lui ai pas dit que c'était du fascisme mais ça se rapproche... moi au bout d'un moment, j'avais la rage qui montait, les larmes de rage qui montaient, donc j'ai arrêté tout ça. Et ma sœur elle m'a dit, « non mais tu sais ça m'étonne pas du tout que M. [leur cousine] elle pense ça, [...] je sais que, personnellement, jamais j'aurais lancé le débat là-dessus, et ça sert à rien ». Et tu vois tous ces trucs-là « ça sert à rien de parler de ça parce qu'on peut pas, on (ne) peut pas s'entendre là-dessus »... Au niveau psychologique ça demande trop de force. De réussir à critiquer sa famille sans... renier sa famille. » (I)

L'absence d'évocations des souvenirs, notamment ceux relatifs à l'histoire, s'apparente à une volonté de maintenir la cohésion du groupe famille en n'évoquant pas des périodes dont les lectures politiques sont distantes, voire opposées.

IV-C-3-4 Les ruptures familiales

Si pour certaines personnes, la rupture avec le groupe-famille est jugée nécessaire à un moment du parcours individuel, afin de se construire une identité personnelle propre, les ruptures familiales peuvent également être subies dans le sens où elles impliquent des acteurs qui ne les ont pas choisies. Par exemple, par les unions matrimoniales, les membres de la famille constituent leur propre unité familiale, et le conjoint acquiert alors une place qui peut créer des tensions avec la parenté de sang, distendant des relations préalablement existantes. Ainsi l'explique cette jeune femme du groupe « harki » de la troisième génération :

« - Et vous vous voyez assez souvent [avec ses tantes, oncles, cousin.e.s] ?

- Ce : Ah oui, oui. Il y a toujours des électrons... Y'a mon oncle à Lyon mais quand même on essaie... de le voir souvent. Sinon y'a des gens sur Toulouse qu'on (ne) voit pas parce que... voilà... des histoires de famille (...)

- Et les histoires de famille, c'est depuis qu'ils sont en France ou elles datent de l'Algérie ?

- Ce : ... C'est depuis leur mariage en fait, ça fait deux ans. C'est pas trop ça, parce qu'en fait y'en a un qui s'est marié avec une femme qui déteste ma mère et ma tante... toute la famille en fait (sourire), un peu jalouse, parce qu'elle (n') a pas eu de chance dans sa vie (...) d'avoir une famille unie comme nous. Du coup, elle essaie un peu de casser ça. Et l'autre... l'autre c'est un peu pareil, c'est depuis qu'il est marié avec sa femme. C'est les belles-sœurs !! (rire) » (Ce)

Dans ce cas, la rupture familiale est davantage due à des tensions interpersonnelles qu'à des remises en question profondes de l'individu, de son identité et de sa culture. Néanmoins elle a des conséquences sur l'échange de souvenirs avec les autres acteurs familiaux, dans le sens où la relation étant distendue ou rompue. Certains membres de la famille qui auraient pu être des ressources ne sont plus suffisamment proches pour être mobilisés.

Les relations familiales peuvent également se distendre, voire se rompre, sans conflit mais par le fait de la migration et de l'éloignement géographique. Ainsi lorsque pour des activités professionnelles, par le mariage ou par effet de l'histoire, les membres d'une fratrie n'habitent

plus dans un espace proche, les relations se font de plus en plus distantes, empêchant de fait, tout échange de souvenirs. D'autant plus si cet éloignement est couplé de tensions familiales. Par exemple, cet homme, de la première génération du groupe « algérien », explique pourquoi il ne parle pas du passé à ses filles, qu'il voyait rarement après son divorce :

« - Et vous leur avez parlé [à ses enfants]un petit peu de votre enfance, de votre passé ?

- B : Oui, un peu, un peu. Disons que, comme je me suis séparé de ma femme, je suis resté quelque temps sans ... Si, si ma fille je la voyais toujours, ne serait-ce que plusieurs fois dans l'année [...] Pfffj'évitais de parler de ces problèmes-là. » (B)

IV-C-3-5 Mais une envie commune de partager

Les parents dans tous les groupes évoquent le souhait de protéger leurs enfants en ne racontant pas une histoire complexe et douloureuse, le principe étant que si les enfants ne savent pas, ils n'en subiront pas les conséquences. Cette raison est connue des enfants qui expliquent ainsi le choix de leurs parents de ne pas transmettre, alors même qu'ils estiment qu'ils vivent les suites de ce défaut de mémoire.

Croiser la présence et l'absence de souvenirs avec la volonté d'en recevoir ou d'en transmettre permet de percevoir les enjeux sous-jacents de cette transmission et de voir qu'intérêt mémoriel et connaissances acquises ne vont pas toujours de pair. Si les traumatismes familiaux ou historiques empêchent la symbolisation du souvenir et sa transmission intergénérationnelle, l'explication de cette absence par des facteurs sociétaux ne doit pas être délaissée.

En effet, le « regard négatif » que la société peut porter sur les familles, tant sur leurs valeurs que sur leur histoire, agit comme un frein à la transmission. Aminata Diop Ben Gueloune²⁸⁴ explique, en reprenant Sayad, que certains pères ne peuvent exister ni de manière « naturelle » (c'est-à-dire comme les individus « naturels » de la nation) ni « naturalisée » (autrement dit comme ceux qui se convertissent au naturel) dans une société qui les stigmatise et les déclasse. Ces pères ne sont dès lors reconnus dans leur fonction paternelle ni auprès des pères de la « société d'accueil » ni auprès de leurs enfants, puisqu'ils ne transmettent pas les valeurs culturelles et culturelles « autorisées ». Ainsi certains acteurs de la transmission au sein

²⁸⁴ Aminata Diop-Ben Gueloune. Pères en attente de transmettre, enfants en attente de recevoir. De la tension dans la migration. In Odile Reyverand-Coulon, Zohra Guerraoui. op.cit. p.43-57

de la famille se trouvent délégitimés dans cette fonction. Les personnes les plus âgées attendent alors les questions des plus jeunes pour évoquer les souvenirs.

Dans le même temps, les personnes des jeunes générations se disent ouvertes à la confiance des souvenirs, à la condition que les générations les plus âgées en émettent le souhait. Ainsi certains souvenirs restent suspendus entre les individus, dans l'attente qu'une personne de la famille ouvre la discussion permettant le partage. On se retrouve alors dans une situation d'attente paradoxale, chacun pensant qu'il incombe à l'autre de montrer un intérêt ou une envie de partage des souvenirs. Cet homme du groupe « algérien » de la première génération s'exprime sur l'intérêt, ou plutôt le désintérêt de sa famille sur le sujet. On arrive à la fin de l'entretien, dans lequel il s'est exprimé en détails sur sa période d'emprisonnement dans un centre de torture, entretien auquel sa fille a souhaité assister, tout en restant en retrait et sans prendre part à la discussion :

« - *Et vous en avez parlé à d'autres personnes ?*

- *MG : ... Jamais. Jamais. (Signe de sa fille derrière qui approuve sans que son père la voie.)*

- *Jamais ?*

- *MG : Jamais, jamais. Jamais. Peut-être un jour j'écrirai un livre, quand j'aurai la possibilité. Sur ça et ... autre chose. Je n'ai jamais voulu le faire.*

- *Même dans votre famille ?*

- *MG : Ah, dans la famille ahhh - pas intéressés (signe désapprobateur de sa fille à l'arrière). Ils ne sont pas intéressés. Ils ne sont pas intéressés. » (MG)*

Ainsi, bien que le père et la fille soient d'accord sur le constat de l'absence d'échange autour des questions mémorielles, ils n'avancent pas les mêmes explications, chacun renvoyant à l'autre le défaut de transmission.

Alors que l'individu constitue un groupe-famille subjectif, à travers ses relations particulières avec les membres des différents cercles de parenté, les vecteurs de transmission, ou d'absence de transmission apparaissent de manière transversale à tous les groupes socio-historiques et à toutes les générations sociales. En fonction des configurations du groupe-famille, la transmission des souvenirs prendra des chemins différents.

Chapitre V

Les processus subjectifs de construction de la mémoire familiale

Les acteurs de la transmission, se situant dans les différents cercles de parenté des groupes-famille, permettent aux souvenirs - lorsqu'il n'y pas de dysfonctionnement - d'émerger, de se transmettre et de s'ancrer. A partir de ces passages du souvenir entre celui qui transmet et celui qui reçoit, les mémoires se construisent selon des configurations particulières, laissant parfois prédominer les événements racontés ou les événements vécus, les événements historiques ou ceux relatifs à la famille. Mais, comme l'explique Halbwachs, le rappel d'un souvenir est conditionné par la combinaison complexe et particulière de certains « états » de la pensée et certains « milieux » qui permettent d'évoquer suffisamment de souvenirs pour parvenir à un « sentiment d'unité du moi » expérimentable uniquement dans le présent. Ces interactions entre « états » et « milieux » dans le temps présent sont des conditions nécessaires à l'élaboration du souvenir ; même si, comme le décrit Halbwachs, chacun le croit unique : « comme le souvenir reparaît par l'effet de plusieurs séries de pensées collectives enchevêtrées, et que nous ne pouvons l'attribuer exclusivement à aucune d'entre elles, nous nous figurons qu'il en est indépendant, et nous opposons son unité à leur multiplicité »²⁸⁵.

L'individu, en fonction des milieux dans lequel il s'est trouvé, se trouve et se trouvera au cours de sa trajectoire de vie, modèle des souvenirs qui sont multiples, à la fois historiques et familiaux, autobiographiques et empruntés. Par l'appropriation et l'interprétation de ses souvenirs multiples et personnels, l'individu entre dans un processus de subjectivation, essentiel pour construire sa mémoire.

Plus les relations dans les groupes-familles sont étendues, plus les mémoires familiales individuelles peuvent avoir des « points de contact » (au sens d'Halbwachs), et les souvenirs être remémorés pour tendre à une mémoire collective familiale. La mémoire se construit en fonction des éléments qui se sont ancrés, ou, au contraire, ont été oubliés par l'individu tout au long du cheminement des souvenirs. Le groupe-famille, par ses fonctions particulières, joue alors ce rôle de « rafraichisseur de mémoire » pour l'individu. Il est également à

²⁸⁵ Maurice Halbwachs. op.cit. (1997). p95-96

souligner le rôle du registre de l'émotion dans ce cheminement intra et interpersonnel du souvenir, à travers les « états » et les « milieux » connus.

V-D Configurations de groupes-familles et transmissions de souvenirs

Si toutes les familles ont une histoire, toutes n'ont pas de mémoire collective, dans le sens où elles ne constituent pas un groupe dans lequel le souvenir peut être ravivé par des « points de contact » suffisants²⁸⁶. Chaque individu s'inscrit, cependant, dans une lignée généalogique²⁸⁷ familiale, dont la mémoire se construit à partir des souvenirs personnels relatifs à des événements particuliers, à des situations ou des relations interpersonnelles avec des membres de sa parenté. La constitution des groupes-famille apparaît alors comme une variable explicative de la présence, ou de l'absence, de vecteurs de transmission des souvenirs. Nous pouvons en distinguer quatre configurations²⁸⁸.

Un groupe-famille restreint, de faible étendue, incluant seulement les membres du premier cercle, induit une transmission fragile mais faite de souvenirs vivaces. Un groupe-famille d'étendue moyenne, incluant les membres du deuxième cercle, y compris dans le cas de familles transnationales, favorise une plus forte potentialité de vecteurs de transmission et une mémoire consolidée. Le groupe-famille dont l'étendue est la plus large, celui dont le sujet est proche des membres de tous les cercles de parenté, quel que soit le périmètre géographique à l'intérieur duquel se déploie la vie familiale, ce groupe-là permet une transmission plurielle. La quatrième configuration des groupes-famille admet des membres du troisième et du premier cercle, à l'exclusion du deuxième cercle. Il s'agit des familles dont une partie des membres se trouvent à l'étranger et une partie en France, et dont les relations ne sont maintenues qu'avec la famille géographiquement la plus proche, ou alors de familles ayant connu des ruptures relationnelles avec la partie de la parenté la plus proche mais ayant conservé des relations avec la parenté la plus éloignée. Ce type de groupe-famille permet également une transmission de souvenirs plurielle et variée.

²⁸⁶ Ibid.

²⁸⁷ Annette Langevin. Le dit et le non-dit de la mémoire familiale : le salariat maternel dans le récit de frères ou de sœurs. In Bernadette Bawin-Legros (dir.). op.cit. p.211-223

²⁸⁸ Voir l'annexe Profils enquêtés.

V-D-1 Une transmission familiale de souvenirs « vivaces »

Les premiers membres de la parenté qui s'introduisent dans la mémoire familiale autobiographique²⁸⁹, à travers les dates de leurs décès, sont les parents. Ces événements, qui concernent la vie même du sujet, font appel à un souvenir vécu et non pas transmis, contrairement aux dates de naissance ou de mariage des parents. Les souvenirs conservent alors leur charge affective et peuvent être associés et contextualisés par d'autres événements. Par exemple cette femme de la deuxième génération du groupe « algérien » évoque la date de décès de son père parce qu'elle renvoie au peu de temps qu'ils ont partagé en France, après son arrivée :

« - Vous avez rejoint votre papa ici ?

- MMK : Oui, je l'ai rejoint ici, c'est que quatre ans après que j'ai perdu mon papa. En sortant du travail il s'est fait renversé par un camion. On est resté que quatre ans avec lui en France. » (MMK)

Ou bien cet homme du groupe « algérien » de la première génération qui, malgré une hésitation sur la date exacte du décès, se souvient avec précision de l'endroit où il se trouvait et des personnes qui l'ont escorté pour aller à l'enterrement, en pleine guerre, alors qu'il effectuait son service militaire :

« - Monsieur : Il [son père] a pas vécu longtemps avec sa blessure... [...] Il est décédé le 19... juin 1957, attends... 19 juin 1957. [...] J'étais à M. [ville d'Algérie]. A côté d'Aïn Touta. (Silence.) Et là, le... chef de corps... du 421^{ème} régiment, il a envoyé spécialement un véhicule pour venir me chercher à B. M. [ville dans laquelle se situait le régiment]. Il est venu me chercher à B. M. et... je suis parti là-bas, escorté jusqu'au cimetière. Pour assister à l'enterrement. Et je suis rentré le soir. Je suis retourné au poste le soir. » (MG)

Si la différence genrée n'apparaît pas dans la mobilisation du souvenir du décès des parents, elle est prégnante dans celle de la naissance des enfants. Les femmes racontent au moins une naissance, souvent associée à un événement historique. Ainsi les récits de la vie pendant la guerre, de la migration ou de l'arrivée en France sont ponctués par ceux concernant la naissance d'un enfant dans la famille. La date de cette naissance est autant un repère dans la trajectoire personnelle de la femme que dans des événements collectifs associés. Ici une

²⁸⁹ Maurice Halbwachs. op.cit. (1997)

femme du groupe « algérien » se rappelle la date de son arrivée en France en ayant pour référence l'âge de sa fille :

« - Ça fait longtemps que vous vivez ici?

- La mère : A G. (sa ville)... ou en France?

- Les deux!

- La mère : Les deux?! L'aînée, elle a 50 ans au mois d'octobre, eh ben, elle est née à L. (nom de l'hôpital). [...] Voilà. Donc moi, j'ai 52 ans. (Silence.)

- La fille : 52 ans en France. » (T)

Les parents, seuls membres de la famille évoqués par des personnes des trois groupes socio-historiques et par toutes les générations, mettent en valeur les rapports de solidarité sur de longues périodes, ou pour un événement en particulier. Cette relation est renforcée par la reconnaissance des parcours de vie parentaux difficiles qui n'ont pas empêché l'entraide et le soutien au sein de la famille. Ainsi cette femme de la deuxième génération du groupe « harki » montre comment elle protégeait son père en lui cachant les discriminations qu'elle vivait :

« Et puis j'osais pas en parler à mes parents. Je disais rien parce que sinon mon père alors là... ben, il aurait... C'est vrai qu'après la plupart des Harkis, quand ils sont arrivés, après la guerre et tout... Bon, pas mal se sont mis à l'alcool, les bars... [...] Après, c'est vrai que mon père il (ne) voulait pas se séparer de nous. » (MMA)

Dans l'extrait suivant, un homme de la première génération du groupe « algérien » raconte comment son père, médaillé de la Première Guerre Mondiale, l'a amené en France métropolitaine lorsqu'il est sorti d'un séjour de plusieurs mois au sein d'un DOP²⁹⁰ :

« C'est mon père et... tous les membres de ma famille qui sont venus m'évacuer le matin de très bonne heure, avant l'arrivée des... gardes, des patrouilles et tout ça. [...] Eh bien, moi, malgré tout, mon père a réussi à me faire partir en France, et il est venu avec moi, par bateau, on a pris le train. Mon père était obligé de porter toutes ses médailles tout ça, ses décorations, ses papiers tout ça. On est arrivé au port, on a traversé, à Marseille ça a été le contrôle, normal, sans difficulté. Ensuite on est parti du côté de Saint Etienne. [...] Parce que j'avais un oncle maternel qui habitait là-bas.

²⁹⁰ DOP : Dispositif opérationnels de protection. Ils sont créés en 1957 par le Centre de Coordination Interarmées (CCI) et regroupent des équipes de renseignement, en ayant souvent recours à la torture.

*[...]Je suis arrivé au courant de l'après-midi chez lui, il m'a pris en charge chez lui.
Mon père devait repartir le lendemain matin pour l'Algérie, il est reparti. » (MG)*

Outre des relations d'entraide et de solidarité, les parents représentent la continuité dans les valeurs et les traditions, malgré des différences dans leur réappropriation par les générations suivantes. Dans cet extrait, une femme, du groupe « algérien » de la première génération, raconte le refus d'arbitrage du père dans une dispute l'opposant à son mari, alors qu'elle décide d'une contraception :

« Alors il [son mari] me dit « de suite on va divorcer, on va...voir ton père, on va divorcer ». J(e n')ai pas voulu, j'ai fait celui-là qui (n')a rien entendu. Je (ne) voulais pas. Parce que mon père il sera pareil, il va me dire pareil. » (T)

Dans l'extrait suivant, la mère agit comme médiatrice entre les cercles de parenté proche et plus éloigné. Elle maintient les relations intra et extra-familiales, y compris au-delà des frontières. Cette femme, de la première génération du groupe « pied-noir » explique que sa mère, contrairement à son père, parvient à regrouper sa parenté, à son arrivée en France, comme elle le faisait en Algérie :

« Et du côté de ma mère, c'était beaucoup plus fréquent. C'est-à-dire que mes grands-parents, ces vieilles tantines, et puis la sœur de ma mère et mon cousin, alors eux, on les voyait ; et les autres cousins, au moins cinq ou six fois par an. C'était très fréquent. » (Cl)

Toujours au sein du premier cercle de parenté, les expériences de discrimination, ou celles qui révèlent une différence culturelle ou religieuse, sont unanimement évoquées dans les discours de la deuxième génération. Ces différences, qu'elles soient dévalorisées ou non, proviennent de la rencontre de cultures distinctes, notamment celle portée par la famille et l'individu et celle de l'école et de la société dans lesquelles l'individu évolue.

Néanmoins, ces personnes témoignent d'un espace qui rompt la dualité de la rencontre entre valeurs de la famille et celles de la société. Elles ne se trouvent pas dans une logique d'acculturation, devant choisir entre l'un ou l'autre des ensembles culturels. Elles se situent davantage dans une logique d'interculturalité²⁹¹, là où la rencontre conduit à l'émergence d'un nouvel ensemble :

« Par réinterprétation, réaménagement, réajustement de valeurs, normes, règles, comportements marqueurs de l'identité culturelle du migrant, par intégration de

²⁹¹ Zohra Guerraoui, Nadia Belkaïd. op.cit.

nouvelles réalités culturelles, se co-construit, dans le tissage et la tension, une culture tierce qui sera continuellement remaniée par le jeu des relations intersubjectives »²⁹².

Ces réappropriations multiples de codes culturels, entre maintien de l'héritage familial et insertion dans la société de vie, entraînent des enjeux différents de ceux qu'ont vécus leurs parents. Par l'implication des membres du premier cercle familial, se crée une communauté d'expériences entre le sujet et la partie de son groupe-famille partageant les mêmes références. Par exemple, l'individu est compris dans le groupe des « personnes d'origine espagnole », ou dans celui des « personnes 'rapatriées d'Algérie' », ou encore dans ceux des « personnes 'd'origine maghrébine' » ou « de confession musulmane ». Ici, deux personnes de la deuxième génération, respectivement un homme du groupe « pied-noir » et une femme du groupe « harki », illustrent leurs propos par rapport à la discrimination et à la perception de la différence, introduisant les parents et la fratrie :

« - JM : J'avais déjà du mal, enfin du mal, c'est pas du mal, c'est toujours, quand t'es jeune tu (ne) peux pas te... tu veux être pareil que les autres [...].Donc on a toujours du mal, on n'a pas du mal, on a toujours construit entre les deux [cultures française et espagnole] et essayer de chercher que rajouter une autre nuance [pied-noire]...

- Et du coup toi tu parlais ou pas espagnol avec tes parents ?

- JM : Si, avec ma mère. On ne parlait qu'espagnol avec ma mère. Oui, oui, dans la rue je parlais espagnol avec ma mère, tous les jours on n'a jamais eu honte de ça, quoi. » (JM)

« Mais vivre le racisme, si je l'ai peut-être vécu une ou deux fois mais pas au même titre que, que d'autres personnes comme des cousins à moi qui l'ont vécu beaucoup plus. Moi j'ai eu cette chance aussi de (ne) pas être trop non plus... (Il montre son visage pas « typé ») et j'ai toujours eu... les mots, c'est les mots qui m'ont sauvé, moi. [...] Mais je crois que mon frère A., il a beaucoup plus vécu le racisme que moi. Ma sœur aussi qui était beaucoup plus mate. » (D)

Les souvenirs « positifs » sont également partagés avec les membres du premier cercle. Les événements qu'ils racontent sont jugés dicibles et donc légitimes et porteurs d'une certaine valeur. Ils donnent à la mémoire familiale une reconnaissance sociale et laissent dans l'oubli

²⁹² Zohra Guerraoui, Gesine Sturm. Familles migrantes, familles en changement. Le paradigme de la complexité. L'exemple des familles d'origine maghrébine. *Devenir*, 2012, vol. 24, n°4, p. 289-299. p.296

les éléments indicibles, ceux qui n'ont pas d'ancrage mémoriel suffisant²⁹³. Par exemple, cette jeune femme, du groupe « algérien » de la troisième génération, exprime sa fierté de voir sa mère apprendre à lire et écrire le français, malgré son âge. L'événement exprimé masque alors l'indicible, l'absence de scolarisation qui ne lui est pas imputable :

« Ma mère, elle avait pris quelques cours... Donc comme... elle s'occupait de nous, donc sept enfants, donc toujours au pas de course. Mais après, quand on a grandi, elle a pris quelques heures de français, elle arrive à écrire son prénom, son nom... Quand on est vieux, c'est encore plus difficile de s'y remettre et de travailler. Mais elle a appris, même un minimum, d'écrire son nom et son prénom. [...] Par rapport aussi au... voisinage, elle a été obligée de s'adapter et d'apprendre un petit peu le français. Ça s'est fait... instinctivement, on va dire. » (Ha)

La mobilisation du souvenir familial sert également de « memento » des difficultés passées et surmontées dans le groupe-famille. L'expérience de la migration et ses conséquences, telles que le déclassement professionnel, la confrontation à des langues inconnues et les difficultés scolaires, sont introduites dans les récits à travers les exemples d'adaptation professionnelle, de réussite scolaire ou d'apprentissage d'une langue des membres du groupe famille. Plus que les difficultés, ce sont leurs dépassements et les adaptations des individus et des familles qui sont valorisées comme autant d'actes de résilience²⁹⁴. Leurs parcours de vie sont alors pris en exemple et transmis dans la mémoire familiale. Le fait que des souvenirs indicibles émergent marque un changement dans les pratiques et est symptomatique de la construction d'une « nouvelle légitimité » de la mémoire familiale²⁹⁵. Par exemple cet homme du groupe « pied-noir » de la première génération rend hommage à son père, à son oncle et à son grand-père qui étaient tous trois boulangers, un métier qualifié d'« artisanal » mais qui démontre des qualités de courage, compte tenu de ses conditions d'exercice :

« Quatre gosses et finalement mon père en tant que boulanger, il a quand même un métier, on va dire artisanal... [...] Ils étaient deux frères, un qui avait une boulangerie à Bab-El-Oued qui était établi avec son père... et un qui a établi sa boulangerie à La Redoute. La Redoute, c'était dans les hauteurs d'Alger ; on va dire pas les rupins, mais c'était le côté vraiment de bien-être dans les quartiers d'Alger... même à

²⁹³ Annette Langevin. op.cit.

²⁹⁴ La résilience est entendue ici comme l'acte de « rebondir » après un choc ou une difficulté, autrement dit, de surpasser cette étape et déjouer les lois du déterminisme social (voir notamment Willy Lahaye et al. op.cit. p.325-326)

²⁹⁵ Annette Langevin. op.cit.

l'époque de la guerre. Bab-El-Oued était vraiment le cœur de la violence, le cœur des attentats, la création de l'OAS. » (PC)

Au sein de la deuxième et de la troisième générations, les événements relatifs au parcours de vie des parents ne proviennent pas d'une mémoire « autobiographique » mais d'une mémoire « empruntée », puisque les individus évoquent des événements antérieurs à leur propre naissance. Les lieux de naissance des parents sont localisés par pays ou par régions d'origine de la parenté. Si la précision du lieu peut porter sur la ville de naissance, le contexte temporel (jour ou année) reste flou, notamment dans les récits des personnes des groupes « harki » et « algérien ». De la même façon, la précision des dates et des lieux des rencontres et mariages des parents laissent volontiers la place aux éléments de contexte et aux anecdotes. Ces dernières, en référence à la vie matrimoniale, sont prédominantes dans les discours des personnes des groupes « pied-noir », mais existent aussi dans les récits des groupes « harki » et « algérien ». Dans cet extrait, une femme du groupe « harki » mentionne la personne qui a permis la rencontre entre ses parents mais hésite sur la localisation de cette rencontre, avec toutefois une précision départementale :

« Ils se sont rencontrés dans le L. (département), je pense. Disons que mon père était de M. (ville) et ma mère habitait dans le L. (département). Il avait un ami, qui est mort maintenant, le père C., paix à son âme, un grand ami à mon père, qui est mort ; c'est lui qui a marié ma mère, qui a présenté...voilà... qui a présenté mon père..., qui a permis que ça se fasse. » (D)

Dans la troisième génération, la mère reste un élément central du maintien des relations entre les générations, notamment avec leurs beaux-pères, ou avec les grands-pères. En représentant le lien entre la mémoire autobiographique des personnes de la troisième génération et celle empruntée aux générations antérieures, elle agit comme un « pilier de la mémoire »²⁹⁶. Comme le montre cette jeune femme du groupe « harki », en évoquant la relation pacifiée de sa mère avec son beau-père à elle, le grand-père de (S), alors même que celui-ci avait des difficultés relationnelles avec ses propres enfants :

« Elle [sa mère] s'entendait très bien avec mon grand-père, même si elle s'entendait bien avec les autres [ses oncles et tantes]. Elle s'entendait très bien avec lui. Je crois qu'elle est restée deux ans, deux ans avec eux et quand mon grand-père, il est mort,

²⁹⁶ Olivier Chavanon. op.cit. et Elisabetta Carrà Mittini. op.cit.

ma mère elle a pété un plomb, quand c'est parti en sucette [entre son père et ses oncles et tantes]. Elle a pété un plomb. » (S)

Dans cette même génération, seules les personnes du groupe « algérien » et « harki » mobilisent les professions occupées par leur père pour situer le parcours des parents. Leur migration économique se perçoit ainsi à travers des éléments du passé professionnel des parents mobilisés par les enfants. La reconnaissance sociale de leur mémoire familiale passe par la valorisation de ce parcours professionnel, surtout s'il était l'objet même de la migration. Par exemple, cette jeune femme du groupe « algérien » associe les emplois occupés par son père à la mobilité géographique :

« A Paris, il [son père] faisait des petits boulots en fait. C'était..., dans des cafés etc. Et à T.(ville)..., il était contremaître, alors je ne sais pas, dans une entreprise qui fait de la parqueterie, qui fait du bois (...). » (No)

La mobilisation des parcours de vie des ascendants afin de valoriser une réussite sociale à un moment de l'histoire familiale n'est que peu utilisée par les personnes de la troisième génération du groupe « pied-noir », alors qu'elle l'était pour celles de la deuxième. Si les difficultés vécues par leurs ascendants ne sont pas sous-estimées par la dernière génération, elles sont pressenties car peu explicitées par les ascendants et, de ce fait, elles ne peuvent être rendues dans des exemples précis. Au contraire, les personnes de la deuxième génération, ayant vécu les difficultés parentales, peuvent les réintroduire plus facilement dans leurs récits mémoriaux autobiographiques. De plus les difficultés sociales des générations antérieures ne concernent plus les générations les plus jeunes²⁹⁷. Elles s'inscrivent alors dans la mémoire familiale sans lien direct avec leur situation présente. Autrement dit, la reconnaissance sociale de la mémoire familiale ne passe plus par la dimension de l'insertion économique pour cette génération du groupe « pied-noir ».

Ainsi le groupe-famille dont le premier cercle de parenté est le seul présent a accès essentiellement à une mémoire vécue, plus sensible à des défauts de transmission de par les enjeux éducationnels et quotidiens qui s'y jouent. L'intervention des membres des autres cercles de parenté peut alors pallier cette fragilité.

²⁹⁷ Voir partie I, chapitre II-C-3

V-D-2 Une transmission familiale de souvenirs « consolidée »

La mémoire familiale s'élabore comme des souvenirs qui passent de génération en génération, le passage de la mémoire autobiographique à la mémoire empruntée engendrant des imprécisions. Dans les extraits suivants, une petite-fille, puis sa grand-mère, du groupe « pied-noir » respectivement de la troisième et de la première génération, évoquent toutes les deux les mêmes événements, mais avec des détails différents, à partir des mêmes photographies de la ville d'origine, ramenées récemment d'Algérie :

« Et sa sœur [à sa grand-mère] a retrouvé justement... le cimetière où étaient enterrés sa mère et son frère, donc... oui, là elle nous a raconté, elle nous a dit par rapport aux photos, un petit peu... mais sans détails non plus... Voilà elle a dit : « là, c'est l'endroit où je vivais »... » (Au)

« - MML : Et ma mère est morte et en même temps, on avait eu un incendie chez nous et en même temps qu'elle, est mort un petit frère. Le même jour, quoi. Enfin lui il est mort avant et elle, elle est morte 2 jours après... [...] Elle était jeune, elle avait... 31 ans.

- Ah oui, effectivement.

- MML : Elle avait 31 ans notre mère.

- Et c'était un accident alors ?

- MML : Oui, oui. Ben c'était un...

- Son mari : Un incendie.

- MML : On se chauffait avec un diable, vous savez... un chauffage à pétrole, on appelait ça un diable. Et bon... nous on n'était pas là, mon père n'était pas... moi non plus, ma sœur non plus... On fréquentait les scouts à l'époque et on était à une réunion de scouts. C'était un soir, un jeudi soir, et notre mère était qu'avec ma petite sœur M. et... celui qui est décédé C.... Et paraît-il qu'ils jouaient autour de ça et ils l'ont fait tomber et comme on avait du Balatum... par terre, ça a pris feu. » (MML)

Autre lieu de matérialisation de la mémoire généalogique, les tombes et les inscriptions funéraires qui retracent les naissances et les décès des ascendants. Lorsque ces tombes, de parents proches ou éloignés, sont restées en Algérie et qu'elles deviennent inaccessibles, à la fois pour le recueillement et pour le suivi généalogique, elles sont source de nombreuses

émotions, quel que soit le groupe socio-historique. En revanche, dans les discours des personnes du groupe « pied-noir », de la première et deuxième génération, reviennent les sentiments de nostalgie, de douleur ou de frustration, qui se mêlent à des questions pratiques d'entretien et de respect des sépultures. La question devient alors sensible, réalité et pré-supposés s'entremêlent, laissant place, selon les cas, à diverses émotions, comme nous le montrent ces trois personnes, du groupe « pied-noir » de la première génération :

« J'ai peur d'être déçue, de pas retrouver nos tombes en état [celles de ses grands-parents, oncles et tantes]. Mais peut-être que je ne serais pas déçue, j'en sais rien. Mais je connais des gens qui y sont allés, qui n'ont pas retrouvé la propreté qu'il y avait. » (H)

« Moi j'aimerais aller pour me recueillir. Ma sœur, quand elle a été à T.(ville algérienne), elle a ramené un album où elle a photographié la tombe de ma mère. Donc... c'est un truc... qui est émouvant quand même. » (MML)

« Et puis, le premier truc où il [une connaissance de ses parents] m'amène : le cimetière. J'y serais pas allée, je (ne) suis pas le culte des morts et tout. Notre voyage n'était pas du tout prévu, personne n'était au courant. Mon pauvre, les tombes [des grands-parents et arrière-grands-parents] étaient comme si on venait de... Tu sais, c'était des tombes en terre, on (n') était pas riches ; tu sais, elles étaient bien rehaussées, fleuries, bien entretenues, comme si tu avais des gens qui y venaient toutes les semaines. Et c'était le cas, c'était le cas. » (Cl)

Les grands-parents, acteurs incontournables de la mémoire familiale pour toutes les générations, mobilisent une mémoire empruntée des sujets notamment par les dates, associés ou non aux lieux de naissance ou de mariage. Pour les dates et lieux de décès, la mémoire autobiographique peut également être mobilisée, apportant davantage de précisions. Les dates peuvent être retrouvées par l'association à d'autres événements familiaux. Par exemple cette jeune femme, du groupe « harki » de la troisième génération, retrouve la date de décès d'un grand-père qu'elle n'a pas connu par la naissance de sa sœur, qui devient un repère temporel dans la mémoire de sa famille :

« Quand ma sœur avait deux ans, donc ma sœur qui est née en...82 ; donc... elle avait deux ans, donc en 84, mon grand-père, du côté de mon père est mort. Donc lui, je ne l'ai pas connu. » (S)

L'évocation des décès des grands-parents peut impliquer une charge émotive ou être tenue à distance, quel que soit le groupe de référence. Cette femme du groupe « harki », de la deuxième génération, fait allusion par exemple, au décès de son grand-père, à la marge du récit de la mort de son oncle. S'ils soulignent l'affection qu'elle porte à son père, ces décès ne l'impliquent pas directement :

« Mon oncle quand il s'est fait assassiner, mon père était encore là-bas. Hum. Et ça c'est quelque chose que mon père a très, très mal vécu. (...). Très, très mal. Ça et la mort de son père (...). » (MMA)

Seules les personnes du groupe « harki » mobilisent le deuxième cercle de parenté avec des souvenirs « empruntés », pour mentionner les difficultés supplémentaires propres à leur migration, à travers l'expérience des camps et l'isolement des familles, difficultés qui ont été surpassées. Cet homme du groupe « harki », de la deuxième génération, raconte comment toute la famille a pu « s'intégrer », après le passage dans les camps, grâce à l'achat d'une maison par sa grand-mère :

« Elle avait un peu d'argent, ma grand-mère, et elle a acheté une maison. Et elle a hébergé mes grands oncles, mes grands cousins, toute la famille. Ils sont tous repartis de..., ils ont tous repris des racines, ils ont tous fondé une famille et trouvé un travail, une maison, ils sont tous à la retraite maintenant. » (A)

Les individus se souviennent également d'événements vécus ou racontés de « première main » par la personne qui les a vécus. Des parcours de femmes du deuxième cercle de parenté interviennent dans la mémoire autobiographique des sujets lorsque les souvenirs sont jugés suffisamment importants et valorisants²⁹⁸. Ainsi, les personnes du groupe « pied-noir » conservent dans leurs mémoire familiale les souvenirs relatifs à l'accès à des emplois salariés quand dans les groupes « algérien » et « harki » y maintiennent ceux relatifs aux compétences linguistiques ou scolaires particulières.

Cette valorisation des parcours féminins s'explique par la structure patriarcale des sociétés méditerranéennes, aux répartitions des rôles sexués très déterminées assignant souvent les femmes au domaine privé et domestique. Le peu de contact avec l'extérieur ne les prédisposait pas, dans l'imaginaire collectif, à obtenir un emploi salarié ou à connaître d'autres langues que celle parlée dans leur famille et leur maison. Or nombreuses sont celles qui ont travaillé à l'extérieur et ont appris d'autres langues au contact de voisines, de collègues ou par des cours

²⁹⁸ Annette Langevin. op.cit.

spécifiques, et ce tout au long de l'histoire. Ainsi lorsqu'une femme est allée à l'école alors que peu y avaient accès, lorsqu'elle a appris en autodidacte deux, voire trois langues ou bien qu'elle a entrepris la démarche de participer à des cours de langues, les enfants, souvent les filles, s'en souviennent. Cette femme, du groupe « algérien » de la deuxième génération évoque, avec sa mère, le souvenir des femmes de sa famille :

« - *La fille : Ma grand-mère ! L'héritière.*

- *La mère : Elle parlait français et tout, hein.*

- *Ah oui ! Et elle l'avait appris où ?*

- *La fille : Chez les sœurs. [...]*

- *La mère : Même sa grand-mère [à son mari], elle parlait le français, hein ?*

- *Et là, c'est comment qu'elle l'avait appris ? Aussi avec les bonnes sœurs ?*

- *La fille : Sûrement.*

- *La mère : Non, parce qu'ils ont toujours vécu avec les Français.*

- *La fille : Mais elle le parlait moins bien que mémé, hein. » (Ab)*

De la même façon cette jeune femme, du groupe « algérien » de la troisième génération, commence à raconter les difficultés d'équivalence de diplôme rencontrées par sa mère et continue son argumentaire avec le cas de sa tante, avant d'expliquer comment elle est finalement entrée en formation, bénéficiant de la solidarité familiale :

« - *Et ta mère, elle faisait quoi en arrivant en France ?*

- *No : En fait le problème, c'est qu'il n'y a pas d'équivalence. Elle venait.... elle travaillait dans tout ce qui était secrétariat en Algérie. Et en arrivant en France, on lui a dit qu'il fallait qu'elle repasse tout, même le bac, il n'y avait aucune équivalence. Et elle (n') a pas... elle (n') a pas voulu. Et du coup, elle (n'a) fait que du travail...., des ménages etc. Parce qu'elle n'a pas pu avoir son.... Ma tante, c'est le même problème, elle était coiffeuse en Algérie. Mais... arrivée ici, aucune équivalence. Donc, il faudrait qu'elle retourne au CFA, faire un CAP ou... Elle a des enfants, c'est compliqué. [...]* Mais là, je sais qu'en ce moment elle y va. Ma mère lui garde le bébé, elle met les grands à l'école et elle prend les cours au CFA. Parce que elle aimerait bien faire quelque chose (...). » (No)

La mobilisation des souvenirs de membres ascendants du deuxième cercle permet aussi d'inscrire l'individu dans un groupe-famille dont les relations familiales sont distendues soit du fait de la migration, soit à cause d'« histoires de famille » ou du temps lui-même. Cette jeune femme, de la troisième génération du groupe « algérien » évoque ses grands-parents et ses tantes restés en Algérie, alors qu'elle n'a actuellement plus de relations avec eux :

« - Ça te manque pas un peu de voir la famille... ?

- Ha : ... Je vais... la dernière année qu'on était parti, y'a un grand souci familial, donc je vais dire que... Y'a que peut-être ma grand-mère que... Et mes tantes, mes tantes du côté de mes parents qui sont plus... entre guillemets, qu'on est plus rapproché que mes cousins. (silence) Oui et non. (silence) C'est les problèmes familiaux, on va dire. » (Ha)

La configuration du groupe-famille incluant le deuxième cercle conduit à une transmission intergénérationnelle mobilisant plusieurs vecteurs et réduisant ainsi les risques des défauts de transmission. Lorsque certains membres ne peuvent pas transmettre un souvenir, l'individu peut aller vers un membre d'un autre cercle afin de recueillir ce souvenir non transmis. Ainsi lorsque les souvenirs ne peuvent être explicitement transmis entre les membres du premier cercle de parenté, l'inclusion des membres du deuxième cercle dans le processus de transmission, permet leur symbolisation.

V-D-3 Une transmission familiale de souvenirs multiple et variée

Les supports mémoriels sont importants pour favoriser la transmission des souvenirs. Même flous ou incomplets, ils permettent à la mémoire familiale de s'étoffer. L'arbre généalogique est ainsi une métaphore intéressante pour inscrire l'individu dans une lignée généalogique : ses ancêtres deviennent les racines qui l'implantent dans une réalité contemporaine et le soutiennent pour construire son identité, trouver et marquer sa place dans un groupe au présent. Les arbres généalogiques matérialisent alors une histoire strictement familiale par l'inscription d'éléments généalogiques de membres de la parenté des générations précédentes dans sa mémoire familiale. Les dates et lieux des événements biologiques sont alors référencés de la même manière que les professions, permettant aussi de situer la famille dans son environnement socio-économique. Cette mémoire empruntée n'est mentionnée que par les personnes s'intéressant à la généalogie, ou à l'histoire. Ainsi cet homme, du groupe « pied-noir » de la première génération, présente une partie de sa généalogie, à l'aide d'un arbre

généalogique et sa femme, du même groupe et de la même génération, situe l'événement par rapport aux événements historiques :

« - Monsieur : Alors moi je remonte ici à 1772, à la mort, 1772, et mariée en 1744, à la paroisse Saint Jacques, le 17-2-1744, à P. (ville en France). [...] Bon et là on est descendu, on est descendu, on est descendu pour arriver ici, à V. Louis qui était coiffeur à P. (même ville) et qui en 1849, lors du conseil de révision était domicilié à Alger, en 49.

- Madame : Donc... au moment de la conquête. » (MR et MMR)

Lorsque les personnes du groupe « pied-noir » mentionnent des membres plus éloignés de leur famille, elles qualifient des liens réguliers et forts avant le départ de l'Algérie, sous-entendant une rupture, ou une distension de ces liens avec la migration. Mais ces membres de la parenté éloignée font aussi le lien avec le pays d'origine européenne. Dans cet extrait, cette femme, de la première génération du groupe « pied-noir » raconte les fêtes familiales que sa mère organisait en Algérie, avant l'indépendance :

« Il y avait un sens de la famille, bon pareil, comme ici trois générations avant. Donc c'était la famille élargie si tu veux. J'ai des souvenirs de fêtes de Noël ou de Pâques, même de Toussaint, tu vois, toutes ces fêtes religieuses, là, où c'est l'occasion de regroupement familial. Et on était 150, 200 chaque fois, tu vois. Donc on mangeait bien, évidemment, et dehors ; la maison était petite. Et puis on faisait des méchouis sur la colline, c'est, c'était... Pour les enfants, c'était le bonheur. Mais en même temps on était hyper, hyper nombreux. Et donc, il y avait, tu vois ça remontait, les cousins germains de mes grands-parents, ça remontait à je ne sais pas quoi. » (Cl)

Ainsi, associés aux membres du cercle familial proche, les ascendants de plusieurs générations ou collatéraux, sont mobilisés. Si, dans les groupes « harki » et « algérien », l'évocation de ces membres de la famille (ascendants collatéraux et ascendants de plusieurs générations) implique leur situations géographique actuelle entre la France et l'Algérie, dans le groupe « pied-noir », les références aux cousin.e.s ou oncles des parents portent sur les situations professionnelles autrefois occupées ou la répartition géographique de la famille étendue à l'arrivée en France métropolitaine, à la croisée des mémoires familiales et historiques.

Dans la deuxième génération, par le biais de la mémoire autobiographique comme de la mémoire empruntée, la parenté ascendante reste présente dans les discours des personnes du

groupe « pied-noir ». Les arrière-grands-parents, et autres aïeux de la parenté élargie, sont mentionnés par le récit d'éléments de mariage ou de décès. Par exemple cet homme, du groupe « pied-noir » de la deuxième génération, raconte les unions matrimoniales des hommes de son ascendance :

« Ça fait quelques générations, mon père est français mais, le côté masculin se marie toujours avec une Espagnole et [...], l'homme vient d'Algérie. Mais c'est pied-noir français depuis [...] 1889. [...] Mon grand-père, arrière-arrière-grand-père était à Almería en Espagne et il avait une femme, et il est parti avec une autre...en Algérie. (Rires) » (JM)

Pour les personnes de la troisième génération, les membres de la parenté éloignée représentent la force de la relation familiale dans leur évocation même. D'une part, ils sont mentionnés pour des souvenirs ponctuels, à travers des discussions possibles ou non, en fonction de la proximité ou du caractère de l'acteur en question. Ainsi, lorsque cette jeune femme du groupe « pied-noir » évoque les discussions qu'elle a pu avoir avec ses arrière-grands-parents, le groupe famille est de fait élargi, même si les souvenirs sont flous :

« Mon arrière-grand-père, mon arrière-grand-mère, nous, on a toujours parlé avec eux mais ils ont jamais évoqué, vraiment précisément. Ils en ont parlé, moi je me souviens mon grand-père qui nous racontait, mon arrière-grand-père, mais je me souviens plus qu'est-ce qu'il disait exactement » (Au)

D'autre part, dans les discours des personnes des groupes « algérien » et « harki » les souvenirs mobilisant une ascendance éloignée, sont rares, quelle que soit la génération. Au sein de la deuxième génération, cette parenté éloignée est mentionnée très ponctuellement par les personnes des groupes « harki » et « algérien » à travers une anecdote ou pour illustrer une action spécifique, en France comme en Algérie. En revanche, les personnes de ces groupes adjoignent les conjoints et leur famille à leur mémoire familiale par des événements marquant les membres de la parenté par alliance, dans toutes les générations. Ainsi cette femme du groupe « algérien » mobilise le décès de ses beaux-frères, sans précision temporelle exacte, pour contextualiser la décision de son mari de rester en France après l'indépendance de l'Algérie :

« Ses frères [à son mari], ils sont tous morts. Qu'est-ce qu'il [son mari] va faire dans le bled tout seul ? Il a peur, il a pas retourné. » (T)

Ou cet homme, du groupe « harki », qui évoque le décès du père de sa femme, associant la nostalgie du père à des éléments de contexte socio-historique :

« Ma femme, [...] son père il est mort jeune, il est mort à l'âge du service militaire, à l'âge de 18 ans. Quand ils lui ont envoyé la convocation, lui il est déjà... en maladie. Donc elle, elle (n')a pas connu son père. Elle avait... elle avait deux ans. Jusqu'à maintenant elle dit « au moins si j'avais sa photo ». Et à l'époque pour faire la photo c'était dur. (Silence) Et oui. » (BA)

Ainsi, les familles des groupes « harki » et « algérien » s'inscrivent une horizontalité, intégrant les membres des parentés collatérales ou par alliance, alors que celles du groupe « pied-noir » s'inscrivent dans la verticalité avec l'intégration de parentés éloignées ascendantes. La mémoire des migrations multiples des familles « pied-noires » de l'Europe vers l'Algérie puis de l'Algérie vers la France peut être une variable explicative de cette distinction.

De plus, lorsque le troisième cercle de parenté n'apparaît pas dans les configurations des groupes-familles, les individus peuvent éprouver des difficultés à s'inscrire, mais aussi à inscrire leur famille, dans une dimension transnationale et la répartition territoriale de ses membres peut alors être vécue comme une rupture.

V-E Quand la mémoire du groupe-famille rencontre la mémoire historique

La mémoire familiale se construit par la mobilisation de souvenirs familiaux impliquant différents membres du groupe-famille. Cette mémoire personnelle portée par des individus peut, éventuellement, se retrouver dans une mémoire collective. Néanmoins cette mémoire familiale, individuelle ou collective, rappelle des événements s'inscrivant dans une période historique donnée, les événements étant conservés et transmis par la « mémoire historique »²⁹⁹. Ainsi les événements liés à la famille et ceux liés à l'histoire peuvent se superposer, et les mémoires familiale et historique s'entremêler, seulement cohabiter ou s'exclure l'une l'autre.

Quatre périodes historiques sont identifiées dans les récits, comme ayant favorisé la construction d'une mémoire collective. La période de la colonisation débute avec la prise d'Alger, en 1830, et l'arrivée progressive des colons européens.

²⁹⁹ Maurice Halbwachs. op.cit. (1997)

Elle laisse place, dans les mémoires, à la période de la guerre d'indépendance (durant laquelle la colonisation perdure). Celle-ci débute le 1^{er} novembre 1954, et se termine, officiellement, par le cessez-le-feu du 19 mars 1962. L'indépendance est proclamée le 5 juillet 1962.

Une troisième période se dessine dans le temps des familles et celui de l'histoire : celle de la migration. Bien qu'elle ne soit pas comparable à la période coloniale ou à celle de la guerre d'indépendance en raison de la diversité des temporalités, des motivations, des parcours et des réalités diverses, elle est le point commun de toutes les familles.

Une quatrième période de rencontre des histoires familiales et historiques introduit les épisodes guerriers qui jalonnent les mémoires familiales. Alors que l'enquête de terrain s'intéressait avant tout aux périodes coloniales, de la guerre d'indépendance et de la migration, d'autres périodes de guerre sont évoquées dans les récits.

La mobilisation de ces quatre périodes dans la construction de l'histoire familiale, au cours des générations sociales, laisse apparaître des logiques distinctes entre les groupes socio-historiques.

V-E-1 Mémoires coloniales : mémoires de parcours multiples

V-E-1-1 Le premier cercle de parenté : des perceptions distinctes de la période coloniale

Les références à la période coloniale sont rares, y compris lorsque les individus l'ont eux-mêmes vécue. Les personnes du groupe « pied-noir » contextualisent rarement leurs souvenirs de jeunesse, ou ceux de leurs parents, par rapport à cette période, contrairement aux personnes de la même génération des groupes « harki » et « algérien ». Ces derniers condamnent les injustices et les situations discriminatoires de la société coloniale, et introduisent un souvenir personnel, en associant les membres de leur fratrie, pour appuyer leur argumentation. Ainsi cet homme, du groupe « harki », raconte une expérience vécue pendant la période coloniale. Le « on » correspond au groupe des ouvriers agricoles, dont deux de ses frères font partie, avec qui il travaillait dans la ferme d'un « colon » :

« Quand la vigne était prête, on faisait les vendanges. On a vendangé pendant un mois, on mangeait que du pain et du raisin. Quand on passe devant la ferme... chez le patron, quand on sent l'odeur... des vapeurs qui sortent de la cuisine, on a failli tomber... raide. Tellement que... cette odeur on (ne) l'a jamais, on (ne) l'a jamais eue.

On mangeait du pain et du raisin, le pain c'est lui qui nous le fournit. Il dit « vous le paierez qu'à la fin ». » (BA)

En revanche lorsque les personnes du groupe « pied-noir » contextualisent leurs souvenirs de jeunesse ou d'enfance, les souvenirs renvoient au paradoxe d'une société de mixité, dans laquelle les communautés cohabiteraient en bonne entente. Mais ce terme de « cohabitation », qui renvoie à une expérience personnelle, ouvre sur des inégalités de traitement possibles au niveau sociétal. Les membres de la fratrie ou le conjoint peuvent montrer les différences dans les vécus et les perceptions de cette période. Par exemple, une femme de la première génération du groupe « pied-noir », qui était allée à l'école avec des « Françaises musulmanes », raconte sa rencontre avec son mari, propriétaire terrien qui faisait travailler ceux qui deviendraient les Algériens. Par ces parcours de vie, leur représentation de la société coloniale, urbaine et rurale, est différente ; pour l'une, la rencontre sur un pied d'égalité est rendue possible par l'école, pour l'autre, les relations entre les populations sont calquées sur ses relations professionnelles hiérarchisées.

Dans les groupes « harki » ou « algérien », les parcours professionnels des parents sont évoqués dans une perspective historique, et associés à des événements significatifs. Cet homme du groupe « harki », alors qu'il parle du processus inégalitaire d'acquisition de la nationalité française, invoque la situation militaire de tous les hommes de sa famille, en commençant par son père, le plus proche de lui :

« Mon père, mon arrière-grand-père, mon oncle, tout, tout, tout était, toute la famille ont passé le service militaire comme maintenant. » (BA)

De la même façon, pour cet homme, de la même génération et du groupe « algérien », la situation économique de sa famille est soulignée par la propriété de biens immobiliers, il appuie ses propos avec l'argument d'une preuve écrite :

« Il y avait la grande maison avec rez-de-chaussée, de plain-pied, elle est toujours au nom de... mon père. Y'en a d'autres, j'ai les papiers. » (MG)

V-E-1-2 Le deuxième cercle de la parenté : discriminations coloniales et installation ancienne

Dans le groupe « pied-noir », les souvenirs des grands-parents mesurent l'implantation de la famille sur le sol algérien. Par exemple, cette femme retrace la présence de sa famille en Algérie à travers les naissances de différents membres de sa parenté partant du premier cercle pour arriver au troisième :

«- MMR : Mon grand-père, le père de ma mère, est né en Algérie, mais ses parents je sais pas. Je (ne) sais pas.

- Mais ça faisait déjà trois générations...

- MMR : Trois générations, sûr. Ma sœur, mes parents, des grands-parents, ils sont nés en Algérie, trois générations. Mais après au-delà, je ne sais pas, je ne peux pas l'affirmer. » (MMR)

Dans ce même groupe, la mobilisation des parents sert également à décrire les conditions de vie d'une population européenne peu favorisée. Cette femme, de la deuxième génération du groupe « pied-noir », rend compte de la diversité sociale des « Européens d'Algérie » et des conséquences sur les représentations de « l'Indigène », à travers l'évocation de chacun de ses deux parents:

« Ce qu'il y a de très différent entre mon père et ma mère, ils ont une vision différente des choses. Mon père a grandi dans une famille de colons où on ne fréquentait pas trop les petits ouvriers. Et où on fréquentait pas du tout, mais pas du tout, les Algériens. [...] Ma mère, elle a vécu dans un village, sans trop se poser de questions, à voir tout simplement. Toujours, elle a toujours été révoltée, elle, par les injustices sociales. » (L)

En revanche, dans les groupes « harki » et « algérien », les membres de cette parenté éloignée relèvent la particularité coloniale de l'Histoire. Les grands-parents, le plus souvent les hommes, sont mobilisés pour souligner les aspects injustes de la colonisation. Cet homme, du groupe « algérien » de la première génération, raconte comment son grand-père a refusé de donner son cheval lors de la réquisition des biens pour la Première Guerre Mondiale et comment il a été condamné au bagne :

« L'administrateur, il est sorti de son bureau, de son administration et il est venu prendre son cheval. Mon grand-père a refusé. Il lui a dit « lâchez le cheval, là, c'est

impossible » Eh... oui.... Le vieux, même mon grand-père me l'a raconté, c'est là qu'il a sorti l'épée et il a dit « c'est votre bras qui va partir ». Il n'a rien voulu entendre, il a appelé les choses pour tirer sur le grand père, ils ont refusé. [...] Et là il a remis son machin, allez hop, la gendarmerie. Et il a été condamné aux travaux forcés à perpét'. C'était les travaux forcés... il a été condamné par le tribunal de Constantine. » (MG)

Les parcours scolaires interrompus ou empêchés, les parcours professionnels précoces des grands-parents renvoient aussi à une situation discriminatoire en Algérie coloniale, où les « Européens » avaient plus accès à l'éducation que les « Indigènes ». Ce jeune homme du groupe « algérien » explique ainsi pourquoi ses grands-parents ne parlent pas français, attribuant l'absence de scolarité à la guerre et non à la colonisation :

« Parce que, eux, ils [ses grands-parents] étaient... à une époque où, bon, ils (n')allaient pas trop à l'école. Mon grand-père, tu vois, il a vécu la guerre (...). » (Mn)

Seules quelques personnes des groupes « harki » et « pied-noir » de la deuxième génération, font référence à des collatéraux, oncles et tantes, pour la période coloniale et montrent les conditions de vie des « Indigènes ». Cet homme, du groupe « harki » de la deuxième génération, évoque les conditions de travail de son oncle et la pauvreté de la famille :

« Son frère à lui [son père], il a travaillé deux ans sans être payé pour emprunter 150 francs à son patron, pour les donner à son père. » (A)

V-E-1-3 Le troisième cercle de parenté : une mémoire qui s'estompe

Au sein de la première et de la deuxième génération, les membres de ce troisième cercle de parenté renvoient aux mêmes distinctions que les grands-parents. Alors que dans le groupe « pied-noir » ils permettent de mesurer une ancienneté de la famille sur le sol algérien, pour les groupe « harki » et « algérien », ils marquent les discriminations et inégalités intrinsèquement liées au système colonial.

Cependant, au niveau de la troisième génération, seules les personnes du groupe « pied-noir » introduisent des membres de la parenté éloignée qui sont identifiés : les arrière-grands-parents. Elles s'inscrivent alors dans une généalogie délimitée bien que lointaine. Ainsi ce jeune homme, de la troisième génération du groupe « pied-noir » situe l'origine de la colonisation comme étant très éloignée par rapport à lui, en se servant de ses aïeux comme marqueurs temporels :

« Ça c'est les arrières, arrières... !! (Rires) Non mais là, c'est loin, donc... ! Ça remonte à loin, du coup... ouais bon. Vu comme ça oui, mais bon, c'était ...c(e n)'est pas mon grand-père qui a été s'installer en Algérie donc... c'était ... l'origine, donc, bon ! (Rires) » (E)

A l'inverse, dans les groupes « algérien » et « harki », les personnes de la même génération font référence, pour situer leurs familles dans la période coloniale, à une parenté plus diffuse parlant « de la famille de leurs parents ». Ainsi le marqueur temporel n'est plus prédominant et la proximité affective devient plus importante, rapprochant la parenté éloignée par la mobilisation des parents, c'est-à-dire du cercle de parenté proche.

La mémoire historique coloniale, d'une part, s'introduit dans la mémoire familiale par l'évocation des membres de la parenté proche dans les deux premières générations et, d'autre part, elle se distingue dans son interprétation entre les groupes socio-historiques « pied-noir » d'une côté et « harki » et « algérien » d'un autre côté.

V-E-2 Mémoires de la guerre d'indépendance : entre traumatismes et engagements

La guerre d'indépendance algérienne débute le 1^{er} novembre 1954, officiellement elle se termine par le cessez-le-feu du 19 mars 1962 mais l'indépendance n'est proclamée que le 5 juillet 1962, aussi nous admettons cette date pour clôturer cette période historique et faire correspondre les mémoires familiales à cette mémoire historique particulière.

V-E-2-1 Le premier cercle de parenté : traumatismes contre logiques d'engagement

Les membres de la parenté proche, peu mobilisés dans l'histoire de la période coloniale, reviennent dans les discours de tous les groupes et toutes générations associées à l'histoire de la guerre d'indépendance. Les personnes de la première génération ayant vécu la période de la guerre d'indépendance dans leur enfance ou leur jeunesse, en gardent toutes des souvenirs personnels, associant parfois leur conjoint et leurs enfants lorsque le départ a eu lieu au début de leur vie adulte. Toutefois l'inclusion de cette famille nouvellement créée n'intervient pas sur le même plan dans les trois groupes socio-historiques. Les personnes des groupes « harki » et « algérien » illustrent par les histoires familiales les logiques d'engagement différentes et les déchirements qu'elles ont engendrés. Ainsi, cette femme du groupe « harki » de la première génération, retrace la discussion qui a suivi l'engagement de son

mari en tant que harki dans l'armée française, lorsqu'elle a dû le rejoindre à la caserne et comment les liens familiaux (les enfants, les parents et la belle-famille) ont permis ce déménagement :

« - MMD : J'ai dit « non, non, non, jamais, jamais, jamais, jamais je vais aller là-bas [à la caserne] ». Après, mon mari il a dit : « tu vas y aller où ? » Il a dit : « je prends les enfants, je ferme la porte ». [...] J'ai dit « tu sais comment que je vais faire, il y en a une grosse rivière, y'en a une grosse source, y'en a deux cents mètres de profondeur... [...] J'ai dit « je vais y aller, attacher mes enfants autour de moi, je vais y aller à la rivière. » [...] J'ai dit « non, non, je (ne) vais pas, je vais pas [à la caserne] ». Il [un homme qui a servi de médiateur] a dit : « non, non, il faut y aller ». Il m'a dit « t'en as pas de père, t'en as pas de mère, t'en as pas de frère, t'en as rien du tout. Comment que tu vas faire avec tes enfants ? » J'ai dit : « je sais pas. » [...] Il m'a dit « F., va sauver tes enfants, ta tête. La guerre, on sait pas quand elle va finir ». [...] Je suis partie pour ça, j(e n')ai pas envie... après, il y a personne pour moi. Après on est parti. On est parti, toute la famille c'est des fellagas.

- MMI : La famille de monsieur...

- MMD : La famille de D., toute la famille, c'est des fellagas, même sa sœur.

- MMI : Toutes les familles étaient partagées, hein. » (MMD)

Cette même femme évoque ensuite des membres du premier cercle de sa parenté, soulignant leur soutien, par opposition à la famille de son conjoint :

« Celles qui m'encouragent, il y en a pas beaucoup : ma sœur, ma mère, ma voisine. » (MMJ)

Au niveau de la deuxième génération, les parents, et plus précisément les pères, renvoient aussi à la notion d'engagement pour les personnes des groupes « algérien » et « harki ». Cette femme du groupe « algérien » se souvient de son père mentionnant son engagement :

« Il m'en a parlé, il a dit qu'il avait combattu avec le FLN, que... il avait combattu pour que l'Algérie reste algérienne, qu'elle ait son indépendance. Et voilà, il m'a parlé un peu. » (Fa)

Les expériences des membres de la fratrie, inscrites dans la guerre d'indépendance, continuent à souligner les différentes prises de positions au sein du conflit, les logiques d'engagement et les conséquences sur les relations familiales :

« Il [son frère] était officier il avait une formation militaire et tout. Automatiquement, c'était la question d'honneur, il a rejoint le maquis. Donc il était officier, il a rejoint le maquis. Et... il est parti, donc je n'avais plus de nouvelles de lui. [...] Et moi, je me trouvais à l'époque, dans un régiment, qui était opérationnel. Bon, un régiment, pour moi, c'était pour une durée de service militaire. » (MG)

Pour les personnes de la troisième génération, la période de la guerre d'indépendance est abordée par le biais des parents, uniquement pour les groupes « algérien » et « harki ». Parfois l'évocation des parents situe seulement ces membres de la parenté proche sans beaucoup de précisions ; mais pour d'autres, les anecdotes permettent de rendre l'expérience des parents plus proche encore. Ainsi ces deux jeunes femmes, du groupe « algérien » de la troisième génération rendent compte de cette différence de mobilisation des parents dans la mémoire de la guerre d'indépendance :

« - Donc tes parents étaient déjà mariés en Algérie en fait ?

- Ha : Oui, tout à fait, oui. Donc, forcément ils ont vécu la guerre. Donc, forcément mes grands-parents aussi, ils ont fait la guerre. Après je (ne) pourrais pas, on m'a pas forcément raconté. » (Ha)

« J'avais vaguement entendu une histoire... où « les Français sont arrivés, on a dû partir » et... Et alors en fait j'ai appris qu'ils auraient pu mourir, même mon père. Parce que... en fait il y a eu une fusillade. C'est-à-dire que l'oncle de mon père était un... résistant qui était connu dans la région et il venait régulièrement... voir mon grand-père, qui était son frère. Et [...] je sais que mon père, il disait : « il m'aimait beaucoup » et [...] quand mon père était là, même s'il était petit, il le laissait là... Mais par contre, avant d'aller dormir, [...] il le menaçait, en fait, tu vois : « Si tu répètes ce que tu viens d'entendre, je l'utiliserai [son couteau], je l'utiliserai contre toi ». [...] Mais mon père savait que c'était son neveu préféré, c'est pour ça qu'il le laissait écouter... Et un jour, quelqu'un les a..., un Harki les a balancés. Donc y'a des Français qui sont arrivés, y'a eu une fusillade, [...] mon père était petit et ils sont partis, en... en courant. » (No)

Dans le discours des personnes du groupe « pied-noir », ce ne sont pas tant les logiques d'engagement et leurs conséquences sur les relations familiales qui sont mises en avant, mais bien le contexte d'insécurité propre à la guerre. Ainsi cette femme, de la première génération du groupe « pied-noir », raconte son premier accouchement en pleine guerre :

« Tiens c'est juste pour, pour te raconter du temps de l'occupation, comme ça. Donc quand [...] j'attendais R. [sa première fille] et quand elle est née, qu'elle était prête... à vouloir sortir, eh bien j'ai été obligée de me faire accompagner par les militaires parce que... c'était le couvre-feu déjà. Et comme il y a le couvre-feu... ils fermaient la ville, avec les barbelés, et tout ça. Ils fermaient la ville. Et nous, on habitait à 7 km de la ville, on avait les militaires qui occupaient et... J'avais une Jeep devant et une Jeep derrière, et nous, on avait la voiture et : « aïe ! Dépêchez, dépêchez !! » Elle arrivait, elle arrivait... ! » (MMC)

De la même façon, au sein de la première et de la deuxième génération, les personnes des groupes « pied-noir », mais aussi « harki », évoquent les souvenirs des événements traumatiques ayant ponctué la vie quotidienne de leurs parents. Cette femme, du groupe « pied-noir » de la deuxième génération, restitue l'ambiance de la guerre, à travers les sensations de sa mère à son arrivée en France métropolitaine :

« Voilà, ma mère, elle me dit « la pire des choses, la seule chose pour laquelle à un moment donné je suis arrivée en France et que je respirais, c'est que je n'avais plus peur de me promener dans la rue ». Parce qu'il y a eu une vague d'attentats terribles du FLN, après il y a eu l'OAS. Enfin, bon, ça chauffait, quoi. Et elle me dit « tu te baladais, tu ne savais pas où était la bombe et tu ne savais pas dans quelle rue ça allait péter. » (L)

Toujours dans les groupes « pied-noir » et « harki », les frères et sœurs, associés au vécu des sujets, créent une communauté d'expériences traumatiques. Cet homme du groupe « pied-noir » raconte comment, avec son frère, ils ont été témoins d'un attentat :

« La guerre je m'en rappelle, je peux dire quelque chose, moi... Où on allait à l'école, on avait un peu la peur de... Enfin, pas la peur, parce qu'on avait le côté gamin, on (ne) connaissait pas la peur, je (ne) peux pas dire qu'on avait peur. Mais tous ces attentats qui se passaient durant nos trajets, les bombes qu'on avait... quand on marchait. Parce que finalement... Moi, je me suis retrouvé avec mon frère, une fois on allait à l'école, et à... 400 mètres, on a eu une boucherie qui a... qui a explosé. On aurait pu mourir ce jour-là. » (PC)

Seules les personnes de la troisième génération du groupe « pied-noir » n'introduisent pas leurs parents dans la période de la guerre d'indépendance, soit qu'ils étaient trop jeunes pour

l'avoir vécu, soit que cette période soit perçue comme trop ancienne pour y inclure leurs propres parents³⁰⁰.

V-E-2-2 Le deuxième cercle de parenté : traumatismes et logiques d'engagement

Bien que rarement évoqués par les personnes de la première génération, les grands-parents, lorsque leurs engagements, ou leur vie dans son intégralité, peuvent servir d'exemple à un propos, fixent dans le temps cette période de la guerre. Ainsi lorsque cette personne du groupe « harki » explique qui étaient les « bandits d'honneur » en Kabylie et comment certains ont rejoint les rangs du FLN, il cite son grand-père :

« Monsieur : La rébellion les a récupérés, comme celui qui a tenu au moins sept embuscades à mon grand-père, là.

Madame : Oui, mais c'est pareil, ton grand-père, il était pour la France.

Monsieur : Il était bachaga, lui. » (MI)

Au sein de la deuxième génération, les grands-parents, cités tant dans le groupe « pied-noir » que « harki », révèlent les traumatismes, les souffrances et les difficultés d'une vie dans un territoire en guerre, parfois sans en expliciter les enjeux et les parties s'opposant. Ainsi cette personne, du groupe « harki », évoque son grand-père sans donner de détails :

« Mon grand-père paternel, je sais que c'est un homme qui a vraiment souffert... C'est... (Silence) » (MMA)

Les personnes du groupe « pied-noir » de la première et la deuxième génération, quand elles associent les oncles et tantes, et leurs enfants, à la période de la guerre se réfère peu souvent à la colonisation et à l'objectif de l'indépendance. Aussi les horreurs ne sont pas nuancées, elles sont même illustrées par l'introduction de détails dans les récits pour en montrer l'ampleur. Dans l'extrait suivant, une femme de la première génération du groupe « pied-noir » raconte des massacres qui ont touché des membres de sa parenté éloignée, mais les distancie de sa parenté proche, celle de « la maison » :

« Dans la famille directement, y'a eu des gens au tout début, pas du tout qui étaient des salauds, [...] un oncle et ses enfants qui... ont été ensevelis, enterrés vivant. D'autres qui avaient été découpés et accrochés à des trucs de bouchers et... Bon, cette

³⁰⁰ Voir pour cette question de la perception du temps et la transmission, Chapitre IV-B-2 Une transmission teintée d'enjeux éducationnels dans le 1er cercle de parenté

horreur-là, elle fait partie après du truc familial, tu vois, de la saga. Tu en as une peur bleue. Mais en aucun cas, tant qu'on était à la maison, ça n'a eu d'incidence dans les rapports qu'on avait avec nos amis, avec les voisins. En aucun cas, tu vois. » (Cl)

Alors que les personnes des groupes « harki » et « algérien » insistent davantage, tant dans la deuxième que dans la troisième génération, sur l'engagement de leurs grands-parents comme de leurs oncles et tantes qui est précisé dès lors qu'il est connu, quel qu'il ait été. Ainsi cet homme, du groupe « harki » de la deuxième génération, raconte les agissements des combattants du FLN, avec l'évocation de son grand-père :

« La Kabylie, c'était très pauvre... Beaucoup de gens, 80 % de la population mangeait pas à sa faim. Ils mouraient de faim. Donc, quand-même, ils s'invitaient chez des gens... Il fallait leur donner à manger ce que heu vous aviez prévu pour le lendemain, pour vous ou pour vos enfants. Et on (n') avait pas le droit de dire... de refuser, quoi. Refuser, c'était un signe de non collaboration, c'est... Même si mon grand-père (n') avait pas été d'accord, de toute façon il n'avait pas le choix, il était obligé de le faire. Sinon on était considéré comme des traîtres au pays (...). » (MD)

Ou cette jeune femme du groupe « algérien » qui raconte les agissements de son grand-père durant la guerre d'indépendance :

« Parce qu'ils [les combattants FLN] se cachaient dans les montagnes et donc on leur faisait passer, mon grand-père leur faisait passer des... médicaments, etc. » (No)

Les membres de ce deuxième cercle de parenté montrent également les conséquences de la guerre sur les relations familiales. Par exemple cette femme, du groupe « algérien » de la deuxième génération, évoque le décès de ses oncles en raison de leur engagement indépendantiste pour souligner la douleur de son père :

« Il [son père] a perdu tous ses frères. Ça a été terrible, vraiment. » (Z)

V-E-2-3 Le troisième cercle de parenté : les traumatismes de guerre

Pour les personnes de la première génération, de tous les groupes socio-historiques, des membres de la famille des conjoints peuvent être mobilisés pour appuyer des propos sur la guerre, ou pour mettre en perspective un événement. Ainsi la famille par alliance, n'est présente que dans les propos des personnes de la première génération, majoritairement ceux des femmes. Mariées jeunes, elles étaient à un moment de passage entre la parenté de sang et par alliance, une période où les liens familiaux se redéfinissent. Les événements de cette

nouvelle parenté avaient donc des répercussions directes sur leur vie, par l'intermédiaire du conjoint. Par exemple cette femme, du groupe « pied-noir » raconte la mort de son beau-frère, survenue au début de son mariage :

« Il y a eu beaucoup d'évènements parce que, bon, il y a eu mon beau-frère. [...] Lui, il était l'aîné de la famille, mon mari. Et son frère était gendarme, et il y a eu une embuscade. Et il a été tué pendant l'embuscade. Donc ça fait aussi des malheurs dans la famille. » (MMC)

Cette concomitance entre événements historiques et vie personnelle n'existe plus pour les deuxième et troisième générations. Les souvenirs de la famille de sang sont privilégiés et entrent dans la mémoire familiale au détriment de ceux de la « belle-famille ».

Cependant les membres de la parenté éloignée de sang continuent à apparaître dans les propos des personnes du groupe « algérien » de la deuxième et de la troisième génération. Les cousins renvoient aux horreurs et à la quotidienneté de la guerre et la rendent présente par la multiplicité des liens qui rattachent ces événements au groupe-famille et à l'individu, malgré la distance. Ainsi, cette jeune femme du groupe « algérien » de la troisième génération évoque des souvenirs racontés par son père :

« Je sais qu'il [son père] a vu... des massacres. Il a... un cousin qui a été brûlé..., il m'a raconté, ... par l'armée française. » (No)

Alors que la mémoire familiale du premier cercle de parenté instaure une distinction très nette entre le souvenir des traumatismes du groupe « pied-noir » et celui des logiques d'engagement du groupe « algérien », nuancée par le positionnement dans les deux types de souvenirs du groupe « harki » - au fur et à mesure que la mémoire familiale s'attache aux cercles de parenté plus éloignés, les souvenirs des traumatismes laissent place aux logiques d'engagement.

V-E-3 Mémoires de la migration, parcours individuels et collectifs

L'expérience de la migration est le point commun qui rassemble toutes les familles de notre corpus. Elles en ont connu une ou plusieurs au cours de leur histoire. Celle qui nous intéresse plus particulièrement ici est celle qui leur a permis de passer de l'Algérie à la France. La migration se trouve alors au croisement de la mémoire familiale et de la mémoire historique

V-E-3-1 Le premier cercle de parenté : du vécu en famille à la mémoire familiale

Les personnes de la première génération ont directement vécu la migration. La restitution des souvenirs fait alors appel à leur mémoire autobiographique. Les membres de la famille mobilisés sont à la fois ceux qui avaient de l'importance pour l'individu au moment de sa migration, et aussi ceux qui ont marqué les premiers temps de l'installation en France. Les enfants peuvent ainsi être mobilisés comme repère temporel au moment de la traversée ; leur naissance ou leur âge permettant de retrouver la date du départ ou de l'arrivée. Ils peuvent également intervenir dans le récit de la préparation et/ou de la réalisation des trajets migratoires, en une ou plusieurs étapes. Cette femme du groupe « harki », de la première génération, raconte son départ précipité d'Algérie, encadrée par l'armée française et indique le rôle prédominant de ses enfants dans son départ, sans que ceux-ci ne le sachent :

« Il [un employé de l'ambassade] croyait rien qu'avec M. [son fils aîné], on part direct à Tizi Ouzou. J'ai dit « je prends un, je laisse 4 ? » J'ai dit « non, non, non, non, je retourne chez moi, si je trouve mes enfants, ils sont en train de... » Tu sais combien j'ai laissé dans la cour ? 24 chèvres. Je dis « si je trouve mes enfants, ils ont gardé les chèvres à côté, je pars ; s'ils (ne) sont pas à côté, je (ne) peux pas. » (MMJ)

Dans les groupes « pied-noir » et « harki » de la première et de la deuxième génération, les parents et la fratrie sont associés à la trajectoire de l'individu migrant, depuis les motivations de départ jusqu'aux conditions d'installation en France en passant par les itinéraires et les conditions et les représentations du voyage. Au sein de la deuxième génération, même lorsque les personnes sont nées en France et n'ont pas vécu le parcours migratoire, elles peuvent en rendre compte en détails, remplaçant leurs parents et leurs frères et sœurs dans leur récit. Cet homme du groupe « harki », de la première génération, a eu un parcours migratoire entouré de ses frères :

« - BA : On a atterri dans les Vosges. Dans les Vosges, on a resté... 6 mois. C'était par la voie militaire. Et comme O. [son frère] était à Paris et avec le... capitaine qui est

resté chez nous, [...] il nous a réquisitionné une colonie de vacances militaire dans les Vosges. C'était des baraquements. Et on avait tous les ustensiles, tout est prêt dedans, les assiettes, tout, de toutes sortes. C'était chauffé avec du charbon. On a resté 6 mois.

- Avec les familles ?

- BA : Oui, oui avec les familles. Avec ma famille, A. et A.[ses frères] » (BA)

Seule la première génération du groupe « algérien » ne pas fait référence aux parents ou à la fratrie pour relater la migration, sa préparation, ou l'installation en France. Alors que les trajectoires migratoires des groupes « harki » et « pied-noir » ont pu être familiales, il est rare dans la migration économique ou familiale du groupe « algérien » que leurs parents soient impliqués, et cela quelle que soit la génération sociale de la personne qui a migré. Ce ne sont que leurs enfants qui réintroduisent les parents dans cette histoire lorsqu'ils en ont été les investigateurs. Les récits de la deuxième génération du groupe « algérien » se concentrent davantage sur les raisons de la migration et les conditions d'installation en France que sur le moment du départ d'Algérie.

Pour tous les groupes socio-historiques, les membres de la fratrie, s'ils étaient présents lors de la migration, sont associés au récit du voyage et de l'installation, et s'ils en étaient absents, ils permettent de souligner la rupture familiale qui en résulte. La mobilisation des parents, quant à elle, permet de personnaliser une situation vécue par tout un groupe.

Grâce à cette mise en perspective de la famille proche de l'individu, l'histoire de la migration est réintroduite dans une « continuité généalogique nécessaire à la construction de l'identité individuelle » et inclut les « ruptures historiques ou narratives propres à toute identité sociale en devenir »³⁰¹. Elle permet à chaque individu de se retrouver dans un parcours ayant ses propres enjeux et motivations, tout en dessinant les caractéristiques communes de la migration de leur groupe socio-historique. Cette femme, du groupe « algérien » de la deuxième génération raconte les raisons de la migration de ses parents, inscrivant leur parcours dans la communauté d'expérience de l'immigration massive des années 1960 et 1970 :

«- Ils [ses parents] sont arrivés directement à Toulouse ?

- Fa : Ouais. [...] C'est mon père qui est venu en premier et ensuite quand il... Le temps qu'il trouve un boulot et tout ; et comme c'était à l'époque, ils recherchaient des

³⁰¹ Nacira Guenif-Souilamas. *Des « beurettes » aux descendantes d'immigrants nord-africains*. Paris : Grasset, 2000. (1^{ère} partie)

ouvriers dans le bâtiment et tout ça. Dès qu'il a trouvé l'appart et tout ça, ma mère l'a rejoint. » (Fa)

Emplois occupés, logements habités par le père et la famille sont mobilisés pour illustrer une situation sociale et économique précaire. Les difficultés immédiates dues à « l'intégration » sont quant à elles, surtout soulignées par les personnes du groupe « pied-noir ». Les sentiments des parents, après leur départ précipité d'Algérie, et les souvenirs personnels ou racontés de l'accueil qui leur était réservé sont mêlés aux difficultés propres à la migration (trouver les produits alimentaires, parler la même langue, pour les personnes qui ne parlaient pas français...) communes à toutes les expériences migratoires. Ainsi cette femme du groupe « pied-noir », de la deuxième génération, raconte l'arrivée de sa mère en France métropolitaine, en montrant l'ambivalence de ses sentiments :

« Ma mère, quand elle est arrivée à Toulon, je sais que ça lui plaisait, Toulon. Mais comme ils avaient des pied-à-terre, enfin un contact, ils sont montés dans l'Est ; et ils ont eu l'hiver 63 qui a été très froid, ils ont énormément souffert. Ils ont beaucoup souffert du froid et de tout ce qui était... des produits, surtout qu'à l'époque c(e n') était pas... on (ne) trouvait pas les mêmes produits. Ouais, ils ont souffert de ça. Par contre ma mère elle, elle trouvait qu'elle a été bien accueillie. Et ça, je sais que les gens qui étaient dans le Sud disaient qu'ils (n') avaient pas été très bien accueillis ; elle, elle disait qu'elle avait été très bien accueillie d'emblée. » (M)

En revanche, les propos des personnes du groupe « harki » sont marqués par l'expérience du départ d'Algérie et de l'arrivée de leurs parents, y compris si les sujets eux-mêmes ne l'ont pas vécue. Plus que des questions d'insertion dans la société, ce sont ces souvenirs des départs au péril de leur vie dans les années qui ont suivi l'indépendance, mais aussi du passage dans les camps, qui restent dans la mémoire des personnes de la deuxième génération. Ainsi cet homme du groupe « harki » montre comment sa mère est partie sans pouvoir dire au revoir à ses parents et à sa famille :

« Je sais comment ça s'est passé, comment ils ont pris le bateau... Ma mère, elle était plus au niveau du port, avec les barrières, machins, et tout. Il [son père] a fait venir ma mère.[...] Il lui a fait du chantage, quoi « soit tu viens avec moi, ... » et... et puis, ma mère elle est partie comme ça, avec ma sœur dans les mains, sans... sans rien, quoi. » (MA)

Cet autre homme, de la même génération et du même groupe, évoque les conditions de vie de sa mère lors de son arrivée :

« Ma mère avec toute sa famille, ils l'ont mise... dans le camp du Larzac. Et le camp du Larzac, même les paysans, ils les nourrissaient pas. Parce que l'été il fait chaud, il fait 40° et heu... l'hiver il fait -10°, -15°, tu peux pas rester ici. » (A)

Pour les personnes de la troisième génération qui ont vécu une migration, cette contemporanéité est marquée par l'apparition des membres de la fratrie dans son récit. Il s'agit alors des personnes arrivées en France au moment des années 1990 et de la guerre civile en Algérie. Ce jeune homme, du groupe algérien, se souvient de ses premiers moments en France, et les met en perspective par rapport au vécu de sa sœur :

« Je me suis senti quand même pas mal seul pendant ces années. Et ma sœur encore plus que moi parce que, elle, elle a vécu jusqu'à l'âge de 11 ans en Algérie. Donc encore plus que moi, elle s'est sentie seule. » (I)

Lorsque ce sont les parents qui ont vécu cette expérience, l'implication personnelle dans le souvenir du parcours migratoire s'atténue, voire disparaît, même si la représentation symbolique de la migration peut être investie, comme un épisode de l'histoire collective du groupe socio-historique, soutenue par des souvenirs imprécis.

Ainsi les personnes du groupe « algérien » de la troisième génération sont celles qui se concentrent le plus sur les raisons du départ et l'installation en France. Cette jeune femme, elle, connaît les motivations de son père qui ont alimenté son choix de partir d'Algérie et de rester en France :

« Au départ son oncle [à son père] lui a dit « travaille même pas, on reste un peu, et on repart parce que je vais te re-ramener avec moi » ; et finalement non. Dans sa tête, mon père c'était « je travaille et je vais vivre... en Algérie, quoi. » Et au fil du temps, jusqu'à maintenant, ils [ses parents] sont toujours pas repartis. Mais avant, c'était : vu qu'il y a du travail en France, on va travailler, on va se faire de l'argent et on retourne. Et en fait il (n') est jamais reparti. » (Zi)

Dans les groupes « harki » et « pied-noir » de la troisième génération, les parents sont tenus à distance de la vie contemporaine des individus par l'absence de souvenirs précis, tant sur les dates et lieux que sur les éléments de contextualisation. Par exemple cette jeune femme du groupe « pied-noir » ne peut préciser le parcours migratoire de sa famille et de son père que par le contexte historique et très vaguement par quelques dates :

« - Et tu sais en quelle année ils [ses grands-parents et leurs enfants] sont arrivés en France ?

- Mr : Aucune idée ! J'en sais absolument... Ah si attends... quel âge il a mon père ? [...] Ma mère, elle a 56, donc mon père il doit avoir 54, 55.... Il est parti d'Algérie il avait 3 ans. (on calcule ensemble) Oui, c'est ça. Et ils sont arrivés en France quand mon père avait 3 ans par là.

- Et tu sais si c'était pendant la guerre, après, pendant, avant ?

- Mr : Alors là ! Je crois que c'était la fin, ou c'était peut-être pendant. Non, je (ne) sais pas. Franchement je (ne) sais pas... Je (ne) sais pas du tout. » (Mr)

De la même façon, le passage des parents des personnes de la troisième génération du groupe « harki » par les camps de transit à leur arrivée est un événement tenu à distance. Bien que l'indécence des conditions de vie soit connue et puisse être considérée comme marquante pour leurs parents, les souvenirs quant à la durée du passage ou les détails de leur expérience particulière ne sont pas toujours précis. Pour cette jeune femme, du groupe « harki » de la troisième génération, le passage de sa mère par le camp n'est évoqué qu'à notre deuxième rencontre et il faut plusieurs questions pour qu'elle dise ce qu'elle en sait :

« - Et tu sais si quand ils [sa mère et sa famille] sont venus, ils sont venus dans des camps ?

- Ce : Ouais, ils ont été à Bias.

- A Bias ?

- Ce : Ouais. Et après ils ont été à G. (ville à proximité du camp). » (Ce)

Plus loin, au cours du même entretien :

« Et elle est arrivée, elle a vu ça : « ah ouais, d'accord, c'est ça la France ! » (Rires). Et... ouais, non, ils (n') ont pas vécu de... C(e n') était pas l'idéal, le camp, (...) forcément. (...) T'avais le chef de famille dans le camp, il comprenait rien. Y'avait le, comment on appelle ça, le responsable des camps qui décide... de tout, en fait. Y'avait un... comment on appelle ça... [...] y'avait le couvre-feu. Enfin, ils (ne) faisaient vraiment pas ce qu'ils voulaient. » (Ce)

L'implication des parents et des membres de la fratrie dans la mémoire de la migration rend compte de la différence entre l'individu qui a vécu cette période et celui qui est né après (y

compris au sein d'une même génération sociale) et marque l'expérience migratoire comme familiale ou individuelle (en fonction des trajectoires des groupes socio-historiques entre le départ en temps de guerre et la migration économique).

V-B-3-2 Le deuxième cercle de parenté : expérience individuelle ou familiale ?

Grands-parents et oncles et tantes apparaissent dans les récits des migrations. Ils montrent alors la dimension familiale de ces expériences ; ou au contraire en soulignent, par leur absence, l'aspect individuel.

Dans tous les groupes socio-historiques, les grands-parents mobilisés dans les récits sont ceux qui ont migré eux-mêmes. Pour toutes les générations du groupe « pied-noir », ils interviennent dans l'histoire de la migration ; trois générations sociales de grands-parents, à des âges différents, ont été concernées par ce phénomène dans la période qui a suivi l'indépendance de l'Algérie (les grands-parents d'aujourd'hui étant les petits-enfants de 1962). Ainsi, cette femme de la première génération du groupe « pied-noir » raconte son départ d'Algérie, lorsqu'elle était adolescente, avec les personnes qui l'accompagnaient, dont sa grand-mère, aujourd'hui décédée :

« Moi, je suis partie le 1er juillet 1962, le jour de l'indépendance. Mais on n'est pas parti ce jour-là, on est resté huit jours sur le port d'Oran. J'avais 17 ans, je m'en rappelle très bien. Ma sœur aînée qui avait un bébé de 6 mois..., il y avait ma grand-mère qui était très âgée. On est resté huit jours sur le port d'Oran, à attendre qu'un bateau nous ramène. » (H)

La mobilisation des oncles et tantes dans ces récits élargit cette expérience à l'ensemble du groupe-famille, établissant la migration comme une expérience familiale, depuis le départ d'Algérie jusqu'à l'installation en France métropolitaine. Par exemple cet homme évoque son oncle pour expliquer la migration de sa mère, de son frère et de sa sœur :

« Ma mère amène mon frère et ma sœur en France, à Strasbourg, où mon oncle était notre tuteur légal, puisque quand mon père est mort on était tous mineurs, donc il était notre tuteur légal. Donc il nous amène à Strasbourg. Parce que mon oncle n'était pas à Strasbourg, il était en Allemagne. » (MR)

Néanmoins, au sein de la troisième génération de ce groupe, la mobilisation des grands-parents situe temporellement, mais sans précision, l'expérience migratoire de la famille et renvoie aux conditions de départ et d'arrivée, souvent remémorées négativement, et à la

rupture entre l'Algérie française et la France métropolitaine. La mémoire familiale se trouvant diluée dans un passé diffus.

Dans le groupe « algérien » comme dans le groupe « harki », la première comme la deuxième génération ne fait pas référence aux grands-parents. L'hypothèse que l'absence de référence aux parents avait fait émerger, d'une migration impliquant uniquement l'individu, ou sa famille descendante, est alors confirmée pour ces groupes. Dans le groupe « harki » toutefois, l'absence des grands-parents dans la mémoire migratoire, alors que les parents étaient présents, appuie l'idée selon laquelle la migration suite à l'indépendance a conduit à des ruptures familiales, les membres les plus âgés de la parenté étant souvent restés en Algérie. Ainsi ce sont bien les grands-parents, pour les personnes de la troisième génération, qui ont participé à cette expérience ; que cette migration ait conduit à une installation en France ou qu'il ait été question d'allers-retours entre l'Algérie et la France. Par exemple cette jeune femme, de la troisième génération du groupe « algérien » raconte le parcours migratoire de son grand-père :

«- No : Y'a mon grand-père qui est venu en France travailler. Donc dans les années... quand il y a eu besoin de beaucoup de main d'œuvre etc. On demandait aux Algériens de venir.

- Peut-être après la Seconde guerre mondiale, non?

- No : Oui peut-être, oui. Donc il est venu, je sais qu'il est venu travailler parce qu'il percevait une retraite et il est retourné... il est retourné vivre en F, en Algérie. Il (n')est pas resté ici, il est retourné en Algérie. » (No)

Au sein de la troisième génération, les oncles et tantes qui se retrouvent dans les discours des groupes « harki » et « algérien », comme les grands-parents, renvoient à des parcours migratoires multiples dans les familles. Ainsi cette jeune femme, de la troisième génération du groupe « harki », retrace le parcours résidentiel de ses tantes, qui aujourd'hui résident toutes en France, et décrit des migrations multiples entre la France et l'Algérie pendant plusieurs décennies :

« Ils [ses grands-parents et leurs enfants] ont été à B.(ville en France). [...] Et après ils ont été à G. (ville en France). (Silence) Après à G., ils sont restés je ne sais pas combien d'années. Entre-temps... mes tantes se sont mariées, ma mère aussi. Ma mère est repartie au bled, deux autres de mes tantes aussi, y'en a qu'une qui est jamais repartie. Et... après ils ont fait leur vie (...). » (Ce)

L'implication des membres de ce deuxième cercle de parenté nous éclaire, d'une part, sur la distinction entre l'expérience individuelle et familiale dans la migration de la période post-indépendance, à travers les groupes socio-historiques, comme dans le cas du premier cercle de parenté. Et d'autre part, elle révèle que l'importance de l'implication des membres du groupe-famille dans ce parcours, relevée dans la mémoire vécue, n'est pas corrélée au maintien de leurs actions dans la mémoire familiale des générations descendantes.

V-E-3-3 Le troisième cercle de parenté lié à l'expérience individuelle

Les cousin.e.s apparaissent dans les discours de la première génération des groupes « pied-noir » et « algérien » lorsqu'ils ont aidé l'individu dans sa migration. Déjà installés en France, ils ont agi comme relais d'insertion dans la société française, et ont permis de se loger, de trouver du travail ou ont donné des informations sur les normes et les valeurs de la société d'accueil. Par exemple, cet homme, du groupe « algérien », en racontant son arrivée en France, montre comment ses cousins ont été comme autant de possibilités d'installation en France :

« Il [le douanier] m'a dit « où tu vas ? », j'ai dit « Je m'en vais chez un cousin à Toulouse » et je lui ai donné l'adresse et il me tend les papiers et il me dit « Allez va-t'en ! ». [...] J'ai un cousin qui était aussi à Lyon qui est devenu facteur à Lyon. Ça m'a tenté je me suis dit « si je ne trouve pas de travail ici, je m'en vais à Lyon ». Mais je suis resté là. » (B)

De la même façon, les membres de ce troisième cercle de parenté de sang, tels que les oncles, tantes et cousin.e.s des parents, soulignent les influences de la famille sur le parcours migratoire d'une de ses membres. Ainsi cette jeune femme du groupe « harki » raconte les allers-retours de son grand-père, et l'influence du frère de ce dernier :

« Mon grand-père maternel, son frère lui a conseillé de revenir en Algérie, parce qu'il était malade et qu'il pensait qu'il allait mourir, et il a dit « il vaut mieux que tu meures dans ton village ». Et du coup il est revenu... Il (ne) connaissait pas ma grand-mère encore, il est revenu en Algérie, il a rencontré ma grand-mère, il s'est marié et... il est reparti ! » (Ce)

Alors que dans le récit de la migration des personnes de la troisième génération du groupe « pied-noir » les parents et grands-parents sont peu présents, les ascendants latéraux, c'est-à-dire les oncles et tantes des parents, leurs cousins ou ceux des grands-parents, interviennent

dans la construction de cette mémoire. La migration est alors un évènement qui fait partie de la mémoire familiale mais qui reste très éloignée du présent des individus tant dans la temporalité (les membres de la famille concernés appartiennent au moins à deux générations sociales précédant celle de l'individu) que dans les représentations (ces membres de la famille n'ont pas de liens directs avec l'individu). Ainsi, cette jeune femme de la troisième génération du groupe « pied-noir » mobilise le frère de son grand-père, sans certitude, pour mettre en contexte l'aide dont ont bénéficié ses grands-parents à leur arrivée, alors qu'ils n'avaient pas de biens :

« On sait que si tu étais dans une classe sociale aisée, tu arrivais ici avec un appartement qui t'attendait (...). D'après ce que j'ai compris, c'était le frère de mon grand-père qui était à Marseille déjà. Enfin, ils avaient un frère qui était déjà sur place, qui... mais ils avaient rien. » (Au)

Pour ces personnes de la troisième génération du groupe « pied-noir », la migration n'apparaît pas comme un élément fondateur de la mémoire familiale, contrairement aux personnes des autres groupes de la même génération, qui mobilisent la parenté proche et directe.

La parenté par alliance, en revanche, est mobilisée par les personnes de la première génération. Si les conjoint.e.s sont associé.e.s, pour tous les groupes, au récit de la migration dès lors qu'ils y ont participé, leur famille apparaît dans la première génération du groupe « harki » et du groupe « pied-noir ». Ces personnes racontent une migration qui s'explique par l'indépendance de l'Algérie, la fin de la guerre et la nécessité de partir. Les départs précipités ont concerné tous les membres de la famille à la même période, et ces réseaux familiaux ont également été importants au moment de l'installation en France. Cette femme, de la première génération du groupe « pied-noir » nous raconte comment, alors qu'elle venait d'arriver en France, elle a accueilli la famille de son mari :

« Je me souviens, on avait loué une maison. Et la bijoutière, elle habitait en bas, nous, on habitait en haut. Et bien sûr, on est arrivé à... Moi j'avais mes deux gosses, petits, bébés ; après elle est passée ma belle-mère, après ma belle-sœur, après mon beau-frère, après (rires)... ! » (Sy)

Bien que la référence à ce troisième cercle de parenté dans les propos témoigne d'une expérience collective, elle renvoie aussi à l'expérience personnelle et individuelle de la migration. Les membres de cette parenté éloignée soulignent le parcours des cercles familiaux les plus proches et servent à le maintenir ancré dans la mémoire familiale. L'exemple de la

troisième génération du groupe « pied-noir » montre bien que la non-inclusion de ces membres est liée à une disparition de la migration dans la mémoire familiale et non à une expérience individuelle de la migration.

V-E-4 Mémoires de guerres : des traces durables dans les parcours familiaux

En parallèle de la migration et de l'histoire qui lie la France et l'Algérie, les récits évoquent régulièrement d'autres périodes de guerre, depuis la Première Guerre Mondiale jusqu'à la guerre civile des années 90 en Algérie, en passant par la Seconde Guerre Mondiale, la guerre civile d'Espagne ou celle qui a conduit à l'indépendance de l'Indochine. Ainsi les mémoires familiales sont jalonnées par des épisodes guerriers, qui restent proches de la contemporanéité de l'individu.

V-E-4-1 Le premier cercle de parenté : marqueurs temporels et exemplarité

Dans les discours des personnes du groupe « pied-noir », les périodes de guerre (les deux guerres mondiales, les guerres civiles ou celles d'indépendance) servent surtout à baliser les parcours de vie. La guerre d'Espagne est associée aux références aux parents dans les propos des personnes de la première génération du groupe « pied-noir », non plus pour inscrire le parcours familial dans l'histoire nationale mais pour évoquer le parcours du père. Cette guerre a été la première expérience de cette nature des membres de la parenté proche, les parents, et rattache, le cas échéant, le locuteur au pays d'origine de ses parents et de sa famille. Si la guerre n'est pas synchronique à leur vie, elle se rapproche de leur présent en ce qu'elle a marqué la vie de leurs parents. Par exemple, cette femme, de la première génération du groupe « pied-noir » se sert de la guerre civile d'Espagne pour souligner le lieu de naissance de son père, et la raison de la migration de ses grands-parents vers l'Algérie :

« Ma mère est née en Algérie mais mon père est né en Espagne. Il a quitté l'Espagne, ses parents ont quitté l'Espagne en catastrophe du temps de... la guerre. » (H)

Les références aux deux guerres mondiales, pour la première génération incluent les pères et les membres de la fratrie lorsqu'ils ont été mobilisés ou qu'ils se sont engagés. Dans cet extrait, un homme, de la première génération du groupe « harki », raconte le parcours migratoire de ses frères, le passage en Allemagne étant considéré, a priori, comme une simple étape mais contextualisé par la Seconde Guerre Mondiale qui le met en évidence :

« - BA : En premier, il [son frère aîné] est arrivé à Paris et après... un an après S. [son autre frère] est venu avec. Et c'est pendant la guerre de 40 qu'ils sont partis...

- MMI : En STO.

- BA : En Allemagne. Ils sont restés trois ans. Et après trois ans, ils sont revenus en Belgique. Et S. est arrivé à Paris. » (BA)

La mémoire de cet engagement est valorisée en ce qu'elle inscrit durablement la famille dans l'Histoire, notamment dans les groupes « harki » et « algérien », mais aussi « pied-noir », quand la famille n'était pas originaire de France métropolitaine. Cet homme, de la première génération du groupe « algérien », après avoir raconté la mobilisation forcée de son grand-père pour la Première Guerre Mondiale, explique le même processus pendant la Seconde Guerre Mondiale avec son père :

« Et mon père c'est exactement pareil, il était ... Pour 39-45, il a été prisonnier à Dijon, en France. Et en 45, il a été libéré. » (B)

La guerre d'Indochine apparaît dans les discours des personnes de la deuxième génération du groupe « pied-noir » et sert de révélateur aux traumatismes des pères dues aux expériences des conflits armés. Ainsi cette femme, de la deuxième génération du groupe « pied-noir », raconte comment la guerre d'Indochine prend le pas sur la guerre d'Algérie dans la mémoire de son père :

« Mon père, il est arrivé sur la guerre d'Algérie... Il est parti dans l'armée avec un copain en se disant : « tiens on va voyager » et il est parti pour l'Indochine. Et de l'Indochine, [...] le conflit était terminé et l'Algérie ça commençait. Donc il a vécu... deux guerres consécutives, et les traumatismes qui... vont avec. Il me parle plus souvent de la guerre d'Indochine que de la guerre d'Algérie... » (L)

Dans un passé proche, celui des années 1990 en Algérie, la guerre civile est associée à des événements incluant les parents des personnes du groupe « algérien » ou « harki ». Il s'agit là d'une période quasiment contemporaine qui marque l'individu et sa famille, soit du fait qu'elle engendre la migration, soit qu'elle est l'élément qui perturbe, voire interrompt les voyages familiaux. Cette inscription de la guerre dans la vie personnelle de l'individu est soulignée par la présence des frères et sœurs. Ainsi ce jeune homme de la troisième génération du groupe « algérien » raconte comment cette histoire s'inscrit à la fois dans sa mémoire autobiographique et celle de sa famille proche :

« Mon père a été avec ma sœur en Algérie pendant les années noires. Et [...] c'est un peu risqué de rester ici, là-bas quoi. Quand tu te lèves et que tu vois des massacres, des attaques de balles, et tout, même quand tu es petit, ça te marque. » (Mn)

L'expérience de la guerre, quelle qu'elle soit, dans les parcours de vie des membres du premier cercle de parenté lui donne une place prépondérante et particulièrement présente dans la mémoire familiale, de la première à la troisième génération, notamment dans cette génération pour les personnes qui sont venues d'Algérie dans les années 1990.

V-E-4-2 Le deuxième cercle de parenté : une inscription de la famille dans l'Histoire

Dans les propos des personnes de la première génération et pour tous les groupes, de la même façon que les pères sont mobilisés en référence à la Seconde guerre mondiale, les grands-pères interviennent, associés au récit de la Première guerre mondiale, avec deux fonctions différenciées : d'une part rapprocher la mémoire familiale et la mémoire historique pour les groupes « harki » et « algérien » et d'autre part baliser un parcours migratoire pour le groupe « pied-noir ». Ainsi cet homme, de la première génération du groupe « pied-noir », met en perspective les trajectoires de vie de son grand-père et de son père en évoquant les deux guerres mondiales :

« Alors je sais, je connais à peu près... le côté de mon grand-père. Le père de mon père est arrivé en Algérie après la guerre de 14, disons 18 ou... ou 19 ou 20. » (MR)

Plus loin, parlant de son père :

« Pendant la guerre, ils [ses parents] se sont mariés en 44. Il [son père] était déjà sous-officier et il a été sur le front tunisien. Et sur le front tunisien, il a été blessé et, en gros, il a été rapatrié sur Alger, à l'hôpital. » (MR)

Pour les personnes de la deuxième génération du groupe « pied-noir », les grands-parents sont associés à la guerre d'Espagne qui renvoie à la fois aux origines familiales et à une mémoire dévoilée. De la même façon que les récits de la guerre d'Indochine, elle permet au sujet de revenir sur une période douloureuse, comme la guerre d'indépendance algérienne, mais plus éloignée dans le temps et dans les représentations, et d'autre part, elle assure la transmission du souvenir. Ainsi, cette femme de la deuxième génération du groupe « pied-noir » évoque le récit de son grand-père pendant la guerre d'Espagne :

« Enfin, moi, j'ai un grand père encore en vie, qui est très vieux, qui a 92 ans. Quand il me raconte la guerre d'Espagne, et ce qui s'est passé pendant la guerre d'Espagne, et que lui, il s'est caché et qu'il a été obligé de quitter sa famille, et qu'il me raconte ça et il a les larmes aux yeux. » (C)

L'oncle est alors celui qui a participé à une guerre que les parents auraient pu vivre ou ont vécu. Proche du père par la proximité générationnelle mais sans la charge éducative et du grand-père dans la relation affective, il représente une référence mémorielle qui pallie l'absence de récit du père tout en offrant la possibilité de recueillir des informations sur la trajectoire personnelle de ce dernier. Par exemple, cet homme du groupe « harki » fait appel à son oncle, comme le seul membre de la famille de son père qu'il connaît, alors que cet homme déclare n'avoir parlé ni de la guerre, ni de la famille avec son père :

« Je sais même pas ce qu'est devenue sa famille [de son père]... Il [son père] avait un frère, qui lui est plus vieux, mais qui a fait l'Indochine (...). » (MA)

Au sein de la troisième génération, le récit de la trajectoire du grand-père, ou des grands-parents lors de la Seconde Guerre Mondiale inscrit la mémoire familiale dans la mémoire historique. Cette jeune femme, du groupe « harki » de la troisième génération raconte la participation de son grand-père à cette guerre, sur fond de dénonciation des inégalités de traitement entre les soldats « français » et « indigènes » :

« Mon grand-père, vu qu'il était indigène, il a participé à la Seconde guerre mondiale 39-45. [...] En fait c'était des Algériens, avec la nationalité algérienne, qu'on envoyait dans les troupes françaises pour qu'on les mette devant (...) Dis, tu as vu le film Indigènes? [Oui] C'était vraiment ça, hein, on les foutait devant, c'était les « fiers » entre guillemets... C'est eux qui se prenaient les premières balles. Ensuite il a fait, je ne sais pas c'était en quelle année, mais il a fait l'Indochine. » (S)

Ce deuxième cercle de parenté, s'il inscrit la mémoire familiale dans l'Histoire à travers des balises temporelles ou des expériences des membres de la famille, permet également d'étoffer cette mémoire familiale, lorsque les récits des membres du premier cercle sont insuffisants, par une réappropriation subjective des souvenirs.

V-E-4-3 Le troisième cercle de parenté : entre universalisation et mise à distance

La parenté très éloignée, c'est-à-dire les membres du troisième cercle de parenté, est rarement mobilisée dans la mise en relation de la mémoire familiale et la mémoire historique. Ces souvenirs sont érigés en exemple pour tout un groupe, le parcours de vie de la personne rappelée à la mémoire familiale tend alors à être universel. Dans l'exemple suivant, le beau-frère tient ce rôle de médiateur entre une mémoire particulière et une mémoire universelle. En tant que membre de la parenté éloignée, il permet l'émergence du souvenir d'un attentat en Algérie dans les années 1990, vécu également par des membres de la parenté proche de cette femme, du groupe « algérien » de la première génération :

« Madame (parlant de son mari, Monsieur) : Les terroristes lui ont tiré dessus à lui et à son frère. (S'adressant à son mari :) B. [son beau-frère], les terroristes, lui ont tiré dessus à toi et à... Encore une autre épopée !

Monsieur : Ça, c'est le terrorisme nouveau quoi.

Madame : Son frère, il a été transporté en France, le pauvre, il a manqué de mourir. [...] Il a fait 2 arrêts cardiaques et il y avait.... Il y avait M. [son fils].

La fille : Le dernier.

Madame : (en parlant de sa fille) Son frère le plus jeune. » (MG et FG)

L'inclusion de membres de cette parenté dans le discours du locuteur produit également un effet de mise à distance entre l'événement raconté et le parcours de vie du locuteur. L'extrait suivant d'un entretien avec un jeune homme de la troisième génération du groupe « harki » montre comment un événement violent peut être raconté avec distance, puisqu'interviennent seulement des « cousins éloignés » qui ne sont pas connus du sujet :

« On en n'a jamais parlé après dans la famille heureusement y a pas eu trop de... trop de morts vis-à-vis de cette guerre-là [dans les années 1990] à part des cousins pareil très éloignés que je connais même pas (...). » (K)

Les périodes de guerre apparaissent dans toutes les trajectoires familiales et sont maintenues dans une mémoire présente et proche dans tous les groupes. Dans les groupes « harkis » et « algériens », des exemples plus nombreux incluant une multitude de membres du groupe-famille maintiennent la guerre dans la mémoire familiale même pour les dernières générations, alors que dans le groupe « pied-noir », elle renvoie à des temps plus anciens et

éloignés, parce qu'elle est maintenue dans les récits des premières générations et sert davantage de balise temporelle que d'exemplarité.

V-F Comment se souvient-on ?

Deux thématiques se rencontrent dans la construction mémorielle : la famille, par les individus qui la composent et le souvenir de leur parcours de vie, et l'Histoire, par les différents événements qui ont marqué les sociétés. Si les souvenirs ne sont pas transmis de la même façon et par les mêmes vecteurs, ils ne sont pas non plus assimilés et réinterprétés de manière identique par tous. Un souvenir, raconté avec de nombreux détails qui permettent au sujet comme à son auditoire de vivre ou revivre l'événement, reste marquant.

Les souvenirs, ainsi racontés, sont associés directement à l'individu ayant vécu l'événement, qu'il s'agisse du sujet lui-même ou d'un membre de sa famille. Cette fonction de « reviviscence » de la mémoire comporte une dimension affective et émotionnelle. Selon les mots d'Anne Muxel, elle est un accès à « une sorte d'éternel présent du passé en soi [...] par les voies les plus mystérieuses et les plus hasardeuses »³⁰². Elle concerne des souvenirs en lien avec les deux thématiques, familiale et historique, et en souligne les événements importants autant que les traumatismes. Le registre « émotionnel » est mobilisé à titre d'exemple ou illustre la réalité du sujet, symbolisant une vérité indémontable ; car si on peut discuter de l'enchaînement historique d'événements ou de leurs relations de causalité, on ne peut remettre en question le vécu personnel, le récit détaillé étant alors utilisé comme argument d'autorité.

Si l'émotion trop vive attachée aux souvenirs peut les empêcher d'émerger, leur absence totale est très rare. Cependant, si une absence perturbe la structuration de la mémoire d'un individu, elle devient alors plus importante que la présence des autres souvenirs. Il apparaît alors différents types d'« oublis », certains soulignant le manque de références à l'histoire familiale ou à la mise en contexte historique, quand d'autres seront marqués par l'absence de mise en relief des souvenirs, rendant difficile leur réappropriation.

³⁰² Anne Muxel. op.cit. (1996). p.202

V-F-1 Le registre « émotionnel » dans la réappropriation des souvenirs

V-F-1-1 Une mise en avant des souvenirs familiaux

Lorsque des événements familiaux ou la vie personnelle du sujet sont ainsi minutieusement racontés, ils ne paraissent pas appartenir au passé. Cette manière de se souvenir, en faisant appel à des détails circonstanciels et à l'émotion, est l'illustration d'un souvenir qui marque un tournant dans la trajectoire de vie personnelle ou familiale. Les personnes de la première génération, notamment les femmes, racontent la rencontre avec leur mari ou la naissance du premier enfant. Ces histoires se transmettent à travers les générations ; ainsi les personnes de la deuxième ou la troisième génération peuvent raconter en détails ces événements survenus dans la vie de leurs ascendants. Cette jeune femme du groupe « harki », de la troisième génération, raconte ainsi la rencontre de ses parents en précisant leurs pensées, les enjeux pour la famille et les scènes sont rendues actuelles par la précision de leur description :

« Mon père, il a bien aimé ma mère. Et après, à ma mère, on lui a montré mon père [en photo] et elle a dit « pourquoi pas ». Après, ils se sont rencontrés, il y avait mes deux grands-mères qui étaient là et ils ont discuté tout ça, ça s'est bien passé. Et après mon père, il faisait souvent des cadeaux. Donc ça, ça a duré presque...6 mois peut-être, de la première fois où mon père il a entendu parler de ma mère jusqu'à ce qu'ils se marient... Mon père, il lui faisait vachement de cadeaux, il lui offrait des disques, [...] c'étaient des disques de John Travolta... Il lui offrait des livres, parce que mon père, il est très intellect, on va dire. Mais ma mère, ça, pas du tout par contre. [...] En fait mon père, il dit que quand il a vu ma mère, il a eu le coup de foudre, qu'il la voulait, que c'était elle et tout. Et donc ma mère, [...] elle a dit « oui ». Mais après elle s'est rétractée, elle a dit « non, je ne veux pas me marier avec lui ». Et donc c'était la honte pour mes grands-parents... Et elle a fait la grève de la faim pendant un mois à peu près, ma mère, mais je pense qu'elle devait manger parce que c'est une gourmande ma mère [...]. Mais apparemment elle avait maigri quand même. Et mes grands-parents, ils lui ont dit « si tu te maries pas, ben, en fait, tu te maries. Si tu veux, dans un mois tu divorces, mais tu te maries parce qu'on a promis ta main et ce sera la honte. Et ta petite sœur, on pourra plus jamais la marier parce qu'ils diront que c'est une famille de... bizarres, quoi ». Et donc ils se sont mariés finalement, et elle a vite compris que c'est trop un cool. » (S)

Alors que ces événements familiaux sont récurrents dans les récits des personnes des deuxième et troisième générations des groupes « pied-noir » et « harki », celles du groupe « algérien » relatent davantage des événements de la vie professionnelle des ascendants. Lorsque ces événements sont personnels, ils s'inscrivent dans la trajectoire individuelle du sujet et non plus dans celle des membres de son groupe-famille. Le souvenir, dénué d'émotion, laisse ainsi quelque distance entre la vie intime des membres de la famille et le locuteur. Cette jeune femme de la troisième génération du groupe « algérien » raconte comment elle anticipait sur ses vacances en Algérie, explicitant son excitation et passe rapidement sur les émotions de sa sœur, qui ne pouvait pas partir :

« Quand on était au collège et tout, c'était... on n'attendait que ça, quoi, l'été. « Mon père a réservé le billet ! » A l'école, tu vois, on parlait entre nous, trop contents, tu sais. [...] Tout le monde y allait et c'était..., tout le monde était content. (...) C(e n') était pas forcé. Après, ma grande sœur... qui ne partait pas, parce que des fois elle travaillait (...) On la laissait, mais elle était dégoûtée de pas y aller avec nous (...). Parce qu'une fois que t'es là-bas, t'es... je (ne) sais pas. L'année, t'es là parce que t'as cours et tout, et les vacances qu'on passait, c'était ici (...), tu vois ? Mais après, là-bas, je (ne) sais pas, c'était la chaleur, la mer (...) » (Zi)

Pierre Périer³⁰³ explique le rôle du registre émotionnel dans la permanence des souvenirs de vacances et donc dans le maintien de l'unité familiale puisqu'ils participent à la construction d'une mémoire collective, à laquelle chaque individu contribue par son propre souvenir et ses propres émotions, et puisqu'ils permettent aussi d'en occulter certains, moins valorisables. Ainsi le registre de l'émotion n'est pas corrélé à l'importance du groupe-famille pour l'individu, mais à la manière dont les individus souhaitent en démontrer l'importance, avec plus ou moins d'emphase relative aux événements des trajectoires personnelles, quitte à masquer ceux en lien avec des événements historiques.

V-F-1-2 Une inscription familiale et personnelle dans l'histoire coloniale

Contrairement aux souvenirs familiaux qui sont transmis aux générations suivantes de manière plus percutante par ce registre de l'émotion, les souvenirs de l'époque coloniale y font peu appel ; mises à part les personnes de la première génération, dans les trois groupes socio-historiques.

³⁰³ Pierre Périer. op.cit. p.213

Les personnes du groupe « pied-noir », originaire de France métropolitaine, racontent dans le détail les trajectoires migratoires de leurs ancêtres pour arriver sur le territoire algérien. La migration, lointaine, est rapprochée du temps présent par les précisions descriptives des différents événements. Ils rendent alors compte à la fois de la difficulté à s'installer dans des conditions extrêmes, et soulignent le courage de leurs aïeux, construisant une mémoire familiale valorisante. Et, dans le même temps, ils rapprochent l'histoire de leur famille du territoire métropolitain, inscrivant l'histoire coloniale dans l'histoire nationale. A l'image de cet homme qui, s'étant documenté dans diverses archives, peut reconstituer le voyage de ses aïeux, depuis Paris jusqu'à un campement en Algérie au XIXème siècle. Il décrit les conditions de voyage, les changements de transports et la date d'arrivée, mise en relation avec un événement national marquant le contexte national et social :

« Ma famille appartenait au 11ème convoi qui a créé ex nihilo le village de colonisation qu'on a appelé M. [...] Et alors les gens partaient... ces convois partaient... de Bercy, où là, [...] ils étaient rassemblés et là ils partaient sous les flonflons de la République. A l'époque, c'était Cavainhac qui était ministre de la guerre. Voilà, discours des ministres, discours des députés de Paris, on embarquait ces gens-là sur des bateaux, qu'on appelait les « toues » qui ressemblaient à des gabares dont on avait enlevé les mâts ; et femmes et enfants, tout le monde vivait à fond de cale. Et le convoi descendait en partant de Paris par les canaux, ils rattrapaient le Loiret, ils rattrapaient la Saône. Là, avec plusieurs escales, bien sûr, ils étalaient. Il y avait rupture de charge pour passer de la Saône au Rhône, et ensuite ils descendaient le Rhône jusqu'à Arles. Et là, à Arles, ils prenaient le chemin de fer. Pour beaucoup, c'était la première fois qu'ils prenaient le chemin de fer jusqu'à Marseille ou au lazaret. Vous savez ce qu'est un lazaret ? C'est là où on mettait autrefois les gens qui venaient de naviguer. Où il y avait risque d'épidémie, on les mettait en quarantaine, donc ils ont attendu quelque temps au lazaret. Et puis on les a amenés à Marseille où ils ont embarqué sur un bateau, une corvette, Labrador. [...] Ils ont embarqué fin novembre et ils ont débarqué à Bône [nom français de Annaba], donc... début décembre... d'ailleurs ils sont restés quelques jours à Bône, où là seuls les hommes sont allés voter pour l'élection de Napoléon. » (MZ)

Pour les personnes des groupes « harki » et « algérien », les événements de cette période coloniale, racontés en détails, font référence à leurs conditions de vie et de travail mettant en avant les inégalités et les injustices, tant structurelles qu'interpersonnelles. Par exemple, cet

homme du groupe « harki » raconte une expérience professionnelle, avec ses frères, dans une grande ferme coloniale. A travers des précisions sensorielles, un discours direct et des descriptions contextuelles, les épreuves traversées sur le plan personnel sont mises en exergue ; tout en soulignant la dimension structurelle de cette situation inégalitaire avec l'introduction dans le récit de la police, supposée garante du respect des lois :

« On a travaillé là-bas, c'était... des maraîchers, on faisait du jardinage [...] En même temps, quand la vigne était prête, on faisait les vendanges. On a vendangé pendant un mois, on mangeait que du pain et du raisin. [...] On a travaillé pendant un mois et il a dit : « maintenant vous avez fini, c'est très bien. J'ai un collègue qui est à Délis, à... une centaine de kilomètres d'Alger. » Ils nous a amenés dans des tombereaux, là où on met le fumier, c'est ça notre moyen de transport. On était à huit dans le même tombereau. On arrive là-bas. On a travaillé quatre jours. Le soleil, il donnait le mal de tête. Mal nourris, on lui dit : « écoutez monsieur, vous êtes bien gentils mais nous, on en a marre, on a fait un mois déjà chez votre collègue, on est fatigué. Si c'est possible de nous payer, on s'en va. » Il dit : « écoutez ce que vous avez travaillé chez moi, il n'y a pas de raison, je vous le règle intégralement mais ce que vous avez fait là-bas, à Rouiba, là, là c'est votre patron qui doit vous payer. Si vous m'avez fini, oui, oui, je vous règle la totalité. Mais comme c(e n)'est pas fini, je vous règle ce que vous avez travaillé chez moi. » On lui a dit : « mais le patron là-bas, il nous a dit que c'est vous qui règle tout ». Il dit : « mais si vous m'avez fini. Comme c(e n)'est pas fini, je vous règle ce que vous m'avez fait chez moi ». On est parti de Délis le soir, on est arrivé le lendemain avec les pieds comme ça. [...] Avant d'arriver à la ferme, il est déjà au courant par téléphone, il nous attendait au tournant, comme on dit. Quand il sort, au lieu de nous parler en français : « hey, wesh bikoum ? ». On lui a dit : « on vient, vous allez nous régler, on est fatigué ». Il dit : « vous croyez au bon Dieu, vous tous ? » On lui a dit : « oui ». Il a dit : « je vous jure sur votre bon Dieu, que si vous ne finissez pas là-bas à Délis, je vous paierai des bagatelles ». On lui a dit : « on va aller à la police ». Il dit : « Allez-y au bon Dieu ! Ici c'est moi le bon Dieu. Allez-y à la police, à la préfecture, tout ce que vous voulez. Vous êtes libres. » Y'a un de... nos collègues qui était acharné, il a été à la police. La police, ils ont dit : « on va venir vous voir ». La police est venue nous voir. On n'est pas rentré avec lui. Ils sont rentrés, ils sont rincés la gueule, en parlant poliment, dans l'apéritif. Quand il sort : « hé, hé, messieurs, c'est normal, vous n'avez pas fini le travail. Vous (ne) serez pas

payés. » Et qu'est-ce qu'il faut faire ? On est retourné à Délis. 200km aller-retour. A pied. On est arrivé là-bas, on avait les pieds comme ça... Je ne sais pas... On n'a pas pensé au manger, ni rien, un qui tombe là, ou là, jusqu'au lendemain. On a été travailler le lendemain. Et quand on a fini, le patron était comme ça (signe positif), celui de Délis, alors il fait le total du pain qu'il nous a fourni, il dit : « ça vous fait tant chacun, mais le pain je vous l'offre, je vous le compte pas ». Mais alors, y'avait des personnes qui avaient de la famille, au lieu de manger un pain et demi par exemple, ils mangent la moitié. « Voilà, si j'avais su j'aurais pris deux pains ! » (Rires) On rigolait des malheurs qui nous attrapaient ! (rire) Il nous a réglé et on est retourné. » (BA.)

Dans les propos des personnes de la deuxième et de la troisième génération, ces souvenirs, familiaux ou individuels, mais relevant du registre émotionnel, n'apparaissent plus pour la période de la colonisation, laissant place aux souvenirs teintés d'émotion liés aux guerres.

V-F-1-3 Une insistance sur certains aspects de la guerre

Les périodes de guerre sont celles dont les souvenirs font le plus appel au registre de l'émotion, que les locuteurs fassent référence à une mémoire autobiographique ou à une mémoire empruntée. Par exemple, les attentats ou les assassinats, que l'individu a vécus en tant que témoin ou rescapé, sont des éléments qui peuvent marquer durablement les générations. Ainsi les périodes les plus marquantes pour l'individu sont connues en fonction des détails qui surgissent. Alors que pour les groupes « pied-noir » et « harki » (qui ne sont plus retournés en Algérie), la guerre est celle qui a abouti à l'indépendance, pour les personnes du groupe « algérien », la guerre civile des années 1990 interfère dans les récits, mobilisant aussi le registre de l'émotion, dans un passé plus récent.

Dans les récits de la première et de la deuxième génération du groupe « pied-noir », les expériences dans lesquelles « ils ont frôlé la mort » sont récurrentes. Ils montrent ainsi à la fois la violence de la guerre et la mettent en relation avec leur quotidienneté, renforçant cet effet par l'empathie familiale, lorsque les attentats ont touché des enfants. Dans le récit des générations suivantes, le fait d'avoir « échappé à la mort » devient l'objet d'un mythe familial dans lequel le père, la mère, les grand parents font office de « survivants ». Cette femme, de la deuxième génération du groupe « pied-noir » raconte le décès de son oncle et sa tante dans un attentat lors de la guerre d'indépendance, qu'elle n'a pas vécue, étant née en France :

« Ma cousine avait envie d'une glace, elle était toute petite. Ma tante, ma cousine, mon oncle, ma grand-mère donc sa mère, hein, sont allés se promener, ils ont remonté

le chemin et ils sont sortis du... Et ils ont mitraillé... Ma grand-mère s'en est sortie en roulant dans un... trou dans un fossé. Ma cousine s'en est sortie parce que mon oncle... l'a protégée. Et donc, elle a eu que... des impacts de balles, voilà, voilà, dans la jambe. Et par contre, mon... mon oncle et ma tante ont été tués sur le coup. Et ça a été... c'est LE drame familial. » (L)

Dans les groupes « algérien » et « harki », c'est-à-dire les anciens « Français musulmans », ce n'est pas un événement exceptionnel qui intervient mais une continuité d'événements traumatiques. Leurs souvenirs ne sont pas extraordinaires mais s'inscrivent dans la durée. Certains souvenirs individuels des personnes de la première génération font intervenir le registre de l'émotion lorsqu'elles évoquent l'impact de la guerre sur la vie quotidienne, pour les femmes, ou dans les expériences militaires, pour les hommes. Cette femme du groupe « harki » de la première génération raconte comment, lorsque son mari est sorti de la caserne militaire dans laquelle il s'était engagé, ils ont dû construire leur maison dans un village de regroupement. Les précisions données sur les conditions météorologiques, les difficultés de construction et les pensées qui l'ont traversée rendent actuel l'événement :

« Moi, on est allé couper le bois, on a cherché... on a construit une petite maison. Personne il a aidé, personne. Rien que l'aide de Dieu. Moi quand je [vais prendre]... le bois là où on a construit la maison, je me dis « je retourne, je vais le [son mari] trouver égorgé entre les fellagas ». S'il vient chercher le bois, là où on construit la maison, je dis : « il va [être] égorgé où [...] on a amené le bois ». [...] Après, ça y est on a fini la baraque. Je l'ai fait la terre sept fois. On a mis beaucoup, beaucoup l'eucalyptus. L'eucalyptus, il est lisse, la terre elle (ne) s'accroche pas. Je l'ai fait, elle tombe, j'ai recommencé, elle tombe, j'ai recommencé.

MMI : Oui, c'est pour recouvrir la maison avec de la terre...

MMD : Oui, c'est comme ici le plâtre, les briques, là-bas c'est la terre. Mais y'en a pas beaucoup de grands bois, alors je l'ai mis ce que je trouve ; l'eucalyptus, il est lisse. (Elle boit). Après sept fois, ça y est, il tient. On a dormi trois nuits... [...] Même maintenant quand je rigole, c'est les nerfs. Le Dieu, il a donné la pluie. Et [...] du village... en haut, elle vient jusqu'à chez nous, elle vient là où on fait la baraque. Ah du matin, elle commence la pluie, la pluie, la pluie, la pluie, bouhh... [...] Elle a amené tout, tout, tout, tout. Mais les gros bois, eux, ils ont tenu. Toute la terre, elle est partie. Alors qu'est-ce qu'on a faire ? On a pris les portes, j'ai creusé, des fossés

comme ça... [...] au milieu de la maison, au milieu, comme ça. J'ai fait les trous comme ça, j'ai posé les planches, les portes. (Elle soupire) On creuse, on creuse, on creuse, où est-ce que je mets l'eau ? Je mets devant la porte. » (MMJ)

L'organisation et le déroulement d'opérations militaires ainsi que les expériences dans les centres de torture ou les massacres, peuvent aussi être racontés de manière détaillée, le locuteur revivant la période racontée, qu'il fasse appel à la mémoire vécue ou transmise. Cette jeune femme du groupe « algérien », de la troisième génération, raconte ainsi la répression de la manifestation du 17 octobre 1961 à Paris, racontée par son père, lui-même le tenant d'une tierce personne. L'émotion apparaît dans les reprises et les hésitations, l'inclusion de discours directs et les précisions sur la manière de faire de la police :

« A Paris, y'a eu des massacres. Le 17 octobre 1961 par exemple, mon père m'en a parlé de ce massacre-là. Du fait qu'on ait jeté les Algériens à la Seine... Y'a un Algérien... qui est retourné en Algérie, donc qui avait survécu à ça et qui a raconté... Donc ça, c'est mon père qui me le dit, qu'en fait ils étaient attachés. En fait, moi cette année j'ai fait des recherches sur ce massacre. Donc je savais qu'on jetait des Algériens à la Seine, et donc mon père m'expliquait qu'on les attachait pieds et mains liés et c'était... et on les balançait tous à... Moi je pensais que c'était... comment dire, juste, j'allais dire « un et on le jetait ». En fait là, c'était un cargo, enfin un convoi et on les jetait tous. [...] Et en fait [...] de ce que me disait mon père de l'Algérien en question qui a ensuite raconté... la police française demandait « qui sait nager ? » et ceux qui levaient la main, étrangement, c'est ceux qui étaient jetés. Parce qu'on leur attachait les mains et on les jetait. Celui-là n'a pas levé la main et a été... du coup on l'a pas jeté. Je ne sais pas si du coup, à chaque fois, ça se passait comme ça mais... [...] C'est comme ça qu'il s'en est sorti. Enfin qu'il s'en est sorti... Oui, il s'en est sorti mais il a quand même été torturé par... » (No)

Dans le cas des deuxième et troisième générations du groupe « algérien », certaines personnes ont elles-mêmes vécu des événements traumatisants avec leur groupe-famille proche (parents et fratrie), notamment pendant la guerre civile des années 1990 en Algérie. Aussi le souvenir émotionnel présent n'est pas nécessairement transmis par la génération précédente, mais s'inscrit dans la mémoire autobiographique du locuteur³⁰⁴.

³⁰⁴ Voir V-E-4 Mémoires de guerres : des traces durables dans les parcours familiaux

Si les expériences individuelles de la guerre, dans la proximité avec la mort, sont transversales et se retrouvent dans les discours de toutes les générations dans les familles du groupe « pied-noir » ; dans les groupes « harki » et « algérien », elles revêtent également une fonction d'exemplarité d'une histoire collective et/ou familiale. Dans tous les cas, les souvenirs de ces événements peuvent servir à transmettre l'appréhension d'une époque, mais chargée d'émotions et de sentiments, elle est parfois contreproductive, empêchant la discussion et les questions entre les différentes générations³⁰⁵.

V-F-1-4 La migration : un espace-temps à géométrie variable

Le départ d'Algérie apparaît également comme un moment particulier de la migration, tant par ses conditions matérielles que par les raisons qui ont poussé à ce choix dans les récits des groupes « pied-noir » et « harki » de la première et la deuxième génération, que les sujets des récits aient ou non vécu cet événement. Néanmoins l'utilisation de ce registre pour chacun de ces groupes souligne un aspect particulier de la migration.

Pour toutes les générations des personnes du groupe « harki » ayant été « rapatriées », les souvenirs de la migration commencent dès le départ précipité et dangereux d'Algérie. Les souvenirs des conditions de vie, une fois en France, dans les camps s'inscrivent dans la continuité de cette longue trajectoire qui ne se termine qu'avec l'installation dans un domicile familial. La migration peut alors passer par plusieurs étapes et s'étendre sur plusieurs années, multipliant la possibilité de recourir au registre de l'émotion pour insister particulièrement sur certains événements. Cet homme, de la deuxième génération du groupe « harki » raconte le départ de son village, en le reliant à l'évasion de son père d'une prison de l'ALN en Algérie :

« - MD : On était dans le village, mon père a fait... je ne sais pas... deux cents kilomètres, parce que là, il faut parler en centaines de kilomètres, deux cents ou trois cents kilomètres, déguisé en femme pour pouvoir échapper aux contrôles... de l'ALN. Il est arrivé dans une caserne. Après maintes palabres avec la sentinelle à l'entrée, qui était bien soldat français, quoi, finalement ils l'ont laissé entrer... Après l'avoir laissé dormir, tout ça, après il a été reçu par... le colonel de la caserne. B. il s'appelait, qui était un fils d'un ancien général B. qui lui-même était dans l'armée, enfin bon, parmi une famille de vieux soldats. Et... ils lui ont proposé de le rapatrier (...) en France. Et lui, il a demandé à ce qu'on aille nous récupérer à nous. Et ils lui ont dit : « c(e n') est pas possible, on n'a pas le droit. Si vous voulez récupérer votre famille, il faut que

³⁰⁵ Comme nous l'avons vu précédemment, chapitre IV-C, L'absence de transmission

vous alliez la récupérer par votre propre moyen. » Donc, mon père... est ressorti de la caserne, il a refait tout le truc en sens inverse en se cachant, tout ça, pour pas se faire attraper. Et puis, il est venu nous chercher et on a... refait tout le trajet, de nuit, en se cachant la journée, tout ça, pour revenir à cette caserne. Nous, le problème c'est que le jour où on est arrivé et ben... c (e n') était pas la même sentinelle ! (sourire)

- Donc rebelote !

- MD : Donc c'était le problème de rentrer dans la caserne. Et les gens du FLN ils étaient dehors, ils nous attendaient, enfin, ils nous regardaient. Donc ils avaient compris qui on était, donc soit on rentrait, on était sauvé, soit on... on nous laissait pas entrer, on était mort. Et puis finalement bon... ils nous ont laissé entrer, ils nous ont donné à manger... Heureusement que dans l'armée, il y avait des gens... qui... (Silence, des larmes coulent...) qui savaient (incompréhensible). Et c'est grâce à ça qu'on a été sauvé. (Silence.) » (MD)

Dans le cas du rapatriement « européen », la charge émotionnelle est portée par les souvenirs des conditions de départ et d'arrivée en France métropolitaine, telles que l'attente des bateaux et après, les logements insalubres. Ces moments, s'ils ont été difficiles, n'ont pas mis en jeu la vie des membres de la famille. Alors même que l'expression « le cercueil ou la valise » renvoie à une alternative vitale, ces moments ne sont pas détaillés dans les récits. Cette femme de la deuxième génération raconte l'arrivée de ses parents en France en incluant les conditions météorologiques et leur état d'esprit, notamment celui de sa mère :

« Mon père était militaire. Donc mon père a été très vite muté, et il a été muté dans un des endroits les plus froids de France, c'était l'Ur, dans l'Est. C'est... pas loin de la petite Sibérie, justement ce qu'on appelle en France la petite Sibérie. Et... là, même militaire..., eh bien, ils ont habité dans une cave, dans une cave aménagée. Et là, ma mère a fait ce qu'on appelle une dépression [...], alors là, par contre, c(e n') était pas Marseille, c'était l'Ur, c'était en plein hiver, elle (ne) savait pas... » (L)

Dans le groupe « algérien » quelle que soit la génération, ce registre de l'émotion est rarement utilisé pour raconter la migration. Cette période migratoire n'apparaît pas comme traumatique dans la construction historique de la mémoire collective, alors même qu'elle a un rôle important dans la mémoire familiale au sein de ce groupe.

Le registre de l'émotion permet d'insister sur certains événements particulièrement importants dans la mémoire collective, en fonction de ce qui a fait « traumatisme » dans les histoires

familiales. Ainsi se dessinent des périodes et des thématiques prédominantes dans la transmission intergénérationnelle des souvenirs³⁰⁶.

V-F-2 « On ne se souvient pas » ou un manque de réappropriation ?

V-F-2-1 Une thématique familiale floue

Si les souvenirs familiaux ne sont pas absents des discours, ils restent flous. Alors que les parcours professionnels ou compétences linguistiques peuvent être évoqués ou largement relatés, les balises familiales intimes sont parfois absentes des récits. Les dates et lieux de naissance sont confus, notamment lorsqu'ils ont eu lieu en Algérie. La temporalité et la géographie de ces événements familiaux paraissent alors éloignées de la vie contemporaine de l'individu. Ce jeune homme du groupe « algérien » de la troisième génération relate le parcours de son père, en ponctuant son récit d'hésitations, de marques de manque d'assurance et de négations :

« Mon père il est venu en France, il avait 20 ans à peu près. Il est allé un peu partout en France. D'abord dans le nord, parce que j'ai un peu de famille éloignée, à L. [ville du Nord], tout ça, à l'époque où ça travaillait, où y'avait du travail, textile, je crois. Après il est resté quelques années, il est venu dans le sud, C. [ville de l'Aude], je crois. Il a voyagé un peu, il est venu à G. [ville du Tarn], je (ne) sais pas pourquoi. Et ma mère elle l'a rejoint entre temps je ne sais pas quand ! » (R)

Dans certains cas, les contextes de rencontre ou de mariage des grands-parents et, parfois même des parents, ne peuvent être situés dans un espace-temps, de même que les dates et lieux de naissance des parents. Cette absence de souvenirs familiaux laisse transparaître des événements traumatiques dans les parcours de vie des membres de la famille, que ce soit sur le plan personnel ou historique. Si certains cherchent à laisser le passé en arrière, comme une boîte de Pandore qu'il ne faut pas ouvrir, d'autres sont animés par une volonté de compréhension de l'histoire collective afin d'y réinscrire les parcours individuels des membres de la famille³⁰⁷.

³⁰⁶ Nous reviendrons sur cette construction particulière de la mémoire en fonction de la période et des événements historiques dans la prochaine partie.

³⁰⁷ Nous approfondissons cette question dans le chapitre VII.

V-F-2-2 Une absence de mise en contexte historique

Toutes les personnes de la première génération ont traversé personnellement les périodes historiques déterminées. Néanmoins peu en gardent un souvenir proprement historique, distancié et dénué d'émotion. En effet, les événements historiques apparaissant davantage sous forme de souvenirs émotionnels évoqués avec le parcours de vie du locuteur ou de membres de sa famille. Seules quelques personnes, férues d'histoire, ou souhaitant comprendre les contextes où s'inscrivaient des événements vécus, entreprennent des recherches et créent des informations mémorielles relatives à la thématique historique.

Au sein des deuxième et troisième générations, de tous les groupes de référence, certaines personnes ne mobilisent pas directement la mémoire historique. Tout en connaissant approximativement la période historique dans laquelle s'inscrit la mémoire familiale, elles ne peuvent pas toujours décrire les causalités ou les enjeux de chacune des périodes. Par exemple la période coloniale et la guerre d'indépendance ne sont pas nécessairement reliées, l'arrivée des premiers Européens en Algérie n'est pas mise en relation avec une entreprise de colonisation ou bien la guerre d'indépendance n'est pas interprétée comme pouvant avoir des conséquences sur les mouvements migratoires. Ainsi, l'Histoire partitionnée permet de rendre compte d'un événement familial sans questionner l'intégration de cette mémoire familiale dans un contexte historique plus général³⁰⁸. Ainsi cette femme de la première génération du groupe « pied-noir » nous raconte comment elle a rencontré son mari, en pleine guerre sans le préciser :

« Un jour, donc J.P. était venu passer quelques jours de vacances chez sa tante [...] Il avait un balcon qui donnait sur une grande place. [...] Moi je sortais beaucoup à l'époque, j'avais peut-être 17 ans. Oui, parce qu'on s'est marié en 61, j'avais 20 ans, je suis née en 41. Et il paraît qu'une fois il est venu, il m'a vu passer avec ma grand-mère. » (MML)

Au sein de la troisième génération des groupes « pied-noir » et « harki », la plupart des personnes admettent que la connaissance d'un contexte historique pourrait éclairer leur histoire familiale, cependant la démarche d'une recherche historique n'en est pas automatiquement entreprise. Le lien les reliant à l'histoire franco-algérienne s'est atténué au fil des générations, comme en témoigne le peu d'inclusion des souvenirs de la famille dans les périodes de la colonisation, de la guerre, ou même de la migration. Les individus semblent

³⁰⁸ Les combinaisons entre mémoire familiale et mémoire historique seront approfondies dans la partie III.

s'inscrire davantage dans une histoire universelle de l'humanité que dans une histoire collective séquencée par la colonisation, la guerre et la migration. Ce jeune homme, du groupe « pied-noir » de la troisième génération, explique pourquoi il ne pose pas de questions sur l'histoire de la guerre d'indépendance, mobilisant des références historiques très approximatives :

« Un peu comme... à l'époque... comment dire, (...). A l'époque y'a eu quand même vachement de guerres, vachement de crises etc. Et ... et je sais que ce n'était pas non plus une des meilleures années qui puissent y être, quoi, où qu'on était en Europe ou dans le monde. Et du coup moi, comme je te disais, je veux vraiment entendre que les bons souvenirs. » (E)

Si, au sein de cette génération, les personnes du groupe « pied-noir » ne souffrent pas de cette absence de contextualisation historique, dans la deuxième génération de ce groupe, comme dans les groupes « harki » et « algérien » de la deuxième et de la troisième génération, certaines personnes aimeraient avoir plus de connaissances sur cette histoire qui a conduit leur famille à s'installer en France³⁰⁹.

V-F-2-3 L'absence du registre émotionnel et la disparition du souvenir

Après un événement traumatique, par lequel un individu a été profondément atteint, plusieurs générations sont nécessaires, avant que le souvenir de l'événement puisse être rappelé, symbolisé et transmis³¹⁰. Alors que les personnes des première et deuxième générations des groupes « pied-noir » et « harki » ont des souvenirs chargés d'émotion, les personnes de la troisième génération de ces groupes n'en conservent quasiment pas. Par exemple, l'arrivée dans les camps, évoquée par la première et la deuxième génération du groupe « harki », est pleine d'émotion et les souvenirs se maintiennent dans le présent, alors que, pour les personnes de la troisième génération, ils ont été intégrés dans une mémoire appartenant au passé, comme un élément parmi d'autres dans l'histoire familiale.

De même pour les conditions de départ et d'arrivée des personnes du groupe « pied-noir », les souvenirs ne sont plus chargés par l'émotion, voire ont disparu des mémoires individuelles dans la troisième génération. Cette jeune femme, de la troisième génération, raconte ce qu'elle sait de l'arrivée de ses grands-parents, relatant un enchaînement de faits, sans être certaine de ce qu'elle avance :

³⁰⁹ Les motivations des recherches mémorielles et historiques seront approfondies dans la partie IV.

³¹⁰ Voir chapitre IV-B Acteurs et processus de transmission pour la distinction entre les transmissions transgénérationnelle et intergénérationnelle

« - Et ils [ses grands-parents] vous ont raconté ? S'ils sont arrivés en bateau ou comment ils sont arrivés en France ou comment ils sont arrivés à C. [ville d'arrivée de ses grands-parents] ?

- Mr : Non, pas du tout, non. Non, je (ne) sais pas du tout. Je sais qu'à C., parce qu'ils connaissaient des gens et... et ... Et d'ailleurs comment ils connaissaient ces gens-là ? C'est parti d'Algérie... c'était des gens où... Avant qu'ils aient la ferme en Algérie, c'était des gens chez qui mon grand-père avait travaillé et... et ... quand il y a eu la guerre tout ça, ils ont dû partir. Ils sont partis et ces gens-là étaient sur C. en fait. Et mon grand-père les a rejoints. Et mon grand-père est allé demander de l'aide, il est allé leur demander s'ils ne connaissaient pas quelque chose, voilà. Et il y avait cette ferme à vendre et voilà. D'abord ils leur ont loué à eux et après quand ils ont pu la payer, ils l'ont payée et ils ont acheté la ferme. Je crois que c'est ça. » (Mr)

Au sein du groupe « algérien », le registre de l'émotion intervient en parallèle d'une contextualisation historique du souvenir personnel émis. Si la première génération utilise ce registre de l'émotion pour la période coloniale ou de la guerre d'indépendance, les autres générations l'utiliseront davantage pour raconter la migration ou la guerre civile des années 1990. L'absence de ce registre est alors associée au fait que les locuteurs n'ont pas vécu les événements racontés, qui sont alors renvoyés au champ mémoriel, voire historique, dont les éléments ne sont pas toujours suffisamment connus.

V-G Quelles conséquences sur la construction mémorielle ?

Les processus de construction mémorielle articulent ces deux thématiques de souvenirs, historique et familiale, avec le registre de l'émotion. Plus que l'appartenance à une génération sociale ou que l'inclusion dans un groupe socio-historique, l'intégration de l'individu dans un groupe-famille à étendue particulière³¹¹, et le dépassement des traumatismes vécus par la famille, conduisent à plusieurs combinaisons de construction d'une « entité mémorielle ».

Lorsque des membres des trois cercles de parenté sont présents autour de l'individu, la transmission peut trouver les acteurs qui offrent des possibilités de symbolisation des traumatismes. Elle permet une construction mémorielle complète, dans laquelle l'individu obtient des souvenirs familiaux et historiques et admet suffisamment de charge émotionnelle pour faciliter la réappropriation des souvenirs.

³¹¹ Voir le chapitre V-D Configurations de groupes-familles et transmissions de souvenirs

Les groupes-familles d'étendue moyenne ou discontinue, avec la présence des membres du deuxième ou du troisième cercle de parenté, permettent de trouver d'autres vecteurs de transmission pour passer outre les blocages émotionnels et les absences de transmission des souvenirs familiaux ou historiques. La mémoire personnelle en est alors fortifiée, même si des « trous » peuvent persister.

Par un groupe-famille de faible étendue, la transmission des souvenirs est fragilisée et la charge émotionnelle peut bloquer la réappropriation de certains souvenirs, soumettant la construction mémorielle à du « bricolage »³¹². Si l'individu cherche à combler les « trous » de son ensemble de souvenirs, une part d'imaginaire adviendra pour amener des éléments familiaux ou historiques sans fondement, « bricolant » une mémoire suffisamment cohérente pour être acceptable. Il se peut également que les individus n'entrent pas dans cette recherche « imaginaire » et laissent une mémoire aux « trous » béants.

V-G-1 Une mémoire combinée « complète »

Il arrive que le registre de l'émotion soit introduit dans le récit d'informations historiques et d'événements familiaux. Autrement dit, les individus effectuent des recherches sur des périodes historiques qu'ils n'ont pas eux-mêmes vécues, incluent les membres de leur groupe-famille dans cette histoire reconstituée, introduisent des anecdotes et créent un groupe d'appartenance fondé sur l'expérience historique commune. Ainsi les personnes dont la mémoire est considérée comme « complète » sont celles qui articulent les deux thématiques et qui introduisent le registre de l'émotion dans leur récit, souvent en relation avec une autre période historique que celle donnant lieu aux recherches. Le groupe-famille de large étendue permet de trouver de nombreux interlocuteurs pour recueillir des informations relatives à l'histoire de la famille et de ce fait, facilite le dépassement des souvenirs par leur symbolisation. En ce sens, l'intérêt pour une période historique donnée peut agir comme un masque sur les traumatismes d'une autre période.

Par exemple, les personnes de la première génération du groupe « pied-noir » qui s'intéressent à la période coloniale, et plus précisément à l'arrivée des premiers colons en Algérie, évoquent très rapidement les périodes historiques plus récentes, celles de la guerre et de la migration.

Par le truchement de leurs ancêtres, elles rappellent des souvenirs du début de la colonisation. Un mélange de souvenirs, transmis par les générations précédentes et de recherches

³¹² Roger Bastide. Mémoires collectives et sociologie du bricolage. *Année Sociologique*, 1970, n°3, p.65-108

personnelles, leur permet à la fois de comprendre mais aussi de ressentir les trajectoires de vie de leurs aïeux, mêlant dans cette perspective l'émotion, l'histoire et la famille. Cet homme du groupe « pied-noir » de la première génération raconte la migration d'un aïeul, en émettant des hypothèses sur les sentiments et les pensées qu'il a pu avoir. Il inclut son parcours dans une période historique (celle de la colonisation) en appuyant ses propos de documents officiels :

« -MZ : L'autre [arrière-grand-père] venait des Alpes de Haute Provence... Même chose, marié à une fille de paysan, lui-même était sans fortune, fils de charbonnier. Et puis un jour, il en a eu marre de travailler pour son beau-père, je suppose, il est descendu travailler à la ville, à Marseille. Bon, Marseille, à ce moment-là, on est aux alentours des années 18...70, les bateaux avec l'Algérie existent... A Marseille, il entend parler que ça se met en place, etc... Il demande une concession, il embarque avec sa famille, vers 1872, si j'ai bonne mémoire ; mais lui aussi, un peu au hasard, espérant avoir une concession, une concession de terre. Il l'a jamais eue... il l'a jamais eue, c'est comme ça.

- Pourquoi ?

- MZ : Il n'avait pas suffisamment d'argent pour pouvoir... Il fallait montrer qu'on avait suffisamment d'argent pour acheter des semences..., une charrue, le bœuf... et comme il n'avait pas suffisamment d'argent pour cela, eh bien, on lui dit « non, mon vieux tu n'auras rien du tout ». Et là aussi, j'ai toutes les correspondances avec les réponses au gouverneur général de l'Algérie de l'époque ; parce que, bien sûr, ça passait par le préfet etc. [...] Donc des correspondances où cet homme-là sollicite de la haute bienveillance de ceci, de cela, sans doute écrit par le scribe du coin, celui qui savait écrire. » (MZ)

Cette histoire, datant du milieu du XIX^{ème} siècle est largement investie et le registre émotionnel y est inclus a posteriori, par des récits relatant les premiers temps d'installation coloniale. S'il peut également apparaître dans le récit de la guerre d'indépendance ou de la migration, en introduisant des souvenirs personnels, le contexte historique y est plus discret. Les événements qui ont suivi, c'est-à-dire la période coloniale elle-même, puis la guerre d'indépendance et la migration que les personnes rencontrées ont personnellement vécues, sont étudiées avec moins de précision. Le même homme poursuit le récit de son histoire, revivant la période à laquelle il était au lycée, pendant la guerre d'indépendance, sans y situer l'action en précisant des dates ou en introduisant des repères historiques :

« D'un seul coup, ça partait comme une trainée de boue, on allait manifester... Ils allaient manifester, donc tel collègue allait chercher le lycée « allez avec nous ! Allez avec nous ! » Tac, on partait... Et puis comme on avait 20 ans, on allait chercher les filles au lycée de filles, [...] parce que c'était comme en 68, mais j'ai connu 68, c'était plus tard. Mais [...] vous aviez à la fois cette impétuosité, la jeunesse, aller retrouver la copine qui était au lycée de fille, hein, ça c'était connu. Mais... mais je me baladais, à 14 ans, je me baladais avec une arme dans un cartable, on se passait des trucs... C'était la folie... » (MZ)

Les enjeux politiques, économiques, stratégiques ainsi que les raisons familiales et individuelles du positionnement de la famille pendant la guerre d'indépendance ne sont pas ou peu recherchés ; alors que ces informations réapparaissent, dans une certaine mesure, pour la période de la migration vers la France métropolitaine. En effet, si ce récit inclut des membres de la famille et certains souvenirs demeurent vivants, reliés à la période historique, la mise en perspective historique de l'explication de la migration et de l'installation sur le territoire métropolitain reste absente dans ces discours.

Dans la troisième génération du groupe « algérien » en revanche, la période historique interrogée est plus hétéroclite. Certains s'interrogent sur un passé lointain qui révèle les origines de l'islam et la propagation de son influence à travers les différents empires ; d'autres se centrent sur une période plus récente et tentent de comprendre les raisons et les conditions du déclenchement de la guerre d'indépendance. Ainsi cette jeune femme, de la troisième génération du groupe « algérien », raconte comment ses recherches l'ont poussée à recueillir des informations auprès de ses parents, associant mémoire historique et familiale, et introduisant également le registre de l'émotion :

« - No : J'ai fait quelques recherches pour savoir comment la..., enfin la colonisation et la guerre,... comment ça s'est passé.

- C'est tes parents...

- No : Non, mes parents (ne) m'(en) ont pas forcément parlé. Moi, si je leur pose des questions, bon ils répondront mais... bon, ils étaient petits, ma mère, déjà, elle (n') était pas née. Et mon père était petit puisqu'il est né en 50. Je sais qu'il a vu... des... des massacres. Il a... un cousin qui a été brûlé,... il m'a raconté par... l'armée française. Il est mort y'a pas longtemps mais il était handicapé, parce que brûlé au troisième, ou je ne sais pas combien de degrés. » (No)

En parallèle, l'histoire de leur famille est introduite dans un contexte plus global, notamment celui correspondant à la guerre d'indépendance ou à la migration économique. Elle est alors intégrée à des groupes ayant une expérience historique similaire par l'association des connaissances générales et objectives à celles émanant de souvenirs individuels et subjectifs. Ainsi ce jeune homme, du groupe algérien de la troisième génération, retient des informations données à l'école et les complète par celles de son grand-père. Il lie la mémoire historique de son cours d'histoire, à la mémoire familiale de la vie de son grand-père, et associe le registre de l'émotion, ressentie au moment du récit du grand-père :

« Pour mon brevet justement, je me souviens très bien, il y avait la guerre d'Algérie au programme, donc je l'ai bossé et tout. Et à un moment je me suis dit « on ne développe qu'un pan de... », et je voulais avoir l'avis de l'autre côté. Je suis allé voir mon grand-père, je lui ai montré les cours, il me regarde. Mais je ne l'ai jamais vu comme ça, tu vois, il est devenu tout rouge, alors que c'est un homme, il garde son calme et tout, un homme, un vrai, quoi. Il est devenu tout rouge et... « Ça, c'est faux, ça c'est faux, ça c'est faux, tu devrais développer ça... ». » (Mn)

Cette combinaison mémorielle émane à la fois d'une transmission de souvenirs et d'une recherche d'informations personnelles. C'est-à-dire que les souvenirs ont bien été transmis par des membres de la famille et l'individu qui les a réceptionnés, outre les avoir conservés, en a recherché d'autres. Ou, inversement, les connaissances historiques ont permis à l'individu d'interroger les membres de sa famille afin d'intégrer leur mémoire à l'Histoire. Ainsi les éléments mémoriels, peuvent s'agréger, et se compléter les uns avec les autres afin de former une entité tendant vers la cohérence.

Néanmoins ces configurations mémorielles complètes ne sont pas majoritaires dans notre corpus de référence. Certains éléments mémoriels sont davantage connus que d'autres, certains sont oubliés ou n'ont jamais été connus. Le plus souvent, une des deux thématiques prédomine dans les discours. Il ne s'agit pas alors d'un défaut de mémoire mais plutôt d'une mémoire partielle et combinée.

V-G-2 Une mémoire partielle et « combinée » ?

Dans les discours des personnes des deuxième et troisième générations dont le groupe-famille est de faible étendue - il inclut principalement les membres du premier cercle de parenté - l'absence d'informations mémorielles est mise en avant. Néanmoins divers souvenirs apparaissent dans les discours. C'est alors la combinaison de ces thématiques et du registre de l'émotion qui manque à l'individu pour la constitution, ou la reconstitution, d'une mémoire cohérente.

Lorsque l'histoire familiale n'est pas mise en perspective par son lien à l'Histoire, sa compréhension même en est diminuée. Par exemple, cette jeune femme du groupe « harki », de la troisième génération, prend conscience de l'absence de contexte historique lorsqu'elle ne peut confirmer des informations familiales dont elle n'avait pas mesuré l'importance. La rencontre de ses parents, et la présence des grands-parents à leur mariage renvoient à l'histoire, le grand-père maternel ayant été harki et le mariage se déroulant sur le territoire algérien :

« - Et tes parents, ils se sont rencontrés en France ?

- Ce : Non. Attends... Je ne sais pas s'ils étaient déjà en Algérie ou pas. Je crois qu'ils se connaissaient déjà en Algérie... Je ne suis plus sûre... Ah, ou peut-être pas. Attends, parce que mon père était venu faire ses études à Orléans... Et du coup il passait à G. (ville du Tarn-et-Garonne) pour faire... Je sais plus, je sais plus... C'est une bonne question. [...]

- Du coup au mariage de tes parents, tes grands-parents maternels, ils n'y étaient pas en Algérie ?

- Ce : (silence) Mon grand-père je (ne) crois pas... mais peut-être ma grand-mère. (Silence.) Ah, (...) c'est des questions que j(e n') ai jamais pensé à... Putain, c'est troublant, tu sais... de pas connaître mon histoire ! (Sourire.) »

Il arrive également que certains éléments non connus remettent en question le récit mémoriel construit. Lorsque l'histoire collective s'introduit dans la mémoire familiale, il peut être difficile de comprendre les enchaînements d'événements. Cette même jeune femme ne parvient pas à rendre cohérentes l'ensemble des informations qu'elle a à sa disposition :

« - Ce : Mon grand-père qui a été en... Attends que je me rappelle... Je sais qu'il avait fait... Il a été en Allemagne.

- Ça c'était plutôt 39-45 plutôt ?

- Ce : Ben non puisque ma mère elle s'en rappelle. Tu vois, là il y a un truc bizarre dans l'histoire... (...) Non, je (ne) sais pas. Mais je sais que pendant cette période-là, elle me disait que c(e n)'était pas facile parce que les familles elles respectaient... Ma grand-mère, elle a dû vraiment forger son caractère parce que sinon elle se faisait écraser quoi. Avec six enfants.

- Et puis dans le village et tout, ça devait pas être évident... ?

- Ce : Oui et non parce que mon grand-père quand même il était connu et... c'était un homme d'honneur. Il était un peu respecté mais bon... Mais quand même c(e n') était pas facile pour eux... parce que c'était des fils de harkis. (Silence.) Alors, je (ne) comprends pas pourquoi c'était en Allemagne. (...) Qu'est-ce qu'il foutait en Allemagne en 60 ? » (Ce)

Inversement, l'absence de souvenir familial, pour les deuxième et troisième générations des groupes « harki » et « algérien », peut être compensée par une recherche d'information historique, afin de resituer les parcours individuels et ou collectifs des membres de leur famille. Ce jeune homme du groupe « algérien » de la troisième génération investit le champ de la recherche historique. Dans le second extrait, il tente de combiner les éléments connus par sa famille et les éléments appris personnellement pour tenter d'y trouver une cohérence :

« - R : Et là, ça fait 50 ans(...) 50 ans que la guerre est finie, donc il va se passer des trucs, on va faire des trucs [avec son groupe militant]. Là, pareil, je suis trop à fond, quoi. Je m'investis à fond.

- Du coup, ça t'apporte des réponses, non ?

- R : Un peu... Ben métro Charonne, je (ne) savais même pas que ça existait, j(e n') étais même pas au courant. Donc ça va, j'ai appris un truc et... la nuit noire [17 octobre 1961]... pendant un mois j'ai fait des recherches dessus, je connais tout dessus. » (R)

« - Du coup ça t'a pas donné envie de savoir toi, ta famille, comment elle a vécu cette période ou...

- R : Si, ça m'intéresse (...). Comment mes grands-parents, ils ont vécu ça ? Si. Est-ce que... Je ne sais même pas si mon grand-père il a fait la guerre ou pas. Il avait l'âge pour faire la guerre. Je ne sais pas exactement l'année où il est né, mais il devait

avoir... 30 ans, même pas, 25, 30 ans... Un truc comme ça. Parce que mon père, c'est le premier et vu que là-bas, ils font des enfants tôt, donc il devait avoir 20, 25 ans, un truc comme ça. Mais il était en âge de faire la guerre, mais je ne sais même pas s'il l'a faite. Je ne sais même pas si les soldats sont venus, un truc comme ça, comment on vivait en campagne... ou... Ouais, j'aimerais bien savoir mais je (ne) sais pas. Et ça m'intéresse... Voilà. » (R)

Plutôt que sur l'Histoire, l'intérêt peut être porté sur la compréhension de l'histoire familiale, notamment dans le groupe « pied-noir ». Les personnes peuvent connaître un minimum d'éléments du contexte historique, qu'ils ne souhaitent pas approfondir, se concentrant sur la connaissance de la structure familiale et les conditions de vie dans un contexte socio-économique plutôt qu'historique. Ce jeune homme, du groupe « pied-noir » de la troisième génération, en est un exemple lorsqu'il s'interroge sur les raisons de la migration de sa famille :

« Pourquoi ils en sont partis [d'Algérie], pourquoi ils sont arrivés ici ? Ouais, si, j'aurais pu m'y intéresser mais... vu que... ça m'a jamais trop..., non ! (rire) Disons que pour moi, on est là, on est là. Et que je ne vais pas chercher non plus à savoir pourquoi c'est comme ça. Je sais que c'est assez compliqué donc... du coup je suis là, toute la famille aussi, et je pars de ce principe-là. Maintenant j'essaie de me renseigner un peu comment ça se passe pour quand même être au courant, un peu quoi. » (E)

Dans le même processus de donner de l'importance au récit familial, les événements historiques lointains ne sont pas toujours datés avec exactitude. Les bribes de connaissances historiques se complètent pour tenter de créer un ensemble mémoriel cohérent. Ici, une femme de la deuxième génération du groupe « pied-noir » rapporte avec exactitude la date d'arrivée des aïeux en 1832, 1833 qu'elle explique par un fait historique, l'insurrection de la Commune de Paris, qui eût lieu en 1871. Cependant même si la balise n'est pas exacte, l'histoire familiale est ainsi rendue politiquement acceptable :

« Je crois qu'ils [ses aïeux] sont arrivés en 1832, 1833, vraiment au tout début. [...] Alors c'était un peu compliqué parce que... Alors à l'époque, moi, si je me souviens bien, y'avait ces histoires de Communards. C'est-à-dire que [...] il y avait des Communards qui avaient été en Algérie [...] au début de la colonisation. (L)

Parfois des recherches ont été menées, notamment dans le groupe « algérien », et elles ont abouti au recueil d'informations jugées suffisantes pour remettre de la cohérence dans les souvenirs. Cette jeune femme, du groupe « algérien » de la troisième génération, raconte son parcours de recherche, et notamment comment elle s'est arrêtée :

« - *Et tu avais fait comment pour te renseigner en fait ?*

- *Ha : Tout simplement... j'avais tenté avec mon père mais c'était... rapide ! Après c'était simplement les livres, les reportages... voilà.*

- *Tu avais été à la bibliothèque ?*

- *Ha : Ouais. Il y a une petite bibliothèque à côté de chez moi. C'est ça qui était bien. Médiathèque... la médiathèque aussi, pour les vidéos. Et la bibliothèque à côté. [...]*

- *Et ça s'est passé comment en fait, au moment où tu as eu assez d'informations, tu as arrêté ou il y a eu quelque chose qui t'as... ou tu as continué d'ailleurs ?*

- *Ha : J'ai continué un peu... et après, ouais... j'ai arrêté, je ne sais pas pourquoi. Je crois que tout simplement j'avais fait le tour. » (Ha)*

Au-delà de la volonté ou de la possibilité de la recherche, il apparaît une forme de « satiété » mémorielle³¹³. Elle explique, d'une part, pourquoi le niveau d'information et de satisfaction de ces informations varie d'une personne à l'autre, et d'autre part, pourquoi les combinaisons de souvenirs ne sont pas toujours jugées nécessaires, et n'engendrent pas toujours des démarches de recherche, alors même qu'elles permettraient de mieux comprendre certaines situations familiales

V-G-3 Une mémoire à « trous »

Lorsque l'étendue du groupe-famille est discontinue, c'est-à-dire que les membres du deuxième cercle de parenté ne sont pas très présents dans les relations de l'individu, ce dernier s'inclut dans un récit familial sans l'avoir personnellement vécu. Ainsi la continuité de la lignée familiale est maintenue dans le récit mémoriel par l'introduction du registre émotionnel dans l'histoire familiale. En rendant l'événement raconté plus proche, il ne s'attarde pas sur l'évènement historique lui-même, la compréhension des tenants et aboutissants de cette histoire est délaissée au profit d'un souvenir émotionnellement chargé, fondateur de l'histoire familiale. Cet homme, du groupe « pied-noir » de la deuxième

³¹³ Nous reviendrons sur cette forme de « satiété mémorielle » dans la partie IV, chapitre VIII-A Démarches individuelles de recherches mémorielles.

génération, s'associe, par exemple, à la migration par le pronom personnel « on » alors qu'il ne l'a pas connue, étant né en France :

« - JM : Pourquoi on est venu ? Parce qu'ils nous ont invité à partir mais ça... Ils nous ont foutu dehors, voilà. Après...

- Et tu te souviens en quelle année ?

- JM : Moi je suis né en 63, et donc ça devait être en 62, parce que mes deux sœurs, elles sont de 60 et de 61 et elles y étaient encore, je crois que ça doit être ça. Ma mère n'était pas encore enceinte de moi quand on est parti donc ça devait être 62. Et moi après, je suis en 63 dans les Vosges parce qu'ils sont partis d'Algérie, ils sont allés dans les Vosges. » (JM)

Ici, un autre exemple, dans lequel la locutrice, une femme de la deuxième génération du groupe « algérien », par l'évocation d'un événement fondateur de l'Algérie indépendante, s'associe à la fois à sa famille mais aussi à un peuple. A travers le pronom « nous », elle s'introduit dans la contemporanéité de cet événement important dans la mémoire collective historique du peuple algérien :

« Il [Ben Bella] est devenu Président de la République, nous, on a trouvé ça un peu... Mon père a trouvé ça choquant parce que... c'est quand même Ben Bella qui a voulu vendre l'Algérie aux Égyptiens à l'époque. » (N)

Dans la mémoire autobiographique, les personnes incluses dans un groupe-famille à étendue moyenne, c'est-à-dire allant jusqu'au deuxième cercle de parenté, ont tendance à magnifier leurs souvenirs, mêlant les souvenirs d'événements historiques ou familiaux à leurs souvenirs de jeunesse. Le registre émotionnel prime alors sur les autres thématiques et diminue les aspects négatifs des souvenirs racontés.

Pour les personnes de la première génération du groupe « pied-noir », cette idéalisation des souvenirs renvoie à la période coloniale dans ses aspects les plus positifs. Elles se rappellent alors la mixité sociale et culturelle, le climat ensoleillé et un quotidien disparus pendant la guerre et qu'elles n'ont plus retrouvés en métropole. Les souvenirs de leur terre d'enfance renvoient alors à l'image d'un paradis perdu, tendant à une mystification plutôt qu'à une historicisation de la mémoire. Les souvenirs individuels ne sont pas mis en perspective au regard des faits objectivables et historisants qui risqueraient de les remettre en question. La mémoire s'oppose à l'histoire en ce qu'elle « installe le souvenir dans le sacré [alors que]

l'histoire l'en débusque »³¹⁴. Cette femme, du groupe « pied-noir » de la première génération se rend compte de cette déformation des souvenirs d'enfants, prenant pour exemple la différence des dimensions de sa maison d'enfance entre ses souvenirs et ce qu'elle voit à l'âge adulte, tout en mettant en perspective les inégalités de la période coloniale :

« Mes parents vivaient mieux, en ce sens que la maison était plus grande... pour peu de personnes, [...] dans quelque chose où pouvaient s'entasser facilement une vingtaine de personnes dans le douar, grosso modo. [...] Mon père vivait comme le caïd d'à côté, son plus proche voisin... qui était exploitant. C'était un mec... qui était algérien, qui lui aussi avait une maison. C'était pas du tout de grandes maisons luxueuses ni rien, mais par rapport aux cahutes du douar, effectivement c'était confortable. [...] Elle était..., je la trouvais immense dans mon souvenir, mais quand j'y ai été, j'ai trouvé ça minuscule. Parce qu'effectivement je me la jouais, je ne sais pas quoi, enfin avec mon regard d'enfant. Quand tu es enfant, tout te paraît démesuré et là j'ai tout trouvé petit, petit, petit, petit. » (Cl)

Pour des personnes des groupes « algérien » et « harki » de toutes les générations, les souvenirs familiaux de l'enfance nuancent des situations sociales difficiles, parfois dues au contexte historique, alors que pour des événements similaires, les personnes les ayant vécus à l'âge adulte racontent surtout les difficultés. Cet homme, de la deuxième génération du groupe « harki », à travers l'exemple de ses parents et se souvenant de son enfance, explique que la famille introduit la stabilité et le soutien, à travers l'amour :

« Quand t'as une famille qui t'aime, tu peux pas chuter. Moi, j'ai l'amour de mes parents et de mes frères et sœurs. On était dans un endroit exigü quand on était petit on avait un appartement à six, dans les années 70. Mais on a tous vécu les uns avec les autres, mais [...] on était ensemble. On s'aime beaucoup les uns les autres, on est très famille. » (A)

Dans les deux cas, les souvenirs historiques réappropriés sont perçus de manière positive. Ainsi sans rechercher de contextualisation ou de causalité historique qui expliquerait les événements, la mémoire familiale est valorisée et valorisable, à travers la mobilisation du registre de l'émotion.

³¹⁴ Citation de Pierre Nora. *Les lieux de mémoire I La République*. Paris : Gallimard, 1984. In Maïlys Kydjian. *La transmission culturelle et la construction identitaire dans la généalogie arménienne*. Mémoire de Master I en sociologie : Toulouse, Université Jean-Jaurès, 2007. p.11

V-G-4 L'absence de mémoire : le « trou de mémoire »

Comme nous l'avons vu précédemment, l'absence de souvenir peut concerner les deux thématiques et le registre de l'émotion. Si dans la plupart des cas, elle concerne l'une ou l'autre des thématiques, parfois l'individu qui n'a que peu ou pas de souvenirs, ne parvient pas à construire une entité mémorielle à laquelle se référer.

Les individus, de la première génération, dont le groupe-famille est de faible étendue ont des souvenirs qui relèvent de la mémoire autobiographique, de ce qui a été vécu. Leurs souvenirs s'inscrivent alors dans le registre émotionnel. Rares sont ceux qui les relient à une histoire familiale plus ancienne et les contextualisent par rapport à une Histoire à longue temporalité et dans une période historique identifiée. Les premières générations agissent comme étant à l'origine du nouveau groupe familial, y compris sur le plan de la mémoire, leurs parents et grands-parents étant peu cités dans leurs discours. Cette femme, de la première génération du groupe « harki », raconte son enfance, en la reliant non pas à la période coloniale mais à ses parents, point culminant de la généalogie ascendante dans son récit :

« Quand j'étais petite, moi quand j'étais petite... (...) J'ai pas passé une belle vie. Toute la vie, c'est l'enfer ma fille. Je ne sais pas comment j'ai tenu comme ça. A l'âge de 9 ans j'ai perdu mon père. Ça, ça marque. A l'âge de 15 ans moins cinq mois, ma, ma mère elle est partie. Mon oncle [qui les avait recueillis], il l'a dégagée de chez nous. » (MMJ)

Les personnes de la deuxième génération qui s'inscrivent dans un groupe-famille à étendue faible ou discontinue, c'est-à-dire dans lequel le deuxième cercle de parenté est absent, et qui sont nées en France après la migration de leurs parents n'ont que peu de souvenirs, familiaux comme historiques. Elles savent qu'il y a eu une guerre et que « les Français étaient en Algérie », mais ne connaissent en général ni les causes, ni le déroulement de la colonisation et la guerre qui y a mis fin. Les conditions de départ et d'arrivée, les éléments de la prise de décision ou les dates des migrations ne sont pas toujours connus précisément. Le mouvement migratoire, au moment de l'indépendance de l'Algérie ou pour des conditions économiques, apparaît comme un élément de culture générale, et le parcours des parents est inclus dans cette période davantage par déduction que par connaissance précise. Les raisons de la migration du père de cette femme, de la deuxième génération du groupe « algérien », sont associées à celles de tout un collectif, sans individualisation possible :

« - Et tu sais pourquoi ton père a voulu partir, enfin tes parents ?

- Fa : D'où ? D'Algérie ? Le boulot, la misère. Et comme c'était à l'époque qu'ils demandaient vachement de mecs, d'Algériens de venir travailler en France, pour le boulot, donc... mon père, il (n') a pas cherché à comprendre. » (Fa)

L'histoire de la famille, quant à elle, remonte à la génération des grands parents. Ces derniers étant éloignés de la vie de leurs petits-enfants, les dates et lieux de naissance comme les professions sont devinés plus que réellement connus, et les conditions de vie du passé sont assimilées à celles du présent. Ainsi le registre historique est connu de manière générale et celui familial très vaguement, aucun événement clé n'amène de souvenir émotionnel et l'individu semble vivre au présent, dans des relations de quotidienneté, davantage que dans une famille reliée à un passé.

Tous les individus ne réagissent pas de la même façon face à cette absence ou cette rareté de souvenirs. Comme nous l'avons vu, certains la déplorent et cherchent à la pallier. Cette absence est alors amenée à disparaître à mesure que les souvenirs seront agrégés pour former une entité mémorielle de référence. En revanche pour d'autres, cette absence n'est pas vécue comme un manque et leur mémoire semble « rassasiée », ils estiment en savoir suffisamment avec les quelques éléments historiques et familiaux qu'ils connaissent. S'ils restent ouverts à l'éventualité d'en savoir un peu plus, ce sera au détour d'une conversation mais sans recherche active de leur part. Pour d'autres, au contraire, cette absence permettrait de ne pas être « attaché » à une période passée et à ses traumatismes et permettrait « d'aller de l'avant ».

Derrière cette volonté affichée d'exclure le passé de son présent, se trouvent des souvenirs non conscients et des événements cachés dont les individus connaissent la dimension douloureuse, même si elle n'est pas verbalisée. Cette optique d'une rupture franche entre le passé et le présent laisse apparaître la volonté de s'affranchir d'une transmission intergénérationnelle insuffisante tout en occultant, ou en minimisant, la part de transmission transgénérationnelle.

Les personnes de la troisième génération dont l'absence de souvenir est prégnante, sont paradoxalement incluses dans un groupe-famille de large étendue, jusqu'au troisième cercle de parenté, mais dont l'histoire traumatique empêche une transmission du souvenir mise en perspective au regard de l'Histoire. Ceux qui doivent accueillir les souvenirs expliquent que les événements traversés par les grands-parents, la guerre ou la migration, leur semblent éloignés de leur quotidien et l'Algérie est considérée comme un pays étranger ayant peu de relations avec la France. Ainsi l'histoire familiale et l'histoire collective appartiennent à un espace-temps peu lié à leur quotidien. Ce jeune homme, de la troisième génération du groupe

« pied-noir », exprime cette idée à travers l'estimation temporelle de l'arrivée de ses grands-parents en France :

« Je suis en train de me rappeler en quelle année elle est arrivée, ma grand-mère... Ils sont arrivés en...(...) C'était les années 50, 60... [...] Mais ça remonte à loin quand-même !! Non j'essaye, je me rappelle à peu près parce que... [...] je sais que mes grands-parents, ils sont arrivés un petit moment avant... je (ne) sais pas exactement quelle année. Comme je te disais, je (ne) sais pas exactement quelle année ils sont partis non plus... » (E)

Une autre explication de l'éloignement de cet espace-temps est un effet de génération. La troisième génération correspond à l'âge de sortie de l'adolescence, à l'entrée dans une vie adulte, où la construction de son parcours personnel et professionnel mobilise tous les efforts de l'individu. Si pour certains la mémoire familiale et collective est une étape importante dans cette construction personnelle, pour d'autres elle est annexe, voire accessoire. L'absence de ces souvenirs n'est alors pas vécue comme un manque et les individus ne cherchent pas à la pallier.

Conclusion de la Partie II

La famille est un élément important pour tous les groupes de référence et toutes les générations sociales. Les configurations des groupes-familles permettent de saisir, à travers les trois cercles de parenté et quel que soit le groupe de référence socio-historique, la présence d'interlocuteurs permettant la construction d'une mémoire collective. Lorsque seul le premier cercle de parenté est présent, le groupe-famille est de faible étendue et les interlocuteurs mémoriels sont peu nombreux. Au contraire, le groupe-famille de large étendue est celui dans lequel les interlocuteurs sont les plus diversifiés avec la présence de tous les cercles de parenté. Entre les deux configurations, peuvent être présents soit le premier et le deuxième cercle dans une configuration d'étendue moyenne, soit le premier et le troisième dans une configuration d'étendue discontinue³¹⁵.

La mobilisation de différents vecteurs de transmission, familiaux ou extra-familiaux, se distinguent alors davantage en fonction des trajectoires individuelles et familiales qu'en fonction de l'appartenance à une génération sociale ou un groupe de référence. Comme les mécanismes de transmission opèrent de façon similaire dans tous les groupes socio-historiques, les écarts de génération sont les plus significatifs. La réception des informations mémorielles sera différente lors de l'enfance, de l'adolescence ou de la primo-parenté. De la même façon certains événements, tels que les naissances ou les décès, inclus dans des temporalités individuelles et familiales influencent la construction de la mémoire familiale.

Les groupes socio-historiques partagent plusieurs expériences traumatiques communes, dont celle de la migration et des traumatismes qui lui sont associés, même s'ils n'ont pas le même rapport à l'Histoire. Les groupes « algérien » et « harki » se distinguent en se souvenant des inégalités de la période coloniale, alors que le groupe « pied-noir » se rappelle davantage les horreurs de la guerre. Cependant cette variable n'est pas la plus importante, concernant la période de la migration, la variable des générations sociales explique des constructions mémorielles différenciées, entre mémoire empruntée et mémoire autobiographique.

De plus, l'utilisation du registre émotionnel laisse apparaître des démarches similaires entre la première génération du groupe « pied-noir » et la troisième génération du groupe « algérien » pour mettre en valeur les éléments historiques et familiaux importants dans leur construction mémorielle. Les combinaisons des thématiques historiques et familiales dans l'ensemble

³¹⁵ Cette proposition de typologie est présentée en annexe, avec une correspondance entre les enquêtés et leurs configurations familiales.

mémoriel sont fonction de facteurs pluriels : la constitution du groupe-famille, sa trajectoire particulière, son inclusion dans un groupe socio-historique ou la génération sociale de l'individu locuteur.

Si l'absence de transmission des souvenirs n'est explicable ni par l'appartenance d'un individu à un groupe socio-historique ni par celle à une génération sociale, la configuration du groupe-famille introduit des particularités dans l'appropriation personnelle des souvenirs. La présence de cercles plus ou moins étendus de parenté a un impact sur la transmission et la construction de la mémoire. En effet, plus les membres de parenté sont présents, plus les individus peuvent dépasser, ou détourner, les souvenirs liés à un traumatisme en trouvant différents vecteurs de transmission.

PARTIE III

Entre histoire et mémoire : quels usages de la mémoire historique ?

La mémoire familiale se construit dans la circulation des souvenirs au sein du groupe-famille en fonction de ses trajectoires de vie et de celles de ses membres. Souvenirs familiaux et historiques sont ainsi complémentaires pour faire émerger une mémoire collective commune.

A partir d'un processus de subjectivation, les individus protagonistes réécrivent, en se les réappropriant, leurs souvenirs pour les intégrer dans la construction d'une mémoire collective. Halbwachs la définit comme :

« Un courant de pensée continu, (d')une continuité qui n'a rien d'artificiel, puisqu'elle ne retient du passé que ce qui est encore vivant ou capable de vivre dans la conscience du groupe qui l'entretient. Par définition, elle ne dépasse pas les limites de ce groupe. Lorsqu'une période cesse d'intéresser la période qui suit, ce n'est pas un groupe qui oublie une partie de son passé : il y a deux groupes qui se succèdent. »³¹⁶

Les individus se remémorant des souvenirs appartiennent alors à un même groupe mémoriel tant qu'ils ne les oublient pas, puis celui-ci se subdivise en deux groupes aux mémoires distinctes. Ce processus mémoriel introduit, par la recherche de souvenirs ou d'éléments historiques, une démarche d'écriture de l'histoire qui ne commence, comme le dit Halbwachs :

« qu'au point final où finit la tradition, au moment où s'éteint ou se décompose la mémoire sociale. Tant qu'un souvenir subsiste, il est inutile de le fixer par écrit, ni même de le fixer purement et simplement. Aussi le besoin d'écrire l'histoire d'une période, d'une société, et même d'une personne, ne s'éveille-t-il que lorsqu'elles sont déjà trop éloignées dans le passé pour qu'on ait la chance de trouver longtemps encore autour de soi beaucoup de témoins qui en conservent quelques souvenirs. »³¹⁷

En poursuivant le raisonnement de Halbwachs, mémoire et histoire se distinguent et se suivent chronologiquement : la mémoire étant un « développement continu », sans « lignes de séparation nettement tracées, comme dans l'histoire, mais seulement des limites irrégulières et incertaines. [...] Le présent ne s'oppose pas au passé comme se distinguent deux périodes historiques voisines »³¹⁸. L'histoire appartient au passé quand la mémoire s'inscrit dans le présent, et l'histoire se partage en périodes définies alors que la mémoire entretient des frontières floues. Ainsi peut-on parler d'une histoire de la colonisation et d'une autre de la

³¹⁶ Maurice Halbwachs. op.cit. (1997), p.131-132

³¹⁷ Ibid. p.130

³¹⁸ Ibid. p.134

guerre d'indépendance alors que les mémoires collectives peuvent se superposer ou se distancier dans les souvenirs des événements rattachés à chacune de ces deux périodes.

Cette séparation temporelle est reprise par Marianne Hirsh, qui introduit une limite plus nette que Halbwachs entre la mémoire subjective et l'histoire objective mais aussi une frontière entre ce qu'elle appelle « memory » et « postmemory »³¹⁹ : « post-memory is distinguished from memory by generational distance and from history by deep personal connection »³²⁰. Pour Hirsch, le passage de la mémoire à la post-mémoire est opéré par un changement de génération, ou entre « mémoire vécue » et « mémoire empruntée » pour reprendre des distinctions halbwachsiennes. Mais le passage entre histoire et mémoire, que Halbwachs donne comme le fait du temps, est ici rempli de la charge « émotionnelle ».

Ainsi, du point de vue temporel, les générations pourraient se répartir entre mémoire et post-mémoire en fonction des événements vécus. La première génération aurait la mémoire de toutes les périodes, la deuxième génération la mémoire de la guerre et de la migration et la post-mémoire de la période coloniale alors que la troisième génération conserverait la post-mémoire de la guerre.

Cependant, en introduisant la dimension affective et la charge émotionnelle des souvenirs, familiaux ou historiques, les relations entre mémoire, post-mémoire et histoire ne sont plus si évidentes. Ainsi, lorsque la remémoration des événements familiaux s'étend sur plusieurs générations, remontant parfois jusqu'à la Révolution française, comment séquencer le temps pour permettre de les introduire dans une histoire collective ? Si deux périodes sont communément admises : celle de la colonisation et celle de la guerre, elles peuvent se superposer temporellement et/ou s'annuler subjectivement. Mêlant chronologie et temporalité subjective, la période de colonisation est balisée, pour ce travail, depuis la prise d'Alger en 1830 jusqu'au déclenchement de la guerre d'indépendance algérienne le 1^{er} novembre 1954 ; et la seconde période, celle de la guerre de 1954 jusqu'à la déclaration d'indépendance, le 5 juillet 1962.

Ce séquençage permet alors d'introduire les usages mémoriels des enquêtés dans une chronologie balisée par des événements reconnus par les historiens, tout en sachant qu'elle est déjà un enjeu de construction mémorielle et historique. Finalement, ce qui apparaît comme ligne de fracture n'est pas la relation directe avec les événements passés mais plutôt l'usage

³¹⁹ Nous traduirons ce concept par « post-mémoire ».

³²⁰ Marianne Hirsch. *Family frames. Photography narrative and postmemory*. Cambridge : Harvard University Press, 1997. p.22

mémoriel qui en est fait dans la relation entre mémoire publique et mémoire privée. Cette tension révèle ce qui est inachevé ou en tension dans le travail de mémoire collectif³²¹.

La manière dont les individus se réapproprient ces récits mémoriels et les utilisent permet de faire émerger des « typologies d'usage mémoriel » portées par des collectifs polymorphes, loin des catégorisations par groupes historico-culturels ou générations sociales d'appartenance. Concernant les conséquences des usages mémoriels collectifs, Noiriel réintroduit alors la complémentarité entre mémoire et histoire :

« Comme disait Weber, l'histoire est une discipline éternellement jeune, parce qu'elle renouvelle sa curiosité au fil des générations en fonction des intérêts du présent. Il ne faut donc pas systématiquement opposer histoire et mémoire. Elles sont tout à fait complémentaires. Tous les nouveaux « objets » d'histoire du XX^{ème} siècle (Shoah, femmes, ouvriers, immigration, etc.) ont été au départ des enjeux de mémoire. Ce sont bien souvent des militants associatifs qui ont commencé ce travail d'histoire. »³²²

L'histoire d'un événement commence dès lors, non plus dans une distance temporelle ou affective, mais dans sa réappropriation par les historiens dans une démarche scientifique. La mémoire des individus et l'usage qu'ils en font peut alors jouer un rôle dans l'éveil d'intérêts scientifiques pour certains événements ou certains « objets ». Il est ainsi intéressant de souligner les enjeux du débat historique et public (médiatique et politique) sur les deux périodes prédéfinies que sont la colonisation et la guerre d'indépendance.

En effet, la mémoire de la guerre d'indépendance a émergé dans le débat public à travers la mémoire des acteurs de cette guerre, sans qu'il soit nécessaire de s'attarder ici sur les raisons qui l'avaient déclenchée. Jusque dans les années 1980, les témoignages et les recherches historiques sur cette période sont rares. Les lois d'amnistie de 1962 à 1968 relatives aux « infractions commises dans le cadre des opérations de maintien de l'ordre dirigées contre l'insurrection algérienne », puis à celles « commises contre la sûreté d'Etat ou commises en relation avec les événements d'Algérie » et enfin à toutes celles « commises par des militaires servant en Algérie pendant la période »³²³ n'ont pas permis un travail de mémoire, plongeant toute une période dans l'oubli. Or, pour Grosser, la mémoire des crimes commis à l'encontre d'un groupe est une condition nécessaire pour faire société. La « prise de conscience » de ces

³²¹ Benoît Falaize. op.cit.

³²² Gérard Noiriel. De quels usages publics de la mémoire. *Tracés*, 2009, vol.3, Hors-série n°9, p.123-132. p.132

³²³ Alfred Grosser. *Le crime et la mémoire*. Paris : Flammarion, 1989. p.179-180

crimes n'est pas une demande de pardon aux générations suivantes mais un respect dû aux individus s'identifiant au groupe des « victimes »³²⁴.

Cependant, dans le cas de l'histoire franco-algérienne, cette notion de « victime » est ambiguë. En premier lieu, l'état de guerre n'a été reconnu qu'en 1999, il n'y a donc pas de possibilité d'être victime ou bourreau, vainqueur ou vaincu. Néanmoins, de nombreux protagonistes se positionnent, subjectivement, comme « victimes » des événements en fonction de la période. Par exemple, les Algériens, « victimes » de la colonisation sont les « vainqueurs » de la guerre d'indépendance, mais leurs compatriotes du temps de la colonisation peuvent également être vaincus à l'indépendance, s'ils se sont battus avec la France qui a perdu. De leur côté, les Européens d'Algérie, en position de force durant la période coloniale peuvent être des « victimes » à l'indépendance puisqu'ils ont dû quitter leurs terres.

Ainsi plusieurs mémoires émergent en fonction des protagonistes et des périodes. Leur usage public et leurs revendications peuvent entrer en contradiction, voire se confronter ou, au contraire, chercher à se rencontrer.

Les recherches historiques et manifestations publiques se sont longtemps focalisées, soit sur la guerre et ses différents enjeux³²⁵, soit sur des protagonistes particuliers³²⁶ (les Pieds-Noirs, les Harkis, les appelés, l'OAS, le FLN ou plus généralement les « immigrés algériens »). Lors des commémorations et autres manifestations organisées à l'occasion du cinquantenaire de la fin de la guerre pour certains, de l'indépendance pour d'autres, les aspects pluriels et diversifiés de ces périodes sont apparus au grand jour³²⁷.

Cependant, depuis quelques années, des travaux d'historiens s'inscrivent dans le courant d'une « histoire connectée »³²⁸, transnationale dans son essence, qui permet de prendre en compte une mémoire partagée entre les différents protagonistes qui se retrouvent en France³²⁹

³²⁴ Ibid. p.240

³²⁵ Voir notamment les travaux de Benjamin Stora, Mohammed Harbi ou Charles Silvestre.

³²⁶ Voir par exemple, et sans exhaustivité, Jean-Jacques Jordi ou Eric Savarese pour les Pieds-Noirs, Mohamed Hamoumou, Abderahmen Moumen, Fatima Bescnaci-Lancou ou encore Gilles Manceron pour les Harkis, Jean-Charles Jauffret pour l'armée et les appelés, Ali Haroun, Malika Rahal pour le FLN en France, Georges Fleury, Raphaëlle Branche ou Olivier Dard pour l'OAS ou Ahsène Zeraoui et Saïd Bouamama pour les immigrés algériens de manière générale.

³²⁷ Voir en annexe les notes des observations participantes.

³²⁸ Caroline Douki, Philippe Minard. Histoire globale, histoires connectées : un changement d'échelle historiographique ? Introduction. *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, 2007, vol.5, n° 54-4bis, p. 7-21

³²⁹ Voir notamment Eric Savarese. *L'Algérie dépassionnée : au-delà du tumulte des mémoires*. Paris : Syllepse, 2008 et toujours d'Eric Savarese. *La rencontre postcoloniale*. Bellecombe-en-Bauges : Editions du Croquant, 2014 ; de Sylvie Thénault. France-Algérie pour un traitement commun du passé de la guerre d'indépendance. *Vingtième siècle, revue d'histoire*, 2005a, n° 85, p. 119-28 ; de Raphaëlle Branche. *La guerre d'Algérie : une histoire apaisée ?* Paris : Seuil, 2005.

Dans cette même dynamique de co-construction de l'histoire, des historiens travaillent depuis quelques années à son écriture en commun. Ainsi en 2004, pour le cinquantenaire du déclenchement de la guerre d'indépendance, Benjamin Stora et Mohammed Harbi³³⁰ dirigent un ouvrage aux contributions diversifiées qui éclairent des aspects particuliers du conflit, s'attardant tantôt sur les acteurs, tantôt sur les périodes. En 2012, pour le cinquantenaire de la fin de la guerre et de la déclaration d'indépendance, ce sont à nouveau des Algériens et des Français qui coordonnent un ouvrage sur l'histoire coloniale qui paraît en même temps en France et en Algérie³³¹. Ces dynamiques se poursuivent avec des colloques et des travaux en partenariat entre les deux rives de la Méditerranée³³².

Dans le même temps, le lien entre des temporalités historiques conduit à l'émergence d'une histoire postcoloniale³³³, c'est-à-dire d'une écriture qui prend en compte la colonisation, phénomène longtemps occulté dans l'histoire nationale française. Les sciences humaines et sociales s'associent dans cette mise en perspective temporelle. Les mémoires, l'évolution de la législation et leurs conséquences sont étudiées par des chercheurs de plusieurs disciplines (sociologie, droit, sciences politiques...) ³³⁴.

Ce travail de recherche tend à s'inscrire alors dans cette dynamique de recherche transdisciplinaire et complexe, dont les bases résident peut-être dans l'ébauche de la socio-histoire³³⁵. En effet, l'histoire de la colonisation, moins abordée et discutée publiquement, est associée à des récits mémoriels de la période coloniale partagés entre ses détenteurs et ses opposants, alors que l'histoire de la guerre d'indépendance, davantage rendue publique, se mêle à des récits plus nuancés et moins attachés à une position familiale ou idéologique. L'individu, qui a pris de la distance par rapport à son groupe historico-culturel par le biais de sa famille, peut alors se référer à une mémoire personnelle, (re)mobilisant des événements historiques selon des critères qui lui sont propres (fidélité familiale ou position idéologique). La mémoire individuelle, construite en étroite relation entre souvenirs familiaux et

³³⁰ Mohammed Harbi, Benjamin Stora. *La guerre d'Algérie : 1954-2004, la fin de l'amnésie*. Paris : Robert Laffont, 2004.

³³¹ Abderrahmane Bouchène, Jean-Pierre Peyroulou, Ouanassa Siari-Tenghour, Sylvie Thénault. *Histoire de l'Algérie à la période coloniale, 1830-1962*. Paris : La Découverte, Alger : Barzakh, 2012.

³³² Voir par exemple les colloques organisés en 2011-2012 : *Colloque international consacré à Messali Hadj*. (Tlemcen, Algérie, 17-18 septembre 2011), CRASC – centre national de recherche en anthropologie sociale et culturelle. *1962 : un monde*. (Oran, 14,15, 16 octobre 2012) ou Maison Méditerranéenne des Sciences de l'Homme. *Mémoires algériennes en transmission : histoires, narrations et performances postcoloniales*. (Aix-en-Provence, 15-16 novembre 2012)

³³³ Pascal Blanchard et al. (dirs.). op.cit. (2006a) et Pascal Blanchard et al. (dirs.).op.cit. (2006b)

³³⁴ Voir notamment Ahmed Boubeker et al. (dirs.). op.cit. (2010) et Ahmed Boubeker, Adbellali Hajjat (dirs.). *Histoire politique des immigrations (post)-coloniales*. Paris : Amsterdam, 2008

³³⁵ Gérard Noiriel. *Introduction à la socio-histoire*. Paris : La Découverte, 2006

historiques, s'inscrit alors dans une mémoire collective, elle-même liée à une appropriation collective de l'histoire, introduite dans le débat public³³⁶.

³³⁶ Ces démarches actives individuelles sur le plan des constructions mémorielles ne sont pas sans conséquences du point de vue de la construction des appartenances nationales et culturelles, et nécessitent une certaine reconfiguration d'un « imaginaire national » (cf Partie IV)

Chapitre VI

L'histoire coloniale absente du débat public

La colonisation renvoie à une période durant laquelle la France a été partagée entre une philosophie et une mise en acte contradictoire, l'une prônant la liberté et l'égalité républicaines quand l'autre soumettait des populations et instaurait le Code de l'indigénat. Aussi la mémoire historique de la période coloniale, peu susceptible d'être mise en valeur sur le plan politique, est masquée dans le débat public par celle de la guerre d'indépendance³³⁷. Elle devient, depuis quelques décennies, en histoire et en sciences politiques, un objet de recherche scientifique mais sa faible résonance médiatique laisse à penser qu'elle n'existe que peu, voire pas du tout, dans les mémoires individuelles et familiales. Or, au même titre que les événements de la guerre d'indépendance, l'histoire coloniale apparaît dans les récits mémoriaux familiaux. Les informations historiques recherchées peuvent se référer à un même événement mais elles sont mobiliser différemment selon les familles.

Nous présentons ici ces mémoires coloniales en fonction de l'usage qui en est fait par les individus, les événements historiques se répètent selon qu'ils sont utilisés pour comprendre, pour justifier, pour dénoncer ou pour nuancer les effets de la colonisation.

VI-A L'histoire précoloniale : des événements « oubliés » ?

En France, les manuels d'histoire abordent l'histoire de l'Algérie à partir de l'histoire de la colonisation française, qui fait suite à la prise d'Alger par les Français, alors sous domination ottomane. Mais qu'était cette terre avant les Ottomans ? Une idée répandue la donne comme toujours colonisée et soumise à diverses puissances, alors que pour d'autres, l'Algérie n'était qu'un « no man's land » que la France a mis en valeur. Néanmoins, l'Algérie, ou ce qu'elle était appelée à devenir dans ses frontières actuelles, fut une terre de civilisations séculaires, depuis la Préhistoire, en passant par l'Antiquité ou le Moyen Âge. De rares personnes, lors de l'enquête de terrain, abordent cette histoire précoloniale. Cependant, la diversité de leurs profils (il y a autant de personnes du groupe « pied-noir » qu' « algérien », de la première comme de la deuxième génération) et la pluralité de leurs points de vue font apparaître l'importance de cette période dans la construction mémorielle des périodes suivantes.

³³⁷ Benjamin Stora. Quand une mémoire (de guerre) peut en cacher une autre (coloniale). In Pascal Blanchard et al. (dirs.). op.cit. (2006b). p.59-68

VI-A-1 Administration turque et traditions « autochtones »³³⁸

En mobilisant l'histoire de l'Algérie sur un temps long, précédant l'arrivée des Français, cette colonisation est mise en perspective et une histoire propre à l'Algérie et aux Algériens émerge.

Par exemple, ce jeune homme du groupe « algérien » de la troisième génération, mobilise la colonisation romaine en miroir de la colonisation française en comparant les durées d'occupation de l'Empire romain et de la France, pour souligner les injustices et les inégalités de la seconde par rapport à la première, ce qui a conduit à son échec :

« C'est comme les Romains, je sais pas, ils sont restés cinq, six siècles. [...] Mais pourquoi est-ce qu'ils sont restés cinq, six siècles ? Mais parce qu'ils avaient envahi militairement et après, ils ont dit « on vous demande allégeance à Rome mais vous avez du pouvoir politique dans vos contrées ». Enfin, c'est... c'est intelligent. C'est juste intelligent, (...) comme colonisation. Enfin... si on peut dire ça !! (Rires.) » (I)

La recherche historique ancienne apparaît alors comme un moyen d'argumenter la perception individuelle de la colonisation française, la plus proche dans le temps, et celle dont les conséquences sont encore actuelles.

En revanche, la période durant laquelle l'Algérie est une province de l'Empire Ottoman est rarement mobilisée, sauf par des allusions à l'architecture turque ou à la durée de la présence de cet empire sur le littoral algérien. En effet, l'Empire Ottoman s'étend jusqu'à Alger au XVI^{ème} siècle, et les quatre provinces, dont la Régence d'Alger, voient le jour au XVII^{ème} siècle³³⁹. Alors qu'Alger est placée sous l'autorité du dey³⁴⁰, les autres provinces sont administrées par des beys : le beylik de l'Ouest ou d'Oran, le beylik de l'Est ou de Constantine et le beylik du Titteri ou de Médéa.

Si la domination ottomane est parfois assimilée à la française, confirmant que le territoire « algérien » avait toujours été colonisé avant l'arrivée de la France, la gestion des provinces ottomanes est très différente de ce que sera l'administration de ces provinces devenues des départements français.

³³⁸ Le mot autochtone est utilisé dans son sens étymologique de « premiers habitants ». Il désigne les habitants du Maghreb (exceptées les personnes d'origine israélite) avant l'arrivée des colons français et est dissocié du terme « indigène » relié au Code de l'indigénat et au statut administratif qui en découle.

³³⁹ Les ouvrages de référence pour la rédaction de ce paragraphe sont l'ouvrage de Jacques Simon. *L'Algérie au passé lointain*. Paris : L'Harmattan, 2011 et celui écrit conjointement par Abderrahmane Bouchène et al. (dirs.). op.cit.

³⁴⁰ Pendant l'Empire ottoman, le dey est le gouverneur d'une province, il a sous son autorité des beys. (Un lexique en annexe explique les termes en arabe et turc)

En effet, l'autorité du dey et des beys se limite essentiellement au maintien de l'ordre et à la collecte d'impôts. Ceux-ci sont de deux types : l'impôt turc et l'impôt coranique. Ils sont prélevés par les caïds qui sont sous l'autorité des beys.

Les infrastructures routières, certaines développées par les Romains, les ports (à part celui d'Alger qui maintient une activité intense) le système hydraulique ne sont pas entretenues.

L'organisation de la vie sociale n'est pas du ressort de l'Empire. Ainsi, les questions de santé sont laissées à la gestion privée et les différentes communautés religieuses organisées (juives, chrétiennes ou musulmanes) prennent en charge l'éducation et l'instruction.

Concernant l'organisation judiciaire, les Ottomans placent l'application de la loi sous l'autorité beylicale, qui respecte les prescriptions coraniques. Néanmoins, les tribus préservent leur droit communautaire.

Les paysans algériens avaient, traditionnellement, un « droit d'usage » sur leurs terres qui étaient collectives et inaliénables³⁴¹. Elles étaient la propriété d'une tribu ou d'un village et les titres de propriété à l'européenne n'avaient pas lieu d'être. L'administration ottomane avait conservé cet usage.

Les Ottomans respectent donc l'organisation de la vie sociale fondée sur les traditions et coutumes des populations présentes dans la mesure où elles contribuent à l'impôt, ce qui demande tout de même un effort considérable. La Régence tient alors grâce aux alliances avec les grandes familles des principales tribus. Néanmoins, les révoltes sont fréquentes et la légitimité de l'Empire ottoman est affaiblie par l'appauvrissement de la population.

VI-A-2 Avant la prise d'Alger

Dans les livres d'histoire français³⁴², la fin de la Régence d'Alger est étudiée de manière à y situer le début de la colonisation française. En revenant sur les éléments historiques qui éclairent le début du XIX^{ème} siècle, l'écriture de l'histoire n'est pas neutre et la compréhension des événements en est affectée, y compris pour une époque relativement lointaine.

La date du début de la colonisation de l'Algérie est déterminée, a posteriori, par la prise d'Alger le 5 juillet 1830. A ce moment-là, l'Algérie fait partie de l'Empire Ottoman. En 1830

³⁴¹ André Nouschi. La dépossession foncière et la paupérisation de la paysannerie algérienne. In Abderrahmane Bouchène et al. (dirs.), op.cit. p. 189-194

³⁴² Voir notamment les ouvrages de Georges Fleury. *Comment l'Algérie devint française 1830-1848*. Paris : Perrin, 2008 (1^{ère} ed. 2004), Jacques Simon. op.cit., Xavier Yacono. *Histoire de la colonisation française*. Paris : PUF, 1993 (6^{ème} ed. cor.). (Que sais-je ?) ou encore l'ouvrage non scientifique de Michel Barnard. *Le destin tragique de l'Algérie française tome 1*. Genève : Cremlle, 1971

le Dey Hussein est à la tête de la Régence d'Alger, qui s'étend d'Oran à Constantine, deux provinces qui sont administrées par des beys, placés sous l'autorité du dey³⁴³. L'administration militaire et civile est tenue par les Ottomans. Elle respecte l'organisation sociale des tribus arabes et berbères. En France, Charles X règne. Il est remplacé par Louis Philippe 1^{er} lors de l'instauration de la Monarchie de Juillet, quelques jours après la prise d'Alger.

Si la prise de la ville n'est pas motivée tout de suite par une ambition de colonisation, elle relève d'une décision militaire. Elle est le fait des relations politiques entre les grandes puissances européennes, notamment la France et le Royaume Uni. Selon que l'on se place en France ou en Algérie, les raisons principales de la prise de cette ville sont différentes. En France, on cherche à rétablir l'honneur du pays, qu'on estime avoir été bafoué par le coup de chasse-mouches asséné par le Dey Hussein à l'encontre du consul de France. En Algérie, elle intervient après que le dey d'Alger ait exigé du consul de France le règlement des créances dues. En effet, depuis le XVIII^{ème} siècle, la Régence d'Alger octroie des prêts à la France afin que celle-ci puisse acheter du blé et prévenir ses habitants de la famine. Ces prêts se font par l'intermédiaire de négociants, notamment des Juifs d'Algérie.

L'anecdote du chasse-mouches est un élément symbolique qui justifie la prise d'Alger par un argument d'honneur³⁴⁴ ; mais elle masque, en France, les autres raisons de la discorde qui sont développées en Algérie, à savoir les prêts non remboursés et contractés par les Français à la Régence d'Alger. D'une part, cette occultation permet de mettre en avant la réparation de

³⁴³ Georges Fleury. op.cit. (2008)

³⁴⁴ Georges Fleury raconte ainsi cet épisode : « Le 30 avril 1827, c'est donc dans un lourd climat de suspicion que le Consul Deval se rendit à la traditionnelle réception offerte par Hussein Pacha à l'occasion du baïram qui marque la fin du ramadan chez les Turcs. Après les formules de politesse, outrepassant ainsi quelque peu ses prérogatives, le diplomate exigea la restitution du *San Francisco di Paolo* et du *San Antonio*, deux bateaux marchands capturés bien que arborant pavillon neutre et naviguant sous protection de la France. Hussein Pacha, en long caftan et grandi par un haut turban de cachemire cramoisi, accueillit très mal cette réclamation. Par le truchement de son drogman, il fit remarquer à Deval que cette affaire n'était pas du ressort de la France. Puis il lui reprocha d'avoir négocié sans l'en avertir la libération de son consul adjoint à La Calle. Haussant le ton, il lui fit également grief d'avoir installé sans sa permission une garnison dans le *Bastion français*. Proclamant qu'il ne tolérerait plus la mise en batterie d'un seul canon étranger sur son territoire, il exigea ensuite une réponse immédiate à la lettre qu'il avait remise au diplomate en octobre 1826 pour réclamer au roi le remboursement total et immédiat des sommes qui lui étaient encore dues. Le baron de Damas lui ayant fait savoir que la requête du potentat algérois était particulièrement injurieuse envers Charles X, Deval ne possédait évidemment pas le courrier réclamé, Hussein Pacha s'écria en l'apprenant :

- « Et mon argent, va-t-on enfin me le remettre bientôt? »

Puis il menaça de faire enfermer son hôte, représentant selon lui d'un pays bien peu respectueux de ses promesses. La rumeur ténue qui montait jusque-là de la foule des visiteurs s'étant tue à son esclandre, le dey se leva de son trône installé sous un dais de soieries. Descendant avec une lenteur calculée vers Deval, il le souffleta d'un geste ample et ostentatoire à l'aide de son chasse-mouches en plumes de paon.

Le consul s'exclamant "Ce n'est pas à moi que cette injure s'adresse, mais au roi de France!", Hussein Pacha fit remarquer à l'assistance pétrifiée qu'il ne craignait pas plus Charles X que son représentant. Un de ses janissaires tenant déjà entrouverte la tenture fermant l'accès à la salle de réception, il intima de la voix et du geste au consul de quitter les lieux." Ibid. p.30-32

l'honneur bafoué des Français et de glorifier leur action en créant et valorisant un sentiment d'appartenance nationale. D'autre part, cette argumentation renvoie la responsabilité de la prise de la ville à la Régence d'Alger, en omettant l'origine de la discussion qui amène le Dey Hussein à chasser le consul de France de son palais. A Alger, l'argumentation de la dette honore la Régence et met l'accent sur la mauvaise conduite de la France, son incapacité à honorer parole donnée.

Bien que chaque pays veuille garder une histoire à son avantage, les deux parties voient dans l'autre une puissance égale à combattre. Dans un premier temps, avant la mise en place d'une conquête coloniale, la domination est militaire et non idéologique et/ou culturelle.

Cette histoire entre le Consul de France et le Dey d'Alger a lieu en 1827, soit trois ans avant la prise d'Alger. Durant cette courte période, en France, les discussions sont vives entre ceux qui veulent organiser une expédition punitive et ceux qui souhaitent pardonner. En effet, les efforts de guerre pour la prise d'Alger sont conséquents et ne font pas l'unanimité, ni dans le gouvernement politique, ni dans l'opinion publique. Mais, au-delà d'Alger, c'est l'Afrique du Nord, aux mains de l'Empire ottoman qui est convoitée³⁴⁵. Depuis plusieurs années la France, mais aussi l'Europe, cherchent à étendre leur influence sur cette partie du continent africain. Les relations entre l'Europe et l'Empire ottoman sont tendues et cette atmosphère a des conséquences sur les relations entre Alger et Paris.

Lorsque Charles X décide d'attaquer la ville d'Alger, la suite de l'entreprise n'est pas encore nettement définie, comme l'exprime cette allocution : « Pour prendre Alger, je n'ai considéré que la dignité de la France ; pour le garder je ne consulterai que son intérêt »³⁴⁶. C'est Louis Philippe 1^{er}, nouvellement sacré après l'établissement de la Monarchie de Juillet, qui décidera de la conquête puis de la colonisation.

VI-B Des éléments historiques pour comprendre

Alors que certains événements, datant de la période précoloniale, sont souvent passés sous silence dans les récits mémoriels individuels, d'autres y sont introduits pour replacer dans un contexte historique la colonisation française. Dès lors, deux types de récits mémoriels émergent. Pour certains, des périodes plus ou moins lointaines sont mises en avant. Pour d'autres, les souvenirs particuliers de la période coloniale renvoient à la quotidienneté des individus dans une période caractérisée par la mise en place d'un système légal de distinctions

³⁴⁵ Ibid.

³⁴⁶ Michel Barnard. op.cit. p.31

entre deux populations vivant sur le même territoire. Aussi, dans ces deux cas, la démarche mémorielle vise à comprendre comment des individus ont pu vivre pendant plus d'un siècle dans un système inégalitaire.

VI-B-1 Des souvenirs distincts du début de la colonisation

VI-B-1-1 Une (rare) évocation de la période précoloniale

L'histoire lointaine est mobilisée pour évoquer l'attachement d'un groupe de population à une terre. S'appuyant essentiellement sur la période préislamique, les personnes des groupes « harki » et « algérien » s'intéressent à l'unité maghrébine, rassemblant le Maroc, l'Algérie et la Tunisie dans une histoire commune. Si l'emblème de la résistance berbère est la reine Kahena, l'unité politique du Maghreb ne fut atteinte qu'au XII^{ème} siècle par l'Empire berbère des Almohades. A la fin de cet empire, au XIII^{ème} siècle, le Maghreb est segmenté, trois dynasties se partagent ce territoire : l'une prend le contrôle du territoire qui deviendra le Maroc, une autre celui de l'Algérie occidentale et une dernière l'Ifriqiya - qui correspond à l'actuel Est algérien, à la Tunisie et à une partie de la Libye³⁴⁷. L'unité maghrébine disparaît durablement. Même sous la domination ottomane, elle ne parvient pas à se reconstituer, puisque le royaume du Maroc en est absent. Ce jeune homme, de la troisième génération du groupe « algérien », fait référence à cette période historique afin d'insister sur une origine commune aux Maghrébins :

« Le Maroc, c(e n') est pas tout à fait pareil, parce qu'ils (n') ont pas été colonisés pareil que l'Algérie. Mais les Tunisiens, les Libyens, tout ça... On a [...] tous plus ou moins la même histoire avant la colonisation européenne, c'est-à-dire qu'on a tous été colonisés par les Ottomans. [...] Et du coup... on parle entre nous. C'est [...] des mythes aussi un peu. C'est comme en France [...] que les Gaulois qui ont été colonisés par Rome, c'est des trucs qu'on sait comme ça » (I)

L'histoire commune de la colonisation crée alors une communauté d'expérience qui rassemble des individus jusqu'à l'heure actuelle, et qui permet d'inscrire l'histoire du pays d'origine dans un passé lointain et « mythique ».

En revanche, pour les personnes du groupe « pied-noir », se souvenir de l'époque préislamique et de l'origine berbéro-juive ou de l'arrivée des Juifs au XV^{ème} siècle en Algérie, permet de comprendre une société dans laquelle « juifs » et « musulmans » vivaient

³⁴⁷ Jacques Simon. op.cit. p.173

ensemble. Par cette perspective historique, les Juifs d'Algérie sont à la fois liés à leur passé « indigène » et à leur appartenance aux « Européens d'Algérie ». Par exemple, cette femme, de la deuxième génération du groupe « pied-noir », sans être elle-même d'origine juive, revient sur l'installation des Juifs au moment de la Reconquista espagnole au XV^{ème} siècle, pour montrer que le territoire algérien était une terre de rencontres :

« Comme on voit les Juifs, qui étaient installés, parce que beaucoup de Juifs qui sont partis étaient installés depuis 400 ou 500 ans, ils faisaient partie, c'est-à-dire ils faisaient partie des Algériens » (M)

VI-B-1-2 Les enjeux de la « conquête » et les premières migrations

Les éléments historiques mobilisés pour comprendre les enjeux de la conquête du territoire, du point de vue des arrivants, n'est le fait que de personnes du groupe « pied-noir », y compris lorsque la colonisation, dans son idéologie et sa pratique, est condamnée.

La colonisation de peuplement a consisté à installer des « Français » sur le territoire afin de garantir la stabilité de la colonie avec une population légitimant le caractère français de ce nouvel espace. De plus, dans les relations diplomatiques européennes, la France doit conserver son rang³⁴⁸, comme l'exprime cet homme de la première génération du groupe « pied-noir » :

« Il faut se remettre sur le plan historique. [...] La France veut se refaire une place dans le concert des nations. Comme elle est bloquée en Europe entre l'Angleterre, la Prusse et tout ça, eh bien il n'y a plus qu'une seule chose : c'est les colonies, c'est aller conquérir. Et donc elle va reconquérir cette affaire-là, l'Algérie, mais contre la volonté de l'Angleterre. » (MZ)

Le projet colonial se met en place au fur et à mesure et en parallèle de l'avancée de la conquête militaire des territoires. Plusieurs plans de colonisation sont successivement mis en œuvre avec l'installation de Français et d'Européens. Des annonces sont publiées afin d'attirer les colons. Des Français y répondent et reçoivent, en arrivant en Algérie, des concessions à « mettre en valeur ». Les deux hommes suivants, de la première génération du groupe « pied-noir », racontent les expériences de leurs aïeux :

« Parce que ... on leur avait donné des concessions, ce qu'on appelle des concessions. On leur avait dit : « voilà, on vous donne tant d'hectares, mais ces hectares-là il faut

³⁴⁸ Georges Fleury. op.cit. (2008)

les mettre en valeur ». Ça, c'était le gouvernement. C'est ce qu'on appelle une colonisation de peuplement. Quand on a voulu peupler, on a voulu développer et ainsi de suite. » (MR)

« Il [son aïeul] demande une concession, il embarque avec sa famille, vers 1872, si j'ai bonne mémoire. Mais lui aussi un peu au hasard, espérant avoir une concession, une concession de terre. Il l'a jamais eue... il l'a jamais eue, c'est comme ça. Pourquoi ? [...] Il avait pas suffisamment d'argent pour pouvoir... [...] Il fallait montrer qu'on avait suffisamment d'argent pour acheter des semences, une charrue, le bœuf... et comme il n'avait pas suffisamment d'argent pour cela, eh bien, on lui dit : « non, mon vieux, tu n'auras rien du tout ». (MZ)

L'attribution n'est pas automatique et les colons sont sélectionnés sur des critères économiques et moraux. Les Français et Européens qui arrivent ainsi, suite à une annonce ou de manière informelle, voire clandestine, n'ont pas toujours conscience de « voler » une terre, puisque d'une part, l'Etat la leur octroie et d'autre part, elle est une propriété collective depuis l'Empire Ottoman et n'appartient pas à un paysan à titre individuel. Jusque dans les années 1930, la France prend plusieurs mesures légales pour retrancher les « fellah », paysans algériens, dans les terres les moins fertiles et s'approprier les terres « utiles ». L'appropriation des terrains s'apparente davantage à de la spoliation que de la négociation. Ces terres sont ensuite vendues à des sociétés ou à des particuliers européens, sous forme de concessions. Quelques Algériens parviennent à racheter leurs terres ou à les louer pour continuer à les cultiver. Mais la plus grande partie de la population paysanne autochtone devient ouvrière agricole, catégorie professionnelle qui n'existait pas auparavant.

Cette histoire de l'installation des Français sur le territoire algérien explique la complexité mémorielle de cette période, en mettant en question à la fois le silence sur la réalité coloniale de la spoliation des terres et la représentation post indépendantiste du « riche colon » associé aux « rapatriés européens ».

En effet les appels pour l'octroi de concessions correspondent à une période difficile pour l'agriculture dans le sud de la France, touchée par une épidémie de phylloxéra qui anéantit plusieurs exploitations vigneronnes. Tant les exploitants que les ouvriers agricoles sont alors tentés par le départ vers l'Algérie. Cette femme, de la première génération, du groupe « pied-noir » raconte le départ de ses grands-parents pour l'Algérie dans ce contexte :

« La mère de mon père, on savait qu'elle était du côté de P. [en Ariège] et que c'était une petite exploitation de gens qui avaient de la vigne. Et puis il y a eu le phylloxéra. C'étaient tous des agriculteurs. » (Cl)

Une vague migratoire s'organise également après la révolte des ouvriers à Paris en 1848. Des ouvriers de l'industrie, au chômage, partent en Algérie, ainsi que des insurgés faits prisonniers suite à la révolte, qui sont envoyés en Algérie ou en Nouvelle-Calédonie. En parallèle, des convois de colons volontaires, recrutés suite à un appel de l'Assemblée Nationale, partent de Paris pour peupler l'Algérie³⁴⁹. Plusieurs projets d'émigration verront ainsi le jour de 1871 à 1889. Il y aura des départs depuis l'Alsace, la Lorraine, Paris ou encore l'Aveyron. Une large proportion de ces émigrés choisit de partir en raison d'une situation économique fragile³⁵⁰. Parfois ces convois sont confondus avec l'émigration de la période de 1870, où l'on voit partir les révoltés de la Commune de Paris, ainsi que de nombreux Lorrains et Alsaciens, suite à la guerre contre la Prusse.

Si la France préfère favoriser une immigration française en Algérie, rapidement des Européens du Sud (Portugais, Maltais, Italiens, Espagnols) arrivent par leurs propres moyens, parfois clandestinement, fuyant des situations économiques, sociales et politiques particulièrement difficiles. Ces nouveaux arrivants sont vus d'un mauvais œil par les autorités françaises, qui estiment que la population du Sud de l'Europe a peu de valeur morale. La France tente alors de faire venir des Européens du Nord jugés « bien préférables aux autres pour cause de leurs habitudes d'ordre et de travail »³⁵¹. Les Européens se regroupent, en fonction de leur communauté nationale, sur les villes du littoral. Si à l'Ouest, dans l'Oranais, les Espagnols et les Portugais sont les plus nombreux, les départements d'Alger et de Constantine accueillent une majorité d'Italiens et de Maltais³⁵². Cette femme de la deuxième génération du groupe « pied-noir » en témoigne :

« Les Alsaciens se sont installés surtout autour de l'Algérois, c'est-à-dire autour d'Alger, Blida. Les Espagnols, c'était Oran, Mostaganem, tout ça, plutôt par là. » (L)

³⁴⁹ Ibid. p.360

³⁵⁰ Hugo Vermeren. Les migrations françaises et européennes vers l'Algérie au début de la III^e République. In Abderrahmane Bouchène et al. (dirs.). op.cit. p.194-200

³⁵¹ Citation de la Commission d'Afrique en 1834. Dans Jennifer Sessions. Les colons avant la III^e République : Peupler et mettre en valeur l'Algérie. In Abderrahmane Bouchène et al. (dirs.). op.cit. p.64-70

³⁵² Ces répartitions nationales et culturelles restent très présentes à la fois dans le souvenir de la période coloniale mais aussi dans la construction d'une communauté « pied-noir » après 1962.

Si, aujourd'hui, les différences nationales sont constatées par les enquêtés, il n'empêche que les relations entre les communautés au début de la colonisation étaient tendues, voire violentes, tant entre Européens qu'avec les « indigènes »³⁵³.

VI-B-2 Des souvenirs distincts de la vie en « colonisation »

VI-B-2-1 La mise en place du Code de l'indigénat

La société coloniale en Algérie se hiérarchise en trois groupes : les Français, les étrangers et les « Indigènes ». Les premiers sont soumis au Code civil. Les derniers sont régis par le Code de l'indigénat, à moins d'avoir délaissé leur statut personnel³⁵⁴. Les lois qui avaient cours pour l'accès à la citoyenneté française pour les « Indigènes » n'étaient pas les mêmes que celles qui régissaient l'accès à la nationalité pour les étrangers, ou même pour les « Indigènes israélites », selon la dénomination de l'époque. Dans les récits, les éléments mémoriels diffèrent en fonction des groupes historico-culturels.

Au sein de la première génération du groupe « pied-noir », on interprète souvent le choix des Indigènes comme étant uniquement conditionné par le renoncement au droit musulman. Mais, au sein de la même génération, dans les groupes « harki » et « algérien », l'explication diffère. Ce couple du groupe « harki » évoque les relations entre autorités françaises et « Indigènes » :

« - Monsieur : Il y a eu un sénatus-consulte en 1885 qui dit que l'Indigène peut demander sa nationalité, sa nationalisation, voyez ? Donc il pouvait demander la nationalité française, mais en la demandant il faut qu'il abandonne toutes les coutumes du droit local. Ça veut dire ne prendre qu'une seule femme... voyez ? Ça n'a rien changé parce que vous voyez ici, en France, les gens sont polygames dans le temps ! (sourire)

- Madame : On a fait un fantasme en parlant du droit musulman. La polygamie, il n'y avait pas que ça, parce qu'en fait... il y avait quelques-uns qui étaient polygames mais c'était pas...

- Monsieur : Oui. Enfin, c'était un prétexte. Un prétexte. Bon. D'ailleurs la première loi qui est sortie, c'était dans la région de Bougie, en 1800... je ne sais plus, les gens du village étaient descendus pour demander la nationalité française, pour se naturaliser. Eh bien, le juge d'instruction les a tous envoyés en taule. Façon comme

³⁵³ Ibid. p.69

³⁵⁴ Ces distinctions dans les statuts nationaux sont développées dans la partie I, chapitre I-A-1 La nationalité n'est pas la citoyenneté.

une autre de leur dire «non». Alors pour éviter qu'ils reviennent... ils les ont mis en prison. Même si c'est pour 24h, pour leur dire... C'est le droit du chef, voyez ? Donc, du même coup, plus personne n'y retournait. Bon, c'est un exemple parmi tant d'autres. » (MI)

Des stratégies de découragement compliquaient donc l'accès à la citoyenneté française pour les Indigènes musulmans³⁵⁵. En effet, l'ensemble de lois constitutives du Code de l'Indigénat réglementait surtout des aspects de la vie sociale, tout en s'appuyant sur une distinction religieuse.

Les sanctions prévues punissaient toutes les formes de résistance employées par les villageois contre la puissance coloniale. Parmi les délits se trouvaient « le refus de comparaître devant la justice », les « désordres sur les marchés », ou encore le « refus d'obéissance aux ordres donnés pour les corvées, transports et convois »³⁵⁶. La réponse pénale à ces manquements à la règle allait de simples amendes à des condamnations aux travaux forcés, en passant par l'emprisonnement. L'application des sanctions aux contrevenants relevait de pouvoirs disciplinaires spéciaux, attribués aux administrateurs des communes. Cette réglementation spéciale, qui a fait débat tout au long de la colonisation, a été abrogée en 1944. Ce n'est qu'à ce moment-là que cesse le débat sur la validité républicaine d'une telle loi³⁵⁷ et que le statut d'« Indigène » disparaît officiellement, la citoyenneté et la nationalité allant (presque) de pair pour chaque individu.

VI-B-2-2 L'institutionnalisation du rapport de domination

Bourdieu, dans son analyse du système colonial en Algérie, met en relation les rapports de domination et la fonction du racisme comme outils de maintien de ces rapports :

« La fonction du racisme n'est autre que de fournir la rationalisation de cet état de fait de manière à le faire apparaître comme un ordre de droit. De même le paternalisme est la conduite privilégiée du supérieur tant que le système n'est pas mis en question et que chacun reste à sa place. La société européenne, minorité majoritaire sur les plans social, économique et politique essaie, grâce à l'idéologie raciste de transformer les privilèges en droits, bref, d'autoriser chaque société à être ce qu'elle est, la dominante, dominante et la dominée, dominée. »³⁵⁸

³⁵⁵ Laure Blévis, op.cit.

³⁵⁶ Sylvie Thénault, op.cit. (2012c) p.202

³⁵⁷ Ibid. p.204-205

³⁵⁸ Pierre Bourdieu, op.cit. p.117

La société coloniale est ainsi fondée sur des distinctions religieuses et culturelles qui s'actualisent dans des répartitions territoriales précises. L'urbanisation de l'Algérie coloniale donne à voir la mise en place du rapport de domination des Européens sur les indigènes. Les communes mixtes, c'est-à-dire peuplées d'« Européens » et d'« indigènes », s'étendaient sur de grandes superficies et comprenaient la ville européenne - ou le centre de colonisation - et les villes et villages, en plus des « douars » arabes préexistant à l'arrivée des Français. Leur territoire était vaste et pouvait comprendre plus d'une dizaine de douars. L'objectif affiché était d'amener les habitants des « douars » à un niveau d'organisation suffisant pour devenir des communes de « plein exercice »³⁵⁹. L'idée selon laquelle l'organisation administrative française des communes représentait un degré de démocratie supérieur à celle des « douars » traditionnels s'inscrivait ainsi dans le rôle civilisateur attribué à l'entreprise coloniale³⁶⁰.

Les communes mixtes étaient gérées par un administrateur civil qui « jouait un rôle majeur dans la mise en place de la colonisation »³⁶¹. Il était relayé, dans les relations avec les villes et les villages, par des adjoints spéciaux et dans celles avec les douars par des adjoints indigènes. Ces adjoints étaient nommés par l'administrateur parmi les notables « indigènes ». Souvent les « aghas » et « bachagas », anciens relais de l'administration ottomane, devenaient ainsi « caïds », parfois en conservant leurs titres ottomans. Ces caïds, ou adjoints indigènes, avaient une position ambivalente, puisqu'ils étaient en même temps présidents des « djemâ »³⁶² (organe traditionnel, préservé durant la colonisation, qui prenaient les décisions et géraient la vie quotidienne des douars) et membres de la commission municipale des communes mixtes. L'administration française, en nommant des « Indigènes » adjoints auprès de la population locale, voulait à la fois asseoir sa légitimité et garantir le lien entre Européens et Indigènes.

Au sein de cet ensemble hiérarchisé qu'était la société coloniale, les individus agissent selon des normes qui leur sont « imposées » par leur appartenance à un groupe prédéfini par le fait colonial lui-même. En l'absence de remise en question de la colonisation, selon Bourdieu, les individus ne sont pas acteurs. Ils agissent selon des règles qu'ils n'ont pas choisies, qu'ils soient en position de dominants ou de dominés. Les inégalités structurelles ne sont plus de la responsabilité des individus mais du système en lui-même. Par cette dissociation entre système et individu, un espace s'ouvre pour que les mémoires puissent se rencontrer et se

³⁵⁹ Christine Mussard. La commune mixte, espace d'une rencontre ? In Abderrahmane Bouchène et al. (dirs.), op.cit., p.278-281. p.278

³⁶⁰ Christine Mussard. Réinventer la commune ? Genèse de la commune mixte, une structure administrative inédite dans l'Algérie coloniale. *Histoire@Politique*, 2015, vol.3, n° 27, p.93-108

³⁶¹ Christine Mussard. op.cit (2012). p.279

³⁶² Avant l'arrivée des Français, cette assemblée était déjà un organe de prise de décision, de justice et de règlement des conflits au sein de la population d'un douar.

comprendre dans leurs différences. Ce jeune homme du groupe « algérien » de la troisième génération évoque un échange avec un ami, dont le grand-père était « pied-noir » en Algérie :

« Il a fallu que je comprenne que, quand je parlais de la colonisation, il sentait ses parents attaqués et qu'il fallait... Il a fallu que je lui dise un jour : « mais tu sais, quand je parle de ça, je (ne) parle pas de tes parents. Je (ne) suis pas en train de dire que tes parents, c'était des connards. Je dis que tes parents, ils étaient dans un système qui les dépassait et qu'ils (n') avaient pas conscience de ce système-là ». Et ce système-là était un système complètement... horrible, quoi. Et qui crée des attitudes... Et c(e n') est pas les petits qui ont créé ce système ; c'est les gros, c'est les élites qui ont créé ce système. » (I)

VI-B-2-3 Le souvenir de la cohabitation : entre compréhension et revendication

Dans cette société hiérarchisée, les inégalités structurelles, qui expliquent les tensions et le cheminement vers la guerre d'indépendance, pouvaient empêcher toute rencontre entre les différentes populations, alors que ces inégalités permettent de comprendre la durée de la colonisation. L'évocation des situations de « mixité » est fréquente dans le groupe « pied-noir », notamment au sein de la première génération, mais elle est absente dans les premières générations des groupes « harki » ou « algérien », y compris dans les catégories sociales les plus élevées. En revanche, au sein de la deuxième génération des groupes « algérien » et « harki », des individus se réapproprient ces souvenirs de moments quotidiens partagés, en réhabilitant une certaine idée de rencontres entre population européenne et Indigènes. Cette femme du groupe « algérien » de la deuxième génération met en avant les échanges qui ont nécessairement eu lieu tout au long de la période coloniale :

« C'est notre histoire commune. Enfin, je parle pour l'Algérie, parce qu'en 130 ans je pense qu'ils ont dû partager plus qu'un couscous, hein. » (Zh)

Cette femme de la deuxième génération du groupe « algérien » revient sur la cohabitation religieuse et culturelle des différentes populations, malgré des inégalités dans les rapports entre les uns et les autres :

« - Il y avait vraiment un mélange...

- N : Complètement, avec les Chrétiens. Avec les Chrétiens ... avec les Italiens, les Allemands... les Espagnols. Il y avait les Juifs aussi d'Algérie. Oui, qui sont souvent...

disons que les Juifs en Algérie, c'était les Juifs ashkénazes (sic)³⁶³, un peu comme les Juifs marocains. Il n'y avait aucun problème. Alors, ce qui était délirant, c'est que pendant 140 ans, y'a personne qui a rien dit, [...] tout allait bien, il se passait rien, enfin tout ça. Et puis d'un coup, ça a éclaté, quoi. Mon père m'a dit « mais 140 ans de hogra³⁶⁴, c'est énorme, pour beaucoup d'entre nous. » Après y'en a qui vivaient bien, hein, ça veut pas dire que... tout le monde n'arrivait pas à vivre ensemble. » (N)

La religion et le rapport colonial définissent les termes de la cohabitation. La religion est sous-entendue comme étant un facteur d'identification/distinction entre les colons et les colonisés, entre judéo-chrétiens d'une part, et musulmans d'autre part.

La mixité religieuse est compliquée à bien des égards, particulièrement lors de rencontres amoureuses et dans la projection d'une vie de famille. Les personnes respectant les principes religieux propres à leur croyance ne peuvent passer outre les prescriptions concernant le mariage, union sacrée dans les trois monothéismes. Dans cet extrait, deux sœurs du groupe « pied-noir » de la première génération expliquent que les mariages étaient compliqués, mais pas impossibles, sans que le statut personnel soit plus important que la religion :

« - H : Mais à l'époque on ne se mariait pas avec un musulman. [...] A notre époque, je sais que ça ne se faisait pas.

- Sy : Je sais qu'il y avait une Française qui était mariée avec un musulman dans notre quartier et je me rappelle qu'ils ont vécu un drame. Mais c'était rare, c'était très rare, c'était une Française qui s'était mariée avec un Algérien.

- H : Mais avec un Juif non plus, on ne se mariait pas avec les Juifs. » (H et Sy)

Néanmoins, lorsque s'ajoute à cette séparation religieuse une perception des autres religions en tant que marquées par des rapports de domination, les rencontres ne pouvaient que se raréfier encore plus. Cette femme de la première génération du groupe « pied-noir » nous fait part de ses souvenirs et de sa perception de la rencontre interculturelle :

« - MMC : Nos jeunes à nous, ils (ne) pouvaient pas fréquenter les filles arabes, alors là c'était...

³⁶³ La confusion entre ashkénazes et séfarades renvoie à la double origine des populations juives en Algérie. Les juifs séfarades, présents dans toute l'Afrique du Nord, y sont installés depuis plusieurs siècles, certains dès l'Empire Romain, d'autres depuis la période de l'Inquisition en Espagne au XV^{ème} siècle. Les ashkénazes, juifs de l'Europe de l'Est, sont arrivés en Algérie au moment du début de la colonisation, et de la guerre contre la Prusse dans les années 1870.

³⁶⁴ Hogra (féminin) : Oppression, exclusion ou brimade injuste, abus de pouvoir ou d'autorité et/ou déni de justice, couplés d'impunité. Source : <https://fr.wiktionary.org/wiki/hogra>, consulté le 17/10/2014.

- *Parce que vous, vous auriez pu fréquenter un homme arabe ?*

- *MMC : ... Je (ne) sais pas. Mais bon, un copain, oui. Mais... on était un petit groupe de jeunes et on avait un copain arabe au milieu avec nous.*

- *Mais c'était pas un petit copain ?*

- *MMC : Un petit ami, non. Non, non, non, non, non. Non, ça c'était pas, non, ça c'est pas... Je ne sais pas, on sait jamais, ça aurait pu, ça aurait pu... Mais non, à mon époque non, on (ne) fréquentait pas les Arabes. En copains, oui, mais c'est tout. »
(MMC)*

Plus que l'impossibilité de la rencontre, c'est l'absence de réciprocité dans la rencontre qui est identifiée. L'ouverture à la rencontre semble se mesurer à la possibilité de la mixité sexuelle. Le processus récent, dans la société française, de « démocratisation sexuelle »³⁶⁵ qui fait des questions sexuelles des questions politiques, permet d'éclairer l'histoire en dessinant de nouvelles limites aux groupes. La représentation d'un « Autre », arabe et musulman, fermé à la rencontre, est confortée par l'interdiction de mariage interreligieux et justifié par la marque du genre, puisque les femmes apparaissent comme les victimes de cet interdit. L'image péjorative de cet « Autre » est alors légitimée par la question de l'émancipation féminine. Néanmoins en situation inverse, c'est-à-dire lorsque les Françaises sont à leur tour touchées par cet interdit et ne peuvent pas côtoyer les Arabes, la représentation de soi-même et de son groupe, selon la même logique argumentaire, peut se trouver dévalorisée et moins acceptable. Afin de préserver une image de soi valorisante, les individus peuvent soit remettre en question leur représentation de l'« Autre », soit préserver la différence avec l'« Autre » et travestir la réalité sociale de l'époque en attribuant l'absence de rencontre uniquement à l' « arabe musulman ».

³⁶⁵ Éric Fassin. La démocratie sexuelle et le conflit des civilisations. *Multitudes*, 2006, vol.3, n°26, p. 123-131

VI-C Des éléments historiques pour justifier

La mobilisation d'éléments historiques dans les récits peut permettre aux individus de comprendre des enchaînements de faits et le déroulement de l'Histoire. Elle est rendue possible par la mise à distance de l'histoire de leur famille, qui pourrait se trouver altérée par la perspective historique. Néanmoins certains peuvent préférer conforter la mémoire familiale par la mobilisation d'éléments historiques conformes aux choix réalisés par leurs ascendants. Leur recherche respecte ainsi la représentation familiale des événements vécus et des souvenirs transmis.

VI-C-1 L'arrivée en territoire algérien, considérée du point de vue des arrivants

La mémoire explicative rend compte des premiers temps de l'installation des Européens sur le territoire algérien et des difficultés auxquelles ils ont dû faire face. En s'appuyant sur des travaux d'historiens, elle a pour objectif de comprendre les débuts d'une colonisation. Les éléments mémoriels mobilisés introduisent dans les récits des interprétations de faits historiques, mais aussi de faits historiques falsifiés. Par exemple, dans les discours des personnes de la première génération du groupe « pied-noir », l'absence d'habitants avant la présence française peut être sous-entendue ou explicitement affirmée pour préserver le courage sans tache des premiers arrivants. Cet homme du groupe « pied-noir » de la première génération fait référence à un « no man's land », que les travaux d'historiens réfutent :

« Les villages de colonisation [...] étaient créés à partir de rien. [...] C'était la brousse, il y avait rien, absolument rien. Eh bien, on leur donnait des noms de victoires napoléoniennes ». (MZ)

Cette notion de « no man's land », en plus de préserver une mémoire méliorative des aïeux, dédouane les générations futures de la spoliation des terrains. Associée à la figure des « pionniers », elle rend hommage à la fois au courage des aïeux qui ont surmonté d'importantes difficultés pour construire des villes, et à la grandeur de la France et d'un empire naissant. Ainsi, certaines personnes du groupe « pied-noir » réinvestissent l'histoire de ces premiers colons en les présentant comme des pionniers actifs et bâtisseurs, passant sous silence le fait que des populations vivaient sur ce territoire avant l'arrivée des Européens. Ces personnes de la première génération du groupe « pied-noir » reviennent sur la création de villages en Algérie.

« Après 1870, [...] il y a eu des villages entiers de Lorrains qui sont venus, qui ont fondé des villages en Algérie (MZ.)

« - Madame : Parce que, dans les années [18]70, beaucoup avaient fui, étaient en Algérie et avaient fondé des villages alsaciens en Algérie.

- Monsieur : Oui, il y avait des villages alsaciens en Algérie. Qui portaient des noms alsaciens. » (MR et MMR)

Ces personnes conservent et se transmettent La notion de « pionnier » est transmise et valorisée, en dépit du fait que beaucoup d'Européens se sont trouvés en difficulté sur un territoire qu'ils ne connaissaient pas, dans un contexte instable et sous un climat nouveau.

VI-C-2 Des souvenirs partagés de la vie en « Algérie française »

VI-C-2-1 L'école comme vecteur d'unité républicaine pour les « Européens »

Les souvenirs de la vie en Algérie émergent aussi dans les récits, notamment ceux de la première génération du groupe « pied-noir ». Des souvenirs d'enfance et de jeunesse évoquent une mixité au quotidien, exempts de relations d'inégalité ou de domination. L'établissement scolaire se révèle alors comme un lieu de rencontres et de promotion sociale, conformément à ses objectifs républicains. Cet homme insiste sur la fonction unificatrice de l'école pour faire des « Européens d'Algérie » des « Français d'Algérie ». De la même façon qu'on fait abstraction des propriétaires terriens autochtones dans l'évocation de l'installation sur les terres, on fait abstraction des populations autochtones dans la création d'une « nouvelle société » :

« L'école imposée a facilité... On (ne) peut pas parler d'intégration, à la différence de ce qu'on peut connaître aujourd'hui sur une immigration. Parce qu'il n'y avait pas de société où s'intégrer, ils ont créé la société pied-noir. Italiens, Maltais, Français, Espagnols de l'autre côté, tout ça, ça s'est mélangé avec un tronc unificateur : ça a été l'école. Parce que pour s'élever dans la société, ils ont tous compris, les parents, qu'il fallait apprendre à lire, à compter parce que [...] c'était la langue française qui s'appliquait. Ça a été une nationalité qui a été imposée. » (MZ)

Pour d'autres, en revanche, les « autochtones », et notamment les « Arabes »³⁶⁶ sont associés aux souvenirs de leur enfance. Ces évocations laissent apparaître des relations de réciprocité, sans contextualisation coloniale, tout en soulignant des différences culturelles. Ainsi ces deux femmes du groupe « pied-noir » de la première génération se rappellent leurs « copines » d'enfance :

« J'ai eu une jeunesse formidable (...). J'avais des copines arabes, j'allais à l'école... Une école comme on dit une école... ménagère. Et il y avait plusieurs classes, donc on apprenait tout, on apprenait la couture, la cuisine... [...] Mais il y avait beaucoup de mauresques. » (MMC)

« Par contre ceux [des « Arabes »] qui voulaient venir à l'école, venaient à l'école, ils étaient acceptés, mais il y en avait très peu, surtout chez les filles. » (JA)

Alors que l'absence des filles « indigènes » à l'école, ou leur présence sporadique, est unanimement remarquée dans les récits de tous les groupes, les explications par la « culture » ou les mœurs d'une « époque » sont majoritaires. Cette situation est alors imputable aux parents et au groupe des « Indigènes », dont la culture « arabo-musulmane » est représentée comme patriarcale et coercitive envers les femmes. Ces explications n'intègrent jamais la domination coloniale comme une explication possible. Or, ce n'est qu'au début du XX^{ème} que sont ouvertes des « écoles-ouvrier », réservées uniquement aux filles « indigènes ». Des représentants de l'élite « indigène » demandent alors à ce que ces écoles pour filles soient créées partout où des écoles pour garçons existent déjà, s'appuyant sur une recommandation coranique d'instruction pour les deux sexes. Selon Serfedjeli, le faible taux de scolarisation des filles « indigènes » pendant la période coloniale s'explique à la fois par l'absence de structures éducatives et par une structure sociale traditionnelle où les filles se mariaient tôt³⁶⁷.

³⁶⁶ Les Juifs sont déjà intégrés à la société « européenne » à l'époque de l'enfance et de la jeunesse de nos interviewés, dans les années 1930 à 1960, en raison du décret Crémieux de 1870.

³⁶⁷ Ryme Seferdjeli. La politique coloniale à l'égard des femmes "musulmanes". In Abderrahmane Bouchène et al. (dirs.). op. cit. p.359-363.

VI-C-2-2 Des aspects « positifs » de la colonisation

Malgré les inégalités structurelles et les discriminations organisées, certaines personnes mettent en valeur les aspects « positifs »³⁶⁸ de la colonisation, comme autant d'éléments qui attestent du passage de la France en Algérie et ne « doivent pas être oubliés » ou diminués par les critiques adressées à l'entreprise coloniale. Cet homme de la première génération du groupe « pied-noir » exprime cette volonté de garder en mémoire les efforts des Français, resituant la colonisation de l'Algérie dans l'histoire des Français autant métropolitains que d'Algérie :

« On a laissé quelque chose de positif pour les gens d'Algérie puisque finalement, la France s'est quand-même investie. [...] Donc, il faut reconnaître qu'il y a eu quand-même un investissement de tous les Français. Quand je dis les Français, c'était les Français d'Algérie mais les Français de métropole aussi. Donc il y a eu quand-même un investissement qui était... sur l'Algérie. » (PC)

Derrière cette demande de reconnaissance de l'action de la France en Algérie, un sentiment nationaliste apparaît. Il ne s'agit pas nécessairement d'une demande de reconnaissance de l'action coloniale en tant que telle, mais plutôt de l'investissement de la France et des Français dans l'effort de construction nationale qui a fait la puissance du pays. Au-delà de l'attachement à l'histoire familiale, un sentiment d'appartenance nationale et patriotique se fait présent. Il s'appuie sur les constructions synonymes de modernité, telles que les réseaux routiers et ferroviaires, l'architecture européenne des villes, le développement de l'agriculture, ou la mise en place d'usines et hôpitaux.

Pour reprendre les termes de la proposition de loi, la valorisation de la colonisation, comme une « œuvre positive » pour toute la population vivant sur le territoire algérien, relève d'une interprétation erronée du fonctionnement de la société coloniale. Il est aujourd'hui admis que les enfants « européens » étaient presque trois fois plus nombreux à être scolarisés que les enfants « indigènes » en 1920. Une proportion qui se retrouvait dans tout l'empire colonial³⁶⁹. Cette femme de la première génération du groupe « harki » raconte une altercation avec une

³⁶⁸ Cette expression renvoie à la proposition de loi n°667 de M. Jean Léonetti en 2003 « visant à la reconnaissance de l'œuvre positive de l'ensemble de nos concitoyens qui ont vécu en Algérie pendant la période de la présence française » (voir <http://www.assemblee-nationale.fr/12/propositions/pion0667.asp>) et à la loi n°2005-158, votée le 23 février 2005 portant reconnaissance aux hommes et aux femmes qui ont participé à « l'œuvre accomplie par la France » dans les colonies. (Voir <https://www.legifrance.gouv.fr/affichTexte.do?cidTexte=JORFTEXT000000444898&fastPos=1&fastReqId=903543564&categorieLien=cid&oldAction=rechTexte>), sites consultés le 17/03/16.

³⁶⁹ Marie-Albane De Suremain. L'école des colonies, objet d'étude et d'enseignement. In Gilles Boyer et al. (dir.). *L'école aux colonies, les colonies à l'école*. Lyon : ENS Editions, 2013. p.113

personne d'origine algérienne à propos de cette question de valorisation de la période coloniale :

« On a commencé à parler je ne sais plus de quoi et elle [une « Algérienne »] a dit : « de toute façon, les Français nous ont colonisés 130 ans, on va rester ici plus de 130 ans. On est là maintenant. » Et moi, je la regarde, ça me faisait bouillir, je lui ai dit : « tu sais », je le pense, hein, « heureusement qu'il y avait les Français en Algérie parce que grâce justement à ça, les gens ils sont instruits ». Parce que... il faut dire les choses comme elles sont, parce que au départ, ils étaient illettrés... C'est pour ça que je vous dis, la colonisation, y'avait des choses positives, y'avait pas que des choses négatives... Mais il ne faut pas le dire ça, hein, surtout pas. On est... qualifié de !! Je l'ai entendu une fois à l'Assemblée³⁷⁰, qu'est-ce qu'on n'a pas dit... mais c'est vrai. »
(Ft)

La dialectique de la modernité, synonyme de civilisation, visant à démontrer les bienfaits de la présence de la France en Algérie en termes de constructions publiques, de génie civil et d'organisation des systèmes de santé et d'éducation repose en partie sur un anachronisme historique. En effet, l'Algérie de référence est celle de 1830. Or, les progrès techniques auxquels on se réfère sont issus de la Révolution Industrielle du XIX^e siècle, dont les apports sont visibles en France à partir des années 1870-1880. Ainsi, ces deux périodes, celle de la colonisation et celle de la Révolution Industrielle coïncident. En Algérie, comme en Europe, les sociétés sont transformées par des vagues successives d'industrialisation. Comment savoir, dans ce cas, si la France a seulement participé à l'introduction, en Algérie, d'une révolution industrielle née dans les pays occidentaux, ou si l'Algérie aurait pu accéder à ces progrès technologiques sans la présence française sur son territoire ? La vision de l'Algérie moderne, car industrialisée, est un argument donné a posteriori dans une perspective de comparaison entre deux territoires, sans tenir compte du contexte historique. Cet homme du groupe « pied-noir » de la première génération le rappelle d'ailleurs, en revenant sur cette évolution industrielle du XIX^{ème} siècle et en comparant l'Algérie et la France, mais en situant sa comparaison dans le temps :

« Dire qu'ils ont construit pas mal de choses pendant le temps où ils étaient là-bas, c'est indéniable (...), d'accord ? Mais de dire « on est arrivés, il n'y avait rien »...

³⁷⁰ Référence aux débats qui ont suivi la proposition de loi n°667 de 2003 de Jean Léonetti (op.cit).

Évidemment, il n'y avait pas de routes, il n'y avait pas d'hôpitaux. Mais en 1830, ailleurs, même au fin fond de la France il n'y en avait pas non plus. » (MR)

Les personnes du groupe « pied-noir » de la première génération ne sont pas les seules à se souvenir de manière positive de l'Algérie française. Ce sentiment est partagé par des personnes des groupes « algérien » et « harki », de deuxième ou de troisième génération, qui ne rejettent pas en bloc tout ce que la France a pu apporter au développement de l'Algérie. Si les premières générations du groupe « pied-noir » magnifient un souvenir de leur enfance ou de leur adolescence, pour les personnes des générations suivantes des groupes « algérien » et « harki », il s'agit d'une reconstruction de souvenirs concernant des événements qu'ils n'ont pas eux-mêmes vécus, soit parce qu'ils sont partis très jeunes lors de la guerre d'indépendance algérienne, soit parce qu'ils sont nés en France.

Les souvenirs positifs de l'Algérie à l'époque coloniale sont également mis en perspective par rapport à la situation actuelle de l'Algérie. Ces souvenirs se rapportent à une qualité de vie, selon des critères de confort et de progrès matériels apparus avec la société de consommation - tels que la possession d'électroménagers - ou selon des critères européens, tels que la propreté ou l'esthétique urbaines. Ainsi une jeune femme du groupe « algérien » de la troisième génération nous raconte une visite en Algérie, chez sa tante :

« On voit beaucoup de ruines. A chaque fois, je regarde ma tante : « mais c'est trop, c'est trop, (...) c'est tout en ruines, pourquoi vous n'arrangez pas ? ». Mais tu sais, du temps de la France, elle me montrait des photos, elle me disait « c'était vraiment beau » et voilà. » (SF)

VI-C-2-3 Une société de rencontres

La représentation de la société coloniale comme une société de rencontres, sans hiérarchie institutionnalisée, trouve ses bases dans le principe d'égalité, un des principes fondateurs de la République Française. Ainsi, cet homme de la première génération du groupe « pied-noir » ne reconnaît qu'une différenciation en termes de possession de richesses, ce qui peut se modifier au cours d'une trajectoire de vie :

« Il n'y avait pas de hiérarchie sociale... Il n'y avait pas de hiérarchie sociale préétablie en arrivant. La seule que l'on trouve, la seule hiérarchie sociale... c'était (parmi les) émigrants. Alors, ceux qui tenaient le haut du pavé, c'était les Français et souvent parce que l'argent venait de France... » (MZ)

Il précise ensuite son propos en s'appuyant sur une différence sociale au niveau de la première génération d'émigrants, qui s'efface dès la deuxième génération, puisque la France permet d'atteindre cette égalité par l'école et le travail. Il nous dit, par ailleurs, que les générations suivantes « ont fourni de très bons avocats ». L'ascension sociale dans le groupe des « Européens » aurait donc fonctionné dès les premières générations d'installation en Algérie, pour des migrants arrivant dans les années 1840. Comme dans tous les processus de distinction sociale, les personnes les plus favorisées ne perçoivent pas toujours leurs privilèges. Cette femme, du groupe « pied-noir » de la première génération, dont le mari était métayer en Algérie ne raisonne pas en terme de classes sociales ou de niveaux d'équipement, suggérant que sa manière de vivre n'impliquait pas une position privilégiée :

« Moi, je sais qu'en Algérie, à Saïda, en ville, on avait les amis et tout ça. Et quand je me suis mariée, que j'ai été à la campagne, eh bien, ce n'était pas un problème : on prenait la voiture, on allait en ville. » (MMC)

Les échanges entre Européens et « autochtones » n'étaient pas complètement absents, notamment lors des célébrations religieuses. Cette femme de la première génération du groupe « pied-noir » montre comment les femmes musulmanes ont pu se réapproprier un rite chrétien, en lien avec leurs propres croyances et comment elles incluent leurs voisins chrétiens et juifs dans la célébration de leurs fêtes :

«- JA : Cette Vierge Visiteuse, on la faisait passer de village en village avec une cérémonie religieuse. C'est-à-dire que la Vierge du petit village d'à côté arrivait, était transportée chez nous, on la mettait dans l'église, c'était une semaine de prière... Eh bien, les femmes arabes avaient une dévotion pour Myriam, elles l'appelaient Myriam. Et à cette époque, ils demandaient au prêtre de rentrer dans l'église et elles rentraient dans l'église pour voir la Vierge, elles la touchaient... Après, non, c'était chacun sa religion.

- Même pour l'Aïd ou la fin du ramadan ? Partager des gâteaux, des choses comme ça ?

- JA : Eux, eux étaient très généreux. Ça oui, ça oui. Si on était proche d'une famille arabe, ah ça, vous pouviez être sûr, aussi pauvres soient-ils, vous aviez votre part de gâteaux. Ah oui, oui, oui. » (JA)

Alors que tout cela n'impliquait pas nécessairement un partage généralisé de moments collectifs dans l'intime et le privé, cela reste un souvenir présent dans la mémoire des

personnes de tous les groupes. Néanmoins, ces échanges valorisés, notamment chez des personnes de la première génération du groupe « pied-noir », renvoient à un « partage à sens unique ». Si les Européens reconnaissent qu'ils sont associés aux fêtes religieuses des musulmans, notamment par le partage des gâteaux traditionnels, aucun exemple de partage d'une fête chrétienne ou juive n'est mentionné. Peut-on alors réellement parler de partage dans le sens d'échanges réciproques ? En effet, la générosité des « musulmans », des « Indigènes », même lorsqu'ils n'avaient pas de quoi se nourrir, n'engendre pas de souvenirs suffisants de réciprocité, du côté des « Français européens », pour les inscrire dans la mémoire collective. Ainsi, il ne peut s'agir d'une situation de partage, fondée sur l'échange du don/contre-don, théorisé par Marcel Mauss³⁷¹.

VI-C-3 Les relations des « Français », entre métropole et colonie

Si la répartition de la population sur le territoire algérien pendant la période coloniale est structurée selon des règles particulièrement complexes (entre séparations religieuse, culturelle et sociale), les Français d'Algérie, qu'ils soient européens ou indigènes, sont aussi en lien avec la société et les Français de métropole. Cependant cette relation, lorsqu'elle sert à valoriser l'espace colonial, est plus particulièrement le fait des anciens « Européens d'Algérie », issus des classes sociales les plus privilégiées.

Les employés des entreprises d'Etat et les fonctionnaires résidant sur le territoire algérien avaient la possibilité, durant la période coloniale, de voyager en métropole régulièrement. Or, ces emplois étaient réservés aux personnes de nationalité et citoyenneté françaises, celles ayant le statut d'« indigène » ne pouvaient ni accéder au fonctionnariat ni bénéficier de ces voyages, payés par l'Etat. Ces voyages permettent de maintenir des relations entre la métropole et son département ultramarin mais introduisent des différences entre ceux qui en bénéficient et les autres (qu'ils soient indigènes ou européens). Ainsi cette femme, du groupe « pied-noir » de la première génération, raconte que c'est uniquement grâce à l'emploi de son père qu'ils pouvaient voyager régulièrement en famille en métropole :

« Mon père était cheminot, chef de train. Et on avait droit, tous les deux ans, à venir en France. Enfin, on avait tous les passages en train, tous les deux ans. Alors bon, tu parles, on profitait ! » (MMC)

Cependant, même lorsque les voyages n'étaient pas financés par les entreprises ou l'Etat, les « Européens » pouvaient partir en métropole sans démarches administratives particulières,

³⁷¹ Marcel Mauss. *Sociologie et anthropologie*. Paris : PUF, 1961(2^{ème} ed.)

l'Algérie relevant de la même entité nationale que n'importe quel département français. L'unité entre territoires métropolitain et colonial était maintenue et la différence entre Français européens et Français métropolitains s'exprimait alors en termes de catégories socio-économiques, en fonction des ressources disponibles pour le voyage.

Si la métropole et la colonie appartenaient à une même entité nationale, puisqu'elle garantissait la libre circulation pour les « Français d'Algérie », les représentations de chacun de ces deux territoires diffèrent dans les propos des personnes de la première génération du groupe « pied-noir ». Les niveaux de confort et de modernité sont comparés afin de prendre le contrepied d'une représentation « arriérée » de l'Algérie à la période coloniale. La dialectique modernité-tradition propre au rapport entre colonisateurs et colonisés est repris dans la représentation de la métropole et de la colonie par les personnes du groupe des « Français d'Algérie ». Ainsi cet homme, du groupe « pied-noir » de la première génération, explique comment le confort de la métropole ne dépassait pas, voire était moindre que celui dont il bénéficiait en Algérie, nuancant son propos uniquement pour l'espace rural et le groupe « indigène » :

« On confondait tout, on ne savait pas, alors... Déjà que les gens n'allaient pas forcément tous à l'école... Parce-que moi, quand je suis rentré en France, [...] j'étais dans la campagne à côté de Saumur..., une maison, au fond d'une vallée et que je suis rentré dedans et que j'ai vu comment les gens vivaient : j'avais jamais vu ça de ma vie. J'avais jamais vu ça de ma vie parce que chez nous, à l'époque, je veux dire, moi j'ai toujours connu les toilettes dans la maison..., la salle de bain et... ainsi de suite. On avait tout. [...] Et... j'ai jamais vu... Alors, je ne dis pas, dans les douars musulmans, dans les villages, les douars musulmans, ils vivaient à leur méthode. Comme si quand vous regardez quelque chose on vous disait, en Afrique il y a des cases, en France on n'en a pas. » (MR)

VI-D Des éléments historiques pour dénoncer

En parallèle de la mobilisation d'éléments historiques dans des démarches mémorielles de compréhension ou de justification, certains éléments sont mobilisés pour dénoncer les actes et l'idéologie politique de la colonisation. Les éléments recherchés permettent ainsi de faire valoir l'histoire familiale, celle des « oubliés » ou des « victimes », pour reprendre le terme de Grosser³⁷² ou pour établir une argumentation anticoloniale.

VI-D-1 Des souvenirs de la conquête du territoire

VI-D-1-1 La résistance à la conquête

La conquête de l'Algérie a débuté à partir de la prise d'Alger en 1830 et elle a continué jusqu'à l'annexion du Sahara au début du XX^{ème} siècle³⁷³. Elle a donc duré jusqu'à bien après la départementalisation du littoral algérien dans les années 1880. En effet, même si des révoltes secouaient l'Empire ottoman de la fin du XIX^{ème} siècle, la résistance à l'arrivée des Français s'est rapidement organisée.

Les personnes des groupes « algérien » et « harki » font référence à la durée de la conquête dans un espace qui correspond à l'Algérie dans ses frontières actuelles. La période de la colonisation proprement dite est alors amputée de ces années-là. Lorsque M'Bokolo revient sur les échelles de la colonisation, il différencie le temps court, celui de la présence effective, et le temps long, celui de l'installation de la colonisation et durant lequel un territoire reste sous influence de la puissance dominante. Si le temps long se retrouve dans les discours de la puissance colonisatrice (en l'opposant au temps court de l'indépendance), lui, il préfère penser le temps court de la colonisation, celui durant lequel elle s'est trouvée « à l'aise » et a pu accomplir son œuvre, « débarrassée des résistances africaines, du scepticisme ou de l'indifférence des opinions publiques métropolitaines »³⁷⁴. En fonction de la perception politique de la durée de l'entreprise coloniale, ces deux temps sont représentés différemment. Ces deux extraits de propos de personnes du groupe « algérien », respectivement de la troisième et de la deuxième génération, montrent comment la durée et la stabilité coloniale sont nuancées :

³⁷² Alfred Grosser. op.cit.

³⁷³ Hélène Blais. La longue histoire de la délimitation des frontières de l'Algérie. In Abderrahmane Bouchène et al. (dirs.). op.cit. p.110-113

³⁷⁴ Voir la conférence de Elikia M'Bokolo. *Colonisation, décolonisation, postcolonialisme*. (Université de Tous les Savoirs, 3 novembre 2000) [en ligne]. Disponible sur : < http://www.canal-u.tv/video/universite_de_tous_les_savoirs/colonisation_decolonisation_postcolonialisme.1160 > (consulté le 30/05/2015)

« Finalement y'a eu 130 ans de colonisation. Enfin bon, on va dire 30 ans de guerre pour la colonisation et ensuite 100 ans de colonisation. » (I)

« Ça a pris le temps avant que ça puisse se... Toute l'Algérie n'était pas réunifiée pendant que les Français étaient là. Y'avait encore le Sahara, [...] y'avait tout le sud de l'Algérie encore. » (N)

La stabilité coloniale, en plus d'être nuancée par des références différentes aux différentes temporalités, est remise en question par la mobilisation des acteurs de la résistance. Une des figures les plus connues est celle de l'Emir Abd El-Kader, dans le sud-ouest algérien, du côté de l'Oranie. Avec une armée composée de paysans voulant défendre leurs terres, moins nombreuse et moins formée aux combats réguliers que l'armée française, il oppose une stratégie de mobilité. Cependant en 1847, il se rend et s'exile en Syrie³⁷⁵. La référence à cette figure de la résistance apparaît dans les groupes « algérien » et « harki », de première et deuxième générations. Dans cet extrait, Abd El-Kader est glorifié et sa reddition transformée en arrestation par un homme de la première génération du groupe « algérien » :

« En 1830, la France est entrée en Algérie. Elle a fait, on appelle ça, le nettoyage. On parlait arabe, il fallait parler en français à ce moment-là, et que Abd El-Kader, il a été arrêté. Bon, alors à ce moment-là, elle a nettoyé à partir de la Méditerranée jusqu'au Sahara là-bas. » (B)

Une autre figure de résistance est celle d'El-Mokrani qui combattit en 1871 en Kabylie. Alors que le nord de l'Algérie est en majorité occupé par les Français, deux régions continuent à résister et sont livrées aux combats : la Kabylie et le Sahara. Malgré l'aide que le père d'El-Mokrani leur a apportée lors de leur installation en 1840, les Français ne cessent d'amputer le fils de son autorité. Celui-ci, après avoir eu le titre de khalifa (administrateur)³⁷⁶ sous l'Empire ottoman, est dégradé et redevient bachaga. Dans l'extrait suivant, associant l'histoire de sa famille et celle de résistance à la conquête, cet homme de la deuxième génération du groupe « harki » fait référence à la révolte de El-Mokrani, rappelant par la même occasion la fierté kabyle :

« Ma grand-mère, c'était une Mokhtari, elle descendait de Mokhtari (sic), celui qui avait fait le soulèvement kabyle en 1870. » (MD)

³⁷⁵ Sylvie Thénault, Ouanassa Siari Tenghour, Jean-Pierre Peyroulou. 1830-1880 : la conquête coloniale et la résistance des Algériens. In Abderrahmane Bouchène et al. (dirs.). op.cit. p.19-44

³⁷⁶ Vincent Joly. Les résistances à la conquête, 1830-1880. In Abderrahmane Bouchène et al. (dirs.). op.cit. p.95-102

La résistance s'organise également du côté du Constantinois³⁷⁷, autour du dernier bey de Constantine, le Hadj Ahmed Bey. Il résiste pendant sept années aux autorités françaises, en comptant sur Istanbul et l'Empire ottoman pour conserver sa souveraineté. Il ne l'obtient pas et se retrouve seul, face aux Français, après la signature du traité de La Tafna entre l'Emir Abd El-Kader et la France. Après plusieurs attaques infructueuses, les Français entrent finalement dans Constantine en 1837.

La résistance algérienne a ainsi un visage. Elle est nommée et son souvenir, même imparfait, reste en mémoire dans les groupes « algérien » et « harki ». La résistance est reconnue et valorisée afin de construire une mémoire active, et non pas victimaire ou passive dans laquelle les « autochtones » auraient subi l'invasion des Français. De la même manière que les Arméniens construisent une mémoire de résistance au moment du génocide de 1915 pour continuer d'exister en tant que peuple³⁷⁸, les « autochtones » conservent et transmettent les souvenirs de révoltes et de luttes pour sauvegarder l'honneur et la fierté d'un peuple qui a vécu une longue période de colonisation.

VI-D-1-2 L'installation des « colons »

La confiscation des terres et la spoliation³⁷⁹ sont des éléments importants de la mémoire de la conquête du territoire algérien au sein des trois groupes de référence. Si la confiscation renvoie à une notion de biens que l'Etat récupère de son plein droit, la spoliation dénote l'absence de droit et de justice dans l'accaparement d'un bien par un tiers. Ainsi, l'emploi de ces termes renvoie à une perception particulière de cette période.

Certains Européens d'Algérie, sans remettre en question l'entreprise coloniale ou le colonialisme en tant que tels, admettent la présence d'habitants avant l'arrivée des Français, voire la violence de la récupération des terres. Par exemple, dans le dialogue de ce couple du groupe « pied-noir » de la première génération deux visions se s'affrontent quant à l'origine des terres attribuées aux Français, l'une admettant l'injustice dans la confiscation des terres, l'autre renvoyant au prétendu « no man's land » :

« - Madame : Beaucoup de terres ont été spoliées. Et redistribuées à des Français... »

³⁷⁷ Fatima Zohra Guechi. La résistance d'Hadj Ahmed Bey, dernier bey de Constantine. In Abderrahmane Bouchène et al. (dirs.). op.cit. p.134-137

³⁷⁸ Maïlys Kydjian. *La transmission culturelle et la construction identitaire dans la généalogie arménienne*. Mémoire de Master I en sociologie. Toulouse : Université Jean-Jaurès, 2007

³⁷⁹ André Nouschi. op.cit.

- *Monsieur : Il y avait beaucoup de marécages, ça appartenait à... Bon il y avait pas de cadastres. Je veux bien qu'on dise on a spolié quelqu'un, on a spolié un marécage...*

- *Madame : Il y en avait qui étaient cultivées, il y en avait qui ne l'étaient pas. » (MR)*

Pour les personnes du groupe « algérien », cette manière de s'approprier des terres, en niant l'existence de propriétaires, est utilisée comme argument pour montrer l'injustice et la violence de la colonisation dès son origine et dans ses fondements mêmes. Ainsi ces personnes, respectivement de la deuxième et troisième génération du groupe « algérien », évoquent la perte des terres de leurs familles ou des Algériens en général :

« Mon père, c'était une famille de paysans. Spoliés par la colonisation, qui ont perdu toutes leurs terres, tous leurs biens. » (Na)

« Ils leur prenaient leurs terres. Après, ils les mettaient dans des camps. Après, ils les fusillaient. » (Y)

Associé à la question de la terre, l'argument porte également sur l'asservissement des autochtones et la possibilité pour les Européens de dominer des êtres humains. L'entreprise de colonisation, en plus de s'appuyer sur la confiscation des terres, atteignait la dignité de l'homme en « l'infériorisant ». Dans cet extrait, un homme de la première génération du groupe « algérien » s'exprime sur cet asservissement intrinsèquement lié à la colonisation :

« On leur [aux Européens] a dit : « si vous partez en Algérie, on vous donne des terres et on vous donne des esclaves ». » (B)

Si la France ne donne pas d'esclaves aux colons, elle fournit « en abondance [...] des vivres, de la main d'œuvre militaire et des employés arabes »³⁸⁰. Néanmoins, elle ne fait pas état de la présence de populations « autochtones » lors de ses appels à colonisation, et sa politique face à cette population algérienne reste incertaine jusque dans les années 1850, variant de la guerre totale et exterminatoire à une politique de « mélange » avec les Européens dans le but de détruire la « nationalité algérienne »³⁸¹.

De fait, au début de la colonisation, entre les guerres, les déplacements et la déstructuration de la société traditionnelle algérienne, les effectifs de la population autochtone ont tendance à

³⁸⁰ Georges Fleury. op.cit. (2008) p.363.

³⁸¹ Benjamin Brower. Les violences de la conquête. In Abderrahmane Bouchène et al. (dirs.). op.cit. p.58-64.

baisser³⁸², ce qui encourage l'idée d'une terre sans hommes et peut expliquer, dans une certaine mesure, que la résistance à la conquête soit passée sous silence.

Cependant cette mémoire reste présente dans le groupe « algérien ». Certains reprennent même une terminologie esclavagiste et génocidaire³⁸³ pour expliquer le mouvement de colonisation. Dans l'extrait suivant, un homme de la première génération du groupe « algérien » fait référence à la réponse de la France face à la résistance des Algériens en employant le terme de « nettoyage ». L'asservissement devient une réponse de la France, puissance étrangère, à la résistance des autochtones. D'une phrase il fait revivre des personnes oubliées de l'histoire nationale française, en rendant hommage à leurs combats :

« Elle [la France] a fait beaucoup de nettoyage. Et elle a fait beaucoup de prisonniers. Et beaucoup d'esclaves, parce qu'il y en avait qui ne voulaient pas se plier... aux Français ». (B)

Dans ces propos, plus que la colonisation, en tant que pratique d'appropriation des terres et d'imposition d'une culture, c'est le colonialisme en tant qu'idéologie politique qui est remis en cause. Cette distinction entre le colonialisme comme discours et la colonisation comme système³⁸⁴ peut se retrouver dans la distinction entre la mémoire du système comme instigateur des inégalités et celle des inégalités dans les relations interpersonnelles sans qu'elles soient reliées à une situation plus générale.

VI-D-2 Un système colonial condamnable par tous

VI-D-2-1 L'administration politique expliquée par d'anciens « Indigènes »

Avec la mise en place du Code de l'Indigénat, la population est séparée entre « Français » et « Indigènes ». Chaque groupe est régi par une juridiction particulière et a des droits et des devoirs en conséquence. Cette distinction se retrouve dans la représentation politique des communes mixtes (c'est-à-dire, celles dont les habitants sont des « indigènes » et des « Français »), et dans toutes les instances politiques. Cependant, les « Indigènes » n'ont pas la

³⁸² La tendance s'inverse dans les années 1870, comme le note Kamel Kateb dans son article : Le bilan démographique de la conquête de l'Algérie (1830-1880). In Abderrahmane Bouchène et al. (dirs.). op.cit. p.82-89

³⁸³ Cette terminologie n'est pas nécessairement exagérée si l'on reprend l'article de Benjamin Brower. op.cit. p.58. Le Parlement appelait à « une guerre d'extermination » en Algérie en 1838. L'échec de cette guerre n'est dû qu'à l'impossibilité pratique et militaire de la mener à bien, vu le nombre d'« indigènes » et la configuration du territoire.

³⁸⁴ Voir Elikia M'Bokolo, op.cit.

même représentativité politique que les « Français ». Par exemple, de 1884 à 1919³⁸⁵, les conseillers municipaux musulmans ne peuvent excéder le nombre de six, quelle que soit la commune, et ils ne participent ni à l'élection du maire, ni à celle du sénateur d'Algérie.

En 1919, après les efforts de guerre de la population algérienne aux côtés de la France, la proportion d'« Indigènes » électeurs augmente du fait de l'assouplissement des critères d'obtention de la carte électorale. Mais leur pouvoir électoral, quelles que soient les élections, reste circonscrit au collège musulman et non au collège de droit commun. Ce n'est qu'en 1945 que les deux collèges deviennent paritaires.

Lorsque le statut personnel est abrogé, les « indigènes » sont appelés « Français musulmans » et restent une catégorie à part, distincte de la population « française européenne ». Même si la citoyenneté est reconnue à tous les nationaux, le double collège reste en vigueur et le nombre de représentants dans les deux collèges, « collège européen » et « collège musulman », est le même pour une population de « Français musulmans », neuf fois supérieure en nombre à celle des Français d'origine européenne. La représentativité des « Français musulmans » et des « Français européens » devient moins inéquitable en 1958, en pleine guerre d'indépendance, avec l'instauration d'un collège unique et une « représentation plus proportionnée »³⁸⁶. La même année, les femmes algériennes obtiennent le droit de vote, alors que les Françaises l'avaient obtenu en 1944³⁸⁷.

La modification des collèges et des critères électoraux tout au long de la période coloniale complique la compréhension de ces enjeux de citoyenneté et de nationalité. L'iniquité de ce système reste dans les mémoires des personnes du groupe « algérien » et « harki », quelle que soit la génération. Par exemple, cet homme de la deuxième génération du groupe « harki », qui rappelle les manquements démocratiques de l'Algérie coloniale :

« Ça aurait été très bien que l'Algérie soit française, si les Algériens avaient eu l'égalité. Vous le savez, il fallait l'équivalent de 5 ou 6 voix algériennes pour faire l'équivalent d'une voix européenne. Et tout ça parce qu'il y avait 9 millions et 1 million. Donc, pour compenser, il fallait plus de voix algériennes que de voix ...C'est pas de la démocratie, ça. Il y avait deux collèges... Il y avait deux sortes d'élus. Ils

³⁸⁵ Hervé Andres. Droit de vote : de l'exclusion des indigènes colonisés à celle des immigrés. *REVUE Asylon(s)*, mai 2008, n°4. Disponibles sur : < <http://www.reseau-terra.eu/article733.html> > (consulté le 08/03/2016)

³⁸⁶ Sur 67 députés, 46 sont issus de la population algérienne et 22 sénateurs sur 31. Voir Patrick Weil. Le statut des musulmans en Algérie coloniale. Une nationalité française dénaturée. In A.F.H.J. (association française pour l'histoire de la justice). *La Justice en Algérie 1830-1962*. Paris : La Documentation française, 2005. p.95-109

³⁸⁷ Hervé Andres. op.cit.

n'étaient pas égaux même en étant élus, la voix d'un élu musulman pesait moins que la voix d'un élu... européen, c(e n') était pas normal. » (MD)

VI-D-2-2 La domination systémique reconnue par tous

Cette distinction entre habitants, inscrite dans le droit, est intériorisée par les individus qui sont nés et ont vécu dans ce système. Les personnes en position dominante peuvent ainsi, parfois, considérer comme allant de soi les inégalités qui lui sont inhérentes. Ainsi cette femme de la première génération du groupe « pied-noir » dénonce les « Européens d'Algérie » qui ont pensé la colonisation comme un système générant des inégalités, sans les remettre en question :

« Ils [les « Pieds-Noirs »] ont toujours vu le système colonial en tant que tel, si tu veux, avec les injustices flagrantes qu'il y avait entre les deux populations. C'était pas de ça qu'il s'agit, c'était « nous, on a tout fait là-bas, nous », tu vois. Ce côté hyper paternaliste, (...) c'était « et nous, on a tout apporté... ». [...] Que veux-tu, quand tu entends ce discours-là, comment veux-tu... Il n'y a aucun argumentaire qui tienne. » (Cl)

De la même manière, dans l'extrait suivant, une autre femme de la première génération du groupe « pied-noir » reconnaît que le système colonial portait en lui les injustices qui ont conduit à la guerre d'indépendance :

« - JA : Mais on en est arrivé à... [...] Ils en avaient marre d'abord d'être... [...] On les dominait, d'être sous notre... protection, c(e n') était même pas une protection, sous notre...

- Domination ?

- JA : Domination. » (JA)

Dans les groupes « harki » et « algérien », les inégalités systémiques, que ce soit la distinction entre citoyenneté et nationalité ou le ratio des électeurs, reviennent comme des faits insupportables, y compris lorsque les personnes n'ont pas connu cette période. La situation de soumission aux « Européens », propre à la colonisation, est celle qui est la plus souvent mise en relief. Cet homme du groupe « harki » de la première génération s'est engagé, dans un premier temps au MNA (Mouvement National Algérien) pour combattre des inégalités « intolérables » et la suprématie française, avant de devenir « harki » parce qu'il était menacé par le FLN :

« - BA : Vis-à-vis de ce qu'on a passé en Algérie dans les fermes, là, c'est vraiment intolérable. Dans votre propre pays, un étranger qui vient vous dire : « C'est pas mon rôle de donner, c'est pas mon jour de donner les acomptes. » Et que c'est un étranger.

- MMI : Vous le considérez comme un étranger ?

- BA : Exploités. On fait 16 heures et on est payé 8 heures. Et il vous dit : « vous pouvez y aller au commissaire, vous pouvez y aller au bon Dieu. » Il nous l'a dit comme ça : « Ici, c'est moi le bon Dieu ». » (BA)

Ces inégalités sont associées aux conditions de vie au quotidien et aux différences entre « dominés » et « dominants ». Ces deux hommes, de la deuxième génération du groupe « harki » et de la troisième génération du groupe « algérien », expriment leurs opinions sur cette articulation entre discriminations institutionnalisées et le quotidien des individus qui conduit à la révolte :

« Aux musulmans, c'était au compte-goutte qu'on accordait la nationalité française. C'était pas normal. C'était obligé qu'un jour ou l'autre il y ait des révoltes. Et forcément s'il n'y avait pas eu tout cela, peut-être ce serait encore département français aujourd'hui. Parce que si le peuple, il avait du boulot, de quoi bouffer, s'il avait été heureux, s'il avait eu la même égalité dans le travail, dans... comme quelqu'un de métropole, quelle utilité de réclamer l'indépendance ? » (MD)

« Moi je suis persuadé que, encore aujourd'hui, l'Algérie pourrait être française. Limite, limite, je suis presque prêt à dire que ça (ne) me poserait aucun problème. Si les Algériens étaient considérés comme des citoyens, s'ils avaient le droit de vote, le droit d'être élus, le droit de tout, le droit d'aller à l'école... Enfin, s'ils avaient eu tous les avantages, il (n') y aurait eu aucun problème là-dessus. » (I)

C'est moins l'annexion de l'Algérie à la France qui est posée comme un problème mais le rapport de domination qu'elle engendre. Ainsi, la remise en question du système colonial et le « rejet », voire la « haine » de l'Autre, du « Français » sont distingués. C'est en raison de la production et de la reproduction des discriminations et des inégalités que ce système est vécu comme insupportable et comme devant changer.

VI-D-2-3 L'accès inégal à l'éducation condamné par tous

Depuis 1881, la loi Ferry rend l'école obligatoire pour tous les enfants. Ce pilier fondamental de la III^{ème} République s'inscrit dans la devise « liberté, égalité, fraternité » ; à ce titre, l'école est autant un lieu d'instruction que d'éducation du futur citoyen. Cependant, en Algérie, les écoles sont plus nombreuses dans les villes européennes que dans les villes indigènes. De plus, seuls les Français de pleine nationalité et citoyenneté peuvent accéder à la fonction d'instituteurs et de professeurs.

De ce fait, les « Français musulmans », de statut « indigène », sont exclus de ces emplois³⁸⁸ et l'école devient un cas limite qui met en lumière la distinction entre nationalité et citoyenneté. Les historiens³⁸⁹ ont souligné cette discrimination institutionnalisée opposant les populations « française » et « indigène », mais aussi espace urbain et espace rural, dans l'accès aux fonctions et aux services de ces systèmes éducatifs, pourtant d'utilité publique. Les personnes des groupes « algérien » et « harki » se souviennent encore, au sein de la deuxième ou de la troisième génération, de cette absence de scolarisation de leurs aïeux, comme l'indique ce jeune homme de la troisième génération du groupe « algérien » dont le grand-père a vécu, enfant, l'époque coloniale :

« Parce que, eux, ils étaient à une époque où ils allaient pas trop à l'école. Mon grand-père, tu vois, il a vécu la guerre et tout. » (Mn)

Si la création d'équipements éducatifs (de santé ou d'infrastructures routières et ferroviaires) peut être reconnue par des personnes de tous les groupes, l'universalité de l'accès à ces biens publics est remise en question, notamment dans les groupes « algérien » et « harki ». Ce jeune homme du groupe « algérien » de la troisième génération présente son point de vue sur les constructions européennes en Algérie coloniale :

« Ils [ses cousins, enfants de « pieds-noirs »] sont conscients qu'il y a eu pas mal de choses mauvaises et que c'est pas parce que tu as construit deux, trois routes, qui justement étaient utilisées par les colons, et des écoles qui étaient utilisées par des colons et des hôpitaux par des colons aussi, que c'était vraiment positif dans le fond.

³⁸⁸ La seule possibilité pour eux d'accéder à ces fonctions est d'abandonner leur statut personnel et de se placer sous la juridiction du Code civil.

³⁸⁹ Se référer notamment à Gilles Boyer et al. (dirs). op.cit. ; à Sylvie Thénault. 1881-1918 : l'« apogée » de l'Algérie française et les débuts de l'Algérie algérienne. In Abderrahmane Bouchène et al. (dirs.). op.cit. p.159-184 ou à Aïssa Kadri. Histoire du système d'enseignement colonial en Algérie. In ENS-LSH (Ecole normale supérieure Lettres et sciences humaines)/SCAM. *Pour une histoire critique et citoyenne - le cas de l'histoire franco-algérienne* (Lyon, 22 juin 2006) [En ligne]. Disponible sur : <https://www.canal-u.tv/video/ecole_normale_superieure_de_lyon/29_histoire_du_systeme_d_enseignement_colonial_en_algerie.4355> (consulté le 08/03/2016)

Tout ça parce que tu as construit une ville européenne, qui était justement une ville européenne comme c'est bien dit. [...] Ça, ils en ont conscience ; ça, je pense que tout le monde peut en avoir conscience très facilement. » (I)

Outre ces manquements à l'égalité républicaine, l'école mobilise aussi des souvenirs d'humiliations et de discriminations. Cet homme du groupe « algérien » de la première génération se rappelle les différences de comportement entre les enfants, dans l'école et en dehors :

« - Mais vous étiez avec les enfants de colons aussi ?

- B : Oui, à l'école. Disons que, jusque-là encore, ça va..., même pas, même pas (il me montre une photo de classe de 1951 où il y a une majorité de « colons »). Mettons à 11, 12 ans, ils commençaient à tourner la tête bien souvent avec nous. On s'amusait à l'école. Mais en dehors, la plupart, ils (ne) jouaient pas avec nous. Parce que la plupart, leurs parents leur disaient de ne pas s'amuser avec nous, alors qu'on était à l'école ensemble. » (B)

Ces tensions repérées dans la rencontre d'enfants d'une même école mais appartenant à des groupes historico-culturels distincts, se retrouvent également dans les propos de certaines personnes des première et deuxième générations du groupe « pied-noir ». Ces tensions ne sont alors pas le fait des sujets eux-mêmes, qui évoquent une socialisation familiale fondée sur les valeurs de respect et de tolérance, mais le fait de leurs camarades de classe, dont ils se dissocient. Pour exemple, cet homme raconte la mixité entre « Européens » et « Arabes » dans son école, relevant le rôle éducatif de son père :

« Moi, dans mon école, j'avais des enfants arabes. Je veux dire, j'étais avec des Arabes à l'école. C'était Ali, c'était Mohammed, c'était... Kader, c'était... Et puis, pour moi, c(e n') était pas des gens que mon père... Je veux dire, on m'avait pas appris à dire : « Attention les Arabes... ne regarde pas, ne fais pas... » Non. » (PC)

VI-D-3 Des souvenirs de la vie pendant la colonisation

VI-D-3-1 L'abus de pouvoir

Dans les communes mixtes, les adjoints indigènes, administrant parfois de très larges territoires, pouvaient être éloignés de leur hiérarchie, parfois mal rémunérés, et de ce fait plus enclins à des exactions³⁹⁰. Ainsi les caïds, aghas ou bachagas, tout en ayant conservé leur statut personnel, jouissaient d'un pouvoir conféré par les autorités coloniales et non contrôlé. Les souvenirs d'exactions de la part de ces administrateurs restent vivaces dans les premières générations des groupes « harki » et « algérien ». Cet homme de la première génération du groupe « harki » se souvient des agissements, dans son village, d'un « caïd » originaire d'un village voisin :

« - BA. : J'ai vu un caïd, une fois, chez nous, au village. Il y avait un vieux, il lui dit « tu vas m'enregistrer une naissance ». Il était devant la porte, il était pas au bureau. « Bon, comment il s'appelle ? » « Il s'appelle un tel, il est né ce matin ». Il prend un bout de papier, il le marque. Il met ça dans la poche, il est parti. Le type, il croit qu'il l'a enregistré et tout. Deux ans après il revient, il lui dit : « au fait, caïd, est-ce tu m'as enregistré la naissance ? » « Et toi, tu n'es pas revenu, moi j'ai pas que ça dans la tête ! » « Et comment faire maintenant, qu'est-ce qu'il faut faire maintenant ? » « Eh bien, il est né aujourd'hui ». Deux ans après (rire). [...] Et y'en a d'autres, il dit « tu peux m'enregistrer ça ? » « Mets un peu de sel dans ma main ! » Du bakchich. Et s'il donne rien : « eh bien, on va l'enregistrer tout à l'heure, j'ai pas le temps maintenant ».

- MMI. : Ils étaient pas tous comme ça, les caïds, hein. Y'en avait, mais pas tous.

- MI. : Ils avaient un caïd un peu spécial. [...]

- BA. : Il n'était pas de notre village, il était du village voisin. » (BA, MI, MMI)

VI-D-3-2 Une stratification socio-culturelle

Dans sa structuration, la société coloniale :

« se traduit par l'institutionnalisation d'un rapport de domination. Comme toute autre, la situation coloniale algérienne mettait en présence une minorité démographique dotée de la prépondérance politique, économique et sociale, et une majorité réduite sur tous

³⁹⁰ Christine Mussard. op.cit. (2012)

les plans. Comme ailleurs, cette césure était teintée d'une forte "coloration raciale", pour reprendre l'expression de Georges Balandier »³⁹¹.

Si la césure est flagrante entre « Européens » et « Arabes », elle existe également au sein des « Européens », entre personnes d'origines culturelles diverses. Cette discussion entre deux sœurs, de la première génération du groupe « pied-noir », révèle cette perception d'une double hiérarchie sociale et culturelle :

« - Sy : Je dis que l'Algérie c'est un peu ça, y'avait le grand patron, c'était des Juifs, ils étaient très riches la plupart, ils commençaient par du commerce, ils étaient très riches, hein, c'est vrai ? [...] »

- H : Tous les commerçants étaient juifs, du marchand de tissu jusque...

- Sy : Après, vous avez des gens de métropole, beaucoup de... Et ceux-là, ils étaient bien placés, aussi ! (rire) Après, vous aviez les Espagnols, les Italiens, les Portugais.

- H : Ceux-là, les pauvres, c'était les ouvriers. [...]

- Sy : Et les musulmans étaient après, encore. » (H et Sy)

Cette structuration de la société coloniale européenne, bien que caricaturale, permet de comprendre la représentation d'une société dont les inégalités sociales sont liées aux origines culturelle et religieuse et non aux parcours de vie familiaux et individuels. Elle permet ainsi d'expliquer une position sociale peu élevée au sein des Européens d'Algérie, sans dévaloriser l'histoire des ascendants et mettre en cause la mémoire familiale. Cette femme, de la deuxième génération du groupe « pied-noir », dont la famille maternelle faisait partie des classes populaires des « Européens d'Algérie » explique ces nuances dans la structuration de cette « communauté » :

« Ma grand-mère, toute adolescente, a continué à travailler. Ce qu'ils savaient faire de génération en génération, c'était un petit peu l'agriculture. Elle a vite arrêté et elle est devenue couturière. [...] Elle faisait vraiment partie des classes populaires. Elle nous raconte toujours qu'elle avait un petit copain qui était un fils de colons, qu'elle n'a jamais pu fréquenter parce qu'elle n'était pas fréquent... voilà parce que... voilà. C'est vrai qu'on a tendance à croire que là-bas, il n'y avait que des colons, c'était complètement faux. » (L)

³⁹¹ Sylvie Thénault. op. cit. (2012b).p.165-166

Cette différenciation interne dans la structuration de la société européenne est reprise par des personnes de tous les groupes qui, introduisant une lecture en termes de stratification sociale, distinguent les « colons » représentant les propriétaires terriens, assimilés à des rentiers, et les « petits », qu'ils soient « Européens » ou « indigènes », pour qui ils travaillaient. En effet, une minorité d'« Européens » était composée de riches propriétaires et la majorité comprenait des fonctionnaires, des commerçants et des artisans³⁹². Cependant, l'image des « Français d'Algérie », lorsqu'ils arrivent en « métropole » dès 1961, est façonnée par la représentation du riche « colon ». Cet effacement des disparités économiques qui existaient en Algérie favorise une représentation d'une « communauté pied-noir » homogène, loin d'une réalité autrement complexe.

VI-D-3-3 Deux sociétés : la coloniale et la métropolitaine

La société coloniale, loin d'être figée pendant les cent-trente ans de l'Algérie française, a connu de nombreux changements. En dépit d'une société hiérarchisée, des parcours d'ascension sociale existent et la situation sociale des Européens d'Algérie et des Français de métropole reste comparable à certains égards (richesse, confort ou « modernité »). Ainsi les Européens d'Algérie se mesurent à leurs homologues métropolitains mais n'établissent jamais de comparaisons avec les « Indigènes ».

En effet, alors que les Européens apparaissent dans les discours des « Harkis » ou des « Algériens », autrement dit des anciens « colonisés », dans des comparaisons de niveaux et de mode de vie, les « Indigènes », eux, n'apparaissent que rarement dans les récits des Européens dans cette optique. Cette absence de comparaison dénote la fracture de la société coloniale dans le sens où les « indigènes » ne font pas partie de la société européenne. Plus qu'une situation de discrimination, cette invisibilité traduit une représentation ethnocentrée de la société coloniale par le groupe des « colons » qui se compare à la société métropolitaine, considérée comme équivalente. Par exemple, cette femme de la deuxième génération du groupe « pied-noir » explique comment la famille de son père se présentait comme « modeste » par rapport à la société métropolitaine, sans se comparer à ses voisins « indigènes » :

« Bon, mon père, il va qualifier leur vie de plutôt modeste. Pour moi, je (ne le) pense pas, parce que peu de gens qui nous en parlent, de cette époque-là, nous disent que les Pieds-Noirs étaient des pauvres. Ils étaient pas pauvres, (...) ils vivaient... peut-être

³⁹² Daniel Lefevre. op.cit.

pas trop non plus.... comme des super riches en France. Mais, pour un pays comme là-bas, ils avaient tous une maison, une voiture. Ils pouvaient quand-même rentrer en France chaque été pour aller, ou bon, chaque vacance pour aller à P.[ville côtière], ou aller à B.[ville en montagne], donc... Ça, c'est quelque chose, je pense, qui n'est pas réalisé par mon père et ses frères et sœurs. » (SG)

Au sein du groupe des « Européens d'Algérie », les voyages en France métropolitaine sont fonction de la position sociale. D'une part, la possibilité de financer le voyage dépendait des ressources de la famille, et certains partaient en métropole pour visiter le pays ou la famille. Mais pour d'autres, le voyage pouvait être induit par des raisons économiques, comme le fait d'aller trouver un emploi pour soutenir financièrement la famille restée en Algérie. La relation subjective entre la métropole et le département ultra-marin variait selon le statut économique des individus. Cette femme de la deuxième génération du groupe « pied-noir » explique cette différence dans la représentation que se faisaient ses parents de la métropole :

« La première fois que mon père a mis les pieds sur le sol, en métropole je dirais, sur le sol français, c'est pour aller aux obsèques de son père [en 1961]. Il a pris l'avion, il est parti d'Alger. Il (n') avait jamais mis un pied en France (avant). (...) Et ma mère, par contre, a mis la première fois le pied en France au moment de l'indépendance. Elle ne savait de la France que ce qu'on lui apprenait à l'école, qui lui paraissait... un autre monde, un autre pays. Enfin, pour elle, son pays c'était l'Algérie, comme elle y est née et mon père y est né aussi (...) Ils ne connaissaient que ça. » (L)

Les allers-retours entre la France et l'Algérie ont été nombreux durant toute la période coloniale, pour les « Français européens » comme pour les « indigènes » et « Français musulmans ». Pour ces derniers, les conditions de passage d'un territoire à l'autre étaient plus compliquées que pour les « Français européens ». Cet homme, de la première génération du groupe « algérien », explique les conditions à remplir quand il vient en métropole en 1958 :

« Nous, on n'avait pas la liberté. En tant que Français d'Algérie, j'ai dit, pour venir ici, il fallait un laissez-passer de trois mois. Si on (ne) trouvait pas de travail, il fallait repartir là-bas, est-ce que vous savez ça ? » (B)

En effet, la circulation des « Français musulmans » a été contrôlée³⁹³ durant toute la colonisation, et plus particulièrement à partir de 1954, mais le service militaire, un emploi ou

³⁹³ Kamel Kateb. L'exode algérien en terres d'islam. In Abderrahmane Bouchène et al. (dirs.), op. cit., p.244-249 et Emmanuel Blanchard. Un "deuxième âge" de l'émigration en France ? In Abderrahmane Bouchène et al.

un regroupement familial permettaient de partir en métropole, voire de s'y installer³⁹⁴. Par exemple, la France permettait à des personnes, souvent de rang social élevé et dont la famille occupait, ou avait occupé, des fonctions dans l'administration civile ou militaire française, de faire des études. Ils formaient ensuite l'élite indigène exerçant des fonctions de médiateurs vis-à-vis des populations autochtones. S'appuyant sur leurs connaissances des « coutumes indigènes », les autorités leur enseignaient les techniques d'administration européennes en leur facilitant des séjours en métropole³⁹⁵.

Lorsque les « travailleurs coloniaux », ou les « militaires indigènes » arrivent en France, ils rencontrent des « Français européens » qui, tout en les considérant comme « Autres », ne les envisagent pas à travers une relation de domination coloniale. En effet, la France métropolitaine, même pendant la période coloniale, n'est pas directement régie par le rapport colonial. Cet homme, de la première génération du groupe « harki » raconte la différence entre métropole et colonie, intervenue dans ses relations professionnelles :

« - Et là, vous étiez payés comme tous les Français ou tous les gens qui travaillaient là ? Y'avait pas de différence de salaires ? »

- BA : Non, non, non. Là, c'était... régulier.

- Et il n'y avait pas de différence de traitement non plus ?

- BA : Ah non, non, non, non. On était bien considéré. Et surtout, celui qui travaille, qui refuse pas d'aller... de faire ça, de faire ça, il est encore mieux, mieux considéré. »

(BA)

(dirs.). op.cit. p.589-595. En plus de devoir fournir un laissez-passer pour aller et venir entre les départements algériens et le territoire français, les « indigènes » devaient fournir des documents pour aller d'un département d'Algérie à l'autre.

³⁹⁴ Les critères de passage vers la France se sont assouplis durant les deux périodes des guerres mondiales pour faciliter, en plus des soldats, la venue d'ouvriers dans les usines d'approvisionnement à l'arrière du front.

³⁹⁵ On retrouve les mêmes enjeux de formation d'une élite indigène dans tout l'Empire colonial. Voir, par exemple, dans le roman autobiographique d'Amadou Hampâté Bâ. *Oui, mon commandant !* Arles : Actes Sud, 1996.

VI-E Des éléments historiques pour minimiser et nuancer

Justifier une mémoire familiale par des recherches mémorielles sous-entend une connaissance a minima des événements historiques et une réappropriation des souvenirs transmis dans le cadre familial. Lorsque ces connaissances ne sont pas suffisamment solides, les souvenirs vont être « bricolés », autrement dit « de nouvelles images [vont être cherchées] pour boucher les trous ouverts dans la trame du scénario et lui redonner ainsi cette signification qui vient non de l'addition de simples éléments, mais de la manière dont ils sont organisés »³⁹⁶. Par ce « bricolage », les individus peuvent reconnaître certains faits historiques qui entrent en conflit avec leur parcours ou leur idéologie personnelle et les intégrer à leur mémoire par une minimisation de leurs conséquences ou de leur importance.

VI-E-1 Des souvenirs « bricolés » des débuts de la colonisation

VI-E-1-1 L'arrivée et l'installation des Européens

Des personnes du groupe « pied-noir » associent la conquête à l'immigration des colons et des Européens en Algérie. Sans faire directement référence à la résistance algérienne, une conquête difficile est soulignée, valorisée ensuite par sa rapidité et son efficacité. Les quinze premières années de cette période, de 1830 à 1845, correspondent à la reddition de Hadj Ahmed Bey à l'est et à la reconnaissance de l'autorité de l'Emir Abd El-Kader sur le territoire de l'ouest. La référence à cette période, pour les personnes de la première génération du groupe « pied-noir », vient expliquer la migration des ancêtres et leur rendre hommage. Plus que la résistance d'une population à une invasion étrangère, c'est le courage des personnes, venues s'installer dans un territoire non sécurisé, qui est mis en avant. Dans ces deux extraits, ces hommes, de la première génération du groupe « pied-noir », évoquent cette installation, dans un contexte de résistance, où le territoire n'était ni « stable », ni « sécurisé » :

« La colonisation a commencé en 1830. Après quelques années d'atermoiements, il s'est avéré que la France resterait en Algérie, c'était sécurisé, ce qui a fait que les familles ont émigré. » (MZ)

« La conquête de 1830 à... La conquête s'est vraiment terminée dix, quinze ans après, il faut pas se leurrer [...]. Ça ne s'est stabilisé que quinze ans après, à quelque chose près. (MR)

³⁹⁶ Roger Bastide. op.cit. p.96

Le fait de reconnaître la résistance pourrait remettre en question le bien-fondé même de la colonisation ; en effet, si les « autochtones » ne se révoltent pas, c'est bien que l'arrivée des Français devait répondre à un besoin et n'était pas intrusive. Mais alors que les personnes des groupes « algérien » et « harki » valorisent la résistance pour déjouer le rôle de victimes dans lesquels les placent les rapports coloniaux, les personnes du groupe « pied-noir » atténuent cette même résistance pour déjouer le rôle de dominants et d'envahisseurs que leur attribuent les rapports de force inhérents à la colonisation.

De la même façon l'appropriation des terres, ce n'est pas de la spoliation, elle vient nuancée par le fait que seuls des marécages ont été accaparés et est justifiée par l'absence de mise en valeur agricole des terres. Ainsi l'argumentation anticoloniale est renversée et les Français, de dominants, deviennent des « bienfaiteurs ». Si dans la mobilisation d'éléments mémoriels pour dénoncer la colonisation, la question du traitement des autochtones est éminemment liée à celle des territoires, dans cette semi-reconnaissance des limites de l'entreprise coloniale, les enjeux de la conquête coloniale sur les habitants ne sont pas abordés directement.

Néanmoins, la reconnaissance implicite de la préexistence de populations autochtones intervient dans certains discours, à travers l'explication de l'urbanisme et la distinction entre « villes européennes » et « villes arabes », ce qui présuppose la présence d'hommes qui les ont bâties. Ainsi, cet homme de la première génération du groupe « pied-noir » explique cette association de villes arabes et d'extension européenne :

« Ils [ses aïeux] ont pu le créer [un commerce] au moment où la ville grandissait. C'est-à-dire, parce qu'au départ il y avait uniquement la vieille ville à l'arabe et la ville a grandi... Les premiers plans de la ville de Bône, que moi j'ai connu étant enfant, datent de 1857 et donc cette nouvelle ville qui se construisait, c'était un peu le Far West. C'est comme un village, quand un village se crée il faut des commerces, il faut... voilà. » (MZ)

Et il ajoute un peu plus loin le mode opératoire de la colonisation : détruire pour reconstruire. En relativisant la portée violente de ces pratiques au regard des mœurs de l'époque, il reconnaît, dans le même temps, la préexistence d'une population organisée, qui construisait des ensembles urbains :

« Donc, en 1830, quand les Français sont arrivés, qu'est-ce qu'on fait, à cette époque ? Je dis bien à cette époque - on ferait plus là, maintenant, pareil. Bon, c'est pour ça qu'il ne faut pas juger. On commence par raser tout ce qui existe... et pour pouvoir s'implanter. Bon. C'est comme ça. » (MZ)

VI-E-1-2 L'appropriation des terres : une négociation fantasmée

Le traité remettant Alger et sa Régence aux mains des Français stipule le transfert de propriété des biens et des terrains³⁹⁷. Au fur et à mesure des départs des beys (à Oran et Constantine) et du dey (à Alger), leurs terres sont versées au Domaine de l'Etat, nouvellement créé par la France. La négociation semble alors s'être jouée au moment de l'établissement du traité de capitulation de juillet 1830, puis à chaque nouvelle allégeance d'une tribu à la France. Alors que la conquête et l'appropriation des terres sont reconnues, le déroulement des événements qui conduisent à l'établissement effectif des premiers colons minimise la portée de l'expropriation des populations autochtones et de la spoliation de leurs terrains. Cette femme de la deuxième génération du groupe « pied-noir » s'interroge sur cette période historique, avec des connaissances limitées, et fonde la colonisation sur un accord supposé entre colonisateurs et colonisés :

« J'ai cette sensation là qu'on leur [les Pieds-Noirs] a fait croire que ce grand désert était à eux, quoi. [...] Donc je (ne) sais pas comment ça s'est réglé, ça, avec les autorités algériennes de l'époque. Parce que ça devait être des chefs de tribus, qui devaient encore être là. Et... en leur disant : « ben, on vous amène l'eau, on vous amène l'électricité, on vous amène... », je sais pas, « on vous amène tout ça, ça va vous permettre de profiter du tout-à-l'égout et puis c'est, c'est génial ». Mais c'est vrai que ça dans l'histoire... c'est des zones d'ombre. Moi, je me demande toujours comment on arrive à coloniser un pays. Si c(e n') est pas par la force, parce que... et là, a priori ça (ne) s'est pas passé par la force. Y'a eu quand même des écrits, des traités... les Algériens ont quand-même accepté, à un moment donné aussi, que les Français viennent et colonisent. » (SG)

Pour une autre personne, une femme du groupe « algérien », également de la deuxième génération, l'avancée des Français s'explique par l'aide apportée, individuellement, par les chefs de tribus motivés par des raisons personnelles :

« - N : C'était plus ou moins, voilà, les Français qui géraient les califats et qui, petit à petit, essayaient de... »

- De les récupérer un peu ?

³⁹⁷ Isabelle Grangaud. Le droit colonial au service des spoliations à Alger dans les années 1830. In Abderrahmane Bouchène et al. (dirs.). op.cit. p.70-76

- N : *De les récupérer, pour qu'ils puissent parler avec les tribus, en disant : « voilà, la France, elle est là pour libérer, pour vous filer la démocratie ». Bon, comme d'habitude !! (Rires.) T'as toujours le chef du village, le con, le petit mouton, à qui on va donner un petit peu d'argent. C'est toujours pareil, un peu d'argent, un autre statut, et il est là pour un peu rameuter sa tribu, pour : « bon à partir d'aujourd'hui, on suit la France, on est français, on suit la France ». » (N)*

Dans le rapport colonial, si les Français sont en position dominante, les chefs de tribus sont en position dominée ; mais eux-mêmes sont en position dominante par rapport à leur tribu. Ainsi, la population subit une double domination, celle de son chef et celle des envahisseurs, rendant plus complexes les chances de révolte face à l'accaparement de ses terres par l'armée « ennemie » ou par son propre chef.

Du côté des « Européens », l'émigration a été organisée par l'Etat français pour peupler ces « nouveaux » espaces récupérés par l'armée française. A travers des affichages et des communications dans les journaux, le gouvernement français demandait que des personnes ayant des compétences dans le domaine agricole viennent en Algérie, afin de « mettre en valeur » le nouveau territoire³⁹⁸, et cela en échange de concessions aux tarifs très attractifs. A aucun moment, les annonces ne mentionnaient la présence de populations autochtones sur le territoire. Les Européens arrivent donc en Algérie sans bien connaître le contexte et les conditions de mise en place du système colonial auquel ils vont participer. Aussi, entre colons et colonisés, les mémoires diffèrent : d'un côté, l'organisation du « peuplement » de la nouvelle colonie et sa mise en valeur de terrains sur un territoire où les Européens vont devoir se « débrouiller », un territoire supposé inhabité ; et de l'autre, l'asservissement des « autochtones » d'Algérie et la confiscation de leurs terres. Voici comment un homme de la première génération du groupe « pied-noir » évoque les arguments de la France pour faire venir des colons en Algérie :

« Et à ce moment-là, pour peupler l'Algérie, [...] le gouvernement organise des convois de peuplement, en disant : « voilà, si vous le souhaitez, vous pouvez aller dans tels, tels, tels endroits d'Algérie où on vous donnera quelques arpents de terre. Et après, à vous de vous débrouiller ». » (MZ)

³⁹⁸ Jennifer Sessions. op.cit.

VI-E-2 Des souvenirs « bricolés » d'une particularité berbère

Une histoire mythifiée des origines de l'Algérie fonde l'unité et la force berbère en tant que population originelle du territoire. Des éléments, tels que la résistance aux diverses invasions, permettent la construction d'une « exception berbère » ou d'une « exception kabyle » sur une longue période. Les Berbères sont associés, pour une grande part, à l'unique groupe culturel des Kabyles. Ainsi cet homme d'origine kabyle, du groupe « harki » de la deuxième génération, raconte l'histoire de « son » peuple, associant résistance collective et traits de caractère individuels :

« - MD : Donc les Kabyles, ils ont pas vécu spécialement la colonisation [française], [...] ils continuaient à vivre réellement... Mais de tout temps, hein, même à l'époque romaine, les Romains, ils ont jamais envahi...

- La Kabylie ?

- MD : Oui. Y'avait les dîmes [...]. C'était des limites que les Romains ne dépassaient pas. Et les Turcs [...] c'est pareil, ils n'allaient pas en Kabylie. C'était à Alger, la Mitidja, qu'ils gouvernaient réellement ; le reste, ils s'en foutaient à la limite. Donc le Kabyle, en lui-même, comme il a toujours été comme ça, il est... plutôt assez fier et à pas aimer se faire commander, gouverner. » (MD)

Ce lien entre la résistance supposée aux envahisseurs et le caractère, pour ne pas dire les caractéristiques, des Kabyles est relayé, dans tous les groupes, par des personnes d'origine kabyle ou non. Il est vrai que sous l'Empire ottoman, les tribus kabyles sont restées indépendantes, avec un système de gouvernement propre, notamment les « djemââ », les assemblées de villageois, qui prenaient toutes les décisions concernant le village et ses habitants³⁹⁹. En parallèle, l'histoire d'un grand royaume berbère, préexistant à la venue des Arabes, place ces derniers comme des envahisseurs rompant l'unité berbère de l'Afrique du Nord du VII^{ème} siècle.

Dans certains discours, les Arabes et les Français peuvent alors être associés comme deux figures des colonisateurs, peu respectueux des populations « autochtones ». Ainsi cette femme de la deuxième génération du groupe « pied-noir » établit un parallèle entre l'invasion arabe et la colonisation française, justifiant cette dernière par une sorte de continuité historique, pendant laquelle se succèdent les périodes de colonisation et les invasions. Les aspects négatifs de la colonisation française en sont ainsi atténués. La colonisation française est

³⁹⁹ Jacques Simon. op.cit. p.197

intégrée dans le cadre d'une reconduction périodique de rapports de pouvoir et de domination ayant des objectifs essentiellement économiques :

« - Cette guerre, elle était liée à la colonisation quand-même, à toute une période de présence française en Algérie.

- M : Oui, mais à un moment donné y'a pas que ça. Si vous prenez l'histoire, avant, ça appartenait à d'autres peuples... [...] Il commence à se dire que c'étaient les Kabyles qui ont été envahis, que y'a eu des choses... C'est tout un... Après, voilà, moi je veux pas me mêler. Mais c'est comme en France : y'a eu les Gaulois, y'a eu des trucs comme ça. [...] Après, c'est vrai qu'y'a toujours eu des colons qui essayaient de s'enrichir sur le dos de l'autre mais... mais pas que s'enrichir sur le dos des Algériens, s'enrichir sur les autres. Comme ça se passe maintenant. » (M)

Certains territoires ont constitué de véritables poches de résistance et se sont opposés très longtemps à l'armée française, notamment dans les régions de la Kabylie et au Sahara. Les difficultés de progression des Français s'expliquent par plusieurs facteurs, notamment la résistance des tribus et les aspérités des territoires, que ce soit en montagne ou dans le désert. En Kabylie, les tribus des hautes montagnes ont échappé à la violence de la conquête des premières années mais, au fur et à mesure que la colonisation progressait, elles ont abandonné leur autonomie et se sont placées ou ont été placées sous le régime français⁴⁰⁰. Cette situation particulière de la Kabylie reste présente dans les mémoires et est particulièrement magnifiée par les descendants des Kabyles. L'exception « berbère » ou « kabyle » est maintenue, laissant penser à une région qui aurait échappé à la colonisation.

Certaines personnes de la deuxième ou troisième génération racontent que leurs grands-parents n'ont pas connu la colonisation ; les Français apparaissent dans leurs récits, au moment de la guerre d'indépendance. Dans cet extrait, cet homme de la deuxième génération du groupe « harki » associe différentes formes de la colonisation ; il apparaît que les hautes montagnes ont été épargnées par les formes administrative, judiciaire et juridique de colonisation, mais aussi sur le plan culturel et des mœurs :

« Même sous l'occupation française, en Kabylie, les gens faisaient quand-même ce qu'ils voulaient. Y'avait encore les bandits d'honneur. Les gendarmes, ils étaient à chevaux, y'a des endroits ils n'y allaient pas. Tout se réglait entre eux, hein, les crimes

⁴⁰⁰ Tassadit Yacine. La Kabylie entre 1839 et 1871 : construction identitaire et répression coloniale. In Abderrahmane Bouchène et al. (dirs.). op.cit. p.114-119

d'honneur [...]. La justice française, elle n'arrivait pas en Kabylie. A part à Tizi-Ouzou peut-être, parce que c'était la ville, mais les Kabyles n'allaient pas se plaindre [...] aux autorités françaises. [...] Donc les Kabyles, ils ont pas vécu spécialement la colonisation... peut-être par rapport à d'autres... Dans le piémont, ils l'ont vécue... ils ont vécu plus la colonisation qu'en haut des montagnes. Parce que bon, ceux qui étaient en haut des montagnes, ceux qui descendaient rarement, la colonisation pour eux... ils la passaient, mais ça changeait rien dans leur vie. Ils avaient toujours... ils gardaient leur langue, leurs coutumes. Et les gendarmes à cheval, ils les voyaient peut-être une fois tous les trois ans. Bon, après, dans la plaine forcément... ça devait plus se faire sentir la colonisation, parce qu'il y avait quand-même les colons qui avaient quand- même toutes les fermes. » (MD)

Dans les montagnes, l'installation d'Européens n'a, pour ainsi dire, pas existé. La culture et les traditions kabyles ont alors été conservées de manière plus forte que dans les territoires où la mixité était plus importante⁴⁰¹. L'existence de propriétaires terriens européens, la proximité d'une ville européenne avec son administration et sa justice, rendait le quotidien différent de celui des villages excentrés. Pour autant, même les hautes montagnes de Kabylie se sont retrouvées sous les lois françaises, appliquées par des administrateurs « européens » ou « indigènes ».

VI-E-3 Des souvenirs « bricolés » d'un système inégalitaire

Si la colonisation comme ensemble de pratiques se distingue du colonialisme comme idéologie politique, la société coloniale n'est pas uniquement l'agrégation des individus qui la composent. Comme l'explique Bourdieu⁴⁰², la ségrégation et la discrimination, mises en place par un ensemble de lois et de réglementations, renvoient à la structuration même de la société coloniale dans laquelle agissaient les individus, « Français européens » ou « Français musulmans ». D'où le fait que de nombreuses personnes du groupe « pied-noir » de première ou deuxième génération, tout en condamnant les inégalités, les expliquent par un « air du temps » - comme relevant d'une société où les valeurs et les codes d'altérité diffèrent de ceux d'aujourd'hui, et où le racisme et la discrimination n'étaient pas choquants, comme l'explique cette femme de la première génération du groupe « pied-noir » :

⁴⁰¹ Ibid.

⁴⁰² Pierre Bourdieu. op.cit. (VI-B-2-2 L'institutionnalisation du rapport de domination).

«- Cl : La colonisation ça, c'était le phénomène colonial, c'était pas basé sur le racisme. [...] Ou si, c'était une espèce de nationalisme exacerbé qui faisait qu'il fallait faire des conquêtes, des expansions et que tout peuple était... convaincu qu'il avait une supériorité extraordinaire par rapport aux autres. Bon, c'était dans l'air du temps, (...) c'était comme ça. [...] Le racisme, ce qui fait qu'on est raciste, ça a d'autres racines, je pense que... le fait colonial. Parce que le fait colonial, [...] tu peux le comparer à je ne sais pas quoi, au régime féodal ou à... je ne sais pas...

- C'est un système politique ?

- Cl : Oui, un système politique. C'est l'instauration de la domination des uns par rapport aux autres, ne pas donner le droit de vote à une partie de la population, la maintenir exploitée etc.... C'est quelque chose qui est économique et politique. Le racisme, c'est pas de ça qu'il s'agit. Le racisme, c'est une remise en question de ce qui constitue l'essence même de l'être et de la personne que tu as en face de toi. C'est-à-dire, (...) trouver des différences telles que tu ne peux pas t'y reconnaître. Et donc tu vas le rejeter parce que c'est différent et ça te fait peur. » (Cl)

Par cette analyse systémique, l'histoire familiale peut être réappropriée par un individu dont les valeurs s'opposent à ceux qui ont construit cette histoire, puisque les ancêtres agissaient au sein d'un système qu'ils n'avaient pas choisi. A ce titre, les discours sont souvent porteurs de l'idée selon laquelle nombre d'« Européens », nés en Algérie coloniale, n'auraient pu mettre en question le système et agir autrement que selon les règles qui étaient celles de leur groupe. Cette femme de la deuxième génération du groupe « pied-noir » exprime la complexité de la position d'un Européen d'Algérie, né sur le territoire colonial :

« "On était bien, on n'avait pas la sensation de piquer quoi que ce soit à qui que ce soit, puisqu'on était déjà là depuis longtemps. Nos parents sont nés là, nos grands-parents sont arrivés". Et y'en a d'autres même, leurs grands-parents étaient nés là, c'étaient leurs arrière-grands-parents qui étaient arrivés. Donc... c'est compliqué pour eux de se dire "Ben, c'est pas chez toi". » (SG)

Les discussions liées à la mémoire de la colonisation française ont été largement médiatisées lors des débats qui ont suivi la proposition de loi en 2003, puis lors de son vote en 2005, concernant la « reconnaissance de la Nation et la contribution nationale en faveur des Français rapatriés », dont un article proposait de faire référence à « l'œuvre positive » de la France

dans les territoires coloniaux⁴⁰³. Deux ans plus tard, le 26 juillet 2007, le Président de la République française, Nicolas Sarkozy, en visite à Dakar, relançait la polémique. L'extrait ci-après illustre la position ambivalente, entre remise en question de la colonisation et reconnaissance de ses bienfaits, que l'on retrouve dans nos entretiens avec les personnes du groupe « pied-noir », mais aussi de la deuxième et la troisième génération des groupes « harki » et « algérien » :

« Le colonisateur est venu, il a pris, il s'est servi, il a exploité, il a pillé des ressources, des richesses qui ne lui appartenaient pas. Il a dépouillé le colonisé de sa personnalité, de sa liberté, de sa terre, du fruit de son travail.

Il a pris, mais je veux dire avec respect qu'il a aussi donné.

Il a construit des ponts, des routes, des hôpitaux, des dispensaires, des écoles. Il a rendu fécondes des terres vierges, il a donné sa peine, son travail, son savoir. Je veux le dire ici, tous les colons n'étaient pas des voleurs, tous les colons n'étaient pas des exploiters. Il y avait parmi eux des hommes mauvais, mais il y avait aussi des hommes de bonne volonté, des hommes qui croyaient remplir une mission civilisatrice, des hommes qui croyaient faire le bien. Ils se trompaient mais certains étaient sincères. »⁴⁰⁴

Ce discours reconnaît, a minima, les éléments « négatifs », tels que l'exploitation des terres et des hommes ainsi que l'inadéquation de la notion de « mission civilisatrice » de la France dans son entreprise coloniale. Mais, il s'attache en parallèle à conserver une image bienfaisante de la France, ne remettant pas en cause sa mémoire officielle, et laissant la responsabilité de l'exploitation, contraire au principe républicain d'égalité, au fait d'« hommes mauvais » et non d'un système fondé sur des rapports de domination. Cette préservation de l'image de la France se retrouve avec un schéma de pensée similaire dans des entretiens avec des personnes des trois groupes pour les générations qui n'ont pas connu cette période historique, mais aussi de la première génération du groupe « pied-noir ». Une tension apparaît alors entre la loyauté mémorielle envers sa famille et la légitimation du travail historique qui établit les inégalités et les exactions de la colonisation en tant que système politique, comme dans l'extrait suivant des propos d'un homme de la première génération du groupe « pied-noir » :

« Alors, bien sûr, la colonisation à laquelle ont participé mes aïeux, mes ancêtres... n'a pas été toujours... Il y a eu des zones d'ombre, il y a eu les oubliés, des Arabes, de

⁴⁰³ Références citées dans le paragraphe : VI-C-2-2 Des aspects « positifs » de la colonisation.

⁴⁰⁴ Discours de Nicolas Sarkozy le 26 juillet 2007 à Dakar, (<http://tempsreel.nouvelobs.com/politique/20090407.OBS2391/le-discours-de-nicolas-sarkozy-a-dakar.html>)

la colonisation, [...] certains, je dis bien. Mais beaucoup de choses ont été faites... Quand ils sont arrivés et là, les écrits de l'époque le montrent, c'était un pays où il n'y avait rien. » (MZ)

En parallèle d'une mémoire valorisante pour l'histoire nationale française, minimisant les aspects négatifs de la colonisation, l'invisibilité des populations autochtones dans les propos des personnes du groupe « pied-noir » témoigne d'une société divisée entre « Européens » et « Indigènes ». Si les éléments mémoriels mobilisés pour justifier la colonisation passent sous silence cette division, d'autres en revanche, l'évoquent justement pour la dénoncer. Des éléments historiques « bricolés » reconnaissent la présence des Indigènes et l'existence d'interactions entre eux et les « Européens ». Dans le dialogue suivant, un père de la première génération du groupe « pied-noir » explique la répartition sociale dans les différents quartiers d'Alger. Les « Indigènes » sont, dans un premier temps « hors catégorie », l'explication se cantonnant aux « Européens ». C'est sa fille, deuxième génération, qui en tentant de situer ce quartier rappelle l'existence des « Arabes » placés en dehors de l'espace social quotidien de son père :

« - Le père : Bab-El-Oued était un quartier, je veux dire, pied-noir. Moi, j'étais... français, pied-noir mais c'était...

- La fille : C'était proche de la Casbah, c'est ça ?

- Le père : C'était proche de la Casbah. Parce que la situation du quartier de Bab-El-Oued, c'était que Bab-El-Oued était pas loin de la Casbah et la Casbah, c'était là où en quelque sorte étaient les..., les Algériens, quoi... les gens... on va dire les Indigènes quoi, pour nous, comme on les appelait...

- La fille : Mais est-ce que c'était les... Pieds-Noirs les plus pauvres qui étaient à Bab-El-Oued et les plus riches qui étaient à La Redoute ?

- Le père : C'était les... c'était le monde ouvrier qui était à Bab-El-Oued. » (PC)

Chapitre VII

Mémoires historiques de la guerre d'indépendance : entre appropriation et revendication collective

La guerre d'indépendance, à la différence de la période coloniale, est temporellement plus proche des individus, et davantage présente dans les récits familiaux et dans l'espace social. La mobilisation d'éléments mémoriels de cette période obéit à deux objectifs distincts : revendiquer et comprendre. Derrière, se dessine une prise de position par rapport à des agissements ou par rapport à des positionnements politiques au moment de la guerre, que ce soit pour les faire reconnaître ou les dénoncer. La mobilisation d'éléments historiques, dans un but de compréhension de ce conflit, surmonte les antagonismes du passé et tente de tenir compte des enjeux politiques, stratégiques et humains pour saisir des enchaînements de faits et leurs conséquences.

VII-F Des éléments pour revendiquer

La mobilisation d'éléments mémoriels à des fins de revendication renvoie à une histoire qui s'écrit à plusieurs. En demandant de la reconnaissance ou en dénonçant une version officielle de l'Histoire, les individus s'emparent d'une dimension politique de la construction du récit historique, motivés par leur histoire de famille mais aussi par leurs opinions propres. D'une part, quand certains événements historiques sont jugés « oubliés » et non reconnus par l'histoire officielle, leurs revendications sont orientées de manière à les faire reconnaître. Il s'agit ainsi, pour ces personnes, de mettre l'Histoire en conformité avec leur mémoire. D'autre part, quand ces événements sont estimés « falsifiés », autrement dit inscrits dans l'histoire universitaire et politique mais sans être conformes à certaines positions mémorielles, ces personnes vont les dénoncer pour rétablir leur « vérité ».

VII-F-1 La mémoire pour faire reconnaître

VII-F-1-1 L'objectif d'indépendance de la guerre

Le 1er novembre 1954, le « Comité des neuf »⁴⁰⁵ lance un appel signé du Front de Libération Nationale (FLN). C'est le début de la guerre. Mais quelle guerre ? Guerre coloniale, guerre d'indépendance ou guerre civile ? Chaque appellation soulève des perceptions des enjeux qui amènent à des différences dans les constructions mémorielles.

Dans ce travail, le terme de « guerre d'indépendance algérienne » est utilisé à la manière dont l'a développé Sylvie Thénault⁴⁰⁶. Dans une volonté de réconciliation, imaginée sur le modèle franco-allemand, elle recherche un terme « neutre », sans enjeu politique, afin de pouvoir qualifier ce conflit des deux côtés de la Méditerranée. Elle qualifie ainsi cette période conflictuelle de 1954 à 1962 de « guerre d'indépendance algérienne » car, à partir du moment où l'état de guerre a été reconnu, sa conséquence historique est bien l'accès à l'indépendance d'un pays : l'Algérie.

Souvent l'enjeu mémoriel apparaît dans le choix des termes qualifiant cette période. Si elle est perçue comme une « guerre de libération » du côté algérien, la France n'emploie officiellement le terme de « guerre » qu'en 1999, sans la relier à la période coloniale. Cette reconnaissance officialise un état de fait que personne ne remet en cause. Déjà en 1992, Bertrand Tavernier et Patrick Rotman diffusent un documentaire dont le titre, « Une guerre sans nom », qualifie déjà le conflit tout en soulignant la difficulté à en parler, tant pour les protagonistes ou les témoins que pour les politiques et les journalistes.

En 1996, pour la première fois en France, le Chef de l'Etat, Jacques Chirac, devant un rassemblement d'Anciens Combattants, évoque la « guerre » en Algérie afin de « mettre le langage officiel en conformité avec le langage courant »⁴⁰⁷. Outre cette mise en conformité, l'utilisation du terme « guerre » permet la reconnaissance de deux parties en opposition⁴⁰⁸ - alors que les termes utilisés, dès le début du conflit jusqu'en 1999, tels que « maintien de l'ordre » ou « pacification » renvoient à une situation de désordre dans un groupe unifié, une

⁴⁰⁵ Le Comité des Six (de l'intérieur) : Mostefa Ben Boulaïd, Mohammed Larbi Ben M'hidi, Rabah Bitat, Mohammed Boudiaf, Mourad Didouche et Krim Belkacem. Les « extérieurs » sont Hocine Aït Ahmed, Ahmed Ben Bella et Mohammed Khider.

⁴⁰⁶ Sylvie Thénault. France-Algérie : pour un traitement commun du passé de la guerre d'Algérie. *Vingtième Siècle*, n°85, janvier-mars 2005a, p.119-128.

⁴⁰⁷ Voir la retranscription des débats du Sénat du 5 octobre 1999 (<http://www.algeria-watch.org/farticle/1954-62/expressionsguerre.htm>, consulté le 6/01/2015)

⁴⁰⁸ Définition du terme « guerre » selon le Centre National de Ressources Textuelles et Lexicales (CNTRL) (www.cnrtl.fr) : « situation conflictuelle entre deux ou plusieurs pays, états, groupes sociaux, individus, avec ou sans lutte armée ».

entité unique. Cette reconnaissance des deux « groupes » en opposition introduit une rupture avec l'Algérie française et permet alors la construction d'une mémoire en-dehors de son cadre. Toutefois ce terme de « guerre d'Algérie » n'admet pas nécessairement la notion d'indépendance et occulte par là-même le passé colonial⁴⁰⁹. Ainsi cet homme de la première génération du groupe « pied-noir » évoque une ambiance de « guerre civile » :

« Donc, j'avais déjà connu pas mal de choses en Algérie. [...] Il faut imaginer l'ambiance, c'était une ambiance de guerre civile, hein... une ambiance de guerre civile. Il faut... Les attentats, on côtoyait la mort... » (MZ)

Le terme de guerre civile est plutôt employé par les personnes du groupe pied-noir. Il renvoie à l'unité politique d'un territoire que la guerre civile remet en cause. Il rappelle l'attachement à la terre sur laquelle vit la famille, parfois depuis plusieurs générations. Cette absence de prise en compte de la situation coloniale, en tant que système de domination, que suppose le terme de « guerre civile » est probablement ce qui explique le fait qu'il n'apparaisse pas dans les discours de la même génération des groupes « algérien » et « harki »⁴¹⁰.

Sous un aspect plus militaire que politique, cette guerre semble aussi d'un genre nouveau : c'est une guerre sans front. Contrairement aux deux guerres mondiales où les armées nationales s'opposaient sur le champ des batailles, les guerres d'indépendance (celle d'Indochine comme celle d'Algérie) sont parfois désignées comme des guérillas⁴¹¹, disqualifiant par là-même l'organisation et le professionnalisme des armées indépendantistes (l'ALN ou Armée de Libération Nationale, branche armée du FLN, dans le cas de l'Algérie). Cette perception de l'ALN délégitime ses actions en tant qu'armée nationale et rend complexe la compréhension des stratégies militaires. Ainsi ce couple, de la première génération du groupe « pied-noir », ne sait comment qualifier cette guerre, dont l'objectif reconnu est l'indépendance, mais dont les parties en présence ne sont pas clairement identifiées :

«- Madame : De toute manière, ça n'a jamais été une guerre comme il y a eu [...] 39-40... c(e n') est pas les mêmes guerres. C'est-à-dire que, comme on n'a pas tué des

⁴⁰⁹ Sylvie Thénault. op.cit. (2005a)

⁴¹⁰ Même si, soulignant d'autres enjeux, l'historienne Malika Rahal qualifie les tensions et règlements de compte entre les deux partis indépendantistes, le MNA et le FLN, de « guerre civile ». (in Malika Rahal. Du PPA-MTLD au FLN ? In Abderrahmane Bouchène et al. (dirs.). op.cit. p.547-552)

⁴¹¹ Définition du terme « guérilla », selon de CNRTL (www.cnrtl.fr) : Guerre généralement conduite par des partisans et fondée sur le harcèlement de l'adversaire par des embuscades et des coups de main. Ce terme est employé par Raphaëlle Branche dans son article : 18 mai 1956 : l'embuscade de Palestro/Djerrah. In Abderrahmane Bouchène et al. (dirs.). op.cit. p.514-518

gens, ils ont appelé la guerre froide (sic). C'était une guerre où on pouvait tuer dans le dos. On (ne) pouvait pas, y'avait pas un front [...].

- Monsieur: Oui, y'avait pas la France et l'Algérie, la France et l'Espagne...

- Madame : Non, non, y'avait pas. C'était une guerre froide. C'était presque, j'allais dire, presque... pas une guerre de religion, mais presque.

- Monsieur: Non, quand-même pas.

- Madame : Non, mais bon, c'était les Arabes contre les... les Européens.

- Mais les Européens, alors, au niveau religion, c'était qui ?

- Madame : Ben, les Européens y'avait...

- Monsieur : Non, c'était pas les Européens, c'était les Arabes qui voulaient leur indépendance vis-à-vis de la France.

- Madame : Ils voulaient leur indépendance, mais ils s'attaquaient surtout aux Français. Aux Français d'Algérie. [...]

- Monsieur : C'était du terrorisme. [...] C(e n') était pas une guerre normale...

- Oui d'une armée contre une armée.

- Monsieur : Non, il n'y avait pas d'armée.

- Madame : C'était une guerre terroriste.

- Monsieur : C'était des terroristes qui voulaient leur indépendance.

- Madame : Qui voulaient leur indépendance, qui voulaient que les Français partent...

- Monsieur : Tout ce qui était français... » (ML, MML)

Pour certaines personnes du groupe « pied-noir » de la deuxième et de la troisième génération, cette guerre est semblable à toutes les autres. Ni la période coloniale, ni l'indépendance ne sont des explications suffisantes pour la qualifier. Par exemple, cette femme de la deuxième génération du groupe « pied-noir » est davantage intéressée par les histoires de vie en temps de guerre que par les enjeux politiques ou historiques :

« - C : Ce qui m'intéresse, c'est plus la vie des gens... Comment ça s'est passé pour les gens, mais pas politiquement... [...] Y'a tellement pas d'humanité dans ce qui a été fait, justement on pensait tellement peu aux civils, dans leur vie de tous les jours. [...]

- *Donc les raisons de la guerre, elles sont un peu annexes... un peu moins importantes...*

- *C : Ouais. J' imagine qu'il n'y a pas de bonnes raisons. Ça ne m'intéresse pas parce qu'il n'y a pas de bonnes raisons pour faire la guerre. Il n'y a pas de bonnes raisons pour faire une guerre. » (C)*

Si, au sein du groupe « pied-noir » et parfois du groupe « harki », la qualification et les raisons de cette guerre sont parfois difficiles à identifier ou à assumer, les personnes du groupe « algérien », et certaines du groupe « harki », rappellent son objectif : l'accès à l'indépendance. Pour ce jeune homme de la troisième génération du groupe « algérien », la guerre est la suite logique de la période coloniale et apparaît comme l'unique moyen d'accéder à l'indépendance :

« - Et vous savez pourquoi elle a éclaté, cette guerre ?

- Y : Parce que les Algériens, ils voulaient leur indépendance. [...] Ils voulaient leur indépendance, ils en avaient marre. » (Y)

La mise en relation de la période coloniale avec la guerre efface ou minimise les aspects négatifs et destructeurs, du fait de la nécessité de sortir du « joug colonial ». Bien que les exactions de l'ALN soient réelles et non démenties, elles deviennent un moyen utilisé et justifié par leur finalité. Cette femme de la deuxième génération du groupe « algérien » explique ainsi le choix de son frère de rejoindre les rangs du FLN, quitte à mourir :

*« Pour lui, il [son frère] valait mieux mourir comme martyr que de mourir à petit feu sous la domination coloniale. Mais il savait, c'est-à-dire à 16 ans, il savait très bien que jamais il n'y aurait la fin de la colonisation. Mais il ne l'acceptait pas, voilà. »
(Na)*

Certaines personnes, dans le groupe « algérien », emploient des termes sans équivoque et évoquent un « génocide » à l'encontre de la population algérienne en « révolution ». Si l'appel du 1er novembre utilise effectivement l'expression de « lutte révolutionnaire », dans le sens où l'objectif indépendantiste n'était réalisable qu'avec le renversement du système colonial et donc le bouleversement total de la société, le terme de « génocide » fait référence à l'extermination d'un peuple en raison de sa « race », de sa culture ou de sa religion. Par

extension, il inclut la « mort violente et rapide d'un grand nombre de personnes »⁴¹². Entre 1954 et 1962, le gouvernement algérien dénombre jusqu'à un million et demi d'Algériens morts ou disparus (300 000 victimes d'après les autorités françaises)⁴¹³. Ce nombre très important de victimes pourrait ainsi être qualifié de génocide, dans son sens étendu.

Cependant, si l'on se réfère au juriste polonais Raphaël Lemkin définissant le génocide comme « un massacre en masse [dont] les victimes constituent une entité (ethnique, religieuse ou autre) et [dont] les bourreaux ont sciemment construit un plan pour l'éradiquer totalement »⁴¹⁴, l'application du terme génocide apparaît discutable pour qualifier la guerre d'indépendance algérienne. D'une part, les victimes de la guerre, majoritairement « françaises musulmanes », peuvent représenter soit une catégorie administrative, soit une entité culturelle ou religieuse, justifiant ou non l'emploi du terme « génocide ». D'autre part, l'existence d'un « plan d'éradication » de la population durant cette période de guerre est questionnée. La destruction de villages existants et la construction de villages de regroupement ou les représailles collectives par bombardements massifs⁴¹⁵ sont-ils des outils de guerre ou démontrent-ils une volonté d'exterminer une population ?

Dans le groupe « harki », la qualification de guerre d'indépendance dépend de la manière dont les individus se représentent la période coloniale. L'idée d'un système de domination, porteur d'inégalités, rend l'indépendance nécessaire et permet de penser le départ de la puissance dominante et de ses représentants comme une conséquence « collatérale ». Ainsi cet homme de la première génération du groupe « harki » s'exprime sur le départ des « Français » même s'il a entraîné sa propre migration :

« Mais une fois qu'ils [les Français d'Algérie] sont partis de là-bas, moi, je suis très content. Je dis "malgré qu'on est parti avec, tant pis, du moment qu'ils sont désamorçés de là-bas". Tant pis. » (BA)

Toutefois, lorsque la période coloniale n'a pas été perçue dans sa dimension politique, notamment par des personnes ayant vécu dans des villages reculés et montagnards, l'indépendance perd de son sens politique et n'est que la raison de leur migration.

⁴¹² Définition du terme « génocide », selon le CNRTL (www.cnrtl.fr) : 1-Extermination systématique d'un groupe humain de même race, langue, nationalité ou religion par racisme ou par folie. 2-Par extension : Mort violente et rapide d'un grand nombre de personnes.

⁴¹³ Benjamin Stora, Tramor Quemeneur. *Algérie 1954-1962, Lettres, carnets et récits des Français et des Algériens dans la guerre*. Paris : Les Arènes, 2010

⁴¹⁴ Cité dans CCAF (Conseil de Coordination des Organisations Arméniennes de France). *Le génocide des Arméniens*. Paris : Conseil régional d'Ile de France, avril 2006

⁴¹⁵ Ouanassa Siari Tenghour. Aurès, 1^{er} novembre 1954. In Bouchène et al. (dirs.). op.cit. p.508-513

VII-F-1-2 L'engagement pro-Algérie française

L'objectif d'indépendance posé par cette guerre définit un premier engagement pour ou contre, impliquant plusieurs groupes et logiques différents. Du côté pro-indépendantiste, en 1954, deux partis principaux se distinguent : le Front de Libération Nationale (FLN) et le Parti du Peuple Algérien (PPA). Du côté de l'Algérie française, en plus de l'armée nationale qui défendait « son » territoire, des comités (de défense de l'Algérie française, de salut public)⁴¹⁶ s'organisent dès 1958. En 1961, naît officiellement l'Organisation de l'Armée Secrète (OAS).

Dans les faits, dès le 13 mai 1958, le général Salan est à la tête d'une manifestation, regroupant les « ultras » de l'Algérie française à Alger, qui rassemble plus de 100.000 personnes scandant le slogan « Algérie française ». En conséquence, tombe le dernier gouvernement de la IV^e République et le général de Gaulle prend ses fonctions le 1er juin 1958, à la tête du premier gouvernement de la V^e République. Le Front National Français, suivi du Front de l'Algérie française, sont créés à quelques mois d'intervalle, en 1960, afin de maintenir l'Algérie sous domination française dans une situation politique compliquée⁴¹⁷.

En 1961, l'Organisation de l'Armée Secrète (OAS) naît à Madrid de la volonté de militaires exilés de commencer une lutte armée pour défendre leurs idéaux. Le général Salan en devient le chef. Toujours depuis l'Espagne, avec trois autres généraux, Zeller, Challe et Jouhaud, il fomente un coup d'état contre le Général de Gaulle. Si le putsch d'Alger échoue, il donne de la visibilité et de l'importance à cette nouvelle organisation. La même année, alors que Charles de Gaulle choisit Evian pour les négociations avec le GPRA (le Gouvernement Provisoire de la République Algérienne), l'OAS profère des menaces et commet une série d'attentats⁴¹⁸.

Cette organisation rassemble alors les « ultras » qui refusent toute négociation avec les nationalistes algériens. Par la lutte armée, des attentats et des assassinats, elle mène une politique de terreur à la fois sur le territoire colonial et sur le territoire métropolitain, notamment entre le cessez-le-feu du 19 mars et la proclamation d'indépendance du 5 juillet 1962⁴¹⁹. Dans leurs motivations, l'engagement des militants de l'OAS renvoie à la défense de l'honneur de la patrie française. Comme dans les logiques de l'engagement indépendantiste, les moyens utilisés sont justifiés par l'objectif à atteindre : le maintien de l'empire colonial.

⁴¹⁶ Benjamin Stora, *Tramor Quemeneur*. op.cit. p.49

⁴¹⁷ Olivier Dard. *Voyage au cœur de l'OAS*. Paris : Perrin, 2005

⁴¹⁸ Georges Fleury. *Histoire secrète de l'OAS*. Paris : Grasset, 2002

⁴¹⁹ Olivier Dard. Qui ont été les membres de l'OAS ? In Abderrahmane Bouchène et al. (dirs.). op.cit. p.640-643

Cette femme, de la première génération du groupe « pied-noir » compare ainsi l'OAS et le mouvement de résistance de Jean Moulin pendant la Seconde Guerre Mondiale, associés tous deux, dans l'idée d'une défense patriotique :

« Et puis ,mon mari et tous les copains comme ça, ils faisaient partie de... cette organisation, l'OAS. L'OAS, à l'époque, c'était ceux qui combattaient la guerre et qui voulaient rester sur l'Algérie et rester français en Algérie, voilà. L'OAS. Alors ils faisaient la guerre comme ils pouvaient... Comme ils voulaient, selon leur... donc ils faisaient sauter des ponts, des trucs comme ça. [...] L'OAS, c'est un peu comme du temps de la guerre de [19]14 (sic), là avec Jean Moulin et tout ça... » (MMC)

Cette défense de l'engagement au sein de l'OAS se retrouve plus particulièrement dans les premières générations du groupe « pied-noir » chez ceux dont des membres de la famille se sont engagés. Alors que l'OAS peut être qualifiée d'« extrémiste », ses partisans refusent ce qualificatif, et le vocabulaire utilisé donne à voir leur position idéologique⁴²⁰. Un de nos interlocuteurs, du groupe « pied-noir » de la première génération, explique que l'abréviation OAS renvoie à « Office d'Action Sociale ». Selon lui, cette organisation souhaite l'égalité de traitement entre les « Français européens » et les « Français musulmans ». Peut-être faisait-il référence à un protocole d'accord, qui n'a pas eu de suite, signé en juin 1962 entre l'OAS et le FLN pour la création d'un Etat algérien respectant les droits de chacune des populations représentées⁴²¹.

Cette argumentation patriotique n'a pas d'équivalent au sein de la première génération du groupe « harki », en ce qui concerne les raisons de leur engagement⁴²² en tant que supplétifs dans l'armée française. Ce sont eux, au contraire, qui condamnent la colonisation et ses injustices avec le plus de virulence. En revanche, au sein de la deuxième génération, le sentiment patriotique s'exprime dans l'explication de l'engagement des parents. Cette « invention de la tradition française », pour reprendre Fabbiano⁴²³, permet de valoriser une mémoire familiale quand l'explication de la position du père, par sa situation socio-économique précaire ou une absence de choix, ne renvoie pas à un imaginaire héroïque.

⁴²⁰ Ces qualifications interviennent également dans l'appréciation des partisans du FLN. (cf VII-F-2-3 Dénoncer la violence de l'armée du FLN)

⁴²¹ Georges Fleury. op.cit. (2002). p.869-881(chapitre 84 « l'O.A.S. pactise avec le F.L.N. »)

⁴²² Giulia Fabbiano, à travers l'étude des Harkis du Bachaga Boualem, rend compte de la complexité des parcours d'engagement et leurs motivations. (Voir notamment : Giulia Fabbiano. Les Harkis du Bachaga Boualam. In Abderrahmane Bouchène et al. (dirs.). op.cit. p.633-637 et Giulia Fabbiano. Les Harkis du Bachaga Boualem. Des Beni-Boudouanes à Mas Thibert. In Fatima Besnaci-Lancou, Gilles Manceron (dirs.). *Les Harkis dans la colonisation et ses suites*. Ivry-sur-Seine : Editions de l'Atelier, 2008. p.113-124)

⁴²³ Giulia Fabbiano. Enrôlements en mémoire, mémoires d'enrôlements. In Fatima Besnaci-Lancou, Benoît Falaize, Gilles Manceron, (dirs.). op.cit. p.98-114

Mais, le fait d'être capable d'un choix, même si les descendants peuvent être en désaccord, offre non seulement une image valorisée du parent, en tant qu'acteur, mais aussi une place aux descendants dans la « patrie française ». Cette explication, par l'attachement patriotique, est associée au souvenir de l'opinion politique du parent engagé, et à son sentiment d'appartenance à la nation française, une fois en France. Cet homme de la deuxième génération du groupe « harki » fait état du désaccord politique qui l'opposait à son père, sans se départir du respect filial et en prenant acte de la complexité de l'époque :

« Mon père [...] était devenu plus royaliste que le roi. Il était plus français que les Français ! (rire) [...] Mon père, lui, il a jamais remis les pieds dans son pays. Il aurait pu parce que, officiellement il (ne) risquait rien. Mais il a jamais voulu remettre les pieds. [...] Y'a combien de Harkis qui ont demandé à être enterrés chez eux, dans leur pays natal à leur mort ? Qui sont repartis là-bas ? Mon père [...] il a pas voulu. Pour lui... l'Algérie, c'était fini. »

Plus loin, dans le même entretien :

« Surtout que, moi personnellement, souvent j'ai eu des discussions avec mon père et on s'engueulait là-dessus. Je lui ai dit : « Papa, moi, si en [19]55 j'avais eu 20 ans, j'aurais pas été harki, j'aurais été fellaga ». J'aurais pas fait le même choix, j'aurais jamais choisi la France, ce qui me paraît logique. Bon, je le dis aujourd'hui. Peut-être, que j'aurais fait comme lui. Peut-être... j'aurais été d'un côté, puis après j'aurais été de l'autre parce que j'aurais été déçu. Mais [...] à 15 ans, 20 ans, j'ai lu la guerre d'Algérie, je connais la vie de tous ces chefs historiques ; je me sentais plus proche... d'eux que des Harkis. Sur le plan moral, ou patriotique, c'est selon. » (MD)

Avec ce retour sur l'histoire, les personnes des deuxième et troisième générations du groupe « harki » se mettent à la place de leurs ascendants et se rendent compte de la complexité des situations qu'ils avaient vécues.

Les engagements en période de guerre obéissent à des logiques autres que celles qu'on observe en temps de paix. Ces engagements ont cependant des conséquences sur les temps de l'après-guerre, tant au niveau de la société que des individus. Ainsi la position pendant la guerre peut ne pas être un élément déterminant pour le choix d'une nationalité à l'indépendance de l'Algérie. Or il s'avère que l'obtention de la nationalité française n'est pas allée de soi pour les « Français musulmans », quelle qu'ait été leur position pendant la guerre.

VII-F-1-3 Les mouvements d'indépendance et la lutte armée

Si l'objectif de la guerre était l'indépendance de l'Algérie, les revendications nationalistes avaient commencé dès les années 1920 avec la demande d'égalité de l'Emir Khaled (petit-fils de l'Emir Abdelkader) et la création de l'Etoile Nord-Africaine (ENA) par Messali Hadj, qui demandait l'abrogation du Code de l'indigénat suivant une tendance assimilationniste. En 1954, l'objectif du Mouvement National Algérien (MNA) et du Front de Libération Nationale (FLN) est commun : l'indépendance - mais la manière d'envisager les moyens d'y parvenir diverge.

En 1945, le Parti du Peuple Algérien (PPA) est dissous et remplacé par le MTLD (Mouvement pour le triomphe des libertés démocratiques), qui devient, en 1954, le Mouvement National Algérien (MNA), toujours dirigé par Messali Hadj. Lorsque l'appel du 1er novembre est lancé par le FLN, affirmant l'option d'une lutte armée, le MNA conserve sa position pacifiste et des tensions apparaissent entre ces deux principaux partis indépendantistes. Cet homme de la première génération du groupe « harki », qui a travaillé en France de 1947 jusqu'au déclenchement de la guerre, raconte que les tensions entre les deux partis prennent de l'ampleur tout au long de la guerre d'indépendance, sur le territoire métropolitain comme sur le territoire colonial, pour se transformer en règlements de compte:

« Au départ, on a adhéré au MNA. [...] Mais, au bout de... quelques années où on retournait en Algérie, après ça a changé. Le MNA n'existait pas et... ils se chamaillaient entre eux... Et ils s'entre-tuaient. Et après, c'est le FLN qui prend le dessus. » (BA)

Tous les partisans de l'indépendance ne s'engagent pas physiquement dans la lutte armée, certains préférant la voie pacifiste. Mais le FLN met en place « l'ichtirak », une cotisation obligatoire pour tous les « Français musulmans » et il considère ceux qui ne la payent pas (par manque de revenus ou par choix politique) comme des « traîtres à la révolution ». Aussi, le versement de cette cotisation ne peut pas être interprété, en tant que tel, comme un signe d'engagement politique pro-FLN.

Toutefois, dans les récits mémoriels des familles qui ont participé à la lutte armée, faire la « guerre » est synonyme d'engagement pour l'indépendance sans qu'il soit nécessaire de préciser les termes de cette association implicite. Ces deux femmes, respectivement de la troisième et de la deuxième génération du groupe « algérien », évoquent le fait que leur famille ont « fait la guerre », synonyme pour elles d'un engagement pro-indépendance qu'il n'est pas nécessaire de préciser :

« - Ha : Elle [sa grand-mère] me disait que son mari avait fait la guerre. Et c'est tout (...)

- Et il avait fait quelle guerre ?

- Ha : Il avait fait la guerre de l'indépendance. [...]

- Donc il a lutté pour l'indépendance de l'Algérie ?

- Ha : Oui. » (Ha)

« - Mais vous, votre famille, vous ne savez pas si elle a combattu avec la France, si elle a combattu contre la France ?

- MMK : Non, non, non. Ils ont fait la guerre comme ça. Mais pour..., contre la France. Ils ont combattu, je pense, pour avoir leur indépendance. Voilà. » (MMK)

L'association implicite de la lutte pour l'indépendance et de la guerre gomme les divergences au sein des formations politiques et les actes de guerre, et permet, en revanche, d'adhérer à une lutte mise en valeur et légitimée par son objectif. En revanche, lorsque la guerre et son objectif indépendantiste sont associés aux exactions du FLN, la lutte est dépréciée et réduite à des atrocités, pouvant disqualifier l'objectif même de l'indépendance. Les représentations du combattant du FLN correspondent alors aux images de propagande véhiculées par la France durant la guerre⁴²⁴, comme le décrivent ces deux femmes de la première génération, respectivement des groupes « harki » et « pied-noir » :

« Il [son oncle] aimait pas trop le FLN. Parce que, bon, c'est vrai que... le FLN avait une réputation... d'égorgeurs... Ils regardaient pas... ils réfléchissaient pas deux fois avant d'égorger quelqu'un. » (Ft)

« - Madame C : Ils [son mari et son groupe de l'OAS] faisaient des actions, vraiment, qui devaient porter... vraiment atteinte aux... Arabes.

- Au FLN ?

- Madame C : Au FLN qu'ils combattaient. C'était une façon de combattre à leur niveau et à leur portée pour... pour contrer, pour contrer leur... Chacun avait ses opinions, c'est sûr. Et chacun voulait se les garder.

- Oui, ils combattaient pour ce qu'ils pensaient être le mieux, avec leurs idéaux et... ?

⁴²⁴ Benjamin Stora, Tramor Quemeneur. op. cit.

- Madame C : *Oui, oui. Ils faisaient ça parce que... [...] Alors il y avait des massacres. En plus, les Arabes, ils restaient pas en arrière... Ils attaquaient des fermes d'agriculteurs par là... Ils rentraient, ils faisaient des dégâts monstres. Mais alors, des dégâts... criminels. Ils tuaient, ils tuaient... Ils tuaient des femmes, des enfants. Eux, leur spécialité, c'était d'égorger... » (MMC)*

Cette image d'« égorgés des montagnes », de combattants sans foi ni loi, témoigne d'abominations commises dans toutes les guerres ; mais, associées à ce combat politique, dans le contexte colonial, elle porte sur tout un groupe culturel, celui des « Arabes ». Une double distinction s'établit alors, sur le plan politico-culturel, d'une part entre « Français européens » et « Français musulmans », et d'autre part, au sein des « Français musulmans », entre « pro-FLN » et « pro-Français ».

VII-F-1-4 L'engagement des « Français musulmans » dans l'armée française

Si tous les « Français européens » ne sont pas nécessairement pour l'Algérie française, tous les « Français musulmans » ne sont pas non plus pour une Algérie indépendante. Une pluralité de parcours et de motivations conduisent les « Français musulmans » à être incorporés dans l'armée française : l'enrôlement, la loyauté envers la France, le désaccord avec le FLN ou les nécessités économiques. En fonction de l'adhésion à l'objectif d'indépendance et de la représentation de la société coloniale, le choix rationnel d'un engagement peut se valider. Néanmoins, le schéma simpliste d'être « pour » ou « contre » la France ou l'Algérie s'annule lorsque le choix est guidé par un instinct de survie. Par exemple, pour ceux qui avaient milité au MNA, parti de Messali El Hadj, l'engagement dans l'armée était l'ultime choix entre la vie et la mort, en raison des nombreux règlements de compte entre le FLN et le parti pacifiste. Parfois, ce sont les actes de coercition et la violence des membres du FLN qui ont poussé des militants à rejoindre l'armée française, car une fois engagé dans le mouvement de libération, le désistement n'était pas accepté. Une femme de la première génération du groupe « harki », énumère trois explications à l'engagement des harkis :

« Parce que, c'est vrai, y'en a c'était... de force. D'autres par... pour servir la France, ils étaient français, après tout. Et d'autres, parce que, voilà... voyant la barbarie, ben, ils ont choisi le... C'est normal, vous feriez la même chose, hein. Si vous arrivez chez vous, vous trouvez votre mère, votre grand-mère égorgées, hé, vous sauvez votre peau, vous dites « finalement je suis du bon côté ». » (Ft)

De fait, l'engagement implique l'existence d'un choix et d'une volonté propre. Or, lorsque le recrutement s'apparentait à un enrôlement, le choix n'existait plus. Cette jeune femme de la troisième génération du groupe « harki » le raconte à travers l'expérience de son grand-père :

« Apparemment, c'est... Il [son grand père] a pas eu le choix. C'était un des premiers villages... pris d'assaut par les Français, et on leur a dit : « soit... soit tu meurs, soit tu combats pour nous ». » (S)

Ainsi, l'armée « recrutait » des « Français musulmans », dès 1954 dans les Aurès, et sur tout le territoire algérien dès 1955⁴²⁵, pour apporter du renfort à ses troupes et s'offrir un avantage stratégique par leur connaissance du terrain, de la langue et des manières d'agir du FLN. Les supplétifs étaient répartis dans plusieurs groupes⁴²⁶ dont les Harkis. Cette notion d'enrôlement, et d'absence de choix de l'individu, met en cause la perception, qui persiste encore aujourd'hui, d'une « trahison » de la part de certains supplétifs.

La guerre, associée à l'expérience de la mort, modifie les priorités de la vie pour des personnes prises « entre deux feux ». La nécessité de protéger la famille pousse à l'engagement, la vie en caserne assurant une protection physique et la survie alimentaire, la maigre indemnisation du Harki lui permettant de nourrir sa famille. Ces contraintes du quotidien démystifient l'engagement du Harki, qu'il ait été pour ou contre l'indépendance, et modifient la construction mémorielle du groupe⁴²⁷. Ainsi l'exprime cet homme de première génération du groupe « harki » :

« - Mais ce n'était pas, si vous avez fait ça, ce n'était pas pour soutenir le système colonial ?

- BA : Non, non. Non, pendant la guerre, il n'est plus question de colonie. On cherchait à... On cherchait à se défendre. D'abord, il faut voir comment rester vivant. On cherchait pas pour le travail ou quoique ce soit. » (BA)

Parfois, l'analyse du conflit ne se faisait pas en termes nationalistes mais en fonction des alliances familiales. Comme le dit Mohammed Harbi, « dans certaines régions rurales, l'identité du lignage ou de la confrérie était beaucoup plus forte que l'identité nationale, et, par conséquent, les gens avaient des critères d'appréciation des événements en cours différents de

⁴²⁵ Jean-Charles Jauffret. Le mouvement des rappelés en 1955-1956. I Mohammed Harbi, Benjamin Stora. op.cit. p.133-160

⁴²⁶ Groupes mobiles de sécurité (GMS) ou Groupes mobiles de police rurale (GMPR), Groupes d'autodéfense (GAD), Assès ou Unités territoriales.

⁴²⁷ Nous reviendrons sur les enjeux de cette construction mémorielle dans la partie IV.

ceux des nationalistes »⁴²⁸. Dans cette perspective d'une lecture personnelle de l'histoire, les raisons familiales de l'engagement émergent dans les récits mémoriels. Cette femme de la troisième génération du groupe « harki » évoque la « prise d'armes » de son grand-père, la distinguant d'un engagement :

« Ce village, c'était même pas la France. Enfin, il s'en foutait complètement de la France ! Ils prenaient les armes pour des histoires entre clans. Du coup, il [son grand-père] a même pas pris les armes pour défendre la France ! » (Ce)

Dans ce cas, l'accusation de « trahison » ne peut plus s'admettre. Ce dialogue d'un couple du groupe « harki » de deuxième génération témoigne de la complexité de la situation à l'époque, notamment l'ambiguïté entre appartenance nationale et culturelle qui se retrouve dans les constructions mémorielles actuelles.

« - Mais, pour vous, c'est vraiment ça : vos parents ont combattu contre leur pays ?

- Monsieur A : Ben, leur pays... Leur pays, c'était la France.

- Donc ils ont pas combattu contre leur pays en fin de compte...

- Madame A : Ah ben si, contre l'Algérie. Ils ont combattu contre les Algériens.

- Monsieur A : Oui. Mais c'était français.

- Madame A : Mais tu comprends ce que je veux dire... Algérien, c'était des Algériens...

- Madame A : Oui. Mais, pour eux, les autres, c'était des rebelles.

- Donc contre leur peuple finalement ?

- Monsieur A : Voilà, voilà. » (MA)

Au-delà des motivations qui ont poussé chacun à intégrer l'armée française, la reconnaissance de la complexité des parcours, qui commençaient parfois par un militantisme pro-indépendantiste et se terminaient, par vengeance, dépit ou nécessité, dans les rangs des supplétifs, permet de rompre avec une vision binaire de cet engagement.

⁴²⁸ Mohammed Harbi. La comparaison avec la collaboration en France n'est pas pertinente. In Fatima Besnaci-Lancou, Gilles Manceron. op.cit. p.94

VII-F-2 La mémoire pour dénoncer

VII-F-2-1 Dénoncer des choix politiques

Après avoir déclaré que « tous les moyens » seraient employés pour atteindre leur but, c'est-à-dire l'indépendance nationale, les auteurs de l'appel du 1er novembre 1954 concluent ainsi :

« En dernier lieu, afin d'éviter les fausses interprétations et les faux-fuyants, pour prouver notre désir de paix, limiter les pertes en vies humaines et les effusions de sang, nous avançons une plate-forme honorable de discussion aux autorités françaises si ces dernières sont animées de bonne foi et reconnaissent une fois pour toutes aux peuples qu'elles subjuguent le droit de disposer d'eux-mêmes. »

La négociation semble alors encore possible pour obtenir l'indépendance sans avoir recours à la lutte armée. Cet enjeu est évoqué par les personnes du groupe « algérien », toutes générations confondues, même si pour d'autres, dans tous les groupes, l'appel était déjà obsolète, la guerre ayant débuté avant ce 1^{er} novembre. Pour ce jeune homme de la troisième génération du groupe « algérien » elle aurait pu être évitée :

« - Et comment, dans quel sens elle aurait pu être évitée ?

- R : ... Ben, tu sais comment elle a commencé ? C'est... le FLN, ils ont envoyé une lettre à l'Etat français : « on veut l'indépendance ». Et l'Etat français n'a pas répondu et a envoyé 500 000 soldats. Et il a commencé à (y) avoir des émeutes, des massacres et tout ça. De Gaulle, ou je ne sais pas qui, ils auraient pu dire : « ok, [...] on va faire des dialogues, tout ça, pour l'indépendance » au lieu d'envoyer 500 000 soldats. Voilà. Ou faire comme dans les autres pays, je ne sais pas. Je crois que c'est au Sénégal où il n'y a pas eu de guerre. Le Maroc, la Tunisie, pareil. Voilà.... Mais l'Algérie, c'était trop riche, c'était trop intéressant. » (R)

Cette comparaison avec d'autres colonies, présente dans tous les groupes historico-culturels, intègre l'Algérie dans l'empire colonial, dont la mémoire ne distingue pas les particularités administratives des départements, des protectorats ou des colonies. Souvent le Maroc et la Tunisie sont cités en exemple d'indépendances sans heurts. Leur spécificité, en tant que protectorat, autant que les combats pré-indépendance sont gommés⁴²⁹.

Dans tous les cas, un homme politique est principalement tenu pour responsable des choix politiques : le général de Gaulle. Pour de nombreuses personnes du groupe « pied-noir » de la

⁴²⁹ Voir par exemple Vincent Courcelle-Labrousse. La guerre du Rif (1921-1926). In Abderrahmane Bouchène et al. (dirs.). op.cit. p.451-457

première génération, ses choix ont laissé s'enliser la situation de guerre. Quatre jours après son investiture, le 4 juin 1958, il proclame un discours à Alger dans lequel il déclare que les habitants d'Algérie sont tous des Français avec « les mêmes droits et les mêmes devoirs ». Ce discours, commençant par le célèbre « je vous ai compris », est entendu par certains « Français européens » comme l'affirmation de la permanence de l'Algérie française et l'arrêt imminent de la guerre. L'absence de décisions politiques immédiates les rend cependant sceptiques quant à la capacité du gouvernement à comprendre et à répondre à leurs attentes. Cette femme de la première génération du groupe « pied-noir » évoque ainsi ses sentiments vis-à-vis de de Gaulle :

« Quand de Gaulle est arrivé... "Je vous ai compris". L'Algérie française. Mais là, il a tout faux. Et puis il a lâché, il a tout abandonné. Et puis alors là, il a donné l'indépendance... » (MMC)

Si le général de Gaulle revient comme le principal responsable de cette guerre, d'autres acteurs politiques de l'époque apparaissent également dans les discours : Guy Mollet, dernier président du Conseil de la IV^e République de 1956 à 1958, après Pierre Mendès-France, est présenté comme un défenseur de l'indépendance ; ou François Mitterrand, Premier Ministre en 1954, décrit comme préférant, au départ, le maintien de l'Algérie comme un département français. Souvent les personnalités politiques, les « phrases-chocs » et les prises de position sont confondues, soit du fait d'une situation politique fort complexe, soit que les hommes politiques et leurs positions aient évolué durant la guerre.

En effet, en août 1959, de Gaulle déclarait : « Moi vivant, jamais le drapeau du FLN ne flottera sur Alger », mais en novembre 1960, soit à peine plus d'un an après, il déclarait que : « La République algérienne existera un jour »⁴³⁰. Pour certains, y compris parmi les groupes « harki » et « pied-noir », le dénouement de la guerre, avec la proclamation de l'indépendance de l'Algérie, était inéluctable. Sa durée, d'autant plus injustifiée qu'elle a engendré trop de morts et d'horreurs « de part et d'autre ». Cette femme de la première génération du groupe « pied-noir » évoque de Gaulle et son changement de direction politique par rapport à l'indépendance de l'Algérie, qui aurait dû, selon elle, arriver plus tôt :

« De Gaulle, il était bon en politique extérieure, etc. Mais par rapport à l'Algérie, il nous a quand-même un petit peu... trompés. Oh oui, trompés. Parce que « l'Algérie restera française », ça c'étaient ses propos. Il jurait devant tous les Pieds-Noirs

⁴³⁰ Benjamin Stora, Tramor Quemeneur. op.cit. p.11

d'Algérie que, et puis... Tout doucement, il nous a amenés [vers l'indépendance]. Bon, il le fallait peut-être, il n'y avait pas d'autre issue, certainement... Certainement, mais donc, De Gaulle, il nous a un peu... On avait une dent un peu contre De Gaulle. Il a pas tenu ses promesses, il aurait fallu que... La guerre d'Algérie a duré 5 ans ; il aurait fallu qu'au bout d'un moment, il admette qu'il n'y avait pas d'autre solution que celle qui a été adoptée. Et il fallait brader à ce moment-là. Ça aurait évité des morts de part et d'autre. Voilà, moi c'est comme ça que je vois les choses. (JA)

Les réformes auraient dû être entreprises avant 1954 afin d'éviter la guerre, et non en 1958, à la prise de fonctions de de Gaulle⁴³¹ - voilà ce que pensent nombre de nos interviewés de la première génération du groupe "pied-noir". Elles acceptent l'indépendance comme un fait inéluctable, nonobstant leur désir d'un maintien de l'Algérie française. En revanche, la venue d'Algériens en France, dans le cadre d'une migration postcoloniale, est incomprise et même parfois mal acceptée. L'indépendance, si chèrement acquise, n'aurait pas été utilisée à bon escient, une idée que l'on retrouve dans des propos de personnes de tous les groupes, notamment ceux de personnes de la deuxième génération, qui n'ont pas vécu la période coloniale. C'est ce que suggère cet homme, de la première génération du groupe « pied-noir » :

« Je suis d'accord sur l'indépendance qu'il y a eu. On va dire, en quelque sorte, on est d'accord. Bon... toujours... on comprend pas, parce qu'on aurait dû dire : « On va mettre [...] ces gens ensemble. Ils ont leurs biens, ils ont ceci, ils ont cela..., on va essayer de voir s'ils peuvent cohabiter, parce qu'il y a pas de raison ». Parce que la preuve, cinquante ans après, il y a eu beaucoup plus d'Algériens en France que d'Européens en Algérie. Le problème qu'il y a aujourd'hui et que, personnellement, je constate, je comprends pas pourquoi on parle d'une indépendance de l'Algérie où on a accepté, on a dit : « c'est normal, c'est des gens qui sont de là-bas ». Mais pourquoi cinquante ans après, on a plus d'Algériens en France, alors qu'on a laissé un pays, on a été en plus en coopération là-bas et qu'on a cinquante ans après trois millions et demi d'Algériens. Voilà, c'est un peu... l'histoire, je dirais, aujourd'hui. C'est que [...] il y a pas eu un bien-être, alors que c'est une chance d'avoir l'indépendance.»
(PC)

⁴³¹ Charles De Gaulle est rappelé au pouvoir en juin 1958. Après le rapport Maspétiol de 1955 préconisant une relance économique en Algérie, il met en place le « plan de Constantine » pour développer le secteur industriel et faire diminuer le chômage. Ce plan sera finalement un échec. Voir Ouanassa Siari Tenghour. 1945-1962 : vers l'indépendance. In Abderrahmane Bouchène et al. (dirs.). op.cit. p.471-472

Pour bien des interviewés, quel que soit leur groupe ou leur génération de référence, c'est la période postindépendance qui est envisagée comme une suite d'erreurs politiques, conduisant le pays vers une situation « regrettable ». L'image d'une indépendance au goût amer des deux côtés de la Méditerranée s'est construite sur les derniers mois de la guerre. La politique de terreur menée par l'OAS au printemps 1962, a laissé une piètre image des « Européens », réduisant leurs chances de rester en Algérie après l'indépendance. La manière aussi dont les « Français d'Algérie » - « européens » ou « musulmans » - sont partis, ou le fait que la période qui a suivi l'indépendance n'ait pas été préparée sur le plans administratif et politiques sont autant de facteurs qui expliquent ces controverses autour des enjeux de la guerre et de l'indépendance. S'ajoutent à ces événements politiques qui ponctuent la guerre, des événements traumatisants pour les individus et leurs familles.

VII-F-2-2 Dénoncer la violence de l'OAS

Dans les mémoires, des de récits glorieux d'individus qui ont soutenu l'OAS côtoient ceux qui évoquent la violence des attentats et des meurtres qu'elle a commis durant les derniers mois de la guerre. Cette violence, condamnée par des interviewés de la première génération dans les trois groupes de référence, est parfois mise en perspective au regard des actions de l'ALN (Armée de libération nationale). Cette femme de la première génération du groupe « pied-noir » donne son point de vue sur les finalités des actions de l'OAS :

« Et... l'OAS est arrivée à un moment désespéré, à un moment où on savait qu'on devait partir. Donc, eux... si vous voulez... [...] leur idée, c'était : ne rien laisser aux Algériens, tout détruire, faire sauter les ponts, les puits de pétrole, faire sauter les bâtiments publics [...]. Et eux, le but de l'OAS, c'était de tout détruire. Donc ils ont fait tout et n'importe quoi. Tout et n'importe quoi. Ils ont tué... dans les villages. Bon, le FLN en a fait autant, mais c'était : « je te rends la monnaie de la pièce ». Et ça a été atroce, ça a été atroce. Alors, ça dépendait de quel côté on se plaçait. Mais si on était sincère... [...] c'était de la barbarie d'un côté et de l'autre. Voilà. Et l'OAS a terni l'image de... Je pense qu'on aurait pu partir plus proprement, ça oui. » (JA)

Les souvenirs de la peur et l'ambiance de terreur due aux exactions de l'OAS persistent dans les discours des personnes de la première génération du groupe « pied-noir » lorsqu'ils racontent les derniers mois de la guerre. Cette escalade de la violence, notamment après le cessez-le-feu du 19 mars 1962, est perçue comme étant la cause de l'image négative des « Européens d'Algérie », entretenue par les futurs Algériens indépendants, et de leur départ

précipité. Ce couple de la première génération du groupe « pied-noir » raconte le contexte social qui les a conduits au départ :

« - Madame : C'est-à-dire que même... même l'année avant qu'on parte, les derniers mois avant qu'on parte il y a eu vraiment... »

Monsieur : La violence...

- Madame : Les trucs de l'OAS.

- Monsieur : Après le cessez-le-feu, tout ça...

- Madame : Si vous avez... Bon, l'OAS était pour l'Algérie française, tout ça... Bon, avec le FLN, ils se battaient. Et ça, l'OAS, je pense cette OAS...

- Monsieur : Ça dépend, ça dépend...

- Madame : Je pense que s'il n'y avait pas eu cette... ce truc de l'OAS... Est-ce qu'on n'aurait pas pu rester plus longtemps ? Parce qu'après il y a le FLN qui s'est... C'était... On était en insécurité, voilà.

- Monsieur : Après, il y avait plus de... Tout le monde, tout le monde avait peur. Les Français des Arabes, les Arabes des Français. C'était devenu, à la fin, très dur. C'est pour ça que... avant l'indépendance... tout le monde est parti en vitesse. (MML, ML)

Les explications d'une violence cyclique ne sont plus évoquées dès la deuxième génération du groupe « pied-noir ». La mobilisation de l'histoire coloniale et celle de l'accumulation de ses violences suffisent à expliquer les actions de l'ALN et le rejet de l'action politique de l'OAS. Au sein des autres groupes, les actions de l'OAS peuvent être assimilées à celles de l'armée française. Elles sont alors évoquées en rapport avec des milices et autres factions pro-Algérie française qui commettaient également des atrocités.

VII-F-2-3 Dénoncer la violence de l'armée du FLN

Au sein du groupe « algérien », on retrouve moins de récits se rapportant directement à l'horreur de la guerre. Celle-ci n'est plus un événement qui émerge brusquement dans les mémoires, comme pour les personnes du groupe « pied-noir » ; c'est la fin d'un processus de décolonisation qui mène à l'indépendance. La guerre transcende alors les histoires de vie, individuelles et familiales, pour se concentrer sur l'écriture d'une histoire collective nationale. Les actions légitimant les différentes périodes qui la constituent permettent de glorifier la nation naissante et les exactions de l'armée nationaliste, l'ALN, sont minimisées ou justifiées.

En revanche, dans les récits de guerre des personnes de la première génération du groupe « pied-noir », la spécificité de la guerre d'indépendance, liée à la colonisation, est peu souvent présente et les horreurs de la guerre ne sont pas nuancées par la finalité de l'indépendance. Les récits sont alors ponctués d'événements qui illustrent cette horreur indicible, ce qu'on retrouve également au sein de la deuxième génération. Le caractère abominable de ces meurtres et massacres est amplifié dès lors qu'ils touchent des membres de la famille, et font intervenir le registre émotionnel. Cette femme de la première génération du groupe « pied-noir » insiste sur la violence des indépendantistes pour montrer les horreurs de la guerre, tout en relevant dans le même temps que sa famille ne s'en est jamais servie contre ses voisins « français musulmans » :

« Dans la famille, directement, y'a eu des gens au tout début, pas du tout qui étaient des salauds, je t'avais dit. Tu vois, un oncle et ses enfants qui... qui ont été ensevelis, enterrés vivants, d'autres qui avaient été découpés et accrochés à des trucs de bouchers Et... que bon, cette horreur-là, elle fait partie après du truc familial, tu vois de la saga, tu en as une peur bleue. Mais en aucun cas, tant qu'on était à la maison, ça n'a eu d'incidence dans les rapports qu'on avait avec nos amis, avec les voisins. En aucun cas. » (Cl)

De tels événements peuvent avoir des conséquences sur la manière d'envisager l'Autre, l'« Indigène », le « fellaga », dont les actes peuvent être perçus comme des preuves de son inhumanité. Oubliant le contexte de guerre et les stratégies d'une armée, ou des actes isolés répréhensibles y compris en temps de guerre, ces manières d'agir témoignent, pour certains, de la barbarie inhérente à une culture. Ainsi cet homme, du groupe « harki » de la deuxième génération, raconte les punitions pratiquées par l'ALN en employant le qualificatif « kabyle » pour attribuer une caractéristique culturelle à un acte de guerre :

« Donc les gens qui fumaient, on leur coupait le nez, les gens qui parlaient trop on leur coupait la langue et les gens qui... faisaient quelque chose de plus grave, on leur coupait la tête. On leur faisait le sourire kabyle. Vous savez ce que c'est un sourire kabyle ? [...] (Il me fait le signe d'égorgement) C'est un grand sourire, de là à là. Ouais de l'oreille à l'oreille. » (MD)

Sans forcément essentialiser les horreurs en les associant à des caractéristiques culturelles, toujours est-il que, pour d'autres, ces violences ont été un point de non-retour dans les relations entre « Français musulmans » et « Français d'Algérie » et elles ont laissé des traces

dans les relations avec les « Algériens » d'aujourd'hui. Cette femme du groupe « pied-noir » de la première génération, le raconte, évoquant la possibilité d'un choix conjugal de sa fille qui serait jugé indésirable :

« Moi, j'y étais au moment de l'indépendance [au Maroc], y'a pas eu ces atrocités comme en Algérie... avec toutes ces... avec l'OAS... Eux, de leur côté avec le FLN, et en riposte le... l'OAS. Et ça a laissé de vilaines traces... Alors, peut-être que si ça avait été un Algérien, j'aurais encaissé comme tout le monde, je pense qu'au fond de moi j'aurais eu une petite réticence en disant : « oh mon dieu, pourquoi un Algérien ? » Et au final, je sais pas trop vous dire pourquoi. Parce qu'il y a eu ce conflit et qu'on s'est beaucoup... Y'a eu de vilaines choses... » (JA)

Toutefois, cette violence n'existait pas uniquement entre « Européens » et « Français musulmans ». En effet, ces derniers n'étaient pas tous indépendantistes et les souvenirs d'exactions de l'armée du FLN envers les Harkis et les autres supplétifs restent vivaces. Voici ce que raconte une femme du groupe « harki » de la première génération des conversations qu'elle entend au village à propos des « Harkis », lorsque son mari est incarcéré par l'armée française suite à son implication supposée dans une réunion nationaliste :

« - MMJ : Parce qu'avant qu'il [son mari] sort de prison, ils en parlent comme ça de ceux qui sont... dans le camp. [...] J'étais là, j'étais là... au hasard, voilà, ils ont dit : « quand la guerre elle est finie, leurs mains, c'est le balai, leurs pieds, c'est [...] la pelle. Leur tête, on pose la marmite dessus » Moi, c'est rentré là-dedans [dans sa tête]. » (MMJ)

Face à cette idée d'une barbarie sans nom, qui serait la marque des exactions commises par l'ALN, des personnes du groupe « algérien » les relativisent de différentes façons. Pour cette femme du groupe « algérien » de la deuxième génération les membres du FLN étaient capables de comprendre les raisons qui poussaient un individu s'engager dans l'armée française.

« Il y en avait beaucoup chez les Harkis qui étaient enrôlés de force. Et ça, tu vois, les Algériens, ils le savent. C'est pour ça que le FLN, il interdisait, quelque part, qu'on touche aux Harkis parce que souvent certains étaient enrôlés de force et ils voulaient pas tuer leurs propres frères. Mais bon, avant de reconnaître un vrai Harki d'un... d'un pauvre gars qui a été..., c'est vraiment difficile. Mais ils arrivaient quand-même à voir. Ou le gars, ils leur tirent dessus et ils se défendent et c'est un Harki. Ou... il

baisse les armes et il explique son histoire et sa situation, et ça passe mieux quoi. »

(N)

Ces épisodes d'horreurs commises ou de menaces proférées par l'armée nationaliste à l'encontre des populations sont souvent évoqués. Qu'en est-il des actes destructeurs commis par l'armée française ?

VII-F-2-4 Dénoncer les exactions de « l'armée française »

L'armée française regroupe de nombreux corps militaires: les appelés, les engagés, les supplétifs⁴³². Les exactions rapportées, quel que soit le groupe de référence, ne mettent pas en cause les corps mais des individus ou des groupes d'individus. Par exemple cette femme, de la deuxième génération du groupe « algérien » explique que seuls les Harkis, dans la mesure où ils faisaient partie de l'armée française, ont été responsables des meurtres de civils - mais non pas sur ordre de leur hiérarchie, plutôt sur ordre des « colons », c'est-à-dire des civils européens dont les actes étaient dictés par le système colonial :

« On s'attaque pas aux personnes, les Harkis et les colons c'est pas pareil. Les Harkis ont tué. Tu me diras, ils ont tué pour les colons, mais ils se sont servis d'eux. Mais c'est pas les personnes, c'est pas les personnes que je juge, c'est le système et c'est pour ça que je dis 'c'est dommage que les colons soient partis' » (Na)

Cette association entre les parcours des supplétifs et ceux des colons remet en perspective la guerre à travers l'objectif de l'indépendance et l'histoire coloniale ; en effet, ces supplétifs sont associés aux habitants européens d'Algérie et non à l'armée française qui défend le territoire national. La mémoire « de libération algérienne » se construit alors avec cet ennemi : le « Harki », distingué du « colon », de l'« Européen d'Algérie » et du soldat français.

Dans l'extrait suivant, les violences et les exactions commises ne sont plus de la responsabilité de l'armée, ni de celle des colons mais uniquement de celle de l'OAS et des supplétifs. Pour cet homme de la première génération du groupe « algérien » l'armée française est dissociée de l'OAS, dont elle subit des violences, mais aussi des Harkis, qui sont tenus pour responsables des actions qui entraînent, légitimement, des représailles de l'armée algérienne :

« Lagailarde [un officier de l'OAS] n'a pas hésité : la première rafale, ça a été pour le sous-lieutenant, un jeune appelé, et le reste pour tous les appelés qui étaient là. Il

⁴³² Ces différents corps de l'armée seront détaillés dans la partie VII-G-2-3 L'engagement dans l'armée

les a descendus, là. Et les gars de Lagaiiarde sont descendus en courant pour ramasser les armes et dépouiller les soldats. C'est pas normal. Et voilà, maintenant ils sont retranchés ici [en France], c'est ce qu'on appelle, un peu, le crime de guerre. Et ça, c(e ne s')est pas passé entre... l'OAS, par exemple, et les Algériens. Moi, je sais que, quand l'ALN, l'armée de libération nationale, est rentrée, après le cessez-le-feu, l'ordre leur a été donné, et j'en ai la confirmation parce que ça a été écrit par tout un service, qu'[elle] ne doit pas se mêler à des trucs comme ça. Et justement ne pas interpellé un Européen ou n'importe qui. Rien. Par contre dans les douars, là-haut, là oui, il y avait quelques Harkis. Quelques Harkis qui avaient fui les instructions des sages. [...] Bon, quelques Harkis ont été arrêtés parce qu'ils étaient harkis, qu'ils avaient fait du mal. Il allait falloir rendre des comptes. Mais quant à les avoir assassinés...non. » (MG)

Néanmoins les récits pointent également des dysfonctionnements, des erreurs stratégiques ou des violences commises par l'armée française. Cet homme du groupe « harki » de la première génération explique les limites de l'armée lorsqu'elle doit protéger les civils, après une « opération » dans les campagnes ou les montagnes :

« Dans un village, le commandant [...] en fin d'opération, il ramasse toute la population, hommes, femmes et gosses, pour leur faire la leçon sur l'accueil des rebelles et ainsi de suite. Alors y'a une vieille qui est sortie, là, en lui disant : "c'est bien beau de palabrer, là, mais toi, dans cinq heures, tu seras dans ton bâtiment, derrière les barbelés, bien protégé, hein... Mais les gens qui arrivent à minuit, qui nous réveillent en disant 'il faut faire ceci, il faut à manger, à boire et ainsi de suite, sinon je...' , elle dit, alors, si tu restes là pour nous protéger, y'aura pas de problème. Mais quand tu n'es pas là, toi tu ne peux pas nous tuer, mais eux, oui." » (MI)

Au début des années 2000, le recours systématique à la torture pendant la guerre d'indépendance algérienne arrive sur la scène médiatique et fait grand bruit. En effet, son usage n'a jamais été reconnu officiellement, malgré les voix qui se sont élevées dès 1956. Les témoignages de victimes de la torture, telles qu'Henri Alleg⁴³³ ou Djamila Boupacha⁴³⁴ réapparaissent (leur parution pendant la guerre est compliquée, voire censurée) aux côtés des explications de généraux l'ayant pratiquée, tels que le général Massu ou le général Aussarres. Ce dernier, dans une interview donnée au quotidien Le Monde le 23 novembre

⁴³³ Henri Alleg. *La question*. Paris : Editions de Minuit, 1958 (ed. censurée).

⁴³⁴ Simone De Beauvoir et Gisèle Halimi. *Djamila Boupacha*. Paris : Gallimard, 1962.

2000, déclarait que c'était au pouvoir militaire et non pas au pouvoir civil de prendre toutes ses responsabilités concernant la torture pendant la guerre d'indépendance algérienne - sans toutefois regretter ce mode d'action qu'il jugeait nécessaire. Le général Massu, dans une interview au même quotidien, avoue que l'usage de la torture était généralisé et institutionnalisé en Algérie, sans en assumer la responsabilité⁴³⁵.

Si la torture était employée depuis la Seconde Guerre Mondiale et pendant la guerre d'Indochine, elle « occupe progressivement une place centrale » pendant la guerre d'indépendance⁴³⁶, étant notamment le fait des officiers du renseignement chargés d'interroger les suspects. Ils avaient une « latitude immense » sur les méthodes à employer, et les Dispositifs Opérationnels de Protection (DOP), véritables centres de torture, ont été mis en place en 1957 par le Centre de Coordination Interarmées, créé un an auparavant⁴³⁷. Tout individu, « Français européen », « Français musulman », civil ou militaire, soupçonné de trahison d'Etat était emprisonné dans ces centres. Voici comment le décrit un homme, de la première génération du groupe « algérien », qui en est ressorti :

« Le centre de torture, c'était ce qu'on appelait le commando DOP. [...] Alors DOP... ça veut dire Dispositif Opérationnel de Protection. Les gens des DOP, c'étaient des militaires, y'en avait des appelés, mais surtout des engagés. C'étaient des engagés, si l'on veut, premièrement, dans les DOP. C'étaient... des gens qui étaient malpropres, la plupart c'était des... voyous. [...] C'étaient des gars qui étaient un peu costauds, un peu balèzes, qui se lavaient jamais, des gars comme ça, pourquoi ? Parce que ce dispositif-là était doté d'un pouvoir extra militaire qui n'avait rien à voir avec l'armée. Parce que même s'ils étaient 2^{ème} classe, les gens de la DOP, même s'ils étaient 2^{ème} classe sans grade, sans rien du tout, un colonel d'un régiment de l'armée régulière ne pouvait pas les commander. Ils n'obéissaient pas. Ils n'obéissaient qu'à un seul. Leur chef. Leur chef qui avait un grade de capitaine et il y en a beaucoup qui ont refusé, il y en a beaucoup qui ont été poussés à faire ce travail-là. [...] Ils sont en tenue débraillée, même pas régulière. La seule chose qu'ils savaient faire, c'était de massacrer. [...] Il y avait des officiers... des colonels etc. qui commandaient des détachements, des régiments. Eux s'en foutaient pas mal de ces gens-là, même si ces gens-là venaient dans ce centre, ils n'étaient pas admis. Ils rentraient pas. Ils étaient

⁴³⁵ Cités dans Charles Silvestre. *La torture aux aveux. Guerre d'Algérie l'appel à la reconnaissance du crime d'Etat*. Vauvert : Au diable vauvert, 2004. p.74

⁴³⁶ Raphaëlle Branche. *La torture pendant la guerre d'Algérie*. In Mohammed Harbi, Benjamin Stora, op.cit. p.381-401, p.385.

⁴³⁷ Ibid. p.387 et 391

admis avec une escorte pour voir ce qui se passait, rien. Ils étaient... totalement indépendants. Ils se croyaient indépendants et ils se croyaient au-dessus des lois. Il n'y a pas de lois là-bas. Dans les DOP, dans les centres de tortures, il n'y a pas de lois. Ça, je l'ai constaté parce que tous les... tout ce que j'ai subi, je voyais, je comprenais. » (MG)

Selon cet homme, seuls les DOP utilisaient la torture comme outil de guerre. Or, les interrogatoires tournaient rapidement à la torture, que ce soit dans les bureaux de police ou dans les SAS (section administratives spéciales). Une femme, de la deuxième génération du groupe « pied-noir », évoque les propos d'un historien, interrogé par sa cousine sur les activités des policiers pendant la guerre. Elles s'y sont intéressées en apprenant que leur grand-père avait été policier en Algérie pendant cette période :

« Il lui a dit : « en général en Algérie, même les policiers, même le plus petit policier qui faisait la circulation a été, à un moment donné, amené à utiliser son poste pour avoir des renseignements, soit pour avoir des renseignements à distance, soit par..., effectivement, des gardes à vue prolongée... de personnes ; et bon, parfois des disparitions de personnes inexplicables ». » (S)

Le rôle des Harkis et autres supplétifs a souvent été mis en avant dans les séances de torture. Même s'ils servaient, le plus souvent, d'interprètes entre les militaires et les militants, sans nécessairement prendre part aux actes, leur mémoire en reste entachée, car « se taire, c'est être complice », tel que l'indiquait le premier livre dénonçant l'usage de la torture, sorti en 1957⁴³⁸. Selon le point de vue de chacun, par conséquent, une figure plurielle de l'ennemi apparaît. De plus, ce positionnement a pu changer au cours de la guerre, modifiant l'image de l'ennemi. De tels changements rendent plus complexe le travail de mémoire.

⁴³⁸ Livre de Pierre-Henri Simon. *Contre la torture*. Paris : Seuil, cité in Sylvie Thénault. *Histoire de la guerre d'indépendance algérienne*. Paris : Flammarion, 2005b. p.136.

VII-G Des éléments pour comprendre et expliquer

Des luttes mémorielles émergent avec l'objectif politique sous-jacent de faire de l'histoire l'objet d'un débat public et d'en revendiquer une écriture plus complexe capable de prendre en compte la pluralité des parcours des protagonistes. Plusieurs historiens s'inscrivent aujourd'hui dans cette démarche dont l'horizon serait l'écriture d'une histoire commune sur les deux rives de la Méditerranée⁴³⁹. Une démarche mémorielle s'inscrit également dans cet objectif de compréhension des différents enjeux et s'intéresse aux conditions d'émergence des mouvements nationalistes, aux logiques d'engagement sans jugement de valeurs ou aux effets de la guerre en métropole et sur la population civile.

VII-G-1 Comprendre la naissance d'un mouvement politique

VII-G-1-1 Les massacres de Sétif et Guelma du 8 mai 45

Dans la première génération des groupes « algérien » et « harki », certains datent le début de la guerre d'indépendance au 8 mai 1945, le jour qui marque la fin de la Seconde Guerre Mondiale. Alors que dans la France entière les défilés célèbrent la libération, des manifestants, en Algérie, brandissent des slogans indépendantistes et un drapeau vert, blanc et rouge, le drapeau algérien. Considérée comme un soulèvement nationaliste, cette manifestation est sévèrement réprimée et environ 45000 civils meurent du côté algérien⁴⁴⁰, dans les semaines qui suivent.. Pendant plusieurs années, les historiens ont envisagé ces événements, tantôt comme un « complot colonialiste », tantôt comme une « révolte de la faim ». L'ouverture des archives et l'accès à des documents civils et militaires ont permis par la suite aux chercheurs d'avoir une idée plus claire de ce qui a pu se jouer ce 8 mai 1945 dans les régions de Sétif et Guelma, des régions rurales et paisibles par ailleurs⁴⁴¹.

Dès le 1er mai 1945, dans plusieurs villes d'Algérie, des « Indigènes » manifestent aux côtés des « Français européens » dans les cortèges de la CGT (Confédération Générale des Travailleurs). A Sétif, ils sont 3000 (plus nombreux que les « Français européens ») et

⁴³⁹ Nous pouvons notamment citer les deux ouvrages principaux sur lesquels nous nous appuyons : Mohammed Harbi, Benjamin Stora (dirs.). op.cit. et Abderrahmane Bouchène et al. (dirs.). op.cit. Eric Savarèse et Raphaëlle Branche ont également travaillé à cette réflexion sur l'histoire entre la France et l'Algérie : Voir Eric Savarèse. *L'Algérie dépassionnée*. Paris : Syllepse, 2008 et Raphaëlle Branche. *La guerre d'Algérie : une histoire apaisée ?* Paris : Seuil, 2005.

⁴⁴⁰ Benjamin Stora. *Le transfert d'une mémoire*. Paris : La Découverte, 1999. Cet événement historique n'a encore jamais été reconnu officiellement par la France.

⁴⁴¹ Charles-Robert Ageron. Les troubles du Nord-Constantinois en mai 1945 : une tentative insurrectionnelle ? In *Vingtième Siècle. Revue d'histoire*, octobre 1984, n°4, p. 23-38.

brandissent des pancartes « Algérie libre ». Dans l'ensemble, les défilés se déroulent sans heurts. Dans certaines régions, ils ont été particulièrement sanglants, et ont découragé les « Indigènes » de défiler le 8 mai à l'annonce de la libération. Si le but des manifestations est autant la fête des travailleurs que la célébration de la prochaine libération de la France, les slogans indépendantistes n'attirent pas l'attention. Néanmoins, lorsque des militants « indigènes » les montrent de manière trop ouverte, les militants CGT, des « Français européens », les renvoient à l'arrière du cortège, voire les remettent à la police⁴⁴².

Le 8 mai 1945, ce sont des manifestants isolés de la direction politique du parti qui brandissent des drapeaux. En effet, bien que le PPA (le Parti du Peuple Algérien) pense qu'il est temps de préparer une insurrection, rien n'est encore prêt. La situation dégénère rapidement à Sétif. Les policiers, pensant avoir à faire à une insurrection organisée, attaquent les manifestants qui rendent les coups... Suite à la mort de Français « musulmans » dans la manifestation, plusieurs civils « Français européens » sont tués en une journée⁴⁴³. A l'extérieur de la ville, des responsables du PPA pensent que l'ordre de l'insurrection générale a été donné, mais lorsque le contre-ordre arrive, des attaques - par les militants nationalistes et la population « indigène » - contre les villages européens ont déjà été menées.

La répression à ces attaques, organisée par l'Etat mais aussi par des milices civiles, est sans appel et continue durant les mois de mai et juin 1945. Si Messali Hadj, en 1954, déplore 40000 morts, soit entre 350 et 500 « Indigènes » tués pour un mort « européen », ajoutés à cela les prisonniers et les blessés, les autorités françaises annoncent quant à elles, 400 à 550 morts. Le consul américain avance le nombre de 35000. Aujourd'hui, l'Algérie admet officiellement le chiffre de 45000 morts (pour Sétif, Guelma et les douars environnants), nombre également retenu par Benjamin Stora. En revanche Jean-Louis Planche, en 2006, annonce entre 20000 et 30000 morts « indigènes »⁴⁴⁴. En parallèle, en 1945, aucune enquête n'est menée jusqu'au bout. Fehrat Abbas, alors élu musulman à l'Assemblée d'Algérie, avait demandé qu'une enquête parlementaire soit ouverte, ce qui n'a jamais été fait. Du côté de l'armée, le général Thubert avait commencé une enquête discrète qui n'a pas abouti⁴⁴⁵.

⁴⁴² Jean-Louis Planche. *Sétif 1945*. Paris : Perrin, 2006. p.129

⁴⁴³ Ibid.

⁴⁴⁴ Benjamin Stora. op.cit. (1999) et Jean-Louis Planche. op.cit. L'ouverture récente des archives permet de se pencher de nouveau sur ce sujet en ayant accès à toutes les sources et en garantissant la scientificité de la démarche.

⁴⁴⁵ Charles-Robert Ageron. op.cit. (1984)

Ces événements n'ont pas, ou peu, été relayés par la presse de l'époque. Ni les autorités, ni le grand public n'ont pu savoir ce qui s'était réellement passé dans les régions de Sétif et Guelma en mai et juin 1945.

Le flou autour de ces événements participe à créer des mythes, récupérés par des constructions mémorielles « bricolées ». Ainsi, des personnes pro-Algérie française se saisissent de ces massacres pour montrer la barbarie des « Indigènes » et le manque de réactivité des autorités, passant sous silence la répression qui s'en est suivie⁴⁴⁶. A posteriori, ils justifient des événements de la guerre d'indépendance, comme le Putsch des Généraux, par la nécessité pour des civils ou des militaires de désobéir à un Etat qui ne prend pas les décisions qui s'imposeraient face à la barbarie de l'ennemi.

Sont également oubliées, dans ces discours, les raisons qui ont poussé des « Indigènes », à qui, en échange de leur engagement pour la France, on avait promis un changement de statut de citoyenneté à leur retour des champs de bataille, à brandir des slogans indépendantistes⁴⁴⁷. Seules des personnes de la première génération des groupes « harki » et « algérien » mettent en relation l'engagement des soldats « indigènes », les slogans nationalistes des manifestations du 8 mai 1945, et le déclenchement de la guerre d'indépendance. Cet homme, de la première génération du groupe « harki » explique les motivations des manifestants :

« - Donc finalement cette guerre [d'indépendance], elle devait arriver ?

- MI : (Silence.) Elle avait déjà commencé. (Silence)

- Quand avait-elle commencé ?

- MI : En 1871, en 1912. On parle souvent de la guerre de 45. En France, le 8 mai, on défile d'un côté, de l'autre côté on manifeste. Il faut savoir pourquoi. Or il faut pas oublier une chose, De Gaulle avait sorti un décret donnant la nationalité française, la citoyenneté si on veut dire, aux combattants, défaits en 44. [...] Pour récompenser. Il a été torpillé.... [...] Il y a un montage qui a été fait pour pousser les gens à se révolter de façon à les réprimer et surtout d'éviter, peut-être, l'application de ce décret. » (MI)

⁴⁴⁶ Voir par exemple les ouvrages de Maurice Villard. *La vérité sur l'insurrection du 8 mai 1945 dans le Constantinois : Menaces sur l'Algérie française* ou encore *Les massacres du 8 mai 1945 Sétif Guelma le Constantinois : début de 17 années de guerre en Algérie* édités par l'Amicale des Hauts Plateaux de Sétif, créée en 1965.

⁴⁴⁷ En 1944, le Comité Français de Libération Nationale, dirigé par De Gaulle et installé à Alger, promet « l'octroi de la citoyenneté sans abandon du statut coranique à 65000 « Français musulmans » environ, puis, en juillet 1945, une représentation des Algériens du second collège au Parlement ». Dans Jean-Pierre Peyroulou. 1919-1944 : l'essor de l'Algérie indépendante. In Abderrahmane Bouchène et al. (dirs.). op.cit. p.319-346. p.343

Si cet extrait fait allusion à un « complot » pour éviter de tenir des promesses, il exprime clairement la revendication politique d'égalité des droits entre les « Européens » et les « Indigènes » et la proposition gouvernementale d'élargissement des critères d'obtention de la nationalité française. Cette explication est reprise par Mohammed Khider - alors membre du PPA auquel les autorités françaises attribuent la responsabilité de l'insurrection et, par conséquent, sa répression : « cette destruction de 45000 Algériens [...] n'avait d'autre motif qu'une manifestation organisée pour exprimer l'espoir du peuple algérien en un avenir meilleur et en une juste récompense pour son efficace contribution à la deuxième guerre mondiale». ⁴⁴⁸

Ainsi, à la fin de la Seconde Guerre Mondiale, la France n'est plus en position de « super puissance ». Elle a été occupée par l'armée hitlérienne et libérée par les forces alliées. L'Empire colonial a montré des failles et les revendications d'indépendance s'internationalisent.

VIII-G-1-2 Les premiers mouvements politiques

Pendant la Première Guerre Mondiale, les « Français musulmans » ont largement participé à l'effort de guerre sur le territoire métropolitain, que ce soit au front ou dans les usines. Le Code de l'indigénat qui régissait leur vie est suspendu le temps de la guerre et les critères d'obtention des « laissez-passer » pour la métropole sont assouplis. Les ouvriers, souvent d'origine rurale, découvrent le travail industriel, un traitement quasiment égalitaire avec leurs pairs et surtout la vie syndicale qui y est associée. Qu'ils restent ensuite en métropole ou qu'ils reviennent en Algérie, ces ouvriers ou ces soldats (pour ceux qui ont survécu) ont aiguisé leur conscience politique ⁴⁴⁹.

En 1926, à Paris, l'Etoile Nord-Africaine est créée par des travailleurs, dont Messali Hadj. Proche du Parti Communiste Français et de la Fédération des Elus Musulmans à ses débuts, c'est le premier mouvement politique algérien en métropole. Messali Hadj est considéré comme « le père » de la politique algérienne par les personnes de la première génération des groupes « algérien » ou « harki », comme l'indique cet homme du groupe « harki » :

« La politique algérienne, elle a été découverte par Messali Hadj, après il y a le PPA. » (Rt)

⁴⁴⁸ Cité in Charles-Robert Ageron. op.cit. (1984). p.30

⁴⁴⁹ René Gallissot. 1919-1939 : le mouvement ouvrier et ses modèles d'organisation. In Abderrahmane Abderrahmane Bouchène et al. (dirs.). op.cit. p.432-439

En 1927, les élus musulmans du collège « indigène » en Algérie se regroupent en une Fédération qui revendique en premier lieu l'assimilation, et donc l'égalité entre « Français européens » et « Indigènes ». Ils demandent la parité dans la représentation de tous les Français, et cela dans les deux collèges législatifs⁴⁵⁰. Cette assimilation n'est pas obtenue. Quelques sièges supplémentaires sont octroyés mais les élus du collège « français » souhaitent conserver la suprématie des Français d'Algérie sur la population algérienne. La parité dans la représentation n'est alors pas atteinte⁴⁵¹.

Avec l'élection du Front Populaire en 1936, l'espoir renaît. En Algérie, la Fédération des Elus Musulmans, proche du Parti Communiste Français, devient le Congrès Musulman. Ferhat Abbas, membre du Congrès Musulman et fervent défenseur de l'assimilation, opte alors pour la revendication portée par le Manifeste du Peuple Algérien d'une République algérienne fédérée à la République française⁴⁵². Après le refus du projet Violette, qui envisageait d'octroyer la citoyenneté française par le Parlement à environ 20000 Algériens, tout espoir d'assimilation devient vain. Messali Hadj, en tant que dirigeant de l'Etoile Nord-Africaine (ENA), affirme sa volonté d'indépendance et se sépare de la ligne politique du Congrès Musulman et du PCF. L'ENA est interdite en 1937 par Léon Blum. Messali Hadj crée alors le Parti du Peuple Algérien (PPA) qu'il transfère en Algérie. Le PPA s'engage dans de nombreux débats autour de la question de la lutte armée.

VIII-G-1-3 La création du Front de Libération National

Cette question de la lutte armée divise au sein du PPA. Si elle semble admise par tous comme nécessaire, doit-elle être considérée comme un moyen de pression ou un moyen de parvenir effectivement à l'indépendance⁴⁵³ ?

Messali Hadj refuse cette dernière option et en 1947, lors du congrès du parti, l'Organisation Secrète (O.S.) est créée, avec pour mission d'organiser et de préparer le soulèvement armé. Messali Hadj considère cette organisation comme un satellite de son parti et il ne la légitimera jamais vraiment. En 1950, lorsque les membres de l'OS sont arrêtés par la police française, le PPA-MTLD (Parti du Peuple Algérien et Mouvement pour le Triomphe des Libertés Démocratiques) se désolidarise et fait passer l'organisation pour un complot « colonialiste ».

⁴⁵⁰ Le collège « français » et le collège « musulman » de l'Assemblée d'Algérie comprennent le même nombre de représentants pour une population européenne dix fois moins nombreuse que la population musulmane.

⁴⁵¹ Laure Blévis. op.cit.

⁴⁵² Tout ce paragraphe s'appuie sur l'article de Gilbert Meynier. Le PPA-MTLD et le FLN-ALN : étude comparée. In Mohammed Harbi, Benjamin Stora. op.cit. p.417-450 et celui de Ouanassa Siari Tenghour. op.cit. (2012a)

⁴⁵³ Ce paragraphe s'appuie également sur les deux articles précédemment cités.

Les militants de l'OS ne s'en remettent jamais et suite aux tensions internes du PPA-MTLD, entre 1953 et 1954, ils se déclarent ouvertement pour la lutte armée.

Durant l'été 1954, le Comité des 22, rassemblant majoritairement des anciens de l'OS, décide de passer à l'action. Il confie la préparation de l'insurrection au « Comité des Six », un comité révolutionnaire installé en Algérie et à trois autres dirigeants de la délégation extérieure qui sont réfugiés en Egypte. Ceux que l'on nommera plus tard les « neuf chefs historiques »⁴⁵⁴ lancent l'insurrection générale le 1er novembre dans un texte signé du « Front de Libération Nationale », dans lequel il précisé que « tous les moyens » pourront être utilisés pour parvenir à l'indépendance. La scission avec le PPA-MTLD pacifiste est proclamée. Celui-ci devient dans le même temps le Mouvement National Algérien sous la direction de Messali Hadj. La guerre d'indépendance est alors portée par deux partis : le FLN et le MNA.

Si les personnes du groupe « pied-noir » n'entrent pas dans les détails de cette construction politique de l'indépendance algérienne, les personnes des groupes « algérien » et « harki » de la première ou de la deuxième génération, s'en souviennent ou recherchent des informations pour la comprendre. Ici un homme de la première génération du groupe « algérien » explique le résultat de ses recherches personnelles et décrit les différents mouvements en présence lors de la guerre, du côté de la France et du côté indépendantiste :

« Je crois qu'il y avait cinq partis. Il y avait la France, il y avait l'OAS, il y avait les Pieds-noirs. Et l'OAS, c'était une organisation secrète. Bon, on savait pas si c'était un Noir, un Blanc, un Portugais, il te tirait dessus comme un lapin. Il y avait tout ça. Après, du côté de nous autres, il y avait le FLN et le MNA. Le Front de Libération Nationale et le MNA, c'est le Mouvement National Algérien. C'est tenu par un barbu, je me rappelle, il est mort. C'était le deuxième parti en Algérie. Mais c'est après que j'ai su ça. Mais dans ma famille, on ne me racontait pas. » (B)

Au sein de la troisième génération, seules les personnes du groupe « algérien » se documentent pour comprendre la naissance du mouvement indépendantiste, et la distinction entre les enjeux politiques et militaires. Cette jeune femme, de la troisième génération du groupe « algérien » :

« Ça m'a intéressé, ce côté politique, mais... très récemment. Et c'est vrai que je maîtrise encore pas trop. Ne serait-ce qu'entre le FLN et l'ALN, je sais qu'il y a eu ...

⁴⁵⁴ Le comité des six est constitué par : Mostefa Ben Boulaïd, Mohammed Larbi Ben M'hidi, Rabah Bitat, Mohammed Boudiaf, Mourad Didouche et Krim Belkacem. Les « extérieurs » sont Aït Ahmed, Ben Bella et Khider.

des tensions, mais j'ai pas non plus trop approfondi ça.... Les relations aussi avec le Parti Communiste... Là, c'est vraiment, en ce moment je [travaille] sur ça, enfin ça m'intéresse. Entre le Parti Communiste français et le FLN par exemple. » (No)

VII-G-2 Comprendre les logiques d'engagement

VII-G-2-1 L'engagement des femmes dans la guerre

Souvent, dans les entretiens, les exemples d'engagement sont le fait d'hommes : le père, le grand père, le frère ou le mari. Les femmes sont tenues à l'écart, dans un rôle secondaire de « femme de... », « mère de... », « fille de... ». Par exemple, le terme « harki », quand il se réfère à un groupe social, inclut non seulement les supplétifs de l'armée française mais aussi leur femme et leurs enfants auxquels s'étend l'appellation. La seule expérience historique commune, qui a conduit les femmes, dont le mari était engagé dans l'armée française, à quitter leur village et leur famille pour vivre dans une caserne ou encore à partir en France en 1962, semble suffisante pour les inclure dans le groupe social « harki ». Cependant, depuis une dizaine d'années, la place et le rôle des femmes dans la guerre d'indépendance algérienne est l'objet de plusieurs études⁴⁵⁵.

Dans les groupes « algérien » et « harki », les femmes combattantes sont parfois évoquées, soit dans les « harkas », groupes de supplétives à l'armée française exclusivement féminins⁴⁵⁶, soit pour l'indépendance, dans la lutte armée⁴⁵⁷ ou dans les réseaux d'information et de soins. Cet homme, de la deuxième génération du groupe « harki », souligne les actions des femmes pendant la guerre d'indépendance, réfutant l'idée d'un engagement uniquement masculin :

« Parce qu'il y avait des femmes, des combattantes dans l'ALN. Et... sans parler de celles qui étaient là pour... soigner les blessés, les infirmières ou médecins ou comme ça. Mais il y avait aussi des femmes combattantes. Et il y avait aussi des femmes combattantes harkies ! » (MD)

⁴⁵⁵ Voir notamment : Khaoula Taleb Ibrahim. Les Algériennes et la guerre de libération nationale. In Mohammed Harbi, Benjamin Stora. op.cit. p.197-226, Ryme Serfedjeli. Les femmes dans l'armée de libération nationale. In ENS-LSH (Ecole normale supérieure Lettres et sciences humaines)/SCAM. *Pour une histoire critique et citoyenne - le cas de l'histoire franco-algérienne* (Lyon, 22 juin 2006) [En ligne]. Disponible sur : https://www.canal-u.tv/video/ecole_normale_superieure_de_lyon/50_les_femmes_dans_l_armee_de_liberation_nationale.4410> (consulté le 08/03/2016) ou encore Neil MacMaster. L'enjeu des femmes dans la guerre. In Abderrahmane Abderrahmane Bouchène et al. (dirs.). op.cit., p.539-546

⁴⁵⁶ Voir notamment Maurice Faivre. *Un village de Harkis*. Paris : L'Harmattan, 1994

⁴⁵⁷ Voir également sur ce sujet le film d'Alexandra Dols. Moudjahidate. 2008, production : Association Hybrid Pulse

Toutefois, la représentation de l'engagement féminin n'est pas la même que celle du combat masculin. Alors que l'engagement de l'homme paraît « aller de soi », celui de la femme apporte une plus-value, une implication supplémentaire. L'implication politique, idéologique fait référence à l'espace public. Par leur engagement, les femmes sortent - au moins symboliquement - de l'espace privé, qui leur est réservé dans des sociétés dites « traditionnelles ».

Le site Internet d'une association de Harkis présente une exposition photographique avec la légende suivante : « Il s'agit de femmes appartenant à l'harka de Catinat (on les surnomma les Harkettes), région où les femmes s'émancipèrent sans trop de difficultés »⁴⁵⁸, reprenant, avec la mise en relation de l'engagement et de l'émancipation, la propagande de l'armée française dans le cadre de son action psychologique. Cette explication présuppose une soumission de la femme dans l'espace traditionnel, dont elle peut se libérer par l'engagement politique et militaire, considéré comme un attribut masculin, et donc facteur d'émancipation. Cette logique d'émancipation par le combat, au sein de l'armée française, ne rompt pas avec la dialectique coloniale, opposant tradition des peuples colonisés et modernité des peuples colonisateurs⁴⁵⁹. Dans cette perspective d'évolution des civilisations, la femme combattante peut alors accéder au statut de femme « moderne ».

Depuis l'instauration de la politique coloniale en Algérie, le statut des femmes a été « instrumentalisé ». Moins de 5% des filles « indigènes » étaient scolarisées⁴⁶⁰. Malgré les demandes émanant de l'élite algérienne d'ouverture d'écoles de filles, la situation ne s'est guère améliorée jusqu'à l'indépendance, alors qu'en parallèle des maisons closes ont été massivement ouvertes. Les lois réglementant la prostitution sur le territoire métropolitain, édictées en 1945, n'ont jamais été appliquées en Algérie, arguant d'un « état inférieur de "civilisation" »⁴⁶¹ des femmes « indigènes ». Aussi le rapport de domination entre hommes et femmes, supposé caractéristique de la société traditionnelle, a été maintenu et perpétué dans la société coloniale.

La guerre d'indépendance éclate dans ce contexte où les femmes, en tant que groupe social, ne sont pas considérées comme un acteur politique. Or, elles vont être utilisées à la fois par le gouvernement français et par les indépendantistes. Du côté français, le gouvernement et l'armée vont mettre en œuvre des politiques d'émancipation, notamment avec l'épisode du

⁴⁵⁸ <http://www.harkisdordogne.com/album-1996253.html> (consulté le 12 janvier 2015)

⁴⁵⁹ Pour l'approfondissement de cette dialectique opposant modernité et tradition, se référer aux parties II et IV.

⁴⁶⁰ Ryme Seferdjeli. op.cit.

⁴⁶¹ Christelle Taraud. La réglementation de la prostitution, instrument de domination raciale. In Abderrahmane Bouchène et al. (dirs.). op. cit. p. 416-418

« dévoilement public » de 1958, où les militaires mettent en scène des femmes qui ôtent leurs voiles, symbole de soumission et d'archaïsme traditionnel. Du côté indépendantiste, les femmes combattantes vont être mises en avant, tout en valorisant leur rôle de mères et d'épouses⁴⁶².

Le rôle de la femme comme pilier de la famille est utilisé également par l'armée française pour contrôler les militants indépendantistes en métropole. Venus pour travailler ou pour effectuer leur service ou leur engagement militaire, ces « indigènes », militants ou dont la famille est notoirement connue pour être proche des indépendantistes, sont surveillés de près. Ainsi une femme de la première génération du groupe « algérien » nous raconte qu'elle est arrivée en métropole sur convocation de l'armée dans le but de retenir, à Paris, son mari dont les frères étaient tous engagés auprès du FLN.

La femme, outre l'enjeu politique qu'elle représente, est aussi utilisée comme « arme » de guerre⁴⁶³, à travers les viols systématiques ou l'organisation de la prostitution pour les soldats de l'armée nationaliste ou française. Par exemple, ces deux personnes de la deuxième génération, respectivement une femme du groupe « algérien » et un homme du groupe « harki », expriment cette « utilisation » des femmes pendant la guerre :

« T'avais les « beurettes », celles qu'ils [les soldats de l'armée française] attrapaient dans les montagnes, qui les ramenaient en ville et qui faisaient partie... de ces femmes esclaves qu'on violait en fait, qui ne se prostituaient pas, mais qu'on violait et qu'on mettait à la disposition des soldats ; et ces soldats-là, on les avait appelé les « beurets » (sic). » (N)

« Il [son père] a vu que... le FLN..., ou certains membres du FLN, peut-être, je ne sais pas, étaient... Bon les gens venaient chez vous, vous obligeaient à les nourrir... violaient vos femmes éventuellement. Donc ça lui a pas plu, il a arrêté d'être avec eux. » (MD)

VII-G-2-2 L'engagement pro-indépendantiste

L'objectif indépendantiste de la guerre est clairement reconnu et valorisé par les personnes du groupe « algérien », mais l'engagement personnel aux côtés du FLN est simplement évoqué sans être valorisé pour autant par les personnes de la première et de la deuxième génération de ce groupe. Sans s'opposer idéologiquement à cet engagement, ni le nier, les enfants, comme

⁴⁶² Neil MacMaster. op.cit.

⁴⁶³ Khaoula Taleb Ibrahim. op.cit.

ici une femme de la deuxième génération, peuvent en masquer l'importance et la portée politique par des plaisanteries :

« Bon après, je ne sais pas combien de temps il a fait son rebelle, mon père, combien de temps il a... Ça, je ne me rappelle même plus tu vois. » (Fa)

Ces plaisanteries ne diminuent pas la portée de l'engagement ou la reconnaissance du parti pris des ascendants, mais y introduisent de la distance, en soulevant ce qui apparaît de prime abord comme une contradiction. En effet, les « Français musulmans » vivant sous la domination coloniale s'opposent à ce système, y compris sur le territoire métropolitain ; mais, une fois l'indépendance proclamée, ces militants restent sur le territoire de la puissance colonisatrice. L'engagement politique et le parcours de vie personnel apparaissent alors en contradiction et peuvent mettre en question la légitimité de l'installation de la famille en France⁴⁶⁴ et, par extension, celle des générations suivantes. Comment, dans ce cas-là, assumer pleinement sa double appartenance culturelle, voire nationale, française et algérienne, tout en restant fidèle à sa mémoire familiale ? Ce questionnement, retrouvé en filigrane dans de nombreux discours, peut conduire à une recherche d'informations historiques. Cette femme de la deuxième génération du groupe « algérien », en osant poser ouvertement des questions à son père, retrouve une cohérence dans le parcours paternel, même si certaines informations restent floues et incomplètes :

« La première question que je lui ai posée, c'était.... Ça, je m'en souviendrais toujours parce que... il a ouvert les yeux et... C'est que je comprenais pas pourquoi j'étais née en France. Ça me trottait pendant des années, je devais avoir... 13, 14 ans quand je lui ai posé la question. Et je lui ai dit : « je comprends pas, je suis née en France, et... tu as combattu pour ton pays, tu es décoré, tu es considéré comme moudjahid et tu es en France, et nous, on est nés en France ? » Il me dit : « oui, mais c'est beaucoup plus compliqué que ça. Effectivement, je suis venu en France pour des questions économiques. Ils avaient tout rasé en Algérie, avec... la pratique de la terre brûlée par l'OAS. » Donc, si tu veux... il était obligé de venir ici. Et... il m'a dit : « mais il faut pas oublier que Ben Bella et sa clique, ils ont trahi les moudjahids ».[...] C'était pas la honte du fait que les Algériens... aient plus ou moins trahi leurs frères, parce que lui, il le voyait comme ça. Mais il arrivait pas à me l'expliquer parce que pour lui, ça le rendait tellement triste, de voir ... ce qu'est devenue l'Algérie... après

⁴⁶⁴ Argument par ailleurs utilisé contre la présence d'immigrés algériens, et plus largement maghrébins, en France, qui se retrouve dans les discours de personnes des groupes « harki » et « pied-noir ».

avoir combattu, et que ... y'a rien eu de fait de suite après, ou même 10 ans après. Et il me dit... : «c'est vachement plus compliqué », et il me dit : « ça, même quelqu'un d'autre ne pourra pas te l'expliquer. » » (N)

Les raisons matérielles qui orientent les choix sont loin d'être des actions héroïques ou relevant de la défense de valeurs. La nécessité économique et/ou la déception vis-à-vis de l'évolution d'un pays sur lequel reposaient de nombreux espoirs expliquent alors les choix de vie. Cette mémoire de la lutte indépendantiste implique des éléments contradictoires, voire paradoxaux et est difficile à mettre en valeur - d'où son détournement par l'humour par la deuxième génération. Cette prise de distance vis-à-vis de l'engagement de la première génération pour l'indépendance de l'Algérie est moins présente à la troisième génération. Cette jeune femme, de la troisième génération du groupe « algérien » raconte l'engagement de son grand-père pour l'indépendance de l'Algérie comme une évidence.

« - Ha : Elle [sa grand-mère] me disait que... ben, son mari avait fait la guerre et c'est tout.

- Et il avait fait quelle guerre ?

- Ha : Il avait fait la guerre de l'indépendance. Oui, pardon, c'est pas forcément une guerre mais...

- Si, si. Mais c'est parce que y'en a qui ont combattu aussi en 39-45.

- Ha : Oui, aussi. Aussi. Mais... il était plus jeune...s'il a combattu... Mais c'est surtout l'indépendance. » (Ha)

A ce niveau, l'engagement dans l'armée indépendantiste signifie s'opposer à un système de domination pour sortir de la position d'infériorité qui était celle de « l'Indigène ». La mémoire de cet engagement permet alors aux personnes de la troisième génération de s'inscrire dans un collectif dont l'histoire peut être valorisée. Pour les personnes de cette génération, nées et/ou scolarisées en France. Cette mémoire de l'engagement indépendantiste n'est pas contradictoire avec leur identité nationale française, mais la complète dans sa pluralité et sa complexité⁴⁶⁵.

⁴⁶⁵ Ce lien entre réappropriation des mémoires et construction des appartenances est approfondi dans la partie IV.

VII-G-2-3 L'engagement dans l'armée

La mémoire de cette période chez les personnes du groupe « harki » est particulièrement complexe, par la pluralité des appellations et des catégorisations qu'elle implique mais aussi par ses conflits et ses douleurs intrinsèques. Les « Harkas », à l'origine, sont des groupes de supplétifs de l'armée française dans lesquels les Harkis s'engagent dès 1956 pour compléter les troupes et apporter, de par leur connaissance du terrain, de la langue et des manières d'agir du FLN, un avantage stratégique.. A leurs côtés, se trouvent d'autres catégories de supplétifs tels que, les groupes mobiles de sécurité (GMS), baptisés plus tard groupes mobiles de police rurale (GMPR), les groupes d'autodéfense (GAD), les Assès ou les Unités territoriales⁴⁶⁶, appelés aussi goumiers, qui sont sous les ordres du préfet ou du sous-préfet et protègent les zones rurales. Lorsque sont créées les sections administratives spécialisées⁴⁶⁷, des Moghaznis sont engagés comme interprètes notamment⁴⁶⁸.

Les groupes de supplétifs sont caractérisés par des contrats de courte durée ; ils restent en civil et agissent localement⁴⁶⁹. A l'intérieur même de ces groupes, les Harkis sont les moins bien payés et ne bénéficient ni d'allocations familiales ni de sécurité sociale. Tom Charbit les qualifie de « parents pauvres » des supplétifs⁴⁷⁰. Cet engagement ne se superposait pas au service militaire ; aussi les jeunes hommes pouvaient être harkis avant l'âge de la mobilisation. Cet homme de la première génération du groupe « harki » fait référence à sa propre expérience :

« Moi, de toute façon, j'avais 17 ans et demi quand j'étais avec les Français dans la caserne. Et en plus, la première fois, pendant trois ou quatre mois, j'étais le seul Arabe dans 300 ou 400 personnes. Eux, ils étaient les appelés ; moi, à ce moment-là, je savais pas si j'étais comme prisonnier ou(...) comme soldat. A la guerre, à la caserne, je mange, je dors et parfois je prends le balai. » (MB)

Mais tous les « Français musulmans » de l'armée française n'étaient pas des Harkis ou des supplétifs. Certains étaient engagés dans l'armée régulière. Ils faisaient leur classe avec les autres militaires et pouvaient intégrer tous les corps de l'armée : air, mer, terre ou la Légion

⁴⁶⁶ Mohand Hamoumou. *Et ils sont devenus harkis*. Paris : Fayard, 2001

⁴⁶⁷ Les S.A.S. sont créées pour pallier l'administration défaillante en Algérie que le FLN, par ses actions, fragilise plus encore. Elles seront des lieux de torture toujours vivants dans la mémoire des combattants indépendantistes.

⁴⁶⁸ Mohand Hamoumou, Adberahmen Moumen. L'histoire des Harkis et des Français musulmans. In Mohammed Harbi, Benjamin Stora op.cit. p.317-344

⁴⁶⁹ François-Xavier Hautreux. Les supplétifs dans la guerre d'Algérie. In Fatima Besnaci-Lancou et Gilles Manceron op.cit., p. 37-50

⁴⁷⁰ Cité Ibid. p.45 en référence à l'ouvrage de Tom Charbit, *Les harkis*, Paris, La Découverte, 2006

Etrangère. Leur contrat était le même que tout autre engagé de l'armée régulière, avec un engagement de plusieurs mois, voire plusieurs années, une paye et des droits plus conséquents que les supplétifs. Cet homme, de la première génération du groupe « harki » nous raconte son parcours, après son service militaire :

« - Rt : J'étais en Tunisie, j'étais appelé là-bas en 1952. J'étais sur les côtes en Tunisie jusqu'à « Hamamed » dans la marine. Et après, quand je suis sorti, ils ont fait la guerre. Je suis rentré dans la Légion Etrangère.

- Donc vous étiez soldat ? Donc vous avez fait la guerre en Algérie aussi ?

- Rt : Oui, six ans.

- Les six ans dans l'armée française ?

- Rt : Dans la Légion Etrangère, je vous dis. J'étais dans la première, la première (incompréhensible) parachutiste. » (Rt)

Ainsi, au sein de l'armée, « Français musulmans » et « Français européens » se retrouvaient à combattre ensemble. Cependant, les « Européens » pouvaient atteindre des grades auxquels les « musulmans » ne pouvaient pas accéder de par leur statut de droit local⁴⁷¹. Un homme de la première génération du groupe « pied-noir » raconte que l'école des enfants de troupe intégrait de la même façon les élèves « Français européens » et « Français musulmans » dont les parents étaient eux-mêmes militaires. Ces personnes, sorties de l'école, et celles engagées avant la guerre, se sont retrouvées militaires de carrière dès que la guerre s'est déclenchée. Si des officiers « français musulmans » ont déserté pour rejoindre les rangs de l'ALN (armée de libération nationale), d'autres, engagés avant 1954 pour des contrats de trois ou cinq ans dans l'armée régulière, sont restés dans leur régiment. Cet homme, de la première génération du groupe « harki » raconte que son contrat devait se terminer au début de la guerre mais l'armée française l'a maintenu sous les drapeaux :

« -MI : Moi, j'étais un enfant de troupe. J'étais pas harki. Moi, j'étais enfant de troupe, donc j'ai fait l'école militaire.

- Donc même rien à voir avec les engagés ?

- MI : Si, j'étais engagé. J'ai fait... cinq ans d'enfants de troupe. Mais là, c'est un contrat... Dans les enfants de troupe, certains sont pupilles de la nation, d'autres ils

⁴⁷¹ Belkacem Recham. La participation des Maghrébins à la Seconde Guerre mondiale. In Abderrahmane Abderrahmane Bouchène et al. (dirs.). op.cit. p.457-462

rentraient à 8 ans, 9 ans dans les écoles militaires et à 18 ans, on s'engageait pour cinq ans. Voyez, cinq ans c'est un petit peu le... remboursement [...] de la formation qui a été donnée par l'armée. Bon, moi, au bout de cinq ans je voulais partir et tous les quatre matins, il y avait quelqu'un qui venait me dire... Bon, j'étais sous-officier, déjà à l'époque, il me disait : « tu viens signer ton engagement ? » « Mais pour quoi faire ? Ça ne m'intéresse pas, si c'est pour rester sergent, sergent-chef toute ma vie, c'est pas la peine. » Alors, comme ils ont peur que j'aïlle de l'autre côté, on m'avait fait sortir une loi qui rappelait les rappelés, donc j'étais maintenu... » (MI)

Face à ces configurations plurielles, l'engagement « harki » ne peut être considéré comme unique et constitutif d'un groupe homogène. Pour cette raison, certains, qui sont désignés en tant que tels en raison de leur participation dans les rangs de l'armée française, refusent cette appellation qui masque le fait qu'ils ont obéi à des contraintes professionnelles.

VII-G-2-4 Des engagements stratégiques ?

Entre parents et enfants ou entre frères et sœurs, comme entre mari et femme, les enjeux liés à ces choix d'engagement étaient divers. Alors que, pour certains, l'idéologie politique primait, pour d'autres la préservation de l'unité ou de la sécurité de la famille a joué un rôle moteur. Ainsi, les alliances matrimoniales des enfants avec certaines familles ou des engagements militaires différents au sein d'une fratrie pouvaient servir à s'assurer la protection, à la fois de l'armée française et de l'armée nationaliste. Ces engagements pouvaient également résulter d'un événement familial dramatique. Ainsi pour « protéger l'honneur » ou « venger un frère », des individus pouvaient changer de « camp » et passer à l'ennemi.

Toute guerre ne signifie pas forcément engagement ; la majorité de la population survit, agissant selon ce qu'elle pense être le mieux en fonction du contexte dans lequel elle se trouve et de ses propres enjeux. Au quotidien, les personnes doivent faire face à des situations où la limite entre l'engagement et le maintien de la vie quotidienne semble difficile à établir. Ainsi une femme du groupe « harki » de la première génération raconte comment, dans son village, les soldats français comme ceux de l'armée nationaliste passaient demander un « effort de guerre » à tour de rôle. Lorsque les soldats du FLN arrivaient, ils étaient nourris, logés par les villageois, que ces derniers le fassent par conviction ou par obligation. Les villageois mettaient en place des systèmes d'alerte pour se prémunir de l'arrivée surprise de l'armée française. Cette attitude n'avait pas nécessairement pour objectif d'aider la lutte pour l'indépendance, mais relevait parfois de l'instinct de survie, pour éviter une répression à

l'encontre de tout le village si l'armée apprenait que des membres du FLN avaient été nourris et logés.

D'un autre côté, la cotisation obligatoire demandée par le FLN était due par tout habitant sur le territoire algérien et tout ressortissant « indigène » en métropole. Le caractère obligatoire de cette adhésion rend la notion d'engagement inappropriée, le libre choix n'étant pas respecté. Cet homme de la deuxième génération du groupe « harki » comprend et respecte ceux qui ont fait un choix, quel qu'ait été leur engagement, mais pointe du doigt ceux qui ne se sont pas engagés :

« Moi, j'ai du respect pour les gens du FLN parce qu'ils ont choisi un camp au risque de leur vie, parce qu'il fallait y aller dans le « djebel »⁴⁷², mourir de faim... ne plus voir sa femme et ses enfants, risquer sa peau tous les jours, parce qu'ils étaient moins forts que l'armée française (...) Ils avaient pas d'aviation, tout ça, ils avaient de simples pétoires au départ. Ou alors, le Harki qui a choisi la France, voilà. Mais le peuple algérien en grande majorité, qu'est-ce qu'il a fait ? Il y avait que environ 50000 combattants dans l'ALN, à l'époque la plus.... 50000 sur 9 millions, ça représente rien ! Tout le peuple algérien n'a pas été résistant ! [...] Et quand ils participaient, c'était parce que... c'était obligé qu'ils participent. C'était pas de gaieté de cœur qu'ils donnaient de l'argent. C'était ça ou la mort, mais ils payaient... Mais c'était pas par conviction politique. » (MD)

Cette notion de « non-engagement » ou d'engagement a minima, dépourvu d'idéologie politique consistante, se retrouve dans les discours des premières générations, celles qui ont vécu la guerre et dont les souvenirs relèvent davantage du quotidien que de l'engagement politique.

⁴⁷² Djebel : en arabe montagne, et par extension maquis.

VII-G-3 Comprendre les effets de la guerre en métropole

VII-G-3-1 Les appelés et les rappelés⁴⁷³

De toutes les régions de France, des jeunes hommes en âge de faire leur service militaire sont appelés à servir en Algérie. Une large partie de la population métropolitaine est alors impliquée, à travers son expérience propre, ou celle des membres de sa famille, dans cette guerre sans le vouloir, ni parfois même le comprendre.

En 1954, les appelés servent en Algérie et au Maroc pour ce qui est officiellement désigné comme le « maintien de l'ordre ». Dans un premier temps, les jeunes hommes « français européens » et « français musulmans », qui vivent déjà sur le sol nord-africain, ou s'y sont temporairement installés, sont mobilisés.

Dès 1955, les jeunes hommes métropolitains sont également appelés. Lorsque les effectifs commencent à manquer, les « disponibles » ou « rappelés », jeunes hommes ayant terminé leur service depuis moins de trois ans, rejoignent les rangs. Ces soldats sont maintenus, pour certains d'entre eux, sous les drapeaux durant toute la durée de la guerre d'indépendance, par l'extension de la durée du service militaire pour les appelés ou l'allongement de l'engagement pour les engagés. Cet homme de la première génération du groupe « harki » en témoigne :

« L'engagé s'engageait pour deux ans, trois ans ou quatre de service. L'appelé, il venait, c'est pour faire 18 mois, c'est passé ensuite à 36 mois. Et puis après, il y a eu le cas des rappelés. Voyez ? Ceux-là, ils ont ce qu'on appelle un numéro de matricule. Ils dépendent directement de l'armée. » (MI)

En 1955, le contingent est alors constitué pour moitié de sous-officiers « français musulmans » qui ont servi en Indochine. L'été de la même année, le décret Faure annonce une augmentation du nombre de rappelés pour aller servir en Algérie, le nombre d'appelés étant insuffisant pour le maintien de l'ordre. L'opinion publique commence à manifester son mécontentement face à une guerre dont elle ne comprend pas les enjeux, et qui « lui prend ses jeunes », dont certains ont un travail et ont fondé une famille. En métropole, des mouvements de révolte éclatent, notamment dans les gares où les trains emmènent les « rappelés » loin de chez eux, vers des lieux et des missions inconnues et incomprises. La baisse du moral des troupes - les soldats ne comprenant pas l'utilité de leur action - et le contexte politique poussent le gouvernement à rapatrier les « rappelés » en France pour Noël 1955.

⁴⁷³ Ce paragraphe sur les appelés et rappelés s'appuie, sauf indication contraire, sur la contribution de Jean-Charles Jauffret. op.cit.

Toutefois en 1956, avec l'indépendance du Maroc et de la Tunisie, la confiance en l'armée française est entachée et de nombreux soldats « indigènes » désertent ; les effectifs manquent à nouveau. A partir du vote des pouvoirs spéciaux au Président par le Conseil de la IV^e République, suivent des convocations personnelles de réservistes qui quittent la métropole du jour au lendemain. Ces réservistes sont choisis en fonction de l'adéquation entre leur profil et les besoins militaires ; par exemple des magistrats partent et deviennent juges de tribunaux militaires. Si beaucoup refusent de s'engager, les cas de désertion ne sont pas majoritaires.

L'opinion publique dénonce cette guerre qui brise la jeunesse, allant parfois dans des manifestations ou par des tracts, jusqu'à réclamer le droit des peuples à disposer d'eux-mêmes ou l'indépendance de l'Algérie. Ces mouvements de protestation disparaissent peu à peu après 1956. L'armée, en Algérie, a de plus en plus recours à des mesures disciplinaires de plus en plus sévères, envers ceux qui critiquent son action. Les soldats, voyant leurs camarades d'armes tués par les partisans du FLN, sont peu à peu habités par un esprit de revanche, voire de vengeance. Comme le dit Jauffret⁴⁷⁴, « l'Algérie transforme, malgré eux, les appelés en combattants : nécessité fait loi ». Au final, ce sont 1.400.000 appelés et rappelés qui seront mobilisés durant la guerre d'indépendance⁴⁷⁵. Cet envoi massif de jeunes hommes marque profondément l'opinion publique et modifie la perception de la population française métropolitaine vis-à-vis des « Français européens ». Ces derniers en tiennent compte.

« - Madame : « Se faire tuer pour des colons », hein, c'est ce qu'on disait aussi.

- Monsieur : C'est ce qu'on disait. En fin de compte, ils allaient pas se faire tuer pour des colons... C'était des terres françaises. » (MR, MMR)

« Mais les militaires, comme ils n'avaient pas le même... Comment on va dire, ils étaient pas nés en Algérie, ils avaient pas cette foi... ce bonheur de dire « il faut qu'on la garde, cette Algérie ». Eux ils étaient tout jeunes, c'étaient des appelés, tous ces jeunes, ils ont eu pas mal de surprises, eux... » (MMC)

L'écart entre les attentes de la population européenne en Algérie et le manque d'informations en métropole sur les enjeux de la guerre ne facilitent pas la rencontre de ces Français des deux côtés de la Méditerranée, après la proclamation de l'indépendance de l'Algérie. Cette femme de la deuxième génération du groupe « pied-noir » explique la distinction que son père, parachutiste né à Alger, établissait entre les appelés métropolitains et ceux d'Algérie :

⁴⁷⁴ Ibid. p.157

⁴⁷⁵ Benjamin Stora, Tramor Quemeneur. op.cit.

« Et mon père a beaucoup de mal avec ça... parce qu'il trouve que les appelés... grossissent énormément la réalité... Il trouve qu'on a beaucoup plus versé de larmes sur les pauvres appelés... Oui, voilà. Pour lui, c'est ça, on a versé beaucoup plus de larmes sur les appelés, les pauvres appelés qui ont vécu des horreurs... que sur la population... Elle qui vivait le risque d'attentats de manière quotidienne... » (L)

La parole des appelés, comme celles des protagonistes de l'ère coloniale et de la guerre, émerge difficilement et n'est pas entendue pendant de longues années. Alors que les anciens soldats se regroupent en association, leurs souvenirs ne sont pas audibles sur la place publique en dehors des commémorations du 19 mars, date du cessez-le-feu ; autrement dit, la date à laquelle « leur » guerre est terminée⁴⁷⁶.

VII-G-3-2 Deux événements à Paris

Si la guerre d'indépendance de l'Algérie se déroule militairement sur le territoire algérien, la métropole est également marquée par des événements révélateurs des différents enjeux du conflit.

La manifestation du 17 octobre 1961 voit défiler, à Paris, des « Français musulmans » installés en Ile-de-France pour des raisons professionnelles et familiales, militants plus ou moins actifs au sein du FLN. Elle est organisée pour dénoncer le couvre-feu décrété par le préfet de police, Maurice Papon, le 5 octobre 1961, visant les « Français musulmans ». Par ce couvre-feu le préfet entendait lutter contre le terrorisme. En effet, depuis la fin du mois d'août 1961, le FLN revendique une série d'attentats en métropole et plus particulièrement à Paris. Les rafles et les arrestations arbitraires contre les « Français musulmans » se multiplient. Ces derniers, suite au couvre-feu, ne peuvent plus sortir entre 20h30 et 5h30, ne doivent plus marcher par groupes de trois ou quatre, ce qui a des conséquences sur l'emploi du temps et l'organisation des ouvriers pour se rendre à l'usine. Les cafés et les bars tenus par des « Français musulmans » doivent être fermés à 19h. Toutes ces mesures sont censées limiter les risques d'attentats.

⁴⁷⁶ En effet, sur le territoire algérien, d'intenses violences se poursuivent (voir Partie IV, chapitre VIII) mais les soldats sont démobilisés et rentrent, ou sont rapatriés, en métropole. Les témoins de tortures, de violences et d'actes barbares se taisent pendant longtemps. Parfois s'ajoutent aux traumatismes la honte et la culpabilité d'avoir participé à cette « sale guerre ». D'anciens combattants développent alors à des échanges avec l'Algérie ou interviennent dans les écoles (par exemple l'association 4ACG - Anciens Appelés en Algérie et leurs Amis Contre la Guerre -, l'ARAC – Association Républicaine des Anciens Combattants et Victimes de guerres ou diverses initiatives locales).

Ce décret, dénoncé comme raciste car il assimile « Français musulman » et terroriste et qu'il vise des personnes à partir de leurs caractéristiques physiques, est maintenu par le préfet de police, malgré les dénégations du Ministre de l'intérieur⁴⁷⁷.

Le 17 octobre, le FLN communique sa volonté d'arrêter les attentats⁴⁷⁸ et convoque une manifestation pacifiste et familiale en enjoignant les « Français musulmans » à ne répondre en aucun cas aux provocations policières. Ceci n'empêche pas la police, encadrant tous les lieux menant à la manifestation, sur ordre de son chef, Maurice Papon, de mener une répression brutale et sanglante. En 1961, cet événement n'est pas relayé dans les journaux ; seuls quelques articles font allusion à une manifestation durant laquelle des coups de feu auraient été échangés et durant laquelle un à quatre manifestants seraient morts. Des contre-enquêtes démontrent que ces chiffres sont bien en-deçà de la réalité. Toutefois, sans l'accès aux archives de la police et sans déclaration officielle de l'Etat, il est difficile d'avancer un nombre⁴⁷⁹. Cette femme, de la première génération du groupe « pied-noir », raconte qu'elle a pris connaissance de cet événement bien des années plus tard, alors qu'elle était déjà en France :

« Mais figurez-vous qu'on [les Français européens en Algérie] était pas bien informé. Parce que [...] lors d'un défilé, je ne sais plus lequel, en France, il y a eu des Arabes qui participaient, des Algériens qui participaient à ce défilé et qui ont été jetés dans la Seine. Et moi, ça, je l'ai appris quand j'étais en France. Cette histoire-là. Et il paraît qu'en France, ils étaient aussi mal informés sur ce qui se passait chez nous. Parce que moi, je vois en discutant avec des collègues sincères, elles me disaient : « mais ça, on le savait pas. Mais ça, on le savait pas », donc... ». (JA)

Ce n'est que dans les années 1980 que cet événement revient sur le devant de la scène médiatique en France. Aujourd'hui, des personnes des deuxième et troisième générations, notamment du groupe « algérien » en ont entendu parler et peuvent l'utiliser pour mieux comprendre la guerre d'indépendance algérienne. Ce jeune homme de la troisième génération du groupe « algérien » met en relation ses recherches sur cette manifestation, également appelée la « nuit noire » et celle du 8 février 1962 :

⁴⁷⁷ Cf. le site officiel du 17 octobre 1961 : <http://17octobre1961.free.fr> (consulté le 9/01/2015)

⁴⁷⁸ En effet le 7 octobre, dans une circulaire, le FLN « met fin à sa campagne d'attentats en métropole » et souhaite changer de stratégie. Alors qu'il était un mouvement clandestin et d'action violente, il veut montrer un mouvement de masse pacifiste par la manifestation du 17. (Cf. le site officiel du 17 octobre 1961, op.cit.)

⁴⁷⁹ Jim House. La sanglante répression de la manifestation du 17 octobre 1961 à Paris. In Abderrahmane Bouchène et al. (dirs.). op.cit. p.602-605

« - R : Y'avait le cinquantenaire... Oui, 50 ans, ça faisait. La Nuit Noire, tu vois ce que c'est ? Et... le 8 février, y'avait un truc. Sur le massacre... métro Charonne, tu vois ce que c'est ?

- Oui, aussi. A Paris ?

- R : Ouais... Et là, ça fait 50 ans... que la guerre est finie, donc il va se passer des trucs, [...] Là, pareil, je suis trop à fond (...). Je m'investis à fond.

- Du coup, ça, ça t'apporte des réponses, non ?

- R : ... Ben, métro Charonne, je savais même pas que ça existait. J'étais même pas au courant. Donc, ça va, j'ai appris un truc. Et... la Nuit Noire... pendant un mois, j'ai fait des recherches dessus, je connais tout (...). » (R)

Cet autre événement, au métro Charonne, a lieu quelques mois plus tard à Paris, le 8 février 1962 ; quoique mobilisant moins de personnes, il est davantage médiatisé que celui du 17 octobre 1961. Au début de l'année 1962, un attentat vise André Malraux, il échoue et la bombe artisanale, en explosant, blesse une enfant de quatre ans, fille des concierges de l'immeuble de Malraux. Cet attentat est revendiqué par l'OAS, qui commet depuis 1961 des attentats à la chaîne contre des personnalités pro-indépendance, dans un but politique, ou contre des banques et entreprises, dans un but économique. C'est l'erreur de trop. Plusieurs partis et syndicats appellent à une manifestation le 8 février pour protester contre l'OAS. La manifestation tourne mal. Les forces de l'ordre chargent les manifestants qui se replient vers le métro Charonne. Les grilles sont fermées, les manifestants continuent d'affluer, huit d'entre eux décèdent par suffocation et plus d'une centaine est blessée.

Contrairement à la manifestation du 17 octobre 1961, cette histoire est relayée sur le plan médiatique et, selon l'historien Georges Fleury⁴⁸⁰, les « Européens d'Algérie » regrettent que leurs propres enfants, victimes du FLN, ne bénéficient pas de la même couverture médiatique. En effet, le visage ensanglanté de la fillette aurait causé plus de dommages à l'image de l'OAS que toutes les enquêtes et mobilisations policières.

En amont de ces événements, partout en métropole, des réseaux de soutien au mouvement indépendantiste s'organisent, dont le plus connu est certainement le « Réseau Jeanson ». En effet, dans la colonie comme dans la métropole, des « Européens d'Algérie » ou des « Français métropolitains » se sont organisés pour soutenir les mouvements indépendantistes et les luttes anti-impérialistes. Ces mouvements n'apparaissent pas dans les discours de notre

⁴⁸⁰ Georges Fleury. op.cit. (2002). p.546-560

corpus, et éclairent des voix absentes qui participent pourtant à l'écriture en commun d'une histoire de la guerre d'indépendance.

VII-G-4 Comprendre le quotidien pendant la guerre

La référence au quotidien permet d'établir un lien entre les individus, par-delà les oppositions et les antagonismes politiques. Tous apprennent à vivre avec les contraintes de la guerre (physiques, matérielles ou psychologiques). Par exemple, en 1955, un couvre-feu est instauré en Algérie pour toute la population afin de « faciliter la tâche des forces de l'ordre »⁴⁸¹. Si l'interdiction de circuler permettait à l'armée française de contrôler les déplacements des membres de l'armée nationaliste, elle avait également une incidence sur la vie des individus durant une partie de la journée, que ce soit dans leur vie professionnelle, amicale ou familiale. Néanmoins, toutes les personnes n'ont pas été marquées de la même façon par ces restrictions. Cette femme, de la première génération du groupe « pied-noir », raconte la naissance de sa fille en pleine guerre et son escorte par les militaires français, depuis sa résidence à la campagne jusqu'à l'hôpital de la ville la plus proche :

« J'ai été obligée de me faire accompagner par les militaires parce que... c'était le couvre-feu déjà. Et comme il y a le couvre-feu... ils fermaient la ville, avec les barbelés, et tout ça, ils fermaient la ville. Et nous, on habitait sept kilomètres de la ville, on avait les militaires qui occupaient et... J'avais une Jeep devant et une Jeep derrière, et nous, on avait la voiture et : « aïe ! Dépêchez, dépêchez !! » Elle arrivait, elle arrivait... ! » (MMC)

En confrontant ce témoignage à d'autres expériences, les différences dans le vécu quotidien de cette période reflètent les positions sociales de la période coloniale. Par exemple, toutes les familles « européennes » n'avaient pas de véhicules à leur disposition dans les années 1960, même en milieu rural, et les familles « indigènes » avaient moins de probabilité encore d'en posséder une. Dans les propos des personnes des groupes « algérien » et « harki » se retrouvent alors davantage des références à la privation et à l'extrême pauvreté que dans les ceux des personnes du groupe « pied-noir ». Cet homme de la première génération du groupe « algérien » explique que, selon lui, la guerre a creusé les inégalités économiques entre les familles, laissant dans un état de « survie » celles qui étaient déjà défavorisées par le système colonial :

⁴⁸¹ Raphaëlle Branche. op.cit. (2012) p.385

« Comme je t'ai expliqué (...), on a vécu un peu de tranquillité jusqu'en 1954, et malgré la pauvreté. (...) Mais dès qu'il y a eu la guerre, c'était intenable, la vie était intenable. Déjà qu'on crevait de faim. » (B)

En plus de la pénurie de denrées alimentaires et de la pauvreté engendrée par la guerre, des villages entiers ont été « déplacés » par l'armée française pour « protéger, engager, contrôler »⁴⁸². Si les habitants ont dû laisser leurs terrains, réorganiser leurs habitations et leur quotidien, le but était aussi de fragiliser les structures sociales des villages afin de « briser le[ur]s résistances »⁴⁸³. Cette femme de la première génération du groupe « harki » raconte son arrivée dans un village de regroupement, dans lequel elle a dû construire sa maison avec l'aide de son mari, alors qu'ils sortaient de la caserne à laquelle son mari était affecté :

« Voilà [mon] village, il existe [plus] parce qu'ils viennent les fellagas. Les Français, ils les dégagent [...]. Après [dans] l'autre village, notre maison y'en a pas. Après, ils ont donné un terrain, 800 m... même pas, 24 m... dans le village des fellagas. [...] On est parti là-bas, on est parti couper le bois pour construire la maison. » (MMJ)

Les temps de guerre modifient les notions mêmes de vie et de mort. Et lorsque la mort est présente au quotidien, que les instincts de survie prennent le dessus, certaines actions deviennent héroïques a posteriori sans l'être au moment même de leur déroulement. L'omniprésence de la mort se retrouve dans les actes et les déplacements quotidiens, notamment dans les propos des personnes du groupe « pied-noir ». Par exemple, cette femme de la deuxième génération du groupe « pied-noir » relatant des souvenirs de sa mère :

« Ma mère, elle me dit : « la pire des choses, la seule chose pour laquelle à un moment donné je suis arrivée en France et que je respirais, c'est que je n'avais plus peur de me promener dans la rue ». Parce qu'il y a eu une vague d'attentats terribles du FLN. Après il y a eu l'OAS. Enfin, bon, ça chauffait, quoi. Et elle me dit : « tu te baladais, tu ne savais pas où était la bombe et tu ne savais pas dans quelle rue ça allait péter ». Et ça pétait, à Alger, parce qu'après elle est allée rejoindre mon père à Blida. [...] Et elle me dit : « là, c'était vraiment très impressionnant ». C'était vraiment le risque... Le terrorisme... le terrorisme... C'était cette guerre, quoi, particulière de terreur... (Silence.) » (L)

⁴⁸² Pierre Bourdieu, Abdelmalek Sayad. *Le déracinement*. Paris : Minit, 1977. p.24

⁴⁸³ Ibid. p.24

Si cette terreur dans la vie civile, où la mort est omniprésente, sans être ni identifiée ni identifiable, est relayée majoritairement dans les discours du groupe « pied-noir », avec des souvenirs mobilisant le registre de l'émotion, elle existe aussi dans les témoignages des soldats. Le déroulé des batailles, avec un front et une base arrière, permet aux soldats de se « préparer » à la mort, celle-ci étant davantage présente sur le front. Cependant, la mort peut surgir à n'importe quel moment pour n'importe quelle raison. La limite entre les domaines civil et militaire s'efface, comme le raconte cet homme de la première génération du groupe « harki » :

« En 39-45, c'était une guerre entre deux bataillons, alors qu'en Algérie c'était une guerre cachée. C'était pas face à face, c'était cache-cache. Et avec cache-cache, il y a beaucoup de gens qui sont partis dans le cirage, que ce soit d'un côté ou (...) de l'autre. Le côté français, ils ont zigouillé des gens pour rien. Pour rien. Et le FLN, ils ont tué des gens qui connaissent pas un mot de qu'est-ce qui se passe à la France. Et puis, ils sont arrivés, ils sont arrivés... Enfin c'est comme ça. Moi, je connais plus de familles, que ce soit d'un côté ou que ce soit de l'autre, qui sont parties pour rien du tout. Pour rien du tout. (...) » (MB)

Dans ce contexte, la proximité de la mort est une expérience partagée, quelle que soit la catégorie sociale visée ou son positionnement vis-à-vis de l'« ennemi ».

Conclusion de la partie III

Tout au long de ce chapitre, les mémoires des enquêtés ont été mises en dialogue avec l'« Histoire » ou, en d'autres termes, avec les références à un contexte historique écrit par des historiens.

Tout d'abord, si l'histoire coloniale est relativement absente du débat public⁴⁸⁴, davantage centré sur la guerre d'indépendance, certains éléments de cette histoire sont appropriés différemment par les individus. La période précédant la présence française est importante en qu'elle éclaire les conditions dans lesquelles s'est effectuée la prise d'Alger. Pour les personnes des groupes « harki » et « algérien », elle inscrit l'Algérie dans une histoire longue ; pour les personnes du groupe « pied-noir », elle renvoie à l'ancienneté de leur présence sur le territoire, dans des conditions difficiles, imaginées comme celles d'un « no man's land ».

L'évocation de la période coloniale est également inséparable du débat sur le Code de l'Indigénat et des inégalités qu'il a instauré entre ceux qui étaient « Français » et ceux qui étaient « indigènes » - des inégalités notamment sur le plan des droits politiques ou de l'accès à l'école et à l'éducation. Il fonde une ségrégation de populations qui structure le rapport colonial en un système de domination, par définition injuste, qui opère de façon indépendante des individus, soient-ils bons ou mauvais. Il apparaît difficile pour les personnes du groupe « pied-noir » de la première génération de reconnaître l'injustice de ce rapport. Ils ont plutôt tendance à projeter sur leur vie en Algérie la représentation d'une société égalitaire et ouverte aux rencontres. Cette incapacité, néanmoins, paraît s'estomper à la fois en fonction d'une relecture politique de la colonisation et dans les deuxième et troisième générations du groupe « pied-noir ». Ces mémoires croisées de l'histoire coloniale annoncent des dissensions dans celles de la guerre d'indépendance. Lorsque la mémoire coloniale ne permet pas de reconnaître, voire d'assumer, l'objectif de l'indépendance de la guerre, son déclenchement et sa violence restent surprenants.

Il n'en reste pas moins que ces différences de perception du rapport colonial, très nettes pour ce qui concerne l'opposition entre « Français européens » et « indigènes », aboutissent à un traumatisme partagé lorsqu'il s'agit d'évoquer la violence de la guerre d'indépendance, ainsi

⁴⁸⁴ Nous entendons par débat public les interventions médiatiques et les commémorations (voir les notes d'observations participantes en annexe) mais aussi l'émergence de ces questions dans les manuels scolaires (voir notamment Gilles Boyer et al. (dirs.). op.cit. et Sandrine Lemaire. Colonisation et immigration : des « points aveugles » de l'histoire à l'école ? In Pascal Blanchard et al. (dirs.). op.cit. p.97-108)

que la peur et les souffrances qu'elle a suscitées. Par ailleurs, les populations d'Algérie, des groupes « pied-noir », « harki » ou « algérien » ne sont pas toujours bien accueillies à leur arrivée en France et les Français de l'Hexagone ne font que peu de cas de l'Algérie et sa guerre insensée. Pour de nombreux individus des trois groupes, les choix qui ont été faits en termes de radicalisation de la guerre, ont empêchés les « Pieds-Noirs » et les « Harkis » de rester dans une Algérie indépendante, ce que certains auraient peut-être souhaité.

Dans cette réappropriation de l'Histoire, la mémoire familiale, plus que le groupe socio-historique, influence les choix dans les souvenirs d'événements et leur inscription dans des enjeux de justification, de dénonciation ou de compréhension. Lorsque celle-ci est difficilement conciliable avec l'écriture officielle de l'Histoire, la constitution d'une mémoire cohérente repose sur du bricolage individuel ou familial, voire sur l'occultation durable de certains souvenirs laissant des « trous de mémoire » béants et, pour reprendre Grosser, une fragilité dans une appartenance commune.

Au final, les questions qui se posent relèvent de la réconciliation des mémoires mobilisées par les individus des groupes issus de l'Algérie post-coloniale et de la réécriture de l'histoire coloniale et de celle de la guerre d'indépendance qui permettrait d'aller dans ce sens afin de renforcer « l'appartenance commune ».

PARTIE IV

De la mémoire personnelle à l'appartenance collective

Les individus, dans leur construction mémorielle, situent leurs expériences personnelles dans les événements historiques. En mobilisant certains événements historiques et familiaux, c'est-à-dire en opérant des choix, ils deviennent acteur de cette construction et de son usage.

Ces démarches individuelles ne se retrouvent pas dans des formes d'appartenance liées à un groupe socio-historique ou une génération sociale en particulier. Des groupes se forment en fonction de la finalité pour laquelle la démarche mémorielle est entreprise. Lorsque Nietzsche identifie trois usages de l'histoire (monumentale, traditionnelle et critique), il met en lumière des usages mémoriels contemporains. L'histoire « monumentale » « fonde la croyance en la cohésion et en la continuité de la grandeur à travers tous les temps : elle rapproche ce qui ne se ressemble pas, le généralise et le déclare identique. En ce sens, l'histoire monumentale fait « violence à la réalité individuelle du passé »⁴⁸⁵. Cette histoire renvoie, dans notre travail, à l'absence de l'histoire coloniale dans le récit national.

De la même manière que Rosanvallon expliquait une construction paradoxale de l'écriture de l'histoire de France après 1789 entre une histoire des idées et une histoire sociale⁴⁸⁶ ; aujourd'hui les héritiers⁴⁸⁷ de l'histoire coloniale occultée obligent à penser autrement l'histoire de la III^{ème} République qui « fait violence » à leurs histoires familiales, quelle qu'en ait été la trajectoire. Il s'agit ainsi de saisir la « conflictualité » inhérente à l'histoire ultra-marine de la France, prise dans une tension entre l'histoire métropolitaine républicaine et l'histoire coloniale et esclavagiste⁴⁸⁸.

Marie-Claire Lavabre suggère que l'histoire « traditionaliste », au sens de Nietzsche, renvoie à la « préservation du patrimoine, conservation des traces, musées et archives, exaltation du local et racines. L'histoire traditionaliste, tout comme la « mémoire », a ses raisons dans les identités individuelles et collectives, telles que le passé les nourrit. Enfin « l'histoire critique » trouve un écho dans les controverses contemporaines sur les usages de l'histoire, entre « juger » et « comprendre », voire les postures de l'historien, entre pourvoyeur de mémoire et producteur de savoir. »⁴⁸⁹ Cette dernière dimension « critique » de l'histoire, au sens de Nietzsche, se retrouve dans les récits mémoriels des individus qui cherchent à justifier une

⁴⁸⁵ Marie-Claire Lavabre. Usage et mésusage de la mémoire. *Critique internationale*, avril 2000, n°7, p.48-57. p.52. Elle cite Friedrich Nietzsche. *Considérations inactuelles (Unzeitgemässe Betrachtungen)*. Paris : Aubier-Montaigne, 1964 (Collection Bilingue).

⁴⁸⁶ Pierre Rosanvallon. *Le modèle politique français*. Paris : Seuil, 2006 (1^{ère} ed. 2004)

⁴⁸⁷ Ahmed Boubeker. op.cit. (2003)

⁴⁸⁸ Françoise Vergès. *La mémoire enchaînée : questions sur l'esclavage*. Paris : Albin Michel, 2006 et Ahmed Boubeker et al. (dirs.). op.cit.

⁴⁸⁹ Marie-Claire Lavabre. op.cit. p.53

prise de position, que ce soit dans la dénonciation ou dans la demande de reconnaissance. Ce dernier usage nietzschéen de l'histoire, ou de la mémoire dans notre étude, conduit à reconsidérer les groupes d'appartenance. En effet, de telles demandes renvoient à la reconnaissance des individus comme représentants et porteurs de ces différences subjectives⁴⁹⁰.

L'individu, reconnu en tant que sujet au sens tourainien du terme - c'est-à-dire, doté de capacité d'action et subjectivité – recouvre alors sa dignité. Pour Falaize, cette « récupération symbolique d'une dignité perdue »⁴⁹¹ par la récupération de la mémoire familiale a une dimension certes individuelle mais aussi collective, en ce que les individus s'inscrivent dans un récit national et non en marge de ce récit. Il met ainsi en lumière la dimension publique d'une mémoire familiale, intrinsèquement privée et intime, mais qui constitue aussi un cadre de construction identitaire en tant que modèle ou contre-modèle. Lavabre précise que « l'opposition de l'individuel et du collectif se résorbe alors dans une forme d'influence réciproque entre les groupes et les individus qui les composent : la mémoire est dite collective non pas parce qu'elle est la mémoire du groupe en tant que groupe, mais parce que le collectif, le social, est l'état dans lequel existent les individus. Encore faut-il préciser que cette interaction doit être pensée en tenant compte de la multiplicité des appartenances de ces derniers. »⁴⁹²

En fonction des termes de désignation et d'auto-désignation présents dans les récits d'enquêtés, de multiples logiques d'appartenance émergent. D'une part, l'héritage de l'histoire continue à faire sens avec une définition des groupes socio-historiques. Elle est toutefois reconfigurée à chaque génération et à chaque groupe selon que l'enquêté se positionne dans l'en-groupe ou dans l'hors-groupe⁴⁹³, autrement dit s'il est dans une logique d'appartenance, en se considérant faire partie du groupe, ou dans une logique de désignation de personnes appartenant à ce groupe.

D'autre part, les références, dans les propos des enquêtés, aux « Français », aux « Maghrébins », aux musulmans (voire à l'islam de manière plus générale) ou encore aux « banlieues » apparaissent comme de nouveaux critères pour dessiner des groupes de

⁴⁹⁰ Charles Taylor. op.cit.

⁴⁹¹ Falaize, Benoît. op.cit. p.7

⁴⁹² Marie-Claire Lavabre. op.cit. p.55

⁴⁹³ L'en-groupe et l'hors-groupe sont deux positionnements par rapport à un même groupe d'appartenance. Les individus faisant partie de l'en-groupe sont en interaction avec les autres membres du groupe, se sentent appartenir à ce groupe et sont définis comme appartenant à ce groupe par ses membres. En revanche les individus de l'hors-groupe entrent dans un processus de socialisation anticipatrice par lequel il adopte les codes et les valeurs de l'en-groupe pour y accéder. Robert K. Merton. op.cit.

référence négatifs, c'est-à-dire auxquels les individus n'appartiennent pas, et avec lesquels ils peuvent être en opposition. Pour Merton, cette notion, « d'un point de vue sociologique, [...] permet de repérer un schéma typique de relation hostiles entre groupes ou collectivités qui sont pourtant dépendantes quant aux actes, attitudes et valeurs »⁴⁹⁴. Dès lors, ces différences d'appartenance interrogent le « mythe » du « modèle d'intégration républicaine »⁴⁹⁵ qui s'appuie sur la conception d'une nation politique dénuée d'espaces d'expression pour les particularités culturelles, individuelles et collectives⁴⁹⁶ - ces dernières émergent pourtant dans autant de groupes d'appartenance dans la société.

Ces particularités peuvent être analysées dans leurs risques « communautaires » à travers la formation d'« identités-résistance », cependant l'origine de ces « communautés », selon Castells, est la constitution d'un groupe culturel commun à partir d'un processus d'« exclusion des excluants par les exclus »⁴⁹⁷. Si le modèle de la « communauté des citoyens » risque d'être déstabilisé par cette dérive communautaire. Néanmoins, la conception d'une nation en tant que « communauté imaginée »⁴⁹⁸, à partir d'un récit historique particulier permet de penser la fragmentation culturelle⁴⁹⁹ comme un phénomène à intégrer dans la recomposition d'une nouvelle histoire prenant en compte la pluralité des appartenances au sein de la société française. Le « récit commun élargi » s'écrit alors dans un travail de mémoire collectif qui évite le biais de « plaquer de l'immobile sur [le] phénomène complexe [de construction des appartenances], essentiellement dynamique et mouvant »⁵⁰⁰.

Phénomène d'autant plus complexe, qu'il s'inscrit dans une dimension transnationale, avec des références à l'Algérie, en tant que territoire colonial ou pays indépendant. La construction de groupes d'appartenance, y compris négatif, et le positionnement des individus dans l'engroupe ou l'hors-groupe, repose sur la mémoire collective qui permet de comprendre l'Histoire et d'y inscrire les trajectoires de vie personnelle et familiale.

Alors, les individus, en même temps qu'ils se revendiquent d'une mémoire familiale particulière et qu'ils s'approprient une place particulière dans la République française, rompent avec une logique d'assignation communautaire, qu'ils soient issus d'une histoire harki, algérienne ou pied-noir, et construisent de nouveaux critères d'appartenance. Associé aux théories multiculturelles, le postcolonial permet alors de comprendre des manières d'agir

⁴⁹⁴ Ibid. p.250

⁴⁹⁵ Michel Wieviorka (dir.). op.cit.

⁴⁹⁶ Dominique Schnapper. op.cit.

⁴⁹⁷ Manuel Castells. op.cit. p.20

⁴⁹⁸ Benedict Anderson. op.cit.

⁴⁹⁹ Michel Wieviorka. op.cit. (2000)

⁵⁰⁰ Sophie Ernst. op.cit. p.87

et de penser la société française dans le rapport particulier de son histoire singulière qui la lie à l'Algérie, tant au niveau de la structure politique que des représentations collectives de soi et de l'autre.

Chapitre VIII

Entre mémoire historique et mémoire personnelle

Les individus articulent mémoire personnelle (et les souvenirs liés à l'histoire familiale) et mémoire historique (des événements nationaux) pour construire un ensemble mémoriel particulier. Les recherches généalogiques, qui ont connu un certain succès en France, à la fin des années 1970 et pendant les années 1980, permettent de trouver dans le passé des raisons d'apprécier un présent difficile, en pleine crise économique, et de s'enraciner dans son histoire familiale⁵⁰¹. En parallèle, la mémoire particulière des familles ayant vécu l'immigration apparaît dans les années 1990, conjointement aux questionnements liés à la construction identitaire et à l'intégration républicaine.

Cette émergence des questions mémorielles intègre l'immigration algérienne à l'immigration économique et familiale maghrébine⁵⁰², alors que les groupes socio-historiques « harki » et « pied-noir » apparaissent directement définis en relation avec la période coloniale et la guerre d'indépendance algérienne. Les parcours migratoires des habitants de l'Algérie pendant l'époque coloniale⁵⁰³ sont alors étudiés dans la perspective de la guerre, pour les « Harkis » et les « Pieds-Noirs » et dans une perspective socio-culturelle pour les « Algériens » mais aussi les « Harkis » qui y sont associés, sans prise en compte des antécédents historiques.

Cependant, l'ensemble mémoriel construit par les individus n'est pas figé. Au contraire, il évolue, s'adapte et se modifie au cours des générations, voire au cours de la vie d'un individu. Alors que ces démarches sont très personnelles et liées à un parcours de vie individuel et familial particulier, ces recherches, par les objectifs vers lesquels elles tendent, inscrivent les individus dans des groupes polymorphes, au-delà des critères socio-historiques. La mémoire personnelle, propre à chaque individu ou petit collectif, peut alors servir de balise pour la construction d'une mémoire collective.

⁵⁰¹ Jeannette Coenen-Huther. La quête des ancêtres hier et aujourd'hui ou la transformation des traditions en folklore. In BAWIN-LEGROS, Bernadette. (AISLF, Liège, 17-18 mai 1990). *Relations intergénérationnelles parenté-transmission-mémoire*, 1991. p.199-210

⁵⁰² Voir par exemple, Ahsène Zehraoui (dir.). *Familles d'origine algérienne en France : étude sociologique des processus d'intégration*. Paris : L'Harmattan, 1999 ou Saïd Bouamama et Hadjila Sad Saoud, *Familles maghrébines de France*, Paris, Desclée de Brouwer, 1996

⁵⁰³ Voir par exemple pour le groupe « pied-noir » : Jean-Jacques Jordi. op.cit. (1996) ou Eric Savarèse. op.cit. (2002).

Pour le groupe « harki », voir par exemple : Fatima Besnaci-Lancou et al. (dirs.). op.cit. (2010) ou la contribution de Mohand Hamoumou et Abderahmen Moumen. op.cit.

VIII-A Des démarches mémorielles individuelles

Lorsque la mémoire familiale est délitée, les membres du groupe-famille peuvent en être tenus pour responsable parce qu'ils empêcheraient la connaissance du passé. Or l'individu, dans une société médiatique et dotée de nombreuses voies d'information, peut rechercher celle dont il estime avoir besoin, pour renforcer un ensemble mémoriel à la fois familial et historique. Si la famille est le premier agent de socialisation, celle qui transmet à l'individu ses premiers souvenirs, qu'ils soient symbolisés ou non verbalisés, elle n'est pas l'unique vecteur de cette construction mémorielle, ni nécessairement le plus important. Acteurs d'une transmission inter ou transgénérationnelle, les individus entrent dans des processus de reconstruction et de « bricolage »⁵⁰⁴ des souvenirs.

En tous les cas, l'individu est un acteur capable d'élaborer des stratégies d'action pour parvenir à son objectif, quelle que soit son appartenance familiale, et cette démarche mémorielle « est un choix à travers lequel l'acteur se saisit des opportunités qui s'offrent à lui dans le cadre de contraintes qui sont les siennes »⁵⁰⁵.

Diverses sources d'informations, comme autant de « passeurs de mémoires »⁵⁰⁶, peuvent être utilisées par les individus en complément ou en remplacement du groupe familial. Chaque individu peut alors conserver, rechercher ou laisser de côté des souvenirs, qui lui ont été transmis par des membres de sa famille ou par des vecteurs extérieurs. Entre démarche active et désintérêt mémoriel, des variations apparaissent ; les individus peuvent recueillir sans se les réapproprier certains éléments mémoriels, ou avoir envie de recevoir des informations sans les rechercher. Ils peuvent également se saisir davantage de la thématique historique ou familiale.

VIII-A-1 Une démarche active et personnelle

VIII-A-1-1 Une recherche de souvenirs historiques

Certaines personnes, notamment dans les deuxième et troisième générations sociales, focalisent leurs recherches sur les informations historiques qui leur permettent de comprendre l'enchaînement général des événements, sans toujours lier cette démarche à des contextes de vie familiale. Les personnes qui s'inscrivent dans ce type de recherche sont celles dont la composition familiale est restreinte⁵⁰⁷ et qui ont peu d'interlocuteurs familiaux, ainsi que des personnes dont l'histoire familiale est suffisamment solide pour être assise sur une histoire

⁵⁰⁴ Roger Bastide. op.cit.

⁵⁰⁵ Michel Crozier et Erhard Friedberg. *L'acteur et le système*. Paris : Seuil, 1992 (1^{ère} ed. 1977). p.45

⁵⁰⁶ Anne Muxel. *Individu et mémoire familiale*. Paris : Nathan, 1996

⁵⁰⁷ Se référer aux tableaux des compositions familiales en annexe.

complexe. Ainsi, dans les deux cas, la période coloniale et/ou celle de la guerre d'indépendance sont des centres d'intérêt importants. Les démarches de recherche sont diversifiées et les individus utilisent autant des documents de fiction que des documents historiques, le support audio-visuel, que celui d'Internet ou du livre papier. De même, si certains suivent les émissions, reportages, documentaires ou débats consacrés à cette histoire à la télévision, d'autres regardent les collections des bibliothèques municipales, des projections ou participent à des rencontres. Ce jeune homme de la troisième génération du groupe « algérien » évoque un film trouvé à la bibliothèque municipale :

« - C'était au début... y'avait un chef [de l'armée française], il est venu en Algérie, il a dit « pourquoi on les laisse pas libres, eux, comme en France ? ». Et après, il a trouvé un enfant. Au début, les autres soldats, ils voulaient le fusiller et lui, il a dit : « non, on le fusille pas ». Ils l'ont gardé. Et aussi, quand ils... faisaient les trucs... avec des Algériens, il voulait pas lui. Mais après quand il a bu et tout ça, il s'est retourné et il a tout fait comme eux. Et à la fin, l'enfant, il l'a tué. [...]»(SA)

Si certaines personnes reconnaissent avoir retenu des informations lors des cours d'histoire au collège ou au lycée et s'être appuyées dessus pour continuer leurs recherches, pour d'autres les événements, durant l'année 2012, liés à la commémoration du cinquantième de la fin de la guerre ou de la date d'indépendance ont été des leviers d'intérêt. Cette femme du groupe « algérien » de la deuxième génération raconte les différentes manifestations organisées à l'occasion de cet anniversaire, auxquelles elle participe dans la mesure du possible :

« Y'a plein de projections en ce moment. Notamment à la bibliothèque municipale, enfin départementale même. [...] C'est un cycle de conférences et de projections. ... J'ai loupé les deux premiers. Le prochain, c'est courant mai, là, c'est bientôt. Enfin, quand je vais rentrer, là, il y a aura quelque chose... On a un café associatif, là-bas, à Marseille où il y a souvent... que ce soit des historiens ou que ce soit juste des personnes comme ça, qui viennent pour raconter ce qu'elles ont vécu. Et là, pareil, courant mai, il y a quelqu'un qui va venir aussi. Il y a eu un grand truc aussi, c'est une copine qui me l'a dit [...], c'est l'histoire d'une fille qui était militante au sein du Front de Libération et qui avait posé des bombes et tout, je sais plus, Leïla ou je me rappelle plus de son nom, mais très connue. [...] Mais... ce qui est difficile en fait... par exemple, quand je vais dans des débats, des conférences qui sont très ciblés et quand tu maîtrise pas, tu sais, du coup, j'écoute mais sans trop comprendre. Mais

c'est pas plus mal parce que ça me donne un axe de recherche, enfin de recherche entre guillemets. Je me dis « bon, on a parlé de ça, on va voir ce que c'est ». Pour répondre après à... pour comprendre. Mais c'est... je dis toujours c'est passionnant, c'est hyper intéressant. » (Sl)

Lorsque les connaissances globales sur la thématique abordée sont fragiles, la précision des sujets peut être une source de découragement pour des personnes qui commencent à s'intéresser à cette histoire. Les informations reçues ne peuvent être mises en contexte au regard d'une période dont les enjeux sont inconnus ou au regard d'une histoire familiale floue. Ainsi certains individus s'orientent davantage vers des témoins de ces périodes, qui peuvent raconter leur vécu et faire vivre cette histoire passée. Par le biais des témoins, l'information fait appel au registre émotionnel et les récits d'événements historiques sont nécessairement interprétés et restitués subjectivement par les narrateurs. Dans l'extrait suivant, cette jeune femme de la troisième génération du groupe « algérien » légitime le récit de « première main » plutôt que celui restitué à partir de documents par un professeur :

« Vaut mieux entendre des personnes que tu connais, qui ont vécu ça, plutôt que la prof. Elle raconte ce qu'il y a dans le livre. Les profs, c'est pas eux qui travaillent leurs leçons, tu vois. » (Zi)

Si les périodes de la colonisation et surtout de la guerre d'indépendance intéressent de manière transversale des personnes de tous les groupes de référence, l'histoire ancienne de l'Algérie est surtout présente dans les discours des personnes des deuxième et troisième générations des groupes « algérien » et « harki », autrement dit des personnes dont l'histoire de la famille peut être associée à ce territoire. La connaissance de cette histoire permet de s'inscrire, individuellement mais aussi collectivement dans une civilisation lointaine. Comme nous l'avons précédemment indiqué, l'histoire du Maghreb et de l'Algérie ne commence plus, ainsi, avec l'arrivée de la France et n'est plus intrinsèquement liée à celle des civilisations européennes. Cette histoire ancienne permet de sortir d'une historicité duale entre la France et l'Algérie, en mettant en jeu d'autres civilisations.

Alors que ces deux dernières générations utilisent leurs recherches pour enrichir leurs connaissances individuelles et personnelles, les personnes de la première génération, tous groupes confondus, s'inscrivent dans une démarche de transmission qui servira à d'autres, dans le cercle familial, ou à un public plus large. Ces recherches portent sur la période vécue personnellement mais aussi sur des périodes antérieures et sont parfois mises en valeur dans un roman ou dans une exposition. Ainsi, cet homme du groupe « harki » de la première

génération s'est trouvé confronté à la rareté d'informations concernant l'histoire longue de l'Algérie, depuis la préhistoire jusqu'à l'indépendance, pour créer une exposition :

« Du côté transmission de cette histoire, c'est statu quo parce que les journaux... Nous, ça nous a demandé deux ans pour faire ce travail, cette exposition. Il fallait tout rechercher... » (MI)

Dans le cadre de cette démarche de transmission, la source documentaire doit alors être jugée fiable à travers la renommée et la qualification des auteurs de livres et de documentaires. Ainsi les documents fictionnels, écrits ou audiovisuels, de même que les sites ou les blogs sur Internet, sont moins utilisés et sont sélectionnés avec minutie.

VIII-A-1-2 Une recherche combinée : historique et familiale

Outre l'information historique stricto sensu, les personnes de la première génération, le plus souvent dans le groupe « pied-noir », portent également leurs recherches vers les thématiques historique et familiale. L'objectif final est souvent l'écriture ou la création d'un outil d'information. Mais contrairement aux recherches historiques orientées vers le grand public, les destinataires de ces outils sont le plus souvent des membres de la famille, afin que le souvenir persiste. Ainsi l'explique cet homme du groupe « pied-noir » de la première génération :

« Si vous parlez des mémoires, c'est à la fois un plaisir et pour ça j'ai pas de regrets. J'ai pas de regrets et ça, je veux le transmettre... à mes enfants..., à mes petits-enfants. C'est pour ça que j'écris ce livre. J'écris ce livre pour qu'un jour ils sachent tout simplement, parce que la mémoire, ça se perd. » (MZ)

Les outils de recherche sont alors plus diversifiés : photographies, utilisation d'Internet et voyages s'ajoutent aux recherches dans les archives. Les photographies n'évoquent pas un souvenir strictement familial, dans le sens où il rappelle également à l'individu une période historique dans laquelle s'inscrit le moment précis de la photographie. Souvent la nostalgie de cet espace-temps, l'Algérie, dans laquelle il a grandi avant l'indépendance, donne naissance à des blogs-souvenirs, des blogs mémoriels où des photographies des lieux et des personnes sont disponibles. Ainsi, lorsque le départ précipité n'a pas permis de récupérer toutes les photographies, Internet offre une deuxième chance d'en avoir. Outre une période révolue, les photographies renvoient également à un espace éloigné : l'Algérie. Les informations recueillies, y compris celles du temps présent par les photographies contemporaines ou les

voyages personnels, confrontent l'individu à des souvenirs d'une époque vécue et terminée. Dans cette discussion entre deux sœurs, de la première génération du groupe « pied-noir », sur le souvenir d'une église, lieu des communions et des mariages de la fratrie, l'une des deux évoque l'image actuelle :

« Eh bien, hier, on l'a vu sur Internet. Eh bien, ils en ont fait une mosquée. Mais très belle. Là, tu vois, ils en ont fait une très belle mosquée. » (H)

Toujours dans le groupe « pied-noir », pour les personnes de la première et de la deuxième génération, le voyage en Algérie permet également de situer l'histoire de sa famille, de ses parents, et/ou de ses grands-parents, sur un territoire, tout en sachant que le temps n'est plus le même, autrement dit que le pays et la société qu'ont connu les aïeux n'existent plus.

Pour les anciens « Européens d'Algérie », dont les recherches s'inscrivent dans un temps plus long, des voyages sont effectués dans des pays européens, pays d'origine des aïeux. Ces voyages de tourisme généalogique⁵⁰⁸ sont associés à des recherches d'archives, et combinent des dimensions historiques et familiales puisqu'ils permettent de replacer l'histoire familiale dans la période précoloniale et dans des espaces en relation avec les origines de la colonisation. Dans le même temps, ils peuvent masquer les souvenirs de la période de la guerre. En plus d'évoquer des souvenirs moins douloureux, ils inscrivent l'histoire familiale dans une temporalité longue, et la sortent de la période coloniale stigmatisante. Ces deux femmes du groupe « pied-noir » de la première génération expriment cet ancrage et cette réconciliation avec l'histoire à travers la visite d'un lieu :

« Nous sommes allées..., mais j'avais ramené des photos, à l'église où a été baptisé mon père à M. [village d'Espagne]. C'est la rue où est né mon père mais c'est au fond de l'Espagne. Une année, on s'est pris avec une sœur, on a dit « il faut qu'on aille voir », et voilà. Ils sont nés là où on fait l'anisette. Mon père était de là. Et ça, c'est une de mes sœurs, tiens, et on est monté à l'église où il a été baptisé. Et on a retrouvé des tombes avec nos..., des noms de... bien de chez moi. » (H)

« Et je crois que le voyage [en Algérie] que j'ai fait, parce que j'y ai été, c'était un espèce de truc qui m'a réconcilié avec mon enfance, mes parents... » (Cl)

Cette association de la mémoire personnelle et historique se retrouve également dans les discours de la première génération des groupes « algérien » et « harki » à travers les

⁵⁰⁸ Caroline Legrand. Du tourisme généalogique dans l'Irlande contemporaine. *Revue de synthèse*, 2002, 5^{ème} série, p. 131-147

photographies personnelles et/ou les documents officiels de la guerre d'indépendance. Le lien avec les générations suivantes est maintenu, par la mise à distance des souvenirs personnels que permet la référence à l'histoire, autant que par la volonté de transmission d'un ensemble mémoriel de la part de la première génération.

VIII-A-1-3 Une recherche de souvenirs familiaux

La recherche active et la conservation d'informations mémorielles relatives à l'histoire de la famille s'observent, quel que soit le groupe de référence, à condition que les compositions familiales le permettent. Autrement dit, les cercles de parenté doivent être suffisamment présents pour que des informations soient transmises et que l'individu s'y appuie pour engager une recherche personnelle.

Les photographies familiales occupent une place importante en tant que vecteurs d'informations. Qu'elles soient dans des albums, avec quelques photographies datant de plusieurs générations, ou exposées dans les salons, avec la famille proche, elles sont la mémoire des visages des différents membres de la famille. Elles forment un « cadre social d'enregistrement symbolique »⁵⁰⁹ de moments que la famille pourra célébrer et permettent une continuité temporelle. La photographie est alors prétexte à des échanges sur l'histoire familiale, et lorsqu'elle est absente, elle agit encore comme un révélateur du manque d'objets porteurs de mémoire.

Le voyage, régulier ou ponctuel, et les visites familiales sont également des vecteurs de souvenirs familiaux. Ils permettent, outre le maintien des liens familiaux dans le temps présent, la connaissance et l'identification de personnes qui, sinon, risqueraient de n'être que des noms évoqués. Si ces voyages peuvent être organisés par les parents ou l'individu lui-même, dans le cadre d'une démarche active de recherche d'informations, ces voyages sont souhaités par l'individu lui-même. Quand il n'a que peu, voire jamais, participé aux voyages familiaux pendant son enfance ou son adolescence, les premiers voyages peuvent se faire à l'âge adulte. Cette femme de la deuxième génération du groupe « algérien » raconte un premier voyage en Algérie qui lui a permis de retrouver sa sœur aînée, restée là-bas lorsque les parents sont venus en France ; mais retrouver aussi les racines de la famille de son père :

« Moi, je suis issue d'une famille de paysans, ils avaient donc déjà des terres. On est issus d'une grande, grande famille et c'est carrément un village qu'a le nom de mes parents, de mon père S.. Et... donc, c'était toute une famille qui habitait dans ce

⁵⁰⁹ Pierre Périer. op.cit. p.213

village. Après, ils se sont un peu dispatchés, mais ils ne sont pas loin. C'est pour ça que quand je suis partie en Algérie, j'ai pris la photo de ce panneau, [...] je me suis mise là, à côté du nom de ma famille, c'est rigolo... Mes parents sont nés en Algérie. Après... j'ai une sœur..., deux sœurs qui sont nées là-bas, deux frères. Et tout le reste, sur les onze enfants, on est nés en France. [...] Et il y en a une qui est restée là-bas. Après, on est tous ici et on connaît pas forcément tout le pays... Donc, c'est bizarre [...] Après, voilà, elle est restée, elle a eu des enfants, des petits-enfants, qu'on connaît pas tous... puisque certains n'ont jamais mis les pieds en France. T'imagines ? Nos neveux, nos nièces... Après c'est comme ça, c'est la vie. Enfin, c'est la vie, après quand... tu réfléchis, tu te dis, c'est bizarre quand même. » (Fa)

Durant le temps de ces voyages, les individus se retrouvent entourés de leurs proches, dans une situation similaire à ceux qui vivent à côté des membres de leur famille. Ils retrouvent alors - à travers des discussions, des photographies, des événements familiaux tels que les mariages - les « passeurs de mémoire » qui leur permettent de reconstituer leur histoire familiale par-delà les pays, « la mémoire familiale permet[tant] de jouer sur les frontières du temps et de l'espace »⁵¹⁰.

VIII-A-2 Une recherche en suspens...

VIII-A-2-1 La thématique historique manquante

Les souvenirs de famille sont les plus présents au sein du groupe « pied-noir ». Dès lors, les générations les plus jeunes, celles qui n'ont vécu ni la colonisation, ni la guerre, ne peuvent mettre en perspective ces souvenirs dans le cadre d'un ensemble mémoriel cohérent, car dépourvus d'informations historiques. Mobiliser la mémoire familiale permet alors de commencer des recherches dans la thématique mémorielle de l'Histoire pour la fixer dans une histoire collective. Les supports mobilisés pour ces recherches complémentaires peuvent être les livres (de fiction ou d'histoire) ou les voyages en Algérie. Les voyages sont pensés soit comme du tourisme mémoriel, pour visiter les tombes ou les lieux d'événements connus, soit comme une mise en images de bribes de souvenirs. Cette jeune femme du groupe « pied-noir » de la troisième génération tente d'expliquer cette envie de fixer des souvenirs imagés :

« Je voulais partir en Algérie. Et j'ai dit à mon père qui m'a dit "pourquoi tu veux aller en Algérie ?". "Ben, je veux voir comment c'est, je connais pas, j'ai envie d'y

⁵¹⁰ Michèle Vatz-Laaroussi. op.cit. (2001). p.200

aller. Tu sais quand on connaît pas, on a envie d'y aller" [...] Ouais, pour voir comment c'était (...), parce que je suis sûre qu'il reste des trucs. Même le petit vieux chez qui j'ai bossé, il tenait un bar. En fait ils étaient 4, donc mon grand-père et son frère et ce petit vieux et sa femme, ils tenaient ce petit café où, voilà... Il était en plein milieu du village, il y avait que ce café-là. Et en fait, tous les gens ils se retrouvaient là, enfin tous les hommes surtout et... Il m'a montré des photos. Et je suis sûre que tu dois toujours avoir... même si c'est plus un café, quoi, mais le bâtiment il doit y être. »
(Mr)

Cette envie peut également dépasser le cadre de la recherche mémorielle pour soi et s'orienter vers la conservation de souvenirs. L'immortalisation de l'histoire des parents et des grands-parents passe alors par l'écrit ou par l'image. Cette jeune femme, de la deuxième génération du groupe « pied-noir », raconte comment le voyage serait également l'occasion de pérenniser les images et les souvenirs de sa famille à travers un film :

« Oui, ça me manque de pas connaître, j'ai envie de voir cette ville. Donc, oui, effectivement aller en Algérie. Mais j'adorerais aller voir leur maison, leur rue, leur... tu vois, de voir où ils étaient. Oui et j'aurai encore plus aimé y aller avec ma grand-mère, j'imagine... tu vois ? Enfin c'était un truc... Et T., mon mari, qui travaille dans l'audiovisuel, il a toujours dit : « ce serait super de faire un film, enfin de faire un documentaire, tu vois ? De filmer, d'aller avec lui, de filmer les rues d'Alger et de regarder où est-ce qu'ils ont joué, où est-ce qu'ils ont été à l'école. » (C)

Toutefois ces envies restent du domaine de l'hypothétique, du conditionnel. Les raisons pour ne pas le faire renvoient à un manque de temps (donc remises à plus tard), de compétences (donc évitées mais sans culpabilité) ou tout simplement de motivation (auto-culpabilisation). Derrière cette envie affichée de connaître l'histoire, ce qui supposerait d'entamer des démarches, apparaissent les fragilités de l'ensemble mémoriel familial, avec une histoire constituée de silences et de blessures qui seraient, dès lors, mis à nus et risqueraient de déstabiliser tout l'édifice du groupe-famille.

VIII-A-2-2 Le manque de « passeurs de mémoire » « objets »

Si les personnes du groupe « pied-noir » écrivent d'elles-mêmes leur histoire afin de la transmettre aux générations futures, sans même connaître l'accueil qui leur sera réservé, les personnes du groupe « harki » demandent à leurs enfants de les accompagner dans cette démarche pour plusieurs raisons. Parfois, elles ne maîtrisent pas l'écriture ni du français ni leur langue maternelle, ou bien il n'y a pas de langue commune d'expression dans la famille, soit encore, ces personnes souhaitent faire de l'écriture de leur biographie un moment de partage avec leurs enfants et leurs petits-enfants.

Or, cette démarche de conservation mémorielle par tiers interposé n'est pas toujours acceptée par les enfants ou les petits-enfants. Ainsi une personne de la première génération raconte qu'elle demande à ses enfants d'écrire l'histoire de sa vie, afin de laisser une trace de son vécu. Sa fille refuse ce projet argumentant qu'elle ne veut pas entendre parler de son père avec qui elle est en conflit. Ici, l'histoire familiale est un frein à la connaissance de l'histoire de sa mère : son enfance en Algérie, la guerre et son arrivée en France.

Cette absence de médiation, à laquelle les individus aimeraient porter remède, tant ceux de la première génération que les plus jeunes, concerne principalement la combinaison des registres historiques et familiaux. La connaissance de l'histoire familiale est alors intimement mêlée à celle du déroulement historique des événements. Une photographie, un voyage ou le recueil d'un témoignage permettent non seulement de comprendre ou de se souvenir des membres de sa famille mais aussi de les replacer dans un contexte. Une personne de la deuxième génération du groupe « harki » explique qu'elle aurait aimé avoir une photographie de ses parents lors de leur arrivée dans le premier camp en France, car même des photographies du camp lui-même, associées à des photographies de ses parents à l'âge de leur arrivée, ne suffisent pas à fixer ces deux registres en un souvenir unique.

Parfois les sources d'information existent, qu'elles soient fictionnelles ou scientifiques, mais elles ne sont pas utilisées afin de maintenir l'unité familiale. Les éléments de mémoires en tension⁵¹¹, soit par les émotions qu'ils véhiculent, soit par les opinions politiques qui leur sont associés, ne sont pas recherchés.

⁵¹¹ Dans le même processus, certains sujets ne sont pas abordés en famille afin de maintenir une cohésion familiale (voir partie II, chapitre IV-C-3 Des raisons familiales)

VIII-A-2-3 L'absence de « passeurs de mémoire » « personnes »

Dans le groupe « algérien », dès la première génération, l'envie de partager et de transmettre des informations historiques est présente, mais la charge émotionnelle de ces informations apparaît comme un frein. L'absence de vecteurs de transmission pour ce registre est renvoyée au fait que seuls les témoins directs de l'histoire seraient légitimes à la raconter et tout autre vecteur, y compris l'histoire étudiée par les historiens, ne serait pas valide ou légitime. Par exemple, une personne de la première génération du groupe « algérien » explique qu'elle ne parle pas à ses enfants de la période de la guerre et qu'elle ne fait pas confiance aux professeurs et aux cours d'histoire pour enseigner cette période, puisqu'ils « ne l'ont pas vécue ». Elle laisse la transmission des souvenirs s'opérer au gré des vacances en Algérie, sans participation active à la démarche.

De la même façon, les personnes des générations les plus jeunes continuent de penser que seuls les témoins directs de l'histoire de la guerre et de la période coloniale sont légitimes pour donner des informations valables. Alors que la recherche d'informations est souhaitée la plus objective possible, la dimension émotionnelle est introduite par le témoignage, nécessairement subjectif. Ces rencontres, même si elles sont souhaitées, ne sont alors pas toujours concrétisées. Les individus ne sont pas toujours prêts au rapprochement affectif introduit par le témoin entre un événement historique et sa mémoire familiale, la préservation d'une représentation valorisée et valorisante des membres de sa famille étant privilégiée.

Pour certaines personnes des deuxième et troisième générations, qui ne connaissent que peu leur histoire familiale, la recherche historique permet d'imaginer la manière de vivre de leur famille pendant la colonisation ou la guerre d'indépendance. Les voyages en Algérie sont ainsi évoqués, sans être concrètement organisés, pour échanger avec des personnes légitimées et mettre en image des souvenirs. S'ils restent dans le domaine du possible, de nombreux obstacles sont avancés pour en justifier le défaut de concrétisation. Cette femme de la deuxième génération du groupe « algérien » raconte les raisons qui l'empêchent d'organiser son voyage :

« - Si : J'aimerais aller en Algérie par exemple. Mais pour visiter l'Algérie, pour la revoir avec un autre regard, tu vois ? Maintenant que j'ai... que j'ai pris un peu de recul et tout. Mais je sais que je pourrais pas... voyager librement dans le pays. Parce que c'est musulman et que... il y a des choses qui se font pas.

- Et même si t'y vas avec des amis ou... ta sœur ou... ?

- *Sl* : Je ne sais pas. Je sais pas du tout. Peut-être avec... alors pas K. [un de ses frères]... parce que K. tu le connais pas, non ? Donc K. qui est marié, qui a deux, trois, trois filles... Lui, il est très traditionnel aussi. Donc, tu vois, je me verrais pas retourner avec lui parce que je le vois trop... je le vois trop me dire « ben, tu restes à la maison avec les filles » (...), tu vois ? Donc, non. Je l'imagine comme ça. Si ça se trouve, il est pas du tout comme ça et c'est moi qui me fait des films (...). Mais bon, dans le peu d'indices que j'ai... Quand je le vois, le peu de fois où je le vois, c'est ce que je comprends... Mais avec N. ou R. [deux de ses frères], eux... Bon R., il est jeune encore mais avec N. aussi... pourquoi pas ? Mais alors à ce moment-là, aller à Alger... dormir chez un cousin. Voilà. Avec eux, tu vois. Mais... pas longtemps y aller déjà... déjà un week-end pour prendre la température. » (*Sl*)

VIII-A-3 Une réception passive

VIII-A-3-1 La prépondérance de la thématique familiale

Dans les familles où tous les cercles de parenté sont présents, la première génération n'est pas seulement celle qui transmet des informations mémorielles aux suivantes, elle est également celle qui les a reçues d'une génération précédente ; les souvenirs familiaux sont reçus par des personnes des trois générations sociales.

Les informations dont disposent les personnes de la première génération appartiennent essentiellement à la thématique familiale. Il s'agit de photographies, mais aussi d'arbres généalogiques, conçus et légués par les générations antérieures. Cette volonté d'inscrire l'histoire dans le temps peut s'expliquer par le passage dans des territoires très divers. Par exemple, les personnes du groupe « pied-noir », dont la famille vient d'Europe, ont connu une première migration, depuis l'Europe vers la colonie algérienne, puis de l'Algérie vers la France. Néanmoins, les familles de ce groupe dont l'origine est un autre pays européen mettent en relation la thématique familiale avec le contexte socio-économique et historique qui a conduit à la migration de la famille ; ainsi, elles n'ont pas le attachement strictement familial à leur histoire.

Si les changements de lieu de vie et les déracinements successifs, tout au long de l'histoire, expliquent, pour une part, cette volonté de sauvegarder son histoire, les moyens utilisés pour y parvenir, à travers la mise en mots ou en images, traduisent l'importance de cette conservation et de cette transmission. Cette « profondeur dans le temps », dans le rapport qu'ils

entretiennent avec leurs origines, est une « valeur ennoblissante et distinctive »⁵¹² des groupes sociaux privilégiés. Ainsi, en fonction des catégories sociales d'appartenance des familles, les entreprises de sauvegarde de l'histoire familiale sont variables, les personnes des catégories les plus aisées accordent plus d'importance à l'écrit que les catégories populaires, qui se rattachent à l'oralité. Le mode de transmission, à travers des photographies ou des écrits biographiques, se retrouve dans les familles de tous les groupes socio-historiques dont la position sociale était plutôt élevée durant la période coloniale, en tant qu'« Européens » ou que « musulmans », que fonctionnaires d'Etat ou qu'administrateurs, alors que les familles venant de milieux plus populaires associent davantage les photographies de famille à des récits oraux.

Les photographies, comme « passeurs de mémoire » en commun, peuvent être complétées par des documents officiels d'un membre de la famille, par des comptes-rendus de recherches menées par d'autres membres de la famille ou par des films fictionnels ou documentaires qui introduisent le domaine historique dans cet ensemble mémoriel. Par exemple, cette femme, de la deuxième génération du groupe « pied-noir », raconte comment elle a eu connaissance de compléments d'information sur le parcours de son grand-père, au travers de recherches effectuées par sa cousine, sans qu'elle ait eu, elle-même, aucune démarche à entreprendre :

« - SG : Ma cousine me disait que, apparemment, c'était ça. C'était une cellule de surveillance de toutes ces mouvances islamistes qui déjà étaient naissantes. Les gens qui faisaient ça étaient amenés à torturer pour avoir des infos. Donc... nous, on suppose que... il [leur grand-père] faisait partie de ces gens qui torturaient.

- Et vous en avez parlé juste avec ta cousine en fait ?

- SG : Oui, parce que c'est vrai que, en parler à nos parents, c'est... Voilà, elle, elle l'a su parce que... ma tante a gardé beaucoup des documents qu'avait ma grand-mère. Et donc elle a gardé des documents officiels comme sa carte de policier..., ses états de service..., des changements de grade... des lettres de mission aussi, mais c'est toujours très évasif. Donc on suppose que quand c'est aussi évasif, c'est que derrière c'est plus compliqué que ça. Et après quand on en a parlé... Elle, elle en a parlé à un... un historien... de la fac de Marseille qui lui donne des cours de langues orientales. » (SG)

Alors que les éléments mémoriels familiaux sont transmis lors de discussions entre les

⁵¹² Pierre Périer. op.cit.

membres de la famille, les éléments de compréhension de la période historique dans laquelle ont évolué les parents et grands-parents apparaissent dans une transmission en marge ou en dehors du groupe famille. Les personnes de la troisième génération, quant à elles, ne mentionnent que peu d'éléments mémoriels reçus en dehors du groupe famille ou par des vecteurs complémentaires.

VIII-A-3-2 Combinaison des thématiques historique et familiales

Dans certains récits, il n'est pas explicitement dit que l'histoire se discute en famille, et dans le même temps, les références à des informations mémorielles reçues par des vecteurs extra-familiaux sont rares. Le vecteur de transmission du souvenir, qui est pourtant présent, n'est pas identifié par l'individu.

Les personnes de la première et de la deuxième génération déclarent informer leurs enfants et petits-enfants d'émissions télévisées portant sur des événements liés à l'histoire familiale ou montrer des photographies sans savoir comment ces informations sont perçues et reçues par la génération suivante. De leur côté, des personnes de la deuxième et troisième génération, à qui ces souvenirs sont censés être transmis, laissent apparaître des éléments de connaissance tout en affirmant ne pas « parler du passé ». Certains souvenirs sont ainsi transmis, sans que le mécanisme de transmission puisse être identifié. Ainsi cette femme de la deuxième génération du groupe « harki » raconte comment le souvenir d'un épisode de l'histoire de ses parents lui est apparu au milieu d'un rassemblement à Millau. Par un étrange concours de circonstances, elle se retrouve dans une situation qui lui rappelle ce qu'ont pu vivre ses parents à leur arrivée en France, mobilisant des informations qu'elle avait reçues et qu'elle avait « enfouies » dans sa mémoire :

« J'avais été faire le premier rassemblement à Millau. [...] Je me suis retrouvée balayée par la foule, un truc de malade. J'avançais, en plus moi je suis claustrophobe, asthmatique et tout, un truc de fou furieux. [...] Alors j'avais froid, le mec il arrive, il me donne une couverture de l'armée... C'était la Croix Rouge, sous une couverture de l'armée, dans le Larzac... et je me dis à un moment donné : « Putain, ils ont parké mes parents là-dedans ». Le froid qu'il y avait, le « beurd »⁵¹³, les grillages et y'avait rien comme terre, et ils vivaient là-dedans et ils faisaient trente km pour aller chercher l'eau ?! Et l'eau gelée en plus ! Et donc c'est ordonné pour moi dans ma tronche, ça faisait comme si j'étais transposée à..., j'étais pensive. [...] J'étais dans

⁵¹³ Beurd : froid en arabe dialectal algérien.

cette profondeur, que mes parents qui avaient été parqués ici, dans le Larzac, que quand- même, qu'ils avaient combattu pas mal de fois. Elle était où la reconnaissance, tu te demandes pourquoi ? » (D)

Cet exemple montre alors comment des informations se transmettent à l'insu des individus. Néanmoins, ces souvenirs ne sont pas agencés de manière à former une mémoire identifiée comme telle, étant trop incomplets ou insuffisamment contextualisés.

Contrairement aux personnes du groupe « pied-noir » qui conservent une mémoire familiale décontextualisée de la période historique, celle du groupe « harki » semble accompagnée d'éléments historiques et familiaux. Ce que nous montrent les premières générations en affirmant qu'elles communiquent des informations à leurs enfants et petits-enfants, sans que celles-ci soient nécessairement perçues, ou reçues avec une marque d'intérêt immédiat et sans qu'elles semblent même être conservées. Si l'intérêt de cette transmission n'apparaît pas suffisamment important aux yeux des générations les plus jeunes pour se transformer directement en recherche active, les informations mémorielles peuvent ressurgir plus tard, dans un autre contexte.

VIII-A-3-3 La prépondérance de la thématique historique

La troisième génération du groupe « algérien » est celle dont les personnes déclarent le plus souvent ne pas avoir reçu d'informations mémorielles portant sur le registre historique, sans lien immédiat avec l'histoire familiale. Les vecteurs d'informations tels que les films, les magazines ou les reportages télévisuels sont autant d'occasions, pour les membres de la famille qui ne « discutent » pas entre eux de l'histoire, de partager des informations historiques.

Contrairement à une démarche visant à inscrire l'histoire familiale dans un contexte historique, les parents peuvent indiquer à leurs enfants des programmes télévisuels ou offrir des magazines en rapport avec l'histoire sans faire de lien direct avec la mémoire familiale. De leur côté, les enfants se saisissent d'expositions, de projections pour partager ces expériences avec leurs parents, sans toutefois aborder l'histoire familiale.

Ce ne sont donc plus des informations recherchées pour soi, ou pour transmettre, comme dans le cas de la démarche active, mais d'informations qui opèrent comme autant de biais pour parvenir à discuter ensemble, associant d'autres membres de la famille, qui les reçoivent sans avoir eu à entreprendre des démarches quelconques. La réception passive d'informations mémorielles, amenées par des membres de la famille, est en réalité un moyen d'introduire un

échange et de rendre active quelqu'un qui n'est pas a priori dans une démarche de recherche. Par exemple, cette jeune femme de la troisième génération du groupe « algérien » raconte comment elle se saisit d'expositions ou de projections publiques pour conduire ses parents à raconter leur histoire, les faisant passer d'une réception passive d'informations mémorielles de la thématique historique à une démarche active de transmission de souvenirs personnels :

« Donc ils [ses parents] vous amenaient voir des documentaires...

- No : En fait, c'est plutôt moi qui les amenais voir. (...) Parce que je suis assez proche d'une assos qui s'appelle "Peuples et Cultures" à T. [ville de Corrèze] et ils font tout un travail de mémoire. Souvent, ils font des projections sur un thème. Donc, quand y'a sur l'Algérie, je sais que ça intéresse mes parents, donc je leur dis. Et en général, ils viennent avec moi.

- Et c'est l'occasion de discuter?

- No : Ouais. Et finalement, eux-mêmes n'ont pas forcément de souvenirs... je crois, pas vraiment. (Silence.) C'est aussi tabou d'un côté. Enfin, je sais pas si c'est vraiment tabou ou... Je ne sais pas. » (No)

Le voyage en Algérie est également important. Les personnes de la deuxième, et surtout de la troisième génération du groupe « algérien » n'organisent pas toujours elles-mêmes le voyage dans le but de découvrir le pays d'origine de leurs parents ou grands-parents. Ces voyages, inscrits dans le cadre des vacances en famille et du retour au pays d'origine, se préparent avec les enfants et les membres de la famille présents en France. Les plus jeunes reçoivent ainsi des informations sur l'histoire de leur famille dans le contexte historique de la colonisation ou de la guerre d'indépendance, sans les rechercher et parfois sans en avoir pleinement conscience. Au détour de conversations a priori anodines, ou à travers la description de l'architecture, du paysage ou de l'urbanisme, les informations historiques se rappellent aux personnes en voyage sans être directement demandées. Ce jeune homme, de la troisième génération du groupe « algérien », raconte comment il a reçu des informations historiques lors des vacances en Algérie :

« C'est quand je rentre au bled, quand j'y vais (...) Vu que... c'est pareil qu'ici, là-bas, on reste souvent ensemble. Et quand y'a des personnes âgées qui passent et elles voient des jeunes assis à rien faire, elles se posent avec eux, elles commencent à parler, elles commencent à raconter des choses comme ça et tout. » (Y)

VIII-A-4 L'absence de démarche de recherche

VIII-A-4-1 Une prépondérance du registre de l'émotionnel

La première génération, notamment du groupe « algérien », ainsi que les deuxième et troisième générations, notamment du groupe « pied-noir », évoquent les difficultés émotionnelles pour éviter de mener des recherches mémorielles. Au sein de la première génération, le refus de recevoir des informations chargées d'émotions est une forme de protection. On veut éviter de réveiller des souvenirs d'événements personnellement vécus et douloureux, une mémoire enfouie par instinct de survie⁵¹⁴. Si cette protection est de l'ordre de l'intime et du personnel, elle n'empêche pas les personnes de la première génération de souhaiter transmettre des informations historiques aux générations futures, de manière à ce qu'elles puissent comprendre la chronologie et l'enchaînement des événements.

Le réveil de souvenirs douloureux ou l'association de la violence et de la dureté de l'image au vécu des aïeux ne permettent pas le visionnage de certains films ou reportages. Ces documents audiovisuels interpellent la vue et l'ouïe - à l'inverse des livres par exemple - qui rendent particulièrement présentes et actuelles les informations données, même lorsqu'elles aident à comprendre l'histoire. Le registre de l'émotion est alors extrêmement présent et réintroduit la proximité entre l'événement et l'individu. Pour les personnes qui appartiennent à la deuxième, voire à la troisième génération, et qui n'ont pas vécu directement les événements visionnés, ou en étant très jeunes, c'est la mémoire transmise qui est mobilisée. Les personnes établissent une relation entre les images regardées et le vécu de leurs propres aïeux, et lorsque les souvenirs familiaux sont trop flous pour être contextualisés, les images et informations audiovisuelles pallient ce manque. Cette jeune femme de la troisième génération du groupe « pied-noir » explique pourquoi elle ne regarde pas de films, associant les images visionnées à l'histoire supposée de ses grands-parents :

« - Cette année il y a eu beaucoup de films, de documentaires justement sur la guerre parce que ça fait 50 ans... je sais pas si vous avez suivi un peu... ?

- Au : Ouais... il y a des trucs que j'aime pas trop regarder moi. (silence) La guerre tout ça c'est trop...

- Parce que c'est violent ou... (elle commence à pleurer) Pardon.

⁵¹⁴ Hélène Piralian. op.cit.

- Au : *Mais c'est de s'imaginer qu'ils ont souffert surtout. (...) C'est ça qui est dur. Alors on se cache, on veut peut-être pas... On en parle pas, comme ça on sait pas...*

- *Oui, oui, il n'y a pas besoin de revenir sur des choses qui font mal.*

- Au : *Non. Et puis moi, après, j'ai travaillé dans une maison juive, ils racontent des choses, pouh... ! Alors bon, on n'a pas envie de s'imaginer que..., qu'ils ont souffert. En fait... c'est pour ça. (Sourire.)* » (Au)

Dans le groupe « pied-noir », notamment pour les personnes de la première et de la deuxième génération nées en Algérie, le refus d'y retourner, dans le cadre de voyages touristiques et/ou mémoriels, semble obéir à la même logique de protection face au risque d'éprouver des sentiments trop chargés d'émotions. Ce voyage, s'il permet aux jeunes générations de découvrir le pays de l'enfance ou de la jeunesse de leurs ascendants, renvoie aux aînés des souvenirs contradictoires. D'une part, l'Algérie représente le bonheur des années précédant la guerre d'indépendance et les bons souvenirs de l'enfance et de l'adolescence ; mais d'autre part, ce pays rappelle aussi la guerre et ses atrocités, le départ et une perte. Le territoire algérien actuel renvoie alors à cet espace-temps révolu et porte en lui-même cette contradiction entre souvenirs joyeux et malheureux. La distance géographique permet aux individus de la première génération de préserver une stabilité mémorielle précaire qui pourrait être remise en question par la mise à nu de ces contradictions dans le cadre du voyage.

VIII-A-4-2 La remise en question de l'histoire

L'argument de la falsification historique pour expliquer l'absence de recherches sur l'histoire revient notamment dans les première et deuxième générations des groupes « pied-noir » et « harki », mettant en question la validité historique de certains reportages, films ou ouvrages réalisés par des historiens.

Le parti pris de l'historien dans la construction scientifique de son objet de recherche est intensément ressenti. Si l'objectivité scientifique n'échappe pas à des orientations subjectives du chercheur, elles sont toutefois compensées par la rigueur théorique et méthodologique⁵¹⁵. Cependant certains avancent la recherche de leur propre neutralité pour comprendre et expliquer l'enchaînement des événements. Leur expérience personnelle les conduit à remettre en question la scientificité de travaux qui abordent l'histoire de la France et de l'Algérie.

⁵¹⁵ Ces questions traversent également la sociologie et le laboratoire de recherche CERS-LISST a consacré deux cycles de séminaires en 2011-2012 et 2012-2013 sur ces relations entre la recherche et l'engagement du chercheur (<http://www.lisst.univ-tlse2.fr/seminaire/archives/semcers.htm>).

Ainsi les historiens respectés, et lus, sont ceux qui présentent une histoire proche de celles que les individus ont eux-mêmes vécue ou qu'ils estiment être la plus représentative de leur manière de comprendre les faits, mêlant alors leur interprétation subjective des événements et la caution empruntée à l'objectivité scientifique. Par exemple, ce couple, de la première génération du groupe « pied-noir » discute des différents historiens travaillant sur la période coloniale et de leur importance médiatique :

« - *Monsieur* : Il y a un travail par les historiens qui se fait, avec des Jean-Jacques Jordi et ainsi de suite. Et heureusement. Seulement dans la conscience actuelle...

- *Madame* : Dans la conscience ou l'inconscience politique.

- *Monsieur* : Mais la conscience aussi... On continue à ne mettre en avant que ce qui a été... enfin qui poursuit un peu ce qui a été dit depuis des années. C'est-à-dire que ce gars-là, vous ne le verrez jamais à la télévision, parce qu'il est dérangeant. Il y en a d'autres qu'on ne verra jamais. Ou...

- *Madame* : Et puis les médias s'en chargent bien. Il y a d'autres intellectuels qu'on ne verra jamais...

- *Monsieur* : Ou écrivent dans des journaux très spécialisés que la majorité des gens ne lisent pas. (...) Bon, ils ne veulent pas les lire parce que justement...

- *Madame* : Ils sont moins consensuels.

- *Monsieur* : Ils sont moins consensuels. Et c'est dans ce sens-là que je dis, tant mieux qu'il y ait un travail des historiens. Et c'est pour ça que dans quelques années on le fera encore plus facilement. Mais actuellement on en est encore au stade de frilosité. »

(MMR et MR)

Les présentations caricaturales⁵¹⁶ des rapatriés d'Algérie, dans les années 1960 et 1970, ont déçu et blessé de nombreuses personnes qui ne s'y retrouvaient pas. Les médias jouent alors un rôle important, en inspirant beaucoup de méfiance face à certaines représentations de l'histoire collective, y compris lorsqu'elles sont fondées sur une démarche scientifique. Ces dernières années, l'apparition d'un autre discours médiatique, moins porteur de jugements négatifs et plus ouvert à la complexité historique, a permis à certaines personnes de modifier leur perception et de s'intéresser à nouveau aux informations mémorielles portant sur la période coloniale et sur celle de la guerre d'indépendance. Ainsi, cette femme de la première

⁵¹⁶ Jean-Jacques Jordi. op.cit. (1993)

génération du groupe « pied-noir » raconte le ressenti de ses parents par rapport aux articles de presse, après la guerre d'indépendance, alors qu'ils s'étaient installés en France :

« A chaque fois qu'il y avait des livres qui paraissaient ou des films sur l'Algérie, dans un premier temps, ils en étaient très friands, mes parents. Mais très, très vite, à chaque fois ils disaient : « ah oui, encore les Pieds-Noirs sont dépeints sous les traits de salauds, d'exploiteurs, de colonialistes, de machin, y'en a marre, y'en a marre ». Donc ils ne voulaient plus en entendre parler, tu vois. Et là... ça commence un petit peu à aller mieux... [...] Elle dit : « ah quand-même, il y a eu des témoignages de Pieds-Noirs qui étaient des gens sympathiques et qui étaient pas d'infâmes salauds racistes ». Ils voient toujours de leur côté, si tu veux. » (Cl)

VIII-A-4-3 Un manque d'intérêt

Enfin, le dernier argument qui apparaît pour motiver l'absence de recherche d'informations est le manque affiché d'intérêt, mis en avant par des personnes de la deuxième et de la troisième génération, tous groupes de référence confondus. L'information qui leur parvient n'est pas évitée mais elle n'en est pas pour autant activement recherchée. En effet, il apparaît que ces mêmes personnes reçoivent des informations au sein de leur famille respective, soit par des discussions, soit par le visionnage de films ou l'échange de lectures. Ni la charge émotionnelle, ni la validité historique des discours ne sont alors mises en avant, il s'agit davantage d'une envie de « passer à autre chose », d'« aller de l'avant », tant sur un plan personnel (individuel ou familial) que politique. Ainsi cette femme de la deuxième génération du groupe « algérien » estime que les relations entre la France et l'Algérie ne doivent plus être attachées au passé et que les enjeux du temps présent doivent primer sur les priorités politiques :

« Moi, je pense... qu'ils [les gouvernements] devraient passer à autre chose plutôt que de se... demander pardon. Pardon, qu'est-ce que ça change ? Il vaut mieux qu'il y ait de vraies relations... d'entraide ou d'autres choses que de jouer sur les mots. Franchement, ce n'est pas ce que recherche le peuple. » (F)

Au sein de la troisième génération et dans tous les groupes de référence, cette absence de recherche mémorielle peut être justifiée par un manque de motivation, d'envie. Le temps de l'histoire appartient alors à un passé éloigné des préoccupations actuelles de ces adolescents ou jeunes adultes. Ce jeune homme de la troisième génération du groupe « algérien » exprime naturellement son manque d'intérêt pour la période précoloniale :

« - Est-ce que tu as des connaissances sur ce qui se passait avant l'arrivée des Français ?

- Y : Non.

- Qu'est-ce que c'était, qui gouvernait, comment ça se passait ?

- Y : Non, non, je sais pas ce qu'il y avait. J'ai même pas cherché à comprendre, j'ai pas cherché à savoir. » (Y.)

Néanmoins, ce manque d'intérêt peut être passager, puisque certaines périodes dans les parcours de vie sont davantage propices à l'activation de la démarche⁵¹⁷.

VIII-B Des objectifs communs pour des recherches historiques

Les recherches individuelles de souvenirs historiques, hors du cadre familial, varient d'une personne à l'autre et se retrouvent dans des objectifs communs. Dès lors, des souvenirs personnels et des souvenirs collectifs se rencontrent dans des groupes mémoriels portés par leur objectif commun. Favart⁵¹⁸ distingue fond commun et fond individuel de souvenirs ; alors que le fond commun « atténue les différences et ravive une connivence mutuelle », les fonds individuels permettent de percevoir les « dissidences » qui peuvent être « source de tension, de conflits étouffés voire de rupture de liens ». A partir de l'articulation de ces deux types de souvenirs, elle propose la construction de trois formes de mémoires, dont deux peuvent servir ici à comprendre la mobilisation des mémoires historiques : celle de la dénonciation et celle du ralliement⁵¹⁹.

Dans le modèle de la mémoire de dénonciation, les fonds individuels et le fonds commun de souvenirs se retrouvent dans un système « inéquitable » de « compétition » et de « disqualification »⁵²⁰. Les individus, dont la recherche de données historiques - ou la réflexion sur une période historique - se trouve à un niveau plus général que celui de leur famille, entrent dans cette forme de mémoire. Leur mémoire familiale paraît « disqualifiée » par la mémoire nationale et ils cherchent à la réhabiliter soit en dénonçant des faits, soit en les

⁵¹⁷ La question de la temporalité de la transmission est traitée dans la partie II-IV-B Acteurs et processus de transmission

⁵¹⁸ Evelyne Favart. Mémoires familiales et fratries : les liens fraternels à l'épreuve du temps. *Enfances, Familles, Générations*, 2007, n°7, p. 45-62

⁵¹⁹ Favart ajoute la mémoire du déliement, laquelle est marquée par l'oubli et par une distanciation forte entre l'individu et le fond commun de souvenir. Dans ce cas, aucune démarche de recherches mémorielles n'est engagée.

⁵²⁰ Ibid.

faisant reconnaître. La mémoire du « ralliement »⁵²¹, en revanche, s'inscrit dans une démarche compréhensive qui prétend à l'objectivité dans ce but de (ré) conciliation, elle permet la formation d'un « nous » et l'enrichissement du fonds commun de souvenirs par les fonds individuels. Loin de supplanter le travail des historiens, les individus en étudient les travaux afin de se réapproprier des informations susceptibles de rendre la période coloniale et/ou celle de la guerre d'indépendance compréhensibles par le plus grand nombre et pouvoir participer, avec leur mémoire familiale, à l'élaboration d'une mémoire nationale commune.

VIII-B-1 Une recherche mémorielle de dénonciation

Lorsque les personnes de la première et de la deuxième génération du groupe « pied-noir » se réfèrent à la période coloniale, elles cherchent à en comprendre la complexité et souhaitent distinguer l'histoire de leur famille et celle de la colonisation. En remontant aux origines sociales des premiers Européens arrivés en Algérie, cette recherche historique dénonce l'image d'une société coloniale composée uniquement de « riches parvenus ». Leurs histoires familiales sont dissociées de la mise en place d'un système de ségrégation, qui est alors le fait des « colons », les Européens les plus aisés. La recherche et la mobilisation d'éléments historiques s'orientent vers cette structuration complexe de la société européenne coloniale pour que les fonds « individuels » puissent sortir de la « disqualification » dont ils sont victimes au sein du fonds commun des souvenirs. Dans cet extrait, cette femme de la deuxième génération du groupe « pied-noir » relate une conversation entre sa mère et son mari. La mère distingue l'entreprise coloniale et les Français pauvres qui se sont installés en Algérie, sans qu'on puisse pour autant les qualifier de "colons".

« Ils [sa mère et son mari] ont eu une grande discussion et K. [son mari] faisait l'amalgame colon... et rapatrié. Et ma mère, elle lui dit : « on parle pas de la même chose » [...]. Et moi, j'ignorais que la famille de mon père, en fait, c'était des communistes en 1832 qui ont été renvoyés, qui ont été..., si tu veux, chassés. [...]Et puis, ils se sont retournés les manches, et puis il a bien fallu bouffer. Et voilà, et ils ont..., sans écraser personne, voilà, et puis ils ont commencé à cultiver des terres [...] qu'ils n'ont piqué à personne et qu'ils ont commencé à travailler. Comme me disait ma mère, elle me disait : « les colons, avant tout, c'étaient des propriétaires terriens, c'étaient des gens qui travaillaient la terre. T'avais des petits colons et des grands colons ». Elle me dit : « nous, on n'est pas une famille de colons ». Elle, de son côté.

⁵²¹ Ibid.

Alors K., il disait : « mais quand-même, mamie, vous êtes partie en Algérie pour coloniser ». Mais rien du tout, ma grand-mère est partie dans le sillage des parents, elle est partie là-bas parce qu'il y avait un gros problème dans les vignes, ici, dans l'Hérault. Et ils sont allés tenter leur chance en Algérie. Mais jamais dans l'idée, « on va coloniser », avec tout ce que ça veut dire, avec « on va imposer la langue française comme langue officielle ». [...] Certains après... D'autres, oui. » (L)

Dans l'histoire de la guerre d'indépendance, l'image caricaturale du « pied-noir » est distinguée de celle de l'OAS en opposant la violence des « Européens » et celle des nationalistes algériens à laquelle ils répondaient. Cette femme de la deuxième génération du groupe « pied-noir » explique qu'elle était gênée par l'attribution des horreurs de la guerre aux seuls « Européens » :

« - M : On essaie de montrer les deux... A un moment donné, on parlait que de la torture du côté français, on parlait pas des autres choses... Donc, c'était qu'un côté. De toute façon une guerre, c'est jamais... que ce soit d'un côté, de l'autre, c'est jamais bon.

- Pour vous, ça a fait une différence quand on a parlé de guerre plutôt que d'événements ?

- M : Moi, ce qui me gênait c'était de... Quand on parle toujours que les Français ont torturé, qu'ils ont fait... Bon, voilà... on peut pas dire que y'avait des attentats, que les gens... C'était affreux aussi, c'est de voir... J'ai vu aussi des films, à un moment donné on montrait qu'un côté ; et puis, à un moment donné, on a commencé à montrer que... les Algériens, c'était pas tous des saints, qu'il y avait eu... des choses... dures. » (M)

Dans le groupe « harki », la reconnaissance des parcours particuliers des ascendants mobilise les revendications mémorielles. Depuis l'engagement à côté de l'armée française durant la guerre d'indépendance jusqu'à la manière dont ils sont arrivés, en passant par l'accueil et la socialisation des enfants et petits-enfants, les mémoires familiales sont entremêlées à la mémoire nationale pour être réhabilitées. Ces personnes, en s'inscrivant dans une démarche objective de recherche portant sur des enchaînements de faits historiques, passent de l'inscription de leurs souvenirs dans les fonds individuels à l'écriture d'une histoire permettant la mise en valeur des choix personnels et politiques de leurs aïeux et la rupture avec la dialectique de la « trahison ».

Connaître l'histoire, celle de sa famille et des personnes qui ont vécu les mêmes événements

historiques, permet aux plus jeunes, de la deuxième ou troisième génération, de rompre avec les présupposés et les jugements de valeur associés à leur groupe d'appartenance supposé. L'intervention de la famille dans le récit historique est alors une manière de rendre justice à la sienne tout en mettant en question la version officielle de l'histoire nationale. Les parcours d'engagement des parents, grands-parents ou autres ascendants sont alors utilisés pour expliquer la complexité d'une histoire passée sous silence. Cette réhabilitation mémorielle permet également de relever une période propre à l'histoire des supplétifs « Français musulmans » qui n'ont été ni désarmés ni rapatriés, celle située entre le cessez-le-feu du 19 mars 1962 et la migration vers la France, parfois des années après la date d'indépendance. Ces éléments historiques sont mobilisés dans le but de rompre avec des présupposés associés à l'histoire d'un groupe constitué autour d'une expérience historique commune⁵²².

VIII-B-2 Une recherche mémorielle pour la reconnaissance

Les demandes de reconnaissance officielle mobilisent des personnes plus largement que celles dont l'histoire familiale est concernée par les événements. Plus que des réclamations de compensations financières, il s'agit d'une réparation sociale pour un groupe dont l'histoire n'est pas reconnue. Selon Grosser, « un groupe, en particulier une collectivité nationale, cherchera à faire le silence sur ces crimes ou des complicités dont l'évocation affaiblirait la bonne conscience qui soutient sa mémoire collective »⁵²³. En conclusion de son ouvrage, il revient sur la question de la reconnaissance, la dissociant de celle du pardon qui « efface le crime » : « il y a seulement à leur demander d'avoir conscience des crimes infligés antérieurement, au nom du peuple auquel ils appartiennent, à un autre peuple auquel cette mémoire devrait conduire à accorder un respect particulier »⁵²⁴. Ce respect mutuel dans la reconnaissance de faits historiques, autrement dit dans une démarche de recherche de la « vérité », permet alors à des membres d'une même nation de vivre ensemble.

Les descendants des « rapatriés français musulmans » s'emparent alors des questions mémorielles⁵²⁵ pour resituer leur histoire familiale dans un système de souvenirs national « équitable », pour reprendre le mot de Favart⁵²⁶. Les demandes de reconnaissance adressées à

⁵²² On notera qu'au contraire, les recherches mémorielles sur les parcours d'engagement pour l'indépendance de l'Algérie sont utilisés pour comprendre l'articulation de la période coloniale et de celle de la guerre et non pour répondre à des préjugés comme dans le cas des supplétifs ou de l'engagement dans l'armée française.

⁵²³ Alfred Grosser. op.cit. p.29

⁵²⁴ Ibid. p.236

⁵²⁵ Abderahman Moumen. Les lieux de mémoire du groupe social « harki ». Inventaire, enjeux et évolution. In Fatima Besnaci-Lancou et al. (dirs.). op.cit. (2010). p.135-146

⁵²⁶ Evelyne Favart. op.cit. (2007)

l'Etat français sont des faits historiques dont les conséquences se sont retrouvées dans le parcours de vie des descendants, telles que l'absence de prise en charge par l'Etat des rapatriements des « Français musulmans » ou l'accueil déplorable réservé à leurs familles.

La proclamation d'une journée nationale en souvenir des rapatriés ou les différentes commémorations sur les lieux d'arrivée des « rapatriés musulmans » rendent visibles les histoires particulières et créent des espaces d'échanges. Lors de l'inauguration, en juin 2012 d'une stèle dédiée aux Harkis dans le camp militaire du Larzac⁵²⁷, les présences conjointes de jeunes générations, d'anciens militaires mais aussi d'anciens « rapatriés européens » ont permis des discussions à la fois sur l'expérience de l'exil mais aussi sur les souvenirs de l'Algérie d'avant la guerre. Comme l'explique Yoram Mouchenik :

« La reconnaissance dans l'espace public, tant au niveau social que politique, qu'il s'est bien passé quelque chose, légitime, quant à elle, la mémoire personnelle et permet de transformer, même partiellement, un vécu traumatique en expérience, douloureuse ou insupportable, mais secondaire et transmissible dans l'ordre du langage et de la création »⁵²⁸.

Dans ce sens, cette femme de la première génération du groupe « harki » explique que la reconnaissance de parcours singuliers, loin d'exclure d'autres communautés d'expérience historique, renforcerait le sentiment d'appartenir au même ensemble national :

« Mais je pense que les Harkis, ils sont pas satisfaits. Ils attendent toujours, toujours qu'on leur donne cette reconnaissance, qu'on les reconnaisse. Qu'ils ont combattu pour ce pays. C'est ça que... je comprends pas. [...] Reconnaître leurs souffrances. Voilà. Mais pourquoi il y a deux poids, deux mesures ? Pourquoi on reconnaît ceux-là et pas ceux-là ? Pourquoi ? Parce que c'est eux, parce que c'est l'État français qui a fait ça. Donc reconnaître, dire « il s'est passé ça », c'est reconnaître son erreur et ils veulent pas reconnaître l'erreur. Bien sûr. Bien sûr. [...] Tout le monde ne veut pas entendre que c'est compliqué, que chacun a sa vie, a sa blessure, a sa souffrance et que... on doit entendre toutes les souffrances et construire le pays ensemble maintenant. Mais pour le construire ensemble, il faut... Mais pour ça il faut écouter les gens. » (Ft)

Néanmoins, lorsqu'il s'agit de reconnaissance officielle, les tensions latentes peuvent

⁵²⁷ Organisée par l'association « Chouf. Les Harkis aveyronnais » le 23 juin 2012 pour « pour marquer le cinquantenaire de [leur] arrivée sur le sol français », site du camp militaire du Larzac, commune de la Cavalerie.

⁵²⁸ Yoram Mouchenik. La transmission du désastre, trauma, culture et créativité. In Odile Reyverand-Coulon, Zohra Guerraoui (dirs.). op.cit. p.235-257. p.237

ressurgir entre les divers groupes de mémoires. Par exemple cette jeune femme de la troisième génération du groupe « harki » distingue deux formes d'engagement dans l'armée française (en tant que soldat ou supplétif) qui entraîne des conséquences sur leur reconnaissance officielle et sur les aides sociales accordées :

« - S : Finalement les Harkis, ils ont été plus aidés que mon grand-père qui était officiellement engagé pour l'armée française. En fait, les Harkis... Bon, Chirac il a mis des aides en place, tout ça... Mais pas pour les Indigènes [les soldats de la Seconde Guerre Mondiale].

- Les Indigènes, ils ont eu une petite pension, non ?

- S : Ouais, voilà, une petite pension. Mais mon grand-père, il était déjà mort et ils en ont pas fait bénéficiaire aux femmes. Alors que les Harkis, mon grand-père, il est mort, mais ma grand-mère, elle a quand même touché. Et mes parents, quoi ma mère, mes oncles et tantes, ils ont pu bénéficier. Un de mes oncles, il a pu bénéficier, aller dans un programme avec le Conseil Général, on l'a aidé à faire une formation. C'est une formation bidon, je ne sais plus c'est quoi. Mais comme je t'ai dit, c'est genre aide à domicile ou un truc comme ça. C'est déjà bien tu vois. » (S)

Si cette concurrence apparaît au sein du groupe « harki », elle est démultipliée lorsqu'il s'agit de faire reconnaître des dates qui correspondent à un événement à oublier pour certains et à se remémorer pour d'autres. Par exemple, si la manifestation du 17 octobre 1961⁵²⁹ renvoie pour certains à la répression de civils par la police française, pour d'autres ce n'est qu'un événement dont la mémoire est détournée pour demander « repentance » à la France. Ainsi, en 2011, pour marquer le cinquantenaire de cette manifestation, des conférences et des manifestations ont été organisées. Alors qu'elles émanaient au départ d'organisations politiques de gauche ou militant contre le racisme⁵³⁰, la sortie de documentaires⁵³¹ et la reconnaissance officielle d'une « sanglante répression »⁵³² par le Président de la République française, François Hollande, ont permis de faire entrer cette date dans l'histoire plus large de la guerre d'indépendance. Mais pour cet homme, de la première génération du groupe « pied-

⁵²⁹ Les enjeux de cet événement sont approfondis dans la partie III, chapitre VII-G-3 Comprendre les effets de la guerre en métropole.

⁵³⁰ Nous avons notamment assisté à plusieurs manifestations durant l'année 2012 à l'initiative de collectifs militants à Toulouse (voir annexe Observations).

⁵³¹ Notamment celui de Yasmina Adi. *Ici on noie des Algériens*. Shellac. Sorti le 19 octobre 2011

⁵³² Voir l'article paru dans le Monde du 17 octobre 2012 :

http://www.lemonde.fr/societe/article/2012/10/17/francois-hollande-reconnait-la-sanglante-repression-du-17-octobre-1961_1776918_3224.html

noir », les études historiques faisant état de la répression exagèrent les chiffres et participent à entacher l'image de la France :

« Soi-disant le..., pas le massacre, mais disons la répression du mois d'octobre [...] 62 ou 61, ou..., où on parle, tout le monde a entendu parler, vous la première, de mille mecs qui sont tombés dans la... qui sont allés en prison et ainsi de suite. C'est faux. Archi-faux. Il y a eu quatre personnes, d'accord ? Et... ce jour-là et pas dans la manifestation. Il n'y en a eu qu'un sur la manifestation et c'était pas un Arabe, c'était un Français en plus. D'accord ? Et on fait croire ça depuis des années et des années. » (MR)

D'autres dates cristallisent des tensions mémorielles plus fortes⁵³³ tout en renvoyant à des événements politiques actés. Le 19 mars, en France métropolitaine, permet de marquer la fin de la guerre et le retour des appelés et des rappelés en France. Cette date est alors associée à un souvenir de cohésion et d'allégresse. Néanmoins, sur le territoire algérien, il marque le désarmement des supplétifs et le début du départ de l'armée française sans les troupes supplétives. Le 19 mars renvoie alors à des souvenirs de massacres et au début d'une situation tragique pour tous les supplétifs à qui l'Etat français a refusé le rapatriement.

De la même façon, le 5 juillet renvoie à un jour de victoire pour les tenants de l'indépendance de l'Algérie et à un jour de deuil pour d'autres. En effet, l'Etat français ne peut plus intervenir pour les supplétifs et plusieurs anciens « Harkis » sont emprisonnés, alors que leurs familles continuent à vivre dans les villes et les villages dans lesquels ils sont considérés comme des traîtres. Cette femme de la première génération du groupe « harki », dont le père a été emprisonné en juillet 1962 par le FLN, s'exprime sur le sort des Harkis après leur abandon par la France et l'absence de reconnaissance officielle par celle-ci :

« Parce que, justement en 62, quand les événements sont finis, que l'Algérie a eu son indépendance, on a quand-même abandonné des gens, des familles entières, des hommes qu'on a désarmés, qu'on a livrés au FLN. On savait qu'on allait les exécuter, les égorger, les emprisonner, les massacrer. Et aujourd'hui, la France n'arrive pas, ne veut toujours pas reconnaître cet abandon. Je dis que c'est un génocide, je peux pas m'avancer... mais... Quoique sachant ce qui allait se passer quand même. » (Ft)

⁵³³ Voir les débats autour du rapport Kaspi en 2008 qui proposait une « modernisation des commémorations publiques » en n'en gardant que trois : le 8 mai, le 14 juillet et le 11 novembre. (André Kaspi. *Rapport de la Commission de réflexion sur la modernisation des commémorations publiques*. Ministère de la Défense : La Documentation française, 2008)

Cette journée est également un souvenir douloureux pour les « Français européens ». A Oran, sont perpétrés des massacres en cette journée du 5 juillet et de nombreuses personnes en gardent un souvenir sanglant. Pour d'autres, c'est la dimension affective qui prend le dessus, en se souvenant des mouvements de liesse des Algériens, alors qu'eux attendaient le bateau qui leur faisait quitter le pays qui, parfois, les avait vu naître, comme l'expriment ces deux sœurs, parties à la même période d'Alger et d'Oran :

« - L'aînée : Moi, je suis partie d'Alger. On avait du mal à avoir un bateau, on est resté quelques jours à Alger après... »

- La cadette : Nous, on est parti d'Oran.

- L'aînée : Et donc on a ... on a vu l'indépendance de l'Algérie. Les Algériens faisaient la fête, ils étaient contents mais nous, on n'était pas contents...

- La cadette : Nous, on partait, eh oui ! » (H et Sy)

VIII-B-3 La mémoire commune pour comprendre

VIII-B-3-1 Pour une compréhension des logiques de domination

La recherche historique peut aussi émerger d'un intérêt plus général pour l'histoire d'autres peuples, d'autres pays ou d'autres périodes historiques. La compréhension des logiques de colonisation et de fonctionnement d'une société coloniale, en tant que société discriminante et basée sur un rapport de domination, permet d'appréhender d'autres situations que celles de l'Algérie française.

A l'inverse, la compréhension d'une situation de colonisation à une autre époque ou dans un autre espace permet de rapprocher cette expérience de celle de l'Algérie quand les éléments historiques manquent. Les éléments méconnus de l'histoire propre à cette relation France-Algérie sont alors complétés par des éléments d'autres périodes ou par d'autres événements.

Dès lors, comme le dit Vatz-Laaroussi, « il ne s'agit pas d'une rupture de l'histoire mais bien de sa ré-interprétation au travers du filtre de la mémoire familiale qui effectue le tri affectif et symbolique de ce qui, dans l'Histoire, devient 'notre histoire' »⁵³⁴. Si les personnes du groupe « algérien » de toutes les générations sont celles qui s'inscrivent le plus dans cet objectif de recherche historique, c'est également le cas dans les groupes « harki » ou « pied-noir » de la première ou deuxième génération. En effet, Vatz-Laaroussi souligne que « les immigrants,

⁵³⁴ Michèle Vatz-Laaroussi, Claudio Blozman. p.202

parfois peu scolarisés, sont alors des champions de l'histoire internationale sur laquelle se construit leur propre histoire, mais ils en sont aussi les traducteurs par l'intermédiaire de la mémoire familiale »⁵³⁵. Cette capacité des immigrants se retrouvent alors dans la troisième génération du groupe « algérien », chez des personnes qui sont nées en France. Dans l'extrait suivant, un jeune homme du groupe « algérien » de la troisième génération, ne mobilise pas directement ses connaissances de la situation de l'Algérie en période coloniale pour répondre à la question de la transmission, mais se saisit du conflit israélo-palestinien et répond par analogie :

« - Ton père, il te parle beaucoup de cette période, ou même de maintenant, de la politique ?

- Y : Ouais, enfin normal. Il faut dire la vérité, maintenant... fff... Après, comme nous, on parle d'Israël et de... la Palestine et d'Israël. Quand, par exemple, c'est Israël qui attaque la Palestine, y'a pas de soucis. Mais après dès que l'Iran, il a menacé l'Israël, hop, ils ont envoyé les casques bleus en Israël. Et pourtant, pendant le temps qu'ils étaient en Israël, Israël il continuait à attaquer la Palestine, ils ont pas arrêté. [...] Il faut dire la vérité, en Algérie, pendant la colonisation, ils passaient dans les villages, ils massacraient tout. Ils s'en foutaient, enfants, bébés, mères, pères, ils s'en foutaient. Ils massacraient tout, hop... (Silence.) Ça en fait quelques-uns de moins. » (Y)

Inversement, la compréhension d'autres situations de colonisation et de libération peut servir de levier pour s'intéresser à l'histoire dans laquelle s'inscrit sa famille. L'individu, inclus dans une histoire connectée⁵³⁶ peut se réapproprier sa propre histoire familiale et ainsi devenir un « sujet » par « le sens trouvé dans [lui] et qui [lui] permet d'être acteur. Le sujet est la conscience du désir, du travail de l'individu pour être un acteur, pour vivre sa vie »⁵³⁷. Ainsi cette jeune femme, du groupe « algérien » de la troisième génération, raconte comment elle est arrivée à s'intéresser à l'histoire de l'Algérie et de sa guerre d'indépendance, après avoir réfléchi à d'autres situations de domination. Cheminement qui la conduira à militer dans un parti politique dès son entrée à l'université :

« La Palestine, j'en entendais un peu parler comme ça, vite fait. Et en cours, notre prof d'histoire nous a demandé si on voulait prendre une heure et demie, deux heures pour discuter de ça. Alors j'étais la première à dire « oui, oui, oui on fait ça ». Et du

⁵³⁵ Ibid. p.202

⁵³⁶ Caroline Douki et Philippe Minard. op.cit.

⁵³⁷ Alain Touraine, Farhad Khosrokhavar. *La recherche de soi, dialogue sur le Sujet*. Paris : Fayard, 2000. p.161

coup moi, j'ai commencé à faire des recherches sur la Palestine, sur l'histoire. Et c'est vrai qu'après j'ai cherché d'autres choses mais ... Je suis partie sur le Vietnam et l'Algérie... Et après, tout ce qui était un petit peu d'actualité... ce qui se passait dans les autres pays. » (No)

Ainsi la recherche historique prend une dimension universelle incluant les différentes formes d'oppression des peuples ; et l'individu devient un sujet en ce qu'il « a le désir d'être acteur », c'est-à-dire qu'il désire « être capable de modifier son environnement »⁵³⁸. Aussi les exemples du conflit israélo-palestinien, de la guerre du Vietnam ou de l'histoire de l'esclavage sont mobilisés afin de s'insérer dans une histoire plurielle et peut-être éviter de reproduire, tenter d'endiguer ou prévenir l'arrivée d'événements similaires.

VIII-B-3-2 Deux histoires nationales rapprochées

Plus que réhabiliter une mémoire en se référant à un groupe, certaines personnes du groupe « algérien », notamment de la deuxième et troisième génération, cherchent à comprendre l'enchaînement de tous les événements, en se positionnant à l'extérieur d'un groupe particulier. Elles considèrent tous les protagonistes de l'histoire dans un groupe uni et hétérogène. Cette recherche compréhensive vise le passé non pas en tant qu'objet figé mais comme un moyen de vivre ensemble aujourd'hui. Ainsi cette femme de la deuxième génération du groupe « algérien » exprime cette idée :

« On ne pourra pas avancer, on n'avancera pas tant qu'on regardera pas, et là [la période de la guerre d'indépendance algérienne], et ce qu'on peut construire là. On pourra pas construire le vivre ensemble. Je t'assure. » (Zh)

Des personnes, majoritairement au sein de la troisième génération du groupe « algérien », s'intéressent à la pluralité des acteurs protagonistes de cette guerre, mais aussi à la dimension historique plus étendue, mobilisant parfois jusqu'à l'Empire romain, dans une géographie binationale, intégrant à la fois la France et l'Algérie. Ce jeune homme explique qu'il s'intéresse à l'histoire de France et d'Algérie tout en prenant en compte les contextes politiques de ces deux sociétés :

« J'ai un regard beaucoup plus critique sur l'histoire de la France que sur l'histoire de l'Algérie. C'est-à-dire que je sais que l'Algérie... y'a toute l'histoire de... tu vois par rapport au FLN qui a quand-même conservé beaucoup de pouvoir, que les généraux...

⁵³⁸ Ibid. p.49

Ça, j'en ai bien conscience. Après, ce que j'ai conscience aussi, c'est que ça fait 50 ans que l'Algérie existe [...] comme République algérienne, que c'est super court, que y'a beaucoup d'ingérence internationale dans notre pays parce qu'il y a beaucoup de pétrole et de richesses dans ce pays-là, et que [...] c'est beaucoup, beaucoup plus facile de manipuler un pays qui est jeune, comme ça. [...] Donc j'ai cet avis-là par rapport à l'Algérie, après je dis vraiment pas que l'Algérie est toute blanche, et que les dirigeants algériens, que l'histoire de l'Algérie comment elle a été faite, construite par ses mythes aussi de la guerre d'Algérie et tout ça... Je dis pas qu'il n'y a rien à revoir. Mais je sais qu'il y a des choses à revoir en France et je m'y intéresse parce que tout simplement je vis en France, tu vois ? Je vis en France et je sais qu'il y a des choses à faire. » (I)

Si certains s'inscrivent dans un cadre supranational et souhaitent associer des recherches sur l'histoire de l'Algérie et celle de la France pour comprendre leur histoire personnelle (individuelle et familiale), d'autres restent circonscrits au cadre national pour travailler leur mémoire. Pour ces personnes, de tous les groupes et toutes les générations, la notion même de « patrie » renvoie à une histoire commune dont l'écriture et la connaissance sont nécessaires à la cohésion d'un « imaginaire national »⁵³⁹ commun. Bien que l'histoire de France, dans les recherches universitaires et scientifiques s'ouvre aux territoires ultramarins, sa version officielle (notamment celle apprise dans les manuels scolaires) reste essentiellement métropolitaine, laissant peu de visibilité à l'histoire coloniale et à celle des migrations⁵⁴⁰. Les histoires singulières des familles de notre corpus ne sont donc pas représentées dans une histoire qui n'apparaît pas comme commune⁵⁴¹. Ainsi l'expriment une femme du groupe « pied-noir », dont le père est né en Algérie et la mère aux Antilles, et une autre du groupe « harki », toutes deux de la deuxième génération :

« Par contre, c'est vrai que moi à l'adolescence, j'ai choisi de comprendre qu'est-ce que c'était la position du colon par rapport au colonisé, à l'esclavage, j'ai choisi ce parti-là. » (SG)

« On [elle et ses frères et sœurs] connaissait tout : la République française, le patrimoine de M. [ville de naissance dans le Tarn-et-Garonne]..., le patrimoine

⁵³⁹ Benedict Anderson. op.cit.

⁵⁴⁰ Abderrahmane Bouchène et al. (dirs.). op.cit. et Pascal Blanchard et al. (dirs.). op.cit. (2006a)

⁵⁴¹ Nicolas Bancel, Pascal Blanchard, Emmanuelle Collignon et Sandrine Lemaire. *Mémoire de l'immigration, mémoire coloniale, mémoire urbaine*. Toulouse : Délégation Interministérielle à la Ville, 2003

français... La France, je connaissais toute l'histoire de France, mais je connaissais pas trop... mon histoire. » (D)

Dans le groupe « algérien », les personnes de la deuxième et de la troisième génération insistent sur la nécessité d'une histoire française intégrant l'histoire coloniale et l'histoire de l'immigration. Loin de fractionner et de culpabiliser la France, cette histoire plurielle reconnue consoliderait la communauté nationale, en reconnaissant la place de chacun de ses citoyens, eux-mêmes inscrits dans des appartenances multiples⁵⁴². Par exemple ce jeune homme de la troisième génération de ce groupe explique comment le fait d'avoir la double nationalité l'a aidé à comprendre l'histoire :

« Et j'en reviens à la bi-nationalité, ça te permet d'avoir un fait historique, les deux points de vue. Et après, tu te fais ta propre histoire et c'est de là que vraiment se développe cet esprit critique. » (Mn)

Comprendre la période coloniale permet de comprendre les enjeux de la guerre d'indépendance et la migration vers la France. Ainsi, l'apparent paradoxe entre la lutte pour l'indépendance et la vie dans le pays dominant, concomitamment ou plus tard, peut être compris et accepté par la complexité de la situation économique, sociale et historique.

S'inscrivant également dans un cadre national français, des personnes de la première et deuxième génération des groupes « harki » et « pied-noir » s'intéressent plus particulièrement à la mémoire de la période de la guerre d'indépendance pour en souligner l'horreur commune. Cette reconnaissance des douleurs et des atrocités commises au nom de la guerre par les deux parties, sans légitimation des actes par la position idéologique, se retrouve dans les discours de personnes de la troisième génération du groupe « algérien ». L'enjeu indépendantiste n'est plus conçu dans son actualité coloniale et, dès qu'il est inscrit dans une temporalité révolue, les limites de son action peuvent être soulignées. De la même façon, l'entreprise coloniale, en passant de la mémoire à la post-mémoire, pour reprendre Hirsch⁵⁴³, n'attribue plus la responsabilité du système colonial aux individus dont la famille en a été actrice et les discussions en sont facilitées. La mémoire particulière de chacun est respectée en étant incluse dans l'histoire commune. Par exemple, cette jeune femme de la troisième génération du groupe « algérien » explique que chacun écrit l'histoire à son avantage :

⁵⁴² Alfred Grosser. op.cit.

⁵⁴³ La mémoire se dissocie de la post-mémoire par la distance générationnelle et une prise de distance affective. Marianne Hirsch. op.cit.

« C'était d'un côté les Français, c'étaient les meilleurs ; et de l'autre, c'étaient les Algériens les meilleurs. C'est jamais... Bon, c'était une guerre donc forcément, on nous montre ce qu'on a envie de voir. A un moment donné, ils nous avaient parlé beaucoup des tortures ... c'était d'un côté comme de l'autre. Ça, c'est sûr et certain. »
(Ha)

S'inscrivant dans une histoire commune avec leur mémoire personnelle, c'est une histoire collective commune qui est recherchée pour qu'elle donne une cohérence à cette pluralité de mémoires sans les opposer.

VIII-B-3-3 Vers une mémoire commune ?

Dans chaque groupe, les références aux périodes historiques, mais aussi à des événements particuliers, sont variables selon ce qui a été le plus marquant dans les trajectoires individuelles et familiales.

Plusieurs familles du groupe « pied-noir » retiennent des épisodes où des membres du groupe identifié comme l'ennemi, celui des « fellagas », des combattants nationalistes, les ont sauvés d'une mort certaine, nuançant ainsi l'image uniformisée de l'« ennemi Français musulman ». Cette femme, de la deuxième génération du groupe « pied-noir » raconte ainsi comment sa famille a été sauvée par des « Français musulmans », malgré le contexte de la guerre et la méfiance qu'il engendrait :

« Y'a des traumatismes... [...] Mes parents louaient chez un Algérien [...] qui était propriétaire. Et des fois, y'avait des fellagas qui venaient. Ils tuaient les gens. Et mes parents ont été sauvés, en quelque sorte, par les propriétaires parce qu'ils disaient : « non, y'a personne ». On se cachait, je sais que moi, on m'a caché sous un matelas pour que je pleure pas. [...] Mon père m'a dit que, lui, a été sauvé par des copains qui lui disaient : « ne passe pas là parce qu'il va y avoir un..., enfin ils vont te tuer ». Enfin bon, il s'est passé... Je sais que mon père [...] est passé plusieurs fois près de la mort. C'était une tension. Même si on vivait mélangé, à un moment donné, ça a créé une tension. Et... je veux dire, il y avait une fraternité d'un côté, mais après, quand ils étaient dans les groupes..., chacun gardait ses bastions. Mais quand tu te connaissais avec quelqu'un voilà, il y avait des amitiés, des choses comme ça... » (M)

Si ces chemins de rencontre mémorielle apparaissent dans les discours des personnes du groupe « pied-noir », dans ceux des personnes du groupe « algérien » ou « harki » aucun récit ne vient corroborer cette image de protection mutuelle en temps de guerre. Cependant, des

réécrits émergent partageant la responsabilité de l'horreur et des exactions. Ainsi la stigmatisation d'un groupe plutôt que d'un autre ne peut plus avoir lieu ; la reconnaissance de la violence d'une partie engendre alors la reconnaissance de l'autre et ouvre le dialogue. Dans cet extrait une femme de la première génération du groupe « pied-noir » met en relation, à travers l'exemple de ses parents, la reconnaissance des actes de violence du FLN et l'acceptation de l'existence de ces mêmes actes commis par l'armée française, l'une entraînant l'autre :

« Et même, commence à se faire entendre l'existence indéniable d'horreurs qui ont été commises par les colonisés, par le FLN au tout début, si tu veux. Ça, ça leur [ses parents] permet d'accepter que, bon, ben voilà, en réponse... à leurs tortures et le reste... Donc, ça avance. Ça chemine. » (Cl)

Ainsi par la reconnaissance des événements historiques sans parti pris, la rencontre des mémoires peut apparaître. Des manifestations scientifiques sont organisées en ce sens depuis plusieurs années⁵⁴⁴, dans des perspectives interdisciplinaires, afin de sortir les enjeux mémoriels de l'écriture proprement historique. A un niveau micro, plusieurs rencontres « grand public », organisées en Haute-Garonne⁵⁴⁵ et dans l'Hérault⁵⁴⁶, ont permis à des personnes aux expériences diverses de se retrouver et d'aborder la question de ce passé commun. Les souvenirs personnels qui ont ainsi émergé ont trouvé des points communs dans les expériences individuelles ou familiales.

Pour cela, il a fallu que « le sociologue considère le terrain de son investigation comme l'occasion d'une rencontre avec d'autres acteurs plutôt que comme l'écrin d'un objet de recherche »⁵⁴⁷ - en d'autres mots, qu'il se positionne en tiers médiateur. Cette expérience renvoie à l'analyse que tire Volponi de son travail avec Anselme :

⁵⁴⁴ Voir notamment le colloque par l'ENS-LSH (Ecole normale supérieure Lettres et sciences humaines)/SCAM. *Pour une histoire critique et citoyenne - le cas de l'histoire franco-algérienne* (Lyon, 22 juin 2006) [En ligne]. Disponible sur http://www.canal-u.tv/producteurs/ecole_normale_superieure_de_lyon/colloques_seminaires_et_workshop/pour_une_histoire_critique_et_citoyenne_le_cas_de_l_histoire_franco_algerienne ou encore le colloque organisé par le LAMES (Laboratoire Méditerranéen de sociologie). *Mémoires algériennes en transmission* (Aix-en-Provence, 15 et 16 novembre 2012).

⁵⁴⁵ Le 29 mai 2013, dans le cadre des « Cafés-Savoirs » co-organisés par l'Université Toulouse II Le Mirail et la Mairie de Toulouse sur le thème : « La construction de la mémoire dans les familles ayant vécu la guerre d'Algérie », à la Maison de Quartier de Bagatelle.

⁵⁴⁶ Le 5 juin 2015, une rencontre organisée par le MRAP Lunellois-Petite Camargue à Lunel sur le thème « France-Algérie, passé commun, mémoires multiples? ».

⁵⁴⁷ Anne-Françoise Volponi. La démarche de recherche comme médiation: point de vue de sociologue. *Esprit critique* [en ligne], été 2004, vol.06, n°3. Disponible sur : <<http://www.espritcritique.fr>> (consulté le 09/09/2015)

« Le primat de l'énonciation publique, notamment des demandes des populations, instituant la parole comme expérience du social, aura permis de "faire percevoir la réalité irréductible du conflit social et l'obligation de composer avec la nécessaire tension entre les différentes positions tenues dans les divers champs par tel ou tel acteur ; ainsi, elle aura permis la mise à plat et l'analyse des conflits" (Anselme, 2000, p.79) »⁵⁴⁸.

En effet la mise en perspective historique des expériences personnelles et la garantie d'une absence de jugements de valeur a été primordiale pour l'expression de chacun mais aussi pour une écoute réciproque.

⁵⁴⁸ Ibid.

Chapitre IX

Logiques d'appartenance et de désignation

L'écriture d'une histoire en commun apparaît comme un enjeu essentiel, dans la rencontre compliquée des mémoires particulières. Or l'absence de rencontres entre les groupes socio-historiques et les générations, mais aussi les représentations diverses de soi et de l'autre au sein de la société française multiculturelle⁵⁴⁹ conduisent à des difficultés de prises en compte du vécu de l'Autre. Par son principe fondamental d'égalité, le modèle républicain français tente d'atténuer ces distinctions alors que l'histoire plurielle entre la France et l'Algérie complexifie les sentiments d'appartenance, les relations interindividuelles et l'appropriation de cet « imaginaire national »⁵⁵⁰.

Autrement dit, le fait de vivre ensemble dans la prise en compte de l'autre, dans un esprit de solidarité et de fraternité⁵⁵¹ et dans la coexistence des différences pose question. En considérant, comme Gilles Ferréol, que toute valeur est une « ethnovaleur » et toute vérité une « ethnovérité »⁵⁵², l'imposition de valeurs homogènes déprécie les différences. Les personnes porteuses de valeurs minoritaires se structurent en « groupe de référence négatif »⁵⁵³ par rapport au groupe général d'appartenance, ici l'ensemble national. Si, dans un système « ouvert et mobile », cette situation de marginalité est fonctionnelle et ne remet pas en cause la légitimité du système, dès lors qu'il y a création de nouveaux groupes, il existe un « transfert d'allégeance [qui] suscite des réactions passionnelles qui rendent l'analyse objective difficile »⁵⁵⁴. Ces groupes d'appartenance en « négatif », en se réappropriant des valeurs en tension avec le groupe général de référence, deviennent des groupes ethnocentrés. Si la notion de « communauté » de Castells⁵⁵⁵ peut être introduite dans le sens d'un groupe se constituant en opposition à une « identité légitimante » oppressante, les « traditions » peuvent également être définies, dans le sens de Lioré, en tant que « totalité qui est capable

⁵⁴⁹ Pour une réflexion approfondie sur la dimension multiculturelle de la société française, se référer à la partie I, chapitre III-E : La dimension multiculturelle de la France.

⁵⁵⁰ Benedict Anderson. op.cit.

⁵⁵¹ Bernard Jolibert. Fraternité et solidarité : deux vecteurs du 'mieux vivre ensemble' ? In Gilles Ferréol, Angelina Peralva. (dirs). *Altérité, dynamiques sociales et démocratie*. Issy-les-Moulineaux : Lextenso Editions, 2010. p.19-34

⁵⁵² Gilles Ferréol. Relativisme culturel, affirmation de soi et altérité. In Gilles Ferréol, Angelina Peralva (dirs). op.cit. p. 35-46

⁵⁵³ Robert K. Merton. op. cit. p.246

⁵⁵⁴ Ibid. p.230

⁵⁵⁵ Manuel Castells. op.cit.

d'engendrer de la création ou de la recréation, qui relie entre elles les générations et fabrique leur devenir »⁵⁵⁶ et qui permet à l'individu de sortir d'une « identité-prison »⁵⁵⁷ qui lui est assignée de l'extérieur.

Les groupes socio-historiques « pied-noir », « harki », « algérien » peuvent alors se transformer par l'appropriation de nouveaux critères d'appartenance sur des bases sociales, religieuses ou territoriales. Pour autant, ces critères ne définissent pas toujours de nouveaux « groupes d'appartenance », dans le sens de Merton⁵⁵⁸.

IX-A Logiques d'appartenance inspirées de l'Histoire

Les groupes socio-historiques « algérien », « pied-noir » et « harki » permettent d'identifier des variables pour l'analyse, de la même façon que les générations sociales ou la composition familiale. Néanmoins, la référence à ces groupes, issus de l'Histoire, semble remise en question, à la fois dans les rapports interpersonnels au sein du groupe famille et dans la mobilisation des souvenirs familiaux et historiques pour une construction mémorielle individuelle. Par certains côtés, néanmoins, ces catégories continuent à faire sens de manière hétérogène, chacune intégrant une pluralité de réalités sociales et de représentations. Entre sentiment d'appartenance et désignation identitaire, ceux qui ont vécu la colonisation, puis la guerre d'indépendance et ceux qui sont nés après ces événements, en France ou en Algérie, ne définissent pas de la même façon leur appartenance à ces groupes socio-historiques.

IX-A-1 Des paradoxes qui révèlent des logiques d'appartenance et de distanciation

IX-A-1-1 Le paradoxe de l'immigration coloniale

Sayad⁵⁵⁹ a souligné le paradoxe de l'altérité des migrants, en tenant compte du fait que la migration est à la fois immigration et émigration. La personne migrante devient une figure d'altérité dans son pays d'origine, se distanciant de ses normes et valeurs, devenant « Autre » en partant. Mais elle est également « Autre » dans la société d'accueil tant qu'elle ne s'est pas conformée à ses codes et à ses pratiques ; dans ce sens, l'altérité peut aussi concerner les descendants de la personne migrante. Le passé colonial de l'Algérie et de la France en

⁵⁵⁶ Julie Lioré. op.cit., p.178

⁵⁵⁷ Geneviève Vinsonneau. op.cit. (2002)

⁵⁵⁸ Trois critères définissent les groupes d'appartenance : les individus interagissent en son sein, ils se désignent eux-mêmes comme en étant membres, et ils sont définis, par les autres, comme en étant membres. Robert K. Merton. op.cit.

⁵⁵⁹ Abdelmalek Sayad. op.cit. (2006)

introduit un nouveau lié à une altérité idéologique, davantage que culturelle. La colonisation oppose dominés et dominants, et il paraît peu convenable à certains que les Algériens - nouvellement indépendants mais autrefois en position de dominés - puissent venir, ou rester en France – pays représentant l'ancienne puissance dominante. Cet homme de la première génération du groupe « pied-noir » explique pourquoi l'immigration, en particulier algérienne, lui pose un problème aujourd'hui, sans s'interroger sur sa propre position de fermeture :

« - PC : Un Pied-Noir, aujourd'hui, comme moi, ne comprend pas pourquoi on a autant, voire plus d'Algériens, alors qu'on a laissé le pétrole, le gaz, des richesses. [...] On laisse... un pays, enfin je veux dire... C'est comme si [...] vous êtes dans cette maison, [...] je m'en vais, vous la tenez. Et finalement, non, on casse tout... on fait tout. Et puis finalement, on se trouve plus bien dans cette maison. Je vais essayer d'en habiter une autre. En quelque sorte, c'est ça.

- D'accord. Mais est-ce que vous trouvez que, pour suivre la métaphore, dans la nouvelle maison où vous êtes installés et où les Algériens viennent, est-ce que ça pose un problème ? Cette cohabitation ?

- PC : Ben, ça pose un problème à partir du moment où on s'intègre pas dans le pays. Parce que le problème de trouver du travail, c'est pas une question parce que je suis algérien. Parce qu'il y a pas de travail. D'abord c'est ça, problème de trouver du travail. Je suis rentré en France, je suis algérien, parce que je suis pauvre chez moi, donc je le comprends. Je vais essayer de trouver... Je m'intègre, je suis intégré, il n'y a pas de problème. Mais c'est pas le cas, c'est pas le cas... » (PC)

Les difficultés de l'économie algérienne et celles de l'intégration par le travail sont alors reportées sur les citoyens algériens, sans prendre en compte les conditions dans lesquelles le pays est devenu indépendant (entre autres, la faible formation du personnel politique, l'économie déstructurée et ravagée) et la situation socio-économique de la France aujourd'hui. Ce phénomène d'immigration algérienne post-indépendance questionne également les descendants du groupe « algérien » qui cherchent à donner du sens à la trajectoire familiale, entre engagement nationaliste algérien et vie en France. Par exemple, cette femme de la deuxième génération du groupe « algérien », expose deux explications liées à la colonisation qui la conduisent à s'interroger sur cette période et à tenter de comprendre le parcours de son père :

« Pourquoi est-ce que tu vas chez l'ennemi, d'une certaine façon ? Enfin, je le dis entre guillemets (...), parce que je ne peux pas prendre parti pour l'autre non plus, parce que j'ai pas les données, tu sais. Mais pourquoi est-ce que les immigrés algériens comme mon père, par exemple, pourquoi est-ce qu'il est allé en France ? Ok, peut-être parce que c'est à côté. Mais pourquoi il a pas fait le choix d'aller dans un autre pays du monde ? Je ne sais pas, moi, le Canada (...), un autre pays (...) Pourquoi aller dans le pays qui t'a occupé ? ... Soit tu as très bien vécu ... toute la période où l'Algérie a été française, ou tu as eu de très bonnes relations avec les Français... Ou alors c'est que... c'est une forme de vengeance. Je ne sais pas, où tu te dis : « Bon ben, à mon tour, je vais occuper leur territoire », tu vois ? J'ai besoin de comprendre... ça... Parce que je veux savoir [...] Bon, parce qu'il y a toujours cette relation entre la France et l'Algérie que tu pourras pas éteindre, je crois, de toute façon. Et... j'ai besoin de savoir. » (Sl)

Pour d'autres, en revanche, il ne s'agit pas de s'interroger sur les choix individuels mais d'accepter la réciprocité dans les échanges migratoires. Cette femme de la deuxième génération du groupe « pied-noir » s'oppose à l'explication tenant strictement de l'époque coloniale, mais la contextualise par les circulations migratoires internationales :

« Je crois qu'ils [les Algériens en France] ont cette sensation de rejet. Que, à un moment donné, eux, ils ont été dans le rejet. Ils ont dit : « stop, nous on veut récupérer notre pays ». Et du coup, d'être venu ici par... Après, sous l'effet de la migration aussi, finalement... y'a plein de gens qui les comprennent pas. « Vous avez voulu votre pays, maintenant vous l'avez, vous venez ici. » Tu vois ? Ça fait ce double discours, qui est débile. Pourquoi dans un sens oui, et pas dans l'autre ? Ils ont le droit après tout. Du moment que la France... laisse une porte ouverte... C'est comme n'importe quelle nationalité, y'a pas de raison. Mais je crois que pour les Algériens, c'est un peu plus délicat, un peu plus difficile. Y'a ce passif quand-même qui est lourd, il y a ce rejet du père nourricier à un moment donné. Parce que c'est que la France s'est placée en père, ou en mère nourricière, de ce pays. Il y a un rapport filial, là, comme ça, qui, moi, me déplait. Que je comprend pas, que je comprend pas. » (SG)

Seules les personnes de la première génération du groupe « algérien », c'est-à-dire celles qui ont vécu cet apparent paradoxe, et dans une moindre mesure celles de la deuxième et troisième génération de ce même groupe, qui se sont inscrites dans des démarches de recherches mémorielles, ne posent pas la migration algérienne post-coloniale comme un

paradoxe. Les premières montrent, à partir de leur trajectoire individuelle, les enjeux contextuels qui les ont poussés à venir et à s'installer en France. Les secondes entrent dans une perspective socio-historique, et expliquent un phénomène d'immigration post-coloniale, incluant des accords binationaux et des logiques de migration économique englobant les relations France-Algérie.

IX-A-1-2 Le paradoxe de l'attachement à la France

Le constat de l'accueil dégradant que la France a réservé aux « rapatriés musulmans » est largement partagé, quel que soit le groupe ou la génération de référence. Si, pour certaines personnes du groupe « algérien », cet accueil n'est pas digne de l'engagement et des sacrifices qu'ont montré les Harkis dans l'armée, il n'en reste pas moins qu'ils l'interprètent comme des conséquences d'un « mauvais » choix au moment de la guerre d'indépendance.

Pour toutes les personnes extérieures à ce groupe « harki », l'absence de reconnaissance officielle des agissements de la France en 1962 est mise en relation avec l'ambivalence du sentiment d'appartenance nationale des personnes du groupe « harki ». L'insertion de leur histoire particulière dans l'Histoire nationale est perçue comme une reconnaissance nécessaire, d'autant plus pour des personnes se sentant appartenir à l'« imaginaire national » français. La reconnaissance de leur histoire et la valorisation de cet attachement à la France, notamment par les personnes du groupe « pied-noir », pourrait jouer un rôle également dans une écriture commune de l'histoire visant à apaiser des relations, supposées conflictuelles, entre « Harkis » et « Algériens ».

Néanmoins, cet intérêt pour une écriture historique commune ne porte que sur la guerre d'indépendance, sans prise en compte de la période coloniale, tout en englobant ces deux groupes dans des références culturelles semblables. Ainsi, de la part des personnes du groupe « pied-noir », les « Harkis » sont à la fois associés et dissociés de leur groupe d'appartenance. Cette femme, de la première génération du groupe « pied-noir », explique ainsi l'origine, selon elle, de la difficulté à être harki par l'absence de soutien de « leur communauté », soit celles des « Algériens » :

« Tu sais, c'est la double peine d'être enfant de Harki. C'est-à-dire que tu te cumules le racisme... de la part de tous les autres Français, comme de tous les autres Algériens ; mais, en plus, tu te cumules un sacré rejet, une sacrée haine aussi... des Algériens eux-mêmes. Donc, en fait, c'est quand-même... certainement, assez horrible

à vivre. (Silence.) Oui, parce que t'as..., t'as même pas la possibilité de t'en sortir par ta propre communauté. C'est ta propre communauté qui te fout à l'index... » (Cl)

Ce sentiment de rejet, vécu par les personnes du groupe « harki », se décline différemment selon les générations. Au sein de la première et de la deuxième générations, le rejet est directement lié à l'Algérie et aux Algériens, et en rapport avec l'indépendance du pays ; avec une particularité pour la première génération, qui fait référence à un rejet fondé sur le vécu d'événements historiques, mais dont la mémoire a pu s'atténuer grâce à une expérience sociale partagée. Au sein des deuxième et troisième générations en revanche, les mémoires introduisent ce sentiment de différenciation entre Algériens et Harkis dans une réciprocité qui mêle origine culturelle et historique. Cette jeune femme du groupe « harki » de la troisième génération en témoigne :

« - S : Tu vois, on les a foutus sur des bateaux, on les a menacés de mort, les Harkis. S'ils sont partis... d'Algérie pour aller en France, c'est aussi parce que leur vie, elle était menacée.

- Et qui les menaçait ?

- S : Les Algériens. Les Algériens, tu vois. Et y'en a encore plein. Y'en a encore plein qui ont la haine contre les Harkis, tu vois. Des... même des gens de mon âge.

- Ça t'est arrivé, du coup, d'être confrontée à des gens...

- S : Oui, oui, oui... J'ai même été confrontée à des petits-fils d'Harkis qui disent : « les Harkis, c'est de la merde, c'est des connards ». Alors que c'était... lui, son grand-père..., carrément, il a fait la guerre. Et qui a insulté sa mère, son père d'être des petits-fils d'Harkis. C'était des traîtres, et tout... » (S)

Ce rapprochement entre « Harkis » (en tant que fonction dans l'armée française) et « Arabes » (en tant qu'ensemble culturel), qui a eu cours pendant toute la période coloniale, y compris au sein de l'armée, n'a pas facilité leur incorporation à la représentation d'une communauté nationale française.

Au sein même du groupe « harki », l'expérience historique commune permet de se regrouper lorsque des divisions sur le plan politique apparaissent. En effet, des personnes de toutes les générations prennent leur distance vis-à-vis des manifestations ou des demandes de reconnaissance officielle, craignant une récupération politique. Le lien fréquemment établi entre certaines mobilisations en faveur de la reconnaissance des Harkis et des mouvements

d'extrême-droite est un frein à l'affirmation du double sentiment d'appartenance au groupe « harki » et à la « France ».

Pour d'autres, ce double sentiment est difficile à concilier, le ressentiment vis-à-vis de la France en raison du traitement dispensé aux premières générations prenant le pas sur leur attachement à la France, pays de leur socialisation et de leur quotidien. Cette femme, de la première génération du groupe « harki », raconte comment elle a expliqué à ses enfants son amour pour la France :

« Moi, j'ai deux garçons. Et, à un moment donné, ils m'ont un peu... pas vexée mais... ils m'ont dit : « maman, mais tu as vu ce qu'ils vous ont fait, mais t'as, t'as vu ce que la France vous a fait ? » Surtout quand je leur dis : « j'aime la France ». Pour moi, c'est instantané, c'est comme ça. Mais ils voient ma vie, ils voient et... sans arrière-pensée, ils me le disent : « mais maman, mais te rends-tu compte de ce que l'Etat français vous a fait ? » Et moi, je réponds : « c'est pas le peuple français, c'est l'Etat, c'est les gouvernants de l'époque ». Et même de maintenant..., puisqu'on n'a pas fait le geste, justement, de rattraper, de faire un geste... de compenser, de faire ce qui n'a pas été fait. C'est pas trop tard. On l'a fait pour les Arméniens, on l'a fait pour les Juifs. Dieu merci, on l'a fait. » (Ft)

IX-A-1-3 Le paradoxe du passé colonial

Le groupe « pied-noir » renvoie à la situation coloniale et plus précisément à la présence d'Européens sur le territoire algérien. Ainsi, lorsque la colonisation est critiquée ou condamnée en tant que système de domination, ceux qui étaient placés du côté des dominants se retrouvent critiqués et condamnés. La connaissance de la structure sociale de la société européenne permet de sortir de cette analyse simpliste. Néanmoins, pour de nombreuses personnes que la filiation rattache à cette situation de domination, l'effort pour combiner compréhension de leur histoire familiale et leur approche politique de la colonisation relève d'une gymnastique complexe. Dissocier le colon du rapatrié est alors primordial, en insistant sur la répartition socioéconomique des pouvoirs au sein de la structure européenne et dans la relation aux « Indigènes ».

Dans les discours de personnes des groupes « harki » et « algérien », les représentations qu'ont les rapatriés européens de « l'Arabe » en France après leur arrivée, se différencient en fonction de leurs pratiques des « colons » durant la période coloniale. Les individus qui s'inscrivaient et agissaient dans le rapport de domination s'opposent à ceux qui étaient dans

ce groupe dominant sans pour autant en adopter les comportements discriminants. Autrement dit, la nature des relations entre Européens et Arabes dans le contexte colonial sert de références pour les relations après l'indépendance. Cet homme de la première génération du groupe « algérien » l'exprime à sa manière :

« Des Pieds-Noirs, j'en connais. J'en connais. Mais ça, c'est des gens... qui étaient simples et moyens en Algérie. Ils sont revenus ici.... Ils ont obtenu l'indemnité, ils ont des terres, des fermes. Il y en a qui ont encore de la rancune, mais il y en a d'autres qui s'en foutent pas mal. Parce que, là-bas, ils avaient rien du tout et ici, on leur a tout donné. On leur a tout donné [...] en tant que rapatriés... : des maisons, des fermes... J'en connais qui sont très bien avec les Arabes ici, ben oui. Y'en a même un qui a marié sa fille à un ouvrier du bâtiment, un Arabe... J'en connais un autre... lui, il a toujours vécu avec les Arabes là-bas, dans le milieu. Quand il a fallu partir, il est parti, ils ont voulu le retenir... Non, il est parti. Il est là, ça va très bien pour lui. J'en connais d'autres aussi. Mais je ne connais que des gens simples. Les Pieds-Noirs simples. Je ne dis pas les Pieds-Noirs aristocrates. Ceux-là, il ne faut pas les approcher. Certains copains... à Marine Le Pen, il ne faut pas les approcher. Il ne faut pas les approcher. Eux ils ne veulent pas... même pas sentir l'Arabe, alors... »
(MG)

Pour d'autres personnes, dans les générations les plus jeunes, notamment dans le cas du groupe « algérien », la rencontre avec des « rapatriés européens d'Algérie » s'inscrit dans le contexte actuel, sans aucune référence nécessaire à l'histoire. Par exemple, pour cette jeune femme du groupe « algérien » de la troisième génération, la rencontre avec un « Pied-Noir » est liée à l'achat d'un mouton, pour une célébration religieuse, et l'histoire devient anecdotique pour elle, même si elle a de l'importance pour lui :

« Des Pieds-Noirs, y'en a un qu'on voit souvent parce qu'il a une ferme. Donc, quand tu passes l'Aïd et que tu dois égorger le mouton, tu le vois. Au début, quand tu parles de l'Algérie, on dirait que tu parles de merveilleux, d'un truc qu'il a vraiment craqué sur ça. Il a dit franchement, s'il avait l'occasion, il irait plus. Il aime beaucoup. » (Zi)

IX-A-2 Des « groupes » aux caractéristiques variables

IX-A-2-1 « Être algérien » ?

Etre algérien peut relever à la fois d'une appartenance nationale et d'une appartenance culturelle. Selon le critère de nationalité, est algérienne toute personne munie d'une carte nationale d'identité algérienne ou d'un passeport algérien. Sur le plan culturel, la définition reste ouverte et chacun peut la décliner selon ses propres critères.

En fait l'unité « algérienne » existe dans la désignation d'un groupe par des personnes qui lui sont extérieures et est revendiquée sur la base d'une appartenance nationale et non pas culturelle. Dans les discours de personnes du groupe « pied-noir », ou « harki », elle s'oppose aux « Français » et à la France. Dans ce cas, les « Algériens » se voient attribuer des caractéristiques négatives et l'absence d'intégration est mise en avant comme étant révélatrice d'un « communautarisme » algérien, maghrébin ou « immigré ». Les peurs et les appréhensions sont ainsi cristallisées dans cet Autre dont l'image est incarnée par celle, conflictuelle, de l'Algérien pendant la guerre.

Dans le groupe « harki » et « algérien », les personnes d'origine kabyle se définissent en tant que groupe culturel pouvant être inclus ou non dans celui des « Arabes algériens ». Si certaines personnes d'origine kabyle peuvent revendiquer une appartenance culturelle spécifique, celles du groupe « harki » la mobilisent pour prendre de la distance vis-à-vis de la nation algérienne. Les personnes du groupe « algérien », quant à elles, préfèrent se référer à l'appartenance nationale algérienne englobant la culture berbère, ou à l'histoire maghrébine pré-arabique constituant un groupe berbère transnational. Ainsi cette femme, de la deuxième génération du groupe « algérien », évoque la demande de sa mère pour qu'elle se marie avec un Kabyle, plutôt qu'avec un Algérien :

« Ma mère, c'est pas un Algérien [qu'elle voulait], c'est un Kabyle. Et comme je lui ai expliqué après, plus tard, j'ai dit : « mais maman, on vit en France, on a quand même plus de chance, en proportion, de rencontrer un Français qu'un Algérien. Et encore moins un Kabyle! » C'est clair! » (Z)

Au-delà des variations culturelles au sein des Algériens, les personnes des deuxième et troisième générations de leur groupe distinguent celles nées en France de parents ou grands-parents algériens et celles nées en Algérie. Les « blédards », nés en Algérie, sont différenciés des « immigrés », nés en France. Contrairement à l'immigration des années 1970, majoritairement rurale et professionnellement peu qualifiée, les immigrés des années 1990,

pour beaucoup des réfugiés politiques, sont issus de classes sociales favorisées. Ils appartiennent à l'intelligentsia algérienne, composée notamment de journalistes, de professeurs, de militants, d'étudiants arrivés en France pour fuir leur pays en proie à la guerre civile. Les logiques de distanciation sont autant le fait des immigrés économiques que des réfugiés politiques, les uns et les autres ne se percevant nécessairement pas comme faisant partie du même groupe. Aussi cette femme de la deuxième génération du groupe « algérien », arrivée en France dans les années 1990 en tant que réfugiée politique, se différencie des immigrés algériens, et de leurs descendants, dans des termes peu valorisants :

« Parce que les Algériens qui sont là, c'est pas... un potentiel... d'échanges et de changements... C'est des gens... qui ne se sont pas investis ici, qui ne se sentent pas citoyens français. Tu les trouves dans un syndicat ? Tu les trouves dans un parti politique ? Tu les trouves dans un mouvement ? Tu les trouves dans une association ? [...] Avant, quand les gens travaillaient ici et rentraient... Il était chez Renault, il avait les qualités, les compétences d'un travailleur. Il parlait de son travail et ça donnait envie aux gens de devenir... chauffeur ou mécanicien. Ils étaient syndiqués... Putain, maintenant, c'est quoi : ça bouffe, ça dort, ça chie des gosses. Ils ont..., enfin, ça a beaucoup changé. » (Na)

D'autre part, depuis les années 1990 jusqu'à nos jours, d'autres migrants arrivent illégalement. Ils sont appelés « harraga », « brûleurs » en arabe, parce qu'ils détruisent leurs documents d'identité. Ces derniers sont jeunes, et proviennent en général des classes populaires, urbaines ou rurales, de la société algérienne. Harragas, réfugiés politiques et « immigrés » ne se considèrent pas toujours comme faisant partie du même groupe des Algériens. La pluralité des parcours de vie individuels et familiaux ne leur permet pas de s'auto-définir dans un groupe d'appartenance commun ; contrairement aux autres groupes « pied-noir » et « harki ».

IX-A-2-2 « Être harki » ?

Si les Harkis étaient les supplétifs de l'armée française, aujourd'hui, par extension, leurs femmes et leurs enfants sont également considérés appartenir à ce groupe. Mais le sens donné à cette désignation par un fait de filiation est lié à une construction mémorielle particulière. Notamment, au sein de la deuxième et de la troisième génération, les processus d'identification nationale et culturelle sont modifiés par la réappropriation de l'expérience historique de la colonisation, de la guerre mais aussi de la migration. Cette jeune femme, de la

troisième génération du groupe « harki », raconte l'incidence du fait d'être « harki » ou « enfant de Harki » dans les disputes, au sein de la famille :

« - S : Il [son oncle] s'est marié très tard, à 35 ans, avec une Algérienne kabyle aussi ! Tu vois, on est un peu... »

- Harki ?

- S : Non ! Pas Harki ! Parce que, elle, elle le lui a renvoyé à la tête. Maintenant, ils sont divorcés. Elle lui renvoyait souvent qu'on était des Harkis, qu'on était des traîtres. Tu vois, des choses comme ça. » (S)

Dans cet extrait, le terme « harki » introduit une distinction, issue de l'histoire, au sein d'un groupe d'appartenance culturel - les « Algériens kabyles ». Le groupe reprend des distinctions analogues à celles qui opposent « Arabes » et « Berbères ». Cette femme de la première génération du groupe « harki » raconte les répartitions des tentes dans le camp de transit en fonction de la région d'origine :

« Les Harkis, tous les soirs, ils font un grand feu, un beau feu... Ils commencent à boire, « l'Algérien, toi l'Algérien ». On est tous algériens. Mais nous, notre côté, la Kabylie à côté, les Chaouis à côté. Chacun son coin. » (MMG)

Les deux premières générations apportent davantage d'éclairages historiques pour expliquer la constitution du groupe « harki » et maintiennent une appartenance collective culturelle. Au sein de la troisième génération, ce terme de « harki » peut être utilisé de façon indéterminée pour faire référence à un groupe politico-historique ou à un groupe culturel. L'extrait suivant d'une jeune femme de la troisième génération du groupe « harki » permet de souligner cette différence générationnelle, à travers une discussion avec sa mère :

« Alors quand j'étais petite, on me disait... : « t'es de quelle origine ? ». Même au collègue. Heureusement que les autres élèves savaient pas ce que c'était... Je disais : « je suis d'origine harki ». (petit rire) Ce qui ne veut rien dire, hein ! Je disais ça. Et donc un jour..., je crois que j'étais en sixième, et ma mère, elle me dit : « et tu dis quoi, quand on te demande : t'es quoi ? ». Et je dis : « je dis que je suis d'origine harki ». Et ma mère, elle me dit : « mais t'es folle ! Mais pourquoi tu dis ça ? Non, il faut dire que tu es d'origine algérienne ou kabyle ». » (S)

En revanche, pour les « rapatriés européens », les Harkis représentent un groupe historique à l'expérience à la fois proche et distincte de la leur. Par le parcours militaire, Harkis et Pieds-

Noirs engagés dans l'armée française sont des frères d'armes qui peuvent se retrouver dans une expérience commune. Alors que l'exil peut également apparaître comme un point commun de ces deux groupes, ils se distinguent dans le souvenir du rapatriement, ou de son absence. Ainsi ces deux sœurs du groupe « pied-noir » de la première génération identifient des différences de conditions de vie à la fin de la guerre :

« - L'aînée : C'est tout bête mais les gens qui ne l'ont pas vécu [l'exil]... C'est comme les Juifs qui ont été déportés, qui ont... On a beau s'apitoyer, imaginer, ce que ça a été et tout. Mais celui qui l'a pas vécu, il ne peut pas s'imaginer l'horreur. Et ça, c'est pas... C'est une horreur parce que, bon, y'a pas de comparaisons ; mais celui qui n'est pas déraciné de sa terre, il peut pas... »

- Et, par exemple, les Harkis vous pensez que c'est la même chose ou pas ?

- L'aînée : C'est pire, c'est pire les Harkis. Y'a pas de comparaisons non plus avec les Harkis.

- La cadette : Parce qu'ils ne peuvent pas aller là-bas, ils ne peuvent pas rester ici.

- L'aînée : Oui. Et puis, c'est vrai tout ce qui s'est dit sur les Harkis. Et la façon dont la France a agi avec les Harkis, c'est...

- La cadette : Il a fallu le film « Indigènes » pour qu'on leur donne une pension supplémentaire, donc...

- L'aînée : On a entendu des choses... Parce que, dernièrement, De Gaulle, on l'a vu aussi..., moi, je ne savais pas tout ça, hein, qu'il a dit pour les Harkis, je ne sais pas quoi. Enfin, bon, il avait pas dit... Bon, moi, j'ai pas tout à fait retenu ce qu'il avait dit. Et les Pieds-Noirs, eh ben, quand on lui a dit que tous ces Pieds-Noirs..., tous ces Français qui restaient en Algérie et qui étaient en danger ; il a dit : « Eh bien, ils n'avaient qu'à partir avant ».

- La cadette : Bien sûr.

- L'aînée : Il y a des choses qu'on ignore et que, parfois, tu te demandes si c'est possible et si c'est vrai mais ... Eh, je pense que c'est vrai. » (H et Sy)

Les rencontres entre les personnes des groupes « algérien » et « harki » de la troisième génération sont peu présentes dans les récits. Leur rareté peut être expliquée par le fait que l'histoire familiale ne transparaît pas nécessairement dans les discussions, les rencontres

peuvent avoir lieu sans être explicitées. Plusieurs personnes du groupe « algérien » présupposent que les enfants ou petits-enfants de Harkis ne souhaitent pas dévoiler leur origine familiale par « honte » de cette histoire et de peur de compromettre la relation. Néanmoins, ce phénomène de « honte familiale » disparaît dans les discours des personnes de la troisième génération du groupe « harki »⁵⁶⁰. Cette jeune femme de la troisième génération du groupe « harki » prend comme contre-exemple la génération de ses parents pour réaffirmer avec fierté son histoire familiale, y compris face aux critiques ou aux insultes :

« C'était surtout des gars qui disaient : « oui, la petite fille d'Harki ». Des trucs comme ça. Après, c'est plus mes parents qui se sont fait... insulter de fils d'Harkis, tout ça, que moi. Non, ma génération... En fait, quelques fois, j'ai rencontré des filles à la fac ou des copines de copines, qui disaient : « ah, mais ces cons de Harkis », ou des trucs comme ça. Je dis : « mais c'est quoi, le problème ? » Je disais : « mais c'est quoi, le problème de... ? » Je disais : « moi, je suis petite fille d'Harki. Mon grand-père, je disais, grâce à lui, je suis arrivée en France. » J'ai dit : « grâce à lui ! Il a pas combattu finalement parce que... il a pas eu le temps..., la guerre d'Algérie elle s'est arrêtée ». J'ai dit : « mais même s'il avait combattu, il l'aurait fait pour nous. Qu'est-ce que... J'ai rien à voir avec l'histoire de mon grand-père. L'histoire de mon grand-père, elle a rien à voir avec moi. Même si les conséquences... C'est grâce à lui que je suis en France. Moi, je suis contente de vivre en France ». » (S)

Au sein des dernières générations du groupe « algérien », certaines personnes affirment éviter les rencontres avec celles de la première génération du groupe « harki » et l'expliquent par la fidélité à l'histoire familiale, notamment si des membres de leur famille ont été victimes de l'armée française pendant la guerre. Les ressentiments vis-à-vis des Harkis semblent ainsi se concentrer sur des personnes qui auraient pu commettre des actes de guerre ; ce qui n'exclut pas les rencontres avec les générations plus jeunes. Cette jeune femme de la troisième génération du groupe « algérien » expose ses sentiments vis-à-vis des « Harkis », en les distinguant de leurs enfants :

« Les enfants de Harkis, ça me pose pas de problème. Mais les Harkis... je pense que je pourrais quand-même me disputer, voir... Parce que ça dépend dans quel contexte ils sont ... Ils ont trahi, quoi, mais... Mais j'ai pas envie, spécialement, d'en rencontrer. [...] Je peux pas dire que je... les hais, ou quoi, parce qu'il faut se mettre

⁵⁶⁰ Se référer à l'explication dans la partie III, chapitre VII Mémoires historiques la guerre d'indépendance : entre appropriation et revendication collective.

dans leur position. Je sais pas, moi, si des soldats les ont menacés... Mais après, je sais qu'il y en a, d'eux-mêmes, qui sont allés... qui voulaient juste se faire bien voir par les Français. Alors là, aucune compassion ! Mais aucune ! Surtout que, dans tous les cas, moi, mon arrière-grand-père, il est mort, il a été fusillé à cause d'un Harki. Et là, là, le coup de mes parents⁵⁶¹, c'est à cause d'un Harki aussi. » (No)

IX-A-2-3 « Être pied-noir » ?

Le groupe des « Européens d'Algérie » était plus qu'hétérogène, culturellement et socialement. Aussi, une fois en France, ces distinctions ne se sont pas effacées au profit d'une appartenance homogène et collective « pied-noir » fondée sur une même mémoire. Néanmoins les revendications mémorielles et politiques les plus entendues au plan médiatique ont dessiné les contours d'un groupe « pied-noir » auquel de nombreuses personnes ne se reconnaissent pas appartenir.

Jusqu'à aujourd'hui, l'origine du terme « pied-noir » reste mystérieuse. Si certains évoquent l'arrivée des soldats français avec leurs bottes noires au début de la colonisation, d'autres évoquent une étape de travail de vinification réalisée nu-pieds, d'autres encore estiment que ce terme n'est apparu qu'une fois en France pour désigner les rapatriés européens d'Algérie. Ainsi selon l'origine du mot, les bases de définition du groupe diffèrent : n'inclut-il que les Français qui venaient de France (à l'exclusion de ceux qui venaient d'autres pays européens et des Juifs autochtones) ? Que ceux nés en Algérie (à l'exclusion des générations de migrants s'étant installés en Algérie) ? Ou alors tous les habitants d'Algérie, une fois arrivés en France (acception la plus large) ?

En fonction de la manière d'envisager la période coloniale, le groupe « pied-noir » acquiert un périmètre différent. Les personnes concevant la colonisation comme une époque durant laquelle toutes les populations vivaient ensemble, sans hiérarchisation, entremêlent les différentes catégories, allant jusqu'à inclure les autochtones musulmans dans leur groupe. Cette perception, quoique minoritaire, se retrouve dans toutes les générations. Ce couple de la première génération du groupe « pied-noir », de confession juive, inclut les « Pieds-Noirs » dans le groupe des « tirailleurs algériens » de la Seconde Guerre Mondiale, et les musulmans et les juifs dans la « communauté française ».

⁵⁶¹ Elle a récemment appris que son père, enfant pendant la guerre d'indépendance, avait échappé à une fusillade dans sa maison par les soldats français après la dénonciation d'un supplétif de l'armée française.

« - Monsieur : Pendant la Deuxième guerre mondiale, 39-45, il y a eu beaucoup de... [...] de gars d'Afrique du Nord qui sont venus, hein, qui sont montés en France. Tous ceux qui ont fait la guerre de Monte Cassino, tout ça, y'avait pratiquement que des... que des Pieds-Noirs.

- Madame : Ah oui, moi, j'ai mon grand-père qui a fait la Grande Guerre. [...] J'avais mon oncle maternel aussi, hein, qui a fait Verdun... Ah oui, oui, oui. Ah oui, beaucoup de Pieds-Noirs ont défendu la France (...).

- Monsieur : Beaucoup qui étaient aux tirailleurs algériens, quoi, ont...

- Madame : Même certainement parmi, aussi, les Musulmans. Bon, nous, on était français : il y avait les Musulmans, il y avait les Juifs, bon. Mais... c'était une communauté, quand-même, française, au début. » (ML)

Pour d'autres personnes, les « Juifs », bien qu'inclus dans le groupe « pied-noir », se distinguent du reste des Européens. En effet, avec le critère d'appartenance culturelle et par sa trajectoire historique, ils se distinguent des Arabes et sont donc associés au groupe « pied-noir » ; mais par le critère religieux, ils se distinguent des « chrétiens » et sont donc dissociés de ce même groupe « pied-noir ». Cette ambivalence du groupe des « Juifs d'Algérie », à la frontière de deux groupes socio-historiques, renvoie les critères d'appartenance actuelle à une définition historique. Les « Juifs d'Algérie, en ce qu'ils partageaient la vie quotidienne des « Arabes musulmans » sont un symbole de « l'Autre » pour le groupe « pied-noir » et du « Nous » pour les groupes « algérien » et « harki » ; mais parce qu'ils sont devenus français à part entière par le décret Crémieux, ils sont inclus dans le « nous » du groupe « pied-noir » et dans « l'Autre » des autres groupes. Cette femme du groupe « algérien » de la deuxième génération évoque cette différence en précisant de son amie qu'elle est juive, et reprenant une distinction que sa mère établissait déjà :

« Bizarrement, j'en parle beaucoup avec une de mes amies qui est très, qui est assez âgée, c'est une juive pied-noire, qui parle beaucoup de l'Algérie, tout ce qu'elle a vécu, et tout... Ma mère, elle me disait qu'on avait des voisins français, juifs..., enfin de tout. Qu'à travers eux, elle avait appris la langue, qu'elle se rappelle, voilà, de ses voisines et tout. On parle pas du négatif. On parle des bons moments. Voilà, des bons moments. Après ... Voilà, du voisinage... Voilà. Que ça se passait très bien... » (F)

Le cas particulier des Juifs au sein du groupe « pied-noir » relève l'importance de la religion chrétienne dans la définition de l'appartenance communautaire. Un autre symbole de

l'importance religieuse dans la constitution du groupe est le rassemblement organisé, tous les ans depuis l'arrivée des Européens d'Algérie, le jeudi de l'Ascension, à Nîmes, pour la procession de la Vierge Marie de Santa Cruz⁵⁶². S'il revêt une importance particulière pour les catholiques, cet événement accessible à tous est plus qu'une procession religieuse. Il permet de se retrouver dans le souvenir de l'Algérie quittée et de perpétuer des traditions du sol algérien puisque ce pèlerinage avait lieu au même moment de l'année à Oran. Une femme de la deuxième génération du groupe « pied-noir » raconte les souvenirs de sa mère :

« Je sais qu'à l'époque, elle [sa mère] y allait. Elle faisait son pèlerinage à Santa Cruz, à Nîmes, chaque année. Elle préparait avec les copines, les panneaux, les machins, famille machin recherche famille machin. Et ça se sautait dans les bras ! Moi, ça m'avait vraiment impressionnée (...). C'est... merveilleux, ça. » (L)

L'hétérogénéité des appartenances culturelles et religieuses des membres de ce groupe se combine avec une affirmation commune et forte d'appartenir à la nation française. Ce sentiment d'appartenance nationale permet à l'individu de réconcilier ses origines familiales ou culturelles. En effet, de la même façon que les Harkis peuvent associer appartenance historique et culturelle, les Pieds-Noirs naviguent entre fondement du groupe sur une histoire commune ou sur une culture partagée. Cette femme, de la deuxième génération du groupe « pied-noir », explique l'importance d'ancrer les origines familiales dans l'Histoire pour son fils :

« Moi, je trouve que c'est toujours important de connaître son histoire, de replacer... dans le contexte un peu, les histoires de générations, d'origines. Parce qu'à un moment donné, c'était très flou pour lui [son fils], il confondait un peu tout, quoi. [...] Quand il parle de ses origines, [...] « alors, moi, j'ai des origines françaises, tunisienne, pieds-noires... ». Ma mère, elle lui dit : « Quoi Pied-Noir, quoi des origines ? Tu es français. » « Ah mais Pied-Noir, c'est pas une nationalité ? » « Tu as des origines françaises, d'accord ? Tu es né ici, d'accord ? Mais Pied-Noir, ce n'est pas une origine ». » (L)

L'expérience de la migration, et plus précisément celle de l'exil et de l'arrachement à sa terre, est un autre point commun qui caractérise l'appartenance à ce groupe. Certains y trouvent de

⁵⁶² Voir en annexe le rapport de terrain et les observations du 16 mai 2012.

quoi établir un parallèle avec l'histoire des Harkis, obligés eux aussi à quitter leurs terres, sans s'attarder sur les différences dans les conditions de départ et d'arrivée⁵⁶³.

En plus de l'expérience commune du départ, la naissance sur le territoire algérien apparaît être un point constitutif du groupe « pied-noir ». Dans ce sens, pour Eric Savarèse, « être Pied-Noir, c'est donc, d'une part, appartenir à la catégorie des citoyens français d'Algérie et, d'autre part, avoir quitté le pays au moment de son accession à l'indépendance, donc essentiellement entre 1961 et 1962 »⁵⁶⁴. Les personnes étant parties d'Algérie alors qu'elles étaient nées en Europe pourraient ainsi s'inclure dans ce groupe, mais certains ajoutent la condition d'être né sur le territoire algérien. Cette femme, de la première génération du groupe « pied-noir », raconte l'histoire de sa mère, qui n'était pas considérée comme une Pied-noir, malgré son sentiment d'appartenir à ce groupe :

« Maintenant, c'est passé dans le langage courant, on est Pied-Noir parce qu'on est né en Algérie. Ma mère n'est pas née en Algérie, personne de sa famille n'est né en Algérie. Donc elle n'est pas pied-noire. Mais enfin, il fallait pas lui dire, parce qu'elle était pied-noire... [de cœur] ! » (JA)

Les personnes parties d'Algérie enfants, voire bébés, sont ainsi considérées comme appartenant au groupe, alors que celles nées en France, parfois tout juste après l'arrivée de la famille en France, sont désignées par le terme « pathos », et maintenues hors du groupe. Cette désignation ambivalente entre appartenance et non-appartenance ne correspond pas toujours aux sentiments d'appartenance individuels. Cette femme de la deuxième génération du groupe « pied-noir » exprime cette différence au sein de sa fratrie :

« On m'a toujours bien fait pointer du doigt que j'étais une « pathos » (...). Que j'étais pas... [...] née là-bas. Au contraire de mon frère et de ma sœur. » (L)

Plus loin, elle explique comment elle a réussi à sortir de cette désignation « pathos », qui ne l'incluait pas dans le groupe, par un voyage en Algérie :

« Pour moi, j'étais un peu affranchie, maintenant. Je pouvais en parler, j'y étais allée. Parce qu'avant j'avais pas trop le droit. J'en avais marre d'entendre dire : « de toute façon, toi, t'es pas née là-bas ». J'en avais un peu marre. Donc, du coup, j'y suis allée. Je me suis dit : « comme ça tu seras un peu légitime... ». » (L)

⁵⁶³ Cette occultation mémorielle peut être une explication du fait que cette mise en parallèle des parcours n'existe pas dans les récits des personnes du groupe « harki ».

⁵⁶⁴ Eric Savarèse. op.cit. (2002)

Dans ce dessin des contours du groupe « pied-noir », apparaît la volonté, pour certains, de préserver une identité commune qui risque de disparaître, alors que dans le même temps la restriction des critères pour en faire partie ne lui permet pas de se renouveler⁵⁶⁵. Ce renouvellement par la filiation et le risque de disparition de cette identité au fil des générations sont illustrés dans les extraits suivants, d'un père et de son fils, respectivement de la deuxième et de la troisième génération du groupe « pied-noir » :

« - JM : Parce que je fais bien la différence : je suis fils de pied-noir, je ne suis pas pied-noir. » (JM)

« - En fait toi, tu ne te sens pas trop petit-fils de Pied-Noir ?

- E : Ben, je le sais mais... dans mon quotidien, ça me change pas grand-chose. Je me sens pas plus concerné.... Moi, je sais que ça fait longtemps quand-même, je ne sais pas. Disons que je ne renie pas mes origines, mais, en même temps, ça me change pas grand-chose... » (E)

Parallèlement, une prise de distance vis-à-vis du groupe apparaît, liée à des dissensions entre des valeurs individuelles et celles d'un collectif supposé d'appartenance commune. Parfois, certaines rencontres à l'intérieur du groupe sont évitées, par peur d'opinions politiques divergentes, voire opposées. Certains, notamment dans la première et la deuxième génération, hésitent à aller à la rencontre d'autres « rapatriés européens » par crainte d'avoir à faire face à des expressions politiques opposées aux leurs. Bien que les opinions politiques soient modifiées au cours des générations, le « vote pied-noir »⁵⁶⁶ est rapproché des idées d'extrême-droite et dans ce groupe on s'imagine isolé et minoritaire lorsqu'on n'y adhère pas.

Cette femme de la deuxième génération explique ses relations avec les « Pieds-Noirs » et établit un lien ténu entre origine historique et opinions politiques :

« Des Pieds-Noirs, j'en ai pas rencontré beaucoup de... de proches de mes idées. Moi, j'ai l'impression que... J'ai presque le sentiment que ma famille, elle est un peu atypique. Quand je vois un peu ailleurs, quoi. Je veux dire, ma mère est de gauche. Enfin..., y'a quelque chose d'atypique. Je veux pas dire que tous les Pieds-Noirs sont de droite ; c'est pas vrai, c'est des conneries. » (L)

⁵⁶⁵ Ces différences de l'identité pied-noire, notamment en fonction des générations est développée par Clarisse Buono. op.cit.

⁵⁶⁶ Emmanuelle Comtat. La question du vote Pied-Noir. *Pôle Sud*. 2006, vol.1, n° 24, p. 75-88.

Plus loin, elle raconte :

« Quand j'arrive quelque part, j'entends l'accent Pied-Noir, j'ai une petite phrase toujours très touchée : « ah bon, mais t'es née là-bas, toi ? » « Non, non, non ». « T'es une pathos ? » « Oui, je suis une pathos, je suis une pathos ». Et donc, voilà, mais je vais pas plus loin parce que, bon, le mec, il a pas la carte du FN sur lui, mais... voilà. » (L)

Cette situation individuelle illustre la distance qui peut exister entre le « désir d'appartenance » et le « degré d'éligibilité »⁵⁶⁷ pour faire partie d'un groupe. Les contours des groupes « pied-noir », « harki » et « algérien » diffèrent et seuls les deux premiers se retrouvent sur la base d'une expérience historique commune, malgré des tensions et des contradictions internes. Les individus peuvent alors négocier leur « appartenance » ou leur « non-appartenance » en fonction de cette expérience historique qui définit la constitution de leur groupe de référence. Celui-ci peut alors devenir un « groupe de référence négatif » parce qu'il « permet de repérer un schéma typique de relations hostiles entre groupes ou collectivités qui sont pourtant dépendantes quant aux actes, attitudes et valeurs »⁵⁶⁸.

Cette tension entre appartenance et non-appartenance prend d'autres formes pour le groupe « algérien » qui ne trouve pas de fondement culturel ou historique commun suffisamment solide pour être constitutif d'un groupe d'appartenance. Or, sans définition d'un groupe de référence, les sentiments d'appartenance et de non-appartenance ne peuvent se consolider, y compris dans un groupe de référence négatif. L'élargissement du champ des références pour délimiter de nouveaux groupes peut permettre de définir d'autres logiques d'identification.

IX-B « Nouvelles » logiques d'appartenance

Aujourd'hui, les critères socio-historiques ne suffisent plus à déterminer les contours des groupes d'appartenance. Comme l'explique Hajjat⁵⁶⁹ en évoquant l'accès à la nationalité française, les « logiques de division » (eux/nous) et « d'essentialisation - ou de radicalisation de la différence » perdurent mais les signifiants changent (ce n'est plus la race mais la culture ou la religion) entraînant une modification de leurs formes de justification et de la compréhension des logiques d'identification.

Les individus ne sont plus pris entre deux systèmes qui se confrontent (le familial et le sociétal), mais se trouvent au cœur de croisements d'une multitude de références, notamment

⁵⁶⁷ Robert K. Merton. op.cit.

⁵⁶⁸ Ibid. p.250

⁵⁶⁹ Abdellali Hajjat. op.cit.

par leur participation aux échanges internationaux. Les critères déterminant les « groupes d'appartenances » auxquels les individus se réfèrent et par rapport auxquels ils sont désignés se multiplient, et relèvent d'attributs « culturels », « sociaux » ou « religieux ». Par leur capacité à être des acteurs, c'est-à-dire à s'engager dans l'interaction sociale et à établir des stratégies dans des constructions identitaires réflexives, ils évitent d'être enfermés dans des « identités-prison »⁵⁷⁰, auxquelles ils sont assignés de l'extérieur.

IX-B-1 Des critères « culturels »

IX-B-1-1 La figure du « Français »

A l'arrivée de la famille en métropole (avant l'indépendance de l'Algérie) ou en France (après l'indépendance), y compris pour les « rapatriés européens d'Algérie » dont la famille est originaire de France, il apparaît cette distinction entre « eux », les Français, et « nous », les arrivants d'Algérie. Les premières relations au moment de l'installation, à travers lesquelles le nouvel environnement est appréhendé, s'établissent sur les représentations que chacun peut avoir de l'Autre, dans un contexte de sortie de guerre et au lendemain de l'ère coloniale. Au-delà des difficultés liées à l'accès au logement ou à l'emploi, le regard porté sur les "Français" n'est pas nécessairement négatif ; les anecdotes de rencontres mettant en scène des actes de solidarité y participent. Cet homme, du groupe « algérien » de la deuxième génération raconte une anecdote vécue par ses parents :

« Madame M., l'épicière du village, nous a aidés. Elle savait qu'on n'avait pas beaucoup d'argent et elle faisait crédit. Elle les [ses parents] aidait un peu. Mon père, il l'appréciait beaucoup. Il a vu que tous les Français n'étaient pas des cons. Et il a même admis qu'on pouvait être amis avec des Français. » (O)

L'image du « Français » apparaît alors fréquemment dans les discours de la première génération du groupe « pied-noir » en relation avec leur propre vécu. La distinction « eux-nous » disparaît dans les générations suivantes lorsqu'il est fait référence au présent et elle n'est réintroduite qu'avec la référence à l'arrivée de la famille. En revanche, cette distinction entre les « Français » et « nous » continue à être présente dans les propos des deuxième et troisième générations du groupe « algérien », y compris pour ceux qui sont nés en France.

Or, les trajectoires d'insertion sociale réussie du groupe « pied-noir » ont permis aux tensions qui pouvaient exister avec les « Français » à leur arrivée de s'amenuiser et de disparaître ;

⁵⁷⁰ Geneviève Vinsonneau. op.cit. (2002)

autrement dit le fait que les individus et leurs familles « trouvent leur place » au sein de la société d'accueil, par le logement, l'emploi ou l'éducation a favorisé une acceptation réciproque. L'image des « Français », en tant que « Autres » a pu disparaître au fur et à mesure que l'individu s'est trouvé « agrégé » à cette société, lorsqu'il n'a plus été ni « immigré », ni « émigré »⁵⁷¹.

La persistance de cette distinction « eux/nous » dans les propos des deuxième et troisième générations du groupe « algérien » laisse penser que ce processus d'agrégation n'est pas terminé. Pour de nombreuses personnes, cette opération d'agrégation nécessite un travail de mémoire lorsque les deux groupes sont liés par une histoire conflictuelle. Ce jeune homme, de la troisième génération du groupe « algérien », tout en se dissociant à la fois des « Algériens » et des « Français » - par le pronom « ils » - identifie la situation coloniale comme un point de tension dans les représentations de chacune des « civilisations » en présence :

« Ils [les Algériens] voulaient leur indépendance, ils en avaient marre. C'est... comme maintenant, [...] on dit : « les States, ils viennent en France, ils colonisent ». Ils vont péter un plomb les Français, ils vont se dire : « oh, ils viennent dans notre pays. Ils viennent, ils font la loi ». Et c'est normal. Ils vont péter un plomb. Après, voilà, moi, je dis : « c'est simple ». (Silence.) Moi, je calcule que les gens ils en parlent que quand ça concerne leur pays. La France... ils parlent de civilisation, ou je sais pas quoi. Ils ont oublié. [...] Eux, ils ont oublié tout ce qu'ils ont fait en Algérie. »
(Y)

Cette distinction « eux-nous » peut aussi être la conséquence d'un sentiment ressenti d'exclusion et de rejet en ce qui concerne la définition de sa propre appartenance nationale. Le reproche souvent entendu concernant une intégration déficitaire en raison d'une double appartenance culturelle et/ou nationale assumée, est alors renversé. Cette jeune femme, de la troisième génération du groupe « algérien », tout en assumant sa part d'algérianité et de francité, est amenée à s'interroger sur son appartenance par le regard des autres :

« T'es français, on te considère comme étrangère. Quand t'es en Algérie, forcément, comme tu es née en France, dans un certain sens on te dit « française, d'origine algérienne ». Donc, c'est un mélange de tout. Même si c'est sûr et certain que le regard des autres va... comment dire... te faire poser des questions. De toute façon,

⁵⁷¹ Abdelmalek Sayad. op.cit. (2006)

quand tu es né en France, on te considère comme étranger. Alors qu'on est français, quoi. Même si on a nos origines. » (Ha)

Pour de nombreux enquêtés, cette distinction mais aussi la difficulté à concevoir une double appartenance culturelle reflètent surtout une mauvaise connaissance de l'histoire. Les événements historiques, peu, voire pas objectivés sont transmis par la mémoire et donc sensibles à la réappropriation subjective, ce qui expliquerait les peurs et les réticences de la rencontre avec l'Autre - dont les groupes d'appartenance sont démultipliés en fonction des critères de distinction (culturels, nationaux, religieux, politiques...), mais aussi en fonction des périodes couvertes par les mémoires collectives (colonisation, guerre, migration, histoire sociale récente).

IX-B-1-2 Au-delà du groupe « algérien »

Les personnes de notre corpus, quel que soit le groupe socio-historique, plutôt que de parler "d'Algériens", dont le groupe d'appartenance est confus, utilisent davantage les termes « Arabe », « Maghrébin » ou « musulman ». Si ces termes renvoient à des domaines distincts - culturels, géographiques ou religieux - ils incarnent surtout celui qui est différent du « nous » national, que ce soit dans des logiques de désignation ou d'auto-désignation. En un mot, ces termes renvoient à la constitution d'un « groupe de référence négatif », au sens de Merton⁵⁷².

Au sein du groupe « pied-noir », dans la première et parfois à la deuxième génération, la mémoire des distinctions coloniales persiste. Les anciens « Français musulmans », lorsqu'ils ne sont pas nommés « Algériens » en référence à la nation indépendante, sont introduits par le terme « musulman » ou « arabe » ; deux termes désignant l'Autre, celui qui n'était pas « européen », au moment de la colonie. Ces termes étaient, par ailleurs, légalement justifiés par les distinctions administratives des populations, notamment à travers le Code de l'indigénat. Cette femme, de la deuxième génération du groupe « pied-noir », laisse à l'enquêtrice le soin de placer le terme le plus objectif sur la personne qu'elle désigne comme ne faisant pas partie du groupe des « Européens d'Algérie » ; l'Algérien est toutefois dissocié du « fellaga », signe de la prégnance de la mémoire de la guerre dans la représentation de l'Autre :

⁵⁷² Robert K. Merton. op.cit.

« Mes parents, ils louaient chez un Ara, chez un... un... enfin un Algérien, un..., je dis un Arabe je ne sais pas comment vous les appelez ! [...] Qui était propriétaire. Et, des fois, y'avait des fellagas qui venaient. » (M)

Ainsi l'image des Algériens reste liée à la violence et à la guerre, au point qu'il faille en dissocier, comme dans l'extrait précédent, la figure du « fellaga meurtrier ». Cette image est d'autant plus présente qu'elle est mise en comparaison avec celles des Marocains et des Tunisiens, dont les représentations sont mises en perspective plus ou moins directement, de l'histoire et de l'accession à l'indépendance. En effet, la période de la guerre a montré un peuple algérien belliqueux alors que les indépendances marocaine et tunisienne, dont les batailles et les révoltes ont été passées sous silence⁵⁷³, présentent des peuples plus coopératifs et accueillants, image renforcée par leur activité touristique. Cette femme de la deuxième génération du groupe « pied-noir » rend compte de son appréhension persistante des rencontres avec des personnes d'origine algérienne, appréhension qu'elle suppose réciproque. Elle revient sur l'histoire coloniale, qui selon elle n'explique pas son inquiétude, et n'évoque pas la guerre d'indépendance, alors même qu'elle craint le « conflit » dans la relation :

« - SG : Je ne sais pas pourquoi, c'est si fort avec l'Algérie. Pourquoi c'est si dur. Alors que Maroc et Tunisie ont aussi été colonisés. Mais je ne sais pas pourquoi avec l'Algérie c'est aussi dur. Et même avec les personnes algériennes que, moi, je peux côtoyer comme ça. J'ai toujours cette sensation que ça va être difficile. Tu vois, que c'est peut-être des gens qui vont avoir du mal à nous accepter. Ou que nous, on va avoir du mal à accepter.

- Qui « nous » ?

- SG : Les Français, en général, tu vois ? J'ai la sensation qu'on va toujours leur poser un rejet. Qu'on ferait pas avec les Marocains ou les Tunisiens. Je trouve ça bizarre, parce qu'à E.[quartier toulousain] justement, on en voit (...) Tant qu'on sait pas d'où ils viennent, quelque part, on s'en fiche. Mais quand ils commencent à dire : « on est d'origine algérienne ». Tiens, est-ce que ça va pas être difficile ? Est-ce qu'il ne va pas y avoir de conflit ? » (SG)

Malgré ces tensions, le terme « maghrébin » semble faire sens dans l'association du « Marocain », de l'« Algérien » et du « Tunisien » dans un « groupe de référence négatif » opposé à un « nous » national français. Néanmoins, en terme d'auto-désignation, le terme

⁵⁷³ Comme, par exemple, la guerre du Rif (Voir notamment Vincent Courcelle-Labrousse. op.cit.)

« maghrébin » n'est toujours pas légitimé par ceux ainsi désignés. Guenif⁵⁷⁴ réfute le terme de « maghrébin », en se référant à la pensée d'Ibn Khaldoun, parce que le « Maghreb » est une construction abstraite qui ne renvoie pas à une unité politique ou culturelle. Les personnes des première et deuxième générations des groupes « harki » et « algérien » introduisent d'ailleurs une différence entre Marocains et Algériens. Les Algériens sont jugés moins solidaires entre eux que les Marocains, alors que l'entraide et la valorisation culturelle marocaine en France est montrée en exemple. Parfois les tensions diplomatiques existantes entre le Maroc et l'Algérie, relatives à la situation politique du Sahara occidental et du Polisario, sont citées comme des motifs qui entretiennent, parfois inconsciemment, des inimitiés entre les ressortissants de ces deux pays.

Les personnes du groupe « Harki », par leur prénom, nom ou apparence physique, sont associées de l'extérieur au groupe des « Maghrébins » et leur origine culturelle, qu'elles soient « arabes » ou « berbères », est alors utilisée pour les dissocier du groupe d'appartenance national français. Ainsi les conceptions culturelles et nationales se confrontent dans cette désignation collective alors qu'individuellement, ces appartenances multiples sont associées dans une construction identitaire complexe. Cette femme de la première génération du groupe « harki » concilie son origine culturelle kabyle avec sa nationalité française, tout en se dissociant d'un groupe « maghrébin » qui serait constitué en opposition à celui des « Français » :

« Pour moi, je suis française. J'aime ce pays. [...] J'aime la France en dépit de... l'abandon, des massacres... Moi, j'aime ce pays. C'est mon pays. Bien sûr, je suis pas suédoise, j'ai mes origines kabyles, algériennes. Et voilà, mais on essaie de... on essaye. On s'insère dans la société française. Pour nous, y'a pas de problème. La question, elle ne se pose même pas. » (Ft)

En revanche, au sein de la troisième génération, le terme « Maghrébin » paraît faire sens comme un groupe dont on se sent membre et auquel on est associé. L'expérience sociale commune en France, par les parcours d'immigration des familles, les difficultés sociales et le vécu des discriminations, associée à une expérience historique commune, celle de la colonisation des pays du Maghreb, masque la différence entre colonie et protectorat, devenant ainsi les critères sur lesquels se fonde le groupe.

En revanche, la définition du groupe « maghrébin », par des personnes qui n'y sont pas inclus, s'établit sur une distinction entre les « Arabes » (incluant les Berbères) et les « non-Arabes »,

⁵⁷⁴ Nacira Guenif-Souilamas. op.cit.

ce qui renvoie à une opposition entre d'une part le groupe « pied-noir » et d'autre part, les groupes « harki » et « algérien ». Certaines personnes du groupe « pied-noir » déclarant ne pas rencontrer d'« Arabes » ne distinguent pas les « Algériens » des « Harkis » ; la référence est alors culturelle et non historique. Au contraire, les personnes des groupes « algérien » et « harki », lorsqu'elles racontent leurs rencontres contemporaines avec des personnes du groupe « pied-noir » ont une lecture historique des appartenances.

IX-B-2 Des critères « spatiaux » et « sociaux »

IX-B-2-1 Des lieux de mixité et d'échange

Pour des migrants, quels qu'ils soient, les banlieues, quartiers « populaires » ou encore « périphériques » opèrent comme des « sas d'intégration » dans la société d'accueil tout en tenant compte de la culture d'origine des nouveaux arrivants⁵⁷⁵. Le souhait de rester en contact avec des personnes partageant des références culturelles communes et une expérience migratoire apparaît surtout chez les personnes de la première génération, qui ont vécu le départ du sol algérien à l'adolescence ou à l'âge adulte. Cette femme du groupe « harki » de la deuxième génération, loin d'idéaliser les conditions de vie dans les camps, évoque la dimension de référence que sa mère donnait à ce lieu « communautaire » :

« - MMA : Ma mère, elle était bien, elle, dans le camp.

- Ah, oui ?

- MMA : Ah oui, parce qu'elle était pas toute seule. (...) Elle m'a dit qu'elle avait pleuré quand mon père a dit : « on s'en va du camp ». Elle voulait pas, elle. Parce qu'elle avait peur, elle connaissait pas. Elle connaissait pas la France. Alors que, là-bas, ils étaient plusieurs Algériens, des Harkis. Ma mère, elle était bien là-bas. Elle avait fait des connaissances et tout. » (MMA)

De la même façon, cet homme et sa fille, du groupe « pied-noir » de la première et deuxième génération, évoquent l'arrivée de la grand-mère dans un quartier populaire qui lui a permis de retrouver un groupe « communautaire » :

« - La fille : Ma grand-mère, elle a dû s'adapter à cette France... Et je pense que ça a dû l'aider, d'habiter dans un truc un peu populaire. Parce qu'elle avait des amis

⁵⁷⁵ Voir notamment Louis Wirth. *Le ghetto*. Grenoble : Presse Universitaire de Grenoble, 2006 et Georg Simmel. *Digressions sur l'étranger*. In Yves Grafmeyer et Issac Joseph. *L'Ecole de Chicago*. Paris : Aubier, 1984. p. 53-59.

espagnols... [...] Ça continuait... des amis... d'Algérie. Et puis le fait d'être là-dedans, ça devait être bien pour elle. Parce qu'elle avait des amis, des gens comme elle, qui venaient un peu de...

- Le père : Qui étaient un peu des gens... rapatriés du Maroc, rapatriés d'Algérie. » (C et PC)

Si « l'entre-soi » apparaît rassurant et facilite la construction de repères dans la société française, ceux qui n'en ont pas bénéficié soulignent les aspects positifs de l'immersion dans des espaces de vie multiculturels, notamment pour l'apprentissage de la langue française ; et cela, malgré les difficultés d'intégration des premiers temps. Ce jeune homme de la troisième génération du groupe « harki » raconte lui aussi l'arrivée et l'installation de ses parents en France et comment le voisinage « intercommunautaire » a permis à sa mère de lier rapidement des relations d'amitié (avec des Algériens) mais aussi d'apprendre rapidement le français (avec des personnes non arabophones) :

« - Et ta mère, elle te raconte un peu comment elle est arrivée en France ? Dans quelles conditions ? Comment ça s'est passé ?

- K : Au début, c'était dur parce qu'ils sont arrivés à côté de L. [en Haute-Vienne], dans une petite ville. Et... en fait, mon père, [...] il a travaillé comme cariste toute sa vie. Et l'entreprise qui l'embauchait lui avait donné une petite maisonnette où il n'y avait pas d'eau, pas d'électricité. Il devait aller au puits chercher de l'eau, vraiment à l'ancienne, dans des conditions très délabrées. Et ma mère, à chaque fois qu'elle m'en parle, c'est pas trop un bon souvenir pour elle (rires).

- Elle avait des gens à qui à parler ?

- K : Non, même pas. Elle connaissait personne. Bon, au fur et à mesure, avec le temps, lorsqu'elle a commencé à parler français, elle s'est fait des amis (...) Après, c'est vrai que c'était très intercommunautaire. Les premiers Algériens qui étaient arrivés en France, ils ont commencé à parler avec eux. C'est comme ça qu'elle a réussi à se sociabiliser, en parlant avec certaines personnes, en se présentant des amis communs. Même quand elle devait faire des démarches administratives, c'est comme ça qu'elle a dû apprendre, malgré tout... » (K)

Les références positives à ces quartiers périphériques correspondent aux premières années de leur construction, au moment de l'arrivée massive des migrants au début des années 1960,

suite à l'indépendance de l'Algérie. Les première et deuxième générations, quel que soit le groupe de référence - mais dans la mesure où ils y ont vécu - gardent une image valorisante de ces lieux de vie où la mixité favorisait l'intégration et la tolérance. Dans le groupe « pied-noir », cette mixité en France après l'indépendance peut également renvoyer à celle de l'Algérie pendant la période coloniale.

Cependant, ces « grands ensembles » ont été, par la suite, délaissés par les classes moyennes qu'ils avaient accueillis dans un premier temps. Des ouvriers, souvent issus de l'immigration, s'installent dans les HLM (habitation à loyer modéré). Cette femme de la deuxième génération du groupe « algérien » rend compte, à travers l'école, des changements survenus dans son quartier, classé prioritaire dans la politique de la ville :

« Quand vous alliez à l'école, y'avait à peu près, peut-être, toutes les catégories socioprofessionnelles et aussi... ethniques. C'était une richesse. Et au fur et mesure ce quartier-là s'est dégradé. » (Zh)

L'observation de ces changements, tant par les enquêtés que par les chercheurs⁵⁷⁶, modifie l'image des quartiers populaires et de leurs habitants. Les personnes, qui conservent une représentation positive du quartier dans lequel elles ont vécu, lorsqu'elles y reviennent pour diverses raisons, sont déçues. Cette femme de la deuxième génération du groupe « algérien » évoque l'évolution du quartier de son adolescence, qui a perdu de sa richesse multiculturelle :

« C'est pour ça que mon père, il a compris que, pour lui, il fallait qu'il soit ouvert... Ça s'est fait naturellement, je crois... Les gens qui étaient autour de lui, c'était que des Français, des Italiens, des Portugais, ma mère pareil... En fait tout le monde était à la même enseigne. [...] Moi, je dis qu'à E. [quartier toulousain], des fois, ça me fait penser à ce que j'ai vécu avant. Parce que tu as quand-même... des Français qui se baladent, des personnes âgées. Moi, quand je vais à la R. [quartier toulousain], (...) tu reconnais plus rien. Alors que moi, j'avais vécu aussi à la R. quand j'étais plus jeune. Mais là, c'est n'importe quoi (...)» (Fa)

⁵⁷⁶ Voir notamment Saïd Bouamama. *Les classes et quartiers populaires : paupérisation, ethnicisation, et discrimination*. Paris : Editions du Cygne, 2009 et Didier Lapeyronnie. *La banlieue comme théâtre colonial ou la fracture coloniale dans les quartiers*. In Pascal Blanchard et al. (dirs.) op.cit. (2006a). p.77-84

IX-B-2-2 Des lieux comme marque de distanciation

Ces espaces de rencontres, nécessaires à l'arrivée des migrants (quels que soient leurs parcours de migration) pour leur insertion dans la société d'accueil, laissent la place à des espaces de vie et d'installation dans lesquels l'homogénéité sociale et culturelle semble être la norme et les rencontres avec celui identifié comme Autre se raréfient. Alors que des personnes de toutes les catégories ont pu vivre dans les « banlieues » au cours de leurs trajectoires résidentielles, celles dont la trajectoire sociale a été ascendante ont souvent déménagé vers d'autres quartiers ou à l'extérieur des villes et celles qui avaient, en arrivant, des relations avec des personnes culturellement différentes les perdent en se retrouvant dans des milieux de vie homogènes, socialement et/ou culturellement. Cette distance spatiale s'associe à une distanciation sociale.

La frontière entre « l'Autre » et « soi » peut alors se trouver dans une répartition en termes de classes sociales. Au sein des groupes « algérien » ou « harki », cette frontière joue clairement. Sous-entendant une relation étroite entre les quartiers périphériques et une population homogène issue de l'immigration, les personnes de ces groupes, quelle que soit leur génération, qui n'habitent pas, ou plus, dans ces quartiers déclarent ne pas, ou ne plus, être en contact avec d'autres « Arabes ». Par exemple, cette femme de la deuxième génération du groupe « algérien », arrivée dans les années 1990, se distingue des « immigrés économiques » des décennies précédentes et dissocie sa fille née en France des enfants d'« immigrés » également nés en France :

« - F : C'est ça que je reproche, moi, aux gens qui sont nés ici. On leur inculque, on les endoctrine : « oui, vous faites partie de la banlieue ». Et puis on stigmatise les banlieues, les banlieues, les banlieues... Les banlieues, c'est des quartiers comme un autre. Moi, j'ai jamais voulu habiter la banlieue. Dieu merci ! J'ai pas voulu, justement, être dans un ghetto. C'est pas plus mal. Je suis loin de toutes ces...

- Tous ces problèmes ?

- F : Toutes ces préoccupations, problèmes...

- Parce que, du coup, vous faites un lien entre les gens d'origine algérienne, qui sont nés en France, et les banlieues ?

- F : Tout à fait, tout à fait.

- Parce qu'il y en a d'autres... Comme votre fille, qui sont nés... ailleurs.

- F : *Mais elle n'est pas née, elle n'est pas née... Je ne lui ai pas inculqué les valeurs qui sont inculquées ici. Moi, je trouve qu'il y a trop de permissivité.*

- *C'est-à-dire ?*

- F : *Les familles, ici, elles ne s'occupent pas bien de leurs enfants. C'est pour ça qu'il y a beaucoup de délinquants. Je suis désolée mais ... voilà... Chez nous [en Algérie]... » (F)*

Dans l'extrait suivant, un jeune homme de la troisième génération du groupe « algérien » se dissocie du groupe des « Arabes de la cité » par une socialisation et des centres d'intérêts différents. Il vient d'une petite ville, d'un milieu social plutôt favorisé et est en études supérieures :

« Moi, j'étais très, très content quand j'ai eu mon bac, de venir... sur Toulouse. Alors, c'était con, parce que... C'était très naïf, je me disais : « je vais enfin pouvoir revoir des Arabes, et discuter en arabe, et être dans mon milieu un peu arabe ». Et, au final, eh bien, je me suis rendu compte que... j'ai rien à voir avec... Tu vois, dans les cités, tout ça, j'ai quand-même rien à voir avec eux. » (I)

La figure du « Maghrébin », de « l'Arabe » ou de « l'Algérien » est alors associée à celle du « jeune de banlieue », catégorie qui ne renvoie à une appartenance ni religieuse, ni culturelle et encore moins nationale mais seulement spatiale et générationnelle. Cette association peut être utilisée pour dénoncer les stéréotypes et les discriminations dont sont victimes les personnes désignées comme faisant partie de ce groupe « jeunes de banlieue » – sous-entendu comme issus de l'immigration. Les dysfonctionnements observables dans ces quartiers sont alors dénoncés et leur abandon politique, l'absence de services publics se retrouvent dans les discours, au même titre que le racisme et les discriminations à l'emploi, au logement, dans l'orientation scolaire et universitaire.

Les critères sociaux et culturels restent imbriqués, y compris pour ceux qui souhaitent prendre leur distance vis-à-vis d'une racialisation des problèmes sociaux. Ce jeune homme de la troisième génération du groupe « algérien » revient sur l'absence de représentation politique des « jeunes ». Alors que la question porte sur ceux ayant la double nationalité française et algérienne qui ne votent pas en France, la réponse s'oriente vers les quartiers populaires et les générations issues de l'immigration, des catégories sociales auxquelles notre interviewé ne s'associe pas :

« Beaucoup de populations comme ça, des quartiers, des jeunes, ne votent pas parce qu'ils se sentent pas représentés. Et à juste titre, ils ne sont pas représentés. Mais le fait qu'ils fassent ça, ben, ça laisse dans ces trucs d'apolitisation..., de résignation, et tout ça. C'est un cercle. Mais il va falloir un jour ou l'autre que nos partis politiques, le PS, le PS, la gauche, proposent des gens... basanés à leurs élections. Et pas qu'on les nomme comme Rachida Dati ou Rama Yade, ou d'autres comme ça. Que ce soit pas des secrétaires d'Etat ou des ministres nommés et pas élus. Non, que ce soit des gens qu'on propose sur des listes, qu'ils soient premiers sur la liste... Le jour où y'aura ça, ce sera une avancée extrême. Enfin, pour moi, ce sera une grosse avancée. Et on en est loin d'être là. Loin, loin, loin. [...] Parce qu'il y a des gens de valeur, qui ont fait des études, et tout. Je pense qu'il y en a au taquet. Issus de l'immigration, y'en a au taquet. Enfin, moi en tout cas, j'en connais, j'en connais. (Silence.) » (I)

Outre les lieux de vie, la désignation d'un groupe de référence des « banlieusards d'origine algérienne » s'appuie sur des choix éducatifs et l'appropriation différente de valeurs qui empêcheraient la rencontre et favoriseraient la constitution d'un groupe homogène « ethnocentré ». Dans cette logique, la dégradation du climat social dans les quartiers est expliquée par l'homogénéité sociale et culturelle des habitants qui engendrerait la montée d'une lecture rigoriste de la religion, la délinquance et les incivilités.

Ces éléments ne reflètent plus des enjeux de société mais sont attribués aux jeunes en particulier. Ainsi les « jeunes » sont rendus responsables de problèmes sociaux transversaux parce que ces problèmes sont cristallisés dans des quartiers périphériques et qu'ils entraînent une radicalisation religieuse et politique (quand ils sont repris dans les discours sécuritaires et de l'extrême droite) sans qu'il y ait d'argumentation logique pour prouver ces relations de causalité. Par exemple, cette femme, de la première génération du groupe « harki », part d'une discussion qu'elle a eue, durant un repas, sur la place de l'immigration en France pour aboutir à la place de la religion dans les quartiers populaires :

« Moi, j'ai entendu à un débat. Une femme qui était dans le débat, vous savez pour la nationalité française, elle a dit : « pourquoi vous les forcez à avoir la nationalité française, vous leur imposez ? Et s'ils ont pas envie ? » Et puis elle a dit : « si... dans les familles algériennes, on n'inculquait pas la guerre d'Algérie à ces jeunes, ils ne seraient pas comme ça ». C'est vrai. Regardez, c'est comme... [...] on vous élève, on vous éduque... dans le droit chemin, dans la tolérance. Mais si, dès que vous êtes nés, dès que vous avez l'âge de comprendre, on vous dit : « hé, t'es pas français, toi, hein,

attention. Tu dois faire..., tu dois pratiquer ça. Toi, tu n'es pas en France, mais tu es un musulman. » Le gamin, il sait plus où il habite. Mais c'est ce qui se passe dans les cités, malheureusement. (...) Ils interdisent à leurs sœurs de porter des jupes, ils interdisent à leurs sœurs de fréquenter un garçon. Ça s'appelle les grands frères. Voilà, c'est ça qui les empêche d'avancer. » (Ft)

Cependant, les personnes de la troisième génération des groupes « algérien » ou « harki » qui vivent dans ces quartiers nuancent l'idée d'une homogénéité culturelle, religieuse et sociale par la diversité des origines culturelles et nationales des habitants. L'appartenance territoriale, associée à celle religieuse, n'est plus vécue comme une menace de communautarisme mais comme une expérience de construction identitaire mixte.

Pour les personnes qui ne vivent pas, et n'ont jamais vécu, dans ces quartiers, l'absence de rencontres entre les « jeunes issus de l'immigration » est expliquée par des différences de trajectoires de vie, sans qu'une volonté de distanciation ne soit énoncée. Ainsi cet homme, de la deuxième génération du groupe « harki », évoque son réseau de relations sociales, fait de choix mais aussi du hasard :

« Des fils de Harkis, j'en ai pas beaucoup fréquenté dans ma vie. Moi, j'en ai pas... Dans ma vie professionnelle, j'en ai pas des relations comme ça. Ou alors, c'était vraiment... épisodique. Alors les immigrés non plus, je les fréquentais pas. J'ai pas évolué dans ce même..., dans ce milieu, donc forcément... J'aurais évolué dans ce milieu, j'en aurais peut-être fréquenté. Mais mes parents, déjà, n'en fréquentaient pas ; donc moi, j'étais pas appelé à en fréquenter. Et puis après, moi, dans ma vie personnelle... bon... j'ai pas éprouvé le besoin de les fréquenter, quoi. C'est pas... Je suis chasseur ; c'est pas pour ça que je fréquente les chasseurs. Donc, vous voyez, c'est un peu la même chose. Je suis chasseur, mais j'aime pas les chasseurs, donc... C'est pas parce que je suis fils de Harki que je dois aimer les fils de Harkis. Parce qu'il y a des cons aussi parmi eux, alors... je les rencontre pas. L'occasion s'est pas présentée. » (MD)

Cette jeune femme de la troisième génération du groupe « algérien » caractérise les « Arabes » et les « Algériens » par une manière d'être ensemble et des lieux de scolarisation différenciés des « Français » :

« Et puis, en allant à M. [le lycée le mieux classé de la ville], je te dis, y'a pas spécialement d'Arabes. [...] Ils sont remarqués, quoi. Ils sont toujours en groupe. Les

Algériens, ils sont ensemble. A part certains... comme, par exemple, moi... Je me mélange avec les Français. Mais moi, c'est pas pareil, parce que je suis quand-même métissée par rapport à ça. » (SF)

Néanmoins, les rencontres « d'occasion » permettent aussi de garder un lien avec cette mixité perdue, soit de l'Algérie française, soit de l'arrivée en France. Par exemple, pour acheter des produits alimentaires spécifiques des rencontres ont lieu. Ainsi, lors d'un entretien, une dame précise en me servant un verre de soda que c'est un « produit algérien » qu'elle achète « dans le quartier arabe de Toulouse ». Une autre raconte qu'elle va faire ses courses sur un marché de revendeurs sur lequel elle a l'occasion de parler arabe avec les marchands. Ces rencontres « d'occasion », favorisées par une culture commune, permettent de se rapprocher de personnes représentant, par ailleurs, un groupe avec qui les individus ne souhaitent pas particulièrement entrer en relation.

IX-B-3 Des critères « religieux »

IX-B-3-1 La place symbolique de la femme

Avec l'avènement de la « démocratie sexuelle », c'est-à-dire une « politisation croissante des questions de genre et de sexualité qui révèlent et encouragent les multiples controverses politiques actuelles »⁵⁷⁷, la place qu'occupent les femmes dans la société devient un critère pour mesurer son évolution. Ainsi lorsque cette femme de la première génération du groupe « pied-noir » évoque la société des Européens en Algérie pendant l'époque coloniale, la dimension religieuse et le rapport en termes d'égalité entre les hommes et les femmes deviennent des critères pour en montrer l'évolution :

« En termes d'évolution... dans les rapports hommes-femmes, par rapport à la religion ou par rapport..., c'est comme si on avait une génération de retard, par rapport aux gens qui avaient le même âge en Algérie, tu vois. C'est-à-dire que c'est comme si les Pieds-Noirs, enfin les gens qui sont partis de France et sont allés s'installer dans un coin de terre ailleurs, c'est comme s'ils avaient emporté avec eux le souvenir figé, tu vois, de normes ou de valeurs, de rapports humains etc. Et qui n'ont plus évolué parce que c'était devenu la référence par rapport à la culture étrangère dans laquelle ils étaient immergés. » (CI)

⁵⁷⁷ Éric Fassin. L'empire du genre. L'histoire politique ambiguë d'un outil conceptuel. *L'Homme*, 2008, vol.3, n° 187-188, p. 375-392. p.254

Cette notion d'évolution fait référence à celle de liberté ou d'émancipation féminine, portée par les mouvements féministes qui se sont, idéologiquement, inscrits dans des rapports de pouvoir sexués. Néanmoins ces rapports de domination particuliers n'excluent pas ceux liés aux classes sociales ou aux appartenances culturelles et des divergences apparaissent quant à la prise en compte de ces différents rapports de pouvoir dans les luttes féministes⁵⁷⁸.

Lors de la Conférence des femmes de Copenhague en 1980, des tensions émergent entre féministes du Sud et du Nord, notamment par rapport à la question de la clitoridectomie.

« Des femmes de pays arabes et africains concernés ont estimé que l'expression « coutumes de sauvages » ou d'autres du même type laissent entendre que leurs cultures sont « arriérées » et doivent être occidentalisées. Par ailleurs, elles ont vu dans ces qualifications un ralliement implicite aux tendances politiques anti-islamiques croissantes de l'Occident. Du coup, ces femmes se sont senties forcées de défendre ces pratiques alors que, elles-mêmes, les désapprouvaient »⁵⁷⁹.

Le couple « modernité-tradition », exposé par Haddad⁵⁸⁰ à propos des rapports entre Occident colonialiste et pays colonisés, émerge dans les questions féministes. Les critères de la lutte pour l'émancipation des femmes diffèrent d'une culture à l'autre ou d'une religion à l'autre. Elle fait alors appel au libre-arbitre de la femme, et sa liberté d'action est distinguée des actions menées en sa direction dans une démarche d'aide à l'émancipation. Cette femme du groupe « algérien » de la deuxième génération vit cette injonction à l'émancipation comme une ingérence :

« Déjà, si vous voulez émanciper la femme maghrébine alors, déjà, essayez d'émanciper la femme française. Parce qu'elle est pas si émancipée que ça, au contraire. Parce que dans cette société occidentale, on l'oblige à... Alors, peut-être qu'elle porte pas le voile ou qu'elle va plus à l'église, mais... Moi je trouve ça dommage d'obliger les nanas à... se prostituer pour avoir un travail. Ça, je connais, je l'ai vu faire, tu vois. Quand, le soir, elles rentrent, elles te disent « je me sens sale ». T'es pas obligée, c'est ça le souci pour consommer, tu te rends compte ? C'est ça, cette... soumission d'occidentale, nous, on la veut pas. On la veut pas. C'est pour ça que ça me fait péter un câble quand j'entends dire : « on est les sauveurs des femmes maghrébines », « on veut les sauver de... ». C'est n'importe quoi. » (N)

⁵⁷⁸ Edith Sizoo. *Par-delà le féminisme*. Paris : Charles Léopold Mayer, 2004

⁵⁷⁹ Ibid. p.24

⁵⁸⁰ Zoubida Haddad. *op.cit.*

Dans cet extrait, l'émancipation féminine est liée à la culture, à la religion et à des questions sociales. Les deux groupes évoqués (ici, « maghrébin » s'oppose à « occidental ») sont de fait dissociés par des pratiques culturo-religieuses (aller à l'église et porter le voile) et sociales (pouvoir choisir son emploi). Le rapport à la société de consommation est mis en lien avec culture et la religion, pour répondre à l'idée selon laquelle la pratique de l'islam et le respect des traditions du Maghreb (davantage que d'autres cultures ou d'autres religions) porteraient intrinsèquement des inégalités entre les sexes. Pour Guénif⁵⁸¹ une double injonction est exprimée par les féministes en France en direction des femmes maghrébines : elles doivent « s'assimiler » à la culture occidentale et désobéir aux lois de la famille, qui représentent la tradition pour s'émanciper. Dans la lignée de cette double injonction, cette femme du groupe « pied-noir » de la première génération évoque la religion musulmane dont elle estime que certaines pratiques sont un frein à l'émancipation des femmes :

« Par contre, c'est vrai que la pratique... Je parle pas de l'islamisme, je parle de l'islam, enfin, la religion musulmane est beaucoup plus... présente et vivante... Et qu'elle a des retombées..., surtout en ce qui concerne la femme, qui sont..., pour les Européens, qui sont irrecevables. Je veux dire que là, t'as aucune nana, surtout si... surtout si elle est progressiste et de gauche, qui n'accepte, qui n'accepterait la régression que représente pour elle... la place de la femme dans l'islam. » (Cl)

Néanmoins, culture et religion ne sont pas nécessairement des facteurs discriminatoires envers les femmes. Ainsi en identifiant ces facteurs, il est possible de les attribuer soit à la religion, soit à la culture. Pour cette femme du groupe « algérien » de la deuxième génération, l'islam pourrait se combiner avec un rapport homme-femme égalitaire, à condition de le dissocier de certains éléments culturels :

« Il faudrait que les femmes, elles avancent. Parce que tu peux très bien être musulmane et... Tout est question de ... traditions, on va dire. Enfin de traditions, non ; mais de... je sais pas... » (Sl)

Les pratiques de la religion musulmane sont alors interrogées à la lumière de cette notion d'émancipation féminine. Déjà, dans les procédures d'attribution de la nationalité française⁵⁸², la distinction entre le « bon » musulman et le mauvais ne s'établissaient plus en fonction d'« us et coutumes » mais de « valeurs essentielles », qui ne sont pas légalement définies.

⁵⁸¹ Nacira Guénif Souilamas. op.cit.

⁵⁸² Abdellali Hajjat. op.cit.

Hajjat démontre que ce n'est plus le manquement à la loi, à travers le non-respect des « us et coutumes » qui fait passer un individu ou un « groupe d'individus » d'un côté à l'autre de la frontière de « la communauté nationale imaginée »⁵⁸³, mais une suspicion de non-respect des « valeurs essentielles » de la République. Ainsi le port du voile ou du foulard devient, dans les années 1990 et 2000, le symbole de la visibilité de l'islam dans l'espace public et politique. Les femmes, en suivant ce qu'elles conçoivent comme une obligation religieuse, se heurtent alors à des défenseurs de la laïcité, qui objectent la séparation du privé et du public⁵⁸⁴, et à ceux des droits des femmes, pour qui le port du foulard est un signe de domination.

Le respect des droits des femmes conduit alors ses défenseurs à se mobiliser contre cette pratique religieuse. Les inégalités entre l'homme et la femme se concentrent finalement sur ce symbole du port du foulard, associé parfois au voile intégral, comme dans le discours de cette femme de la première génération du groupe « harki » :

« Un voile noir, on voit que le souffle, comme ça, vous savez ? Vous trouvez ça... ? Mais attendez... Y'a des nanas qui meurent. Elles meurent parce qu'elles veulent l'enlever. Et d'autres... Rien que par respect pour ces femmes, je le porterai jamais. »
(Ft)

Cependant ces femmes portant le foulard peuvent mobiliser des principes républicains, tels que la liberté de croyance sans remettre en question la loi de 1905 actant la séparation de l'Eglise et de l'Etat. Comme le dit Pierre Kahn, l'individualisme qui sous-tend la décision de porter le foulard est « moderne », en ce que c'est une « revendication [qui] n'est pas cléricale, mais identitaire, et l'affichage du signe procède de l'affirmation de soi »⁵⁸⁵. Lacoste-Dujardin, par une étude qualitative des pratiques et des représentations religieuses de jeunes filles musulmanes, rend compte d'une « filiation sans reproduction » et explique un phénomène de réappropriation de l'islam plus intellectualisée et qui s'impose dans la sphère extra-domestique⁵⁸⁶. Ainsi le montre cette jeune femme, de la troisième génération du groupe « algérien », lorsqu'elle raconte le processus qui l'a conduite à « se voiler » :

« Moi, perso, je me suis voilée. Mais mon père, il le savait pas que j'allais me voiler du jour au lendemain. Il savait pas que je lisais des livres dans ma chambre. Il savait

⁵⁸³ Benedict Anderson. op.cit.

⁵⁸⁴ Ce lien entre la question de la laïcité et de la place des femmes est approfondi dans la partie I, chapitre III-F-2 Vivre en France.

⁵⁸⁵ Pierre Kahn. *La laïcité*. Paris : Le Cavalier Bleu, 2005. p.109

⁵⁸⁶ Camille Lacoste-Dujardin. Transmission religieuse et migration : l'islam identitaire des filles de Maghrébins immigrés en France. *Social Compass*, janvier 1994, vol.41, n° 1, p.163-170

pas que je m'intéressais à ça. Et, franchement, quand je l'ai mis, il m'a pas dit : « pourquoi tu l'as mis ? », ni « ouais, tu l'as mis ». Il a parlé... Franchement, le jour où je l'ai mis, il a vu... En fait, il était à la maison quand je suis arrivée de l'extérieur, je l'avais. Mais il a pas parlé, tu vois, il a cru que c'était un test juste. Et vu que les jours passaient, je l'enlevais pas... Un mois, deux mois. « Ah, mais tu l'as mis pour de... » J'ai dit : « Ouais, je l'ai mis. » « Ah c'est bien », il me dit. Mais il savait en fait que... Moi, perso, je voulais pas le mettre tant que je savais pas exactement ce que c'était et pourquoi. Je voyais ma mère se voiler, voilà. Elle me disait toujours : « Oui, mais j'ai l'école et j'ai ci ». Après, t'arrives à un stade où tu te dis : « Mais c'est bon... L'école, c'est dans ce monde, c'est pas dans l'autre monde ». C'est pas... je ne sais pas, ça va pas te... L'école, certes, t'es arrivée à un stade, après c'est vrai, je vais pas te dire « reste chez toi, voile-toi ». » (Zi)

IX-B-3-2 L'islam stigmatisé ?

Plus que la religion dans son ensemble, ce sont certaines pratiques ou croyances qui peuvent amener à des tensions. Les manifestations individuelles du religieux se perçoivent à travers des représentations collectives, construites à partir de référents culturels ou étatiques. La loi de séparation de l'Eglise et de l'Etat de 1905 et la perte d'influence du christianisme, ont modelé les représentations de la religion par les Français. D'autant plus que cette construction de la séparation de l'Etat et des Eglises se met en place sur des bases différentes, avec des exceptions dans les colonies⁵⁸⁷. Une norme sociale « laïque » s'instaure ainsi laissant les manifestations religieuses en dehors de l'espace public et stigmatisant toute pratique qui ne s'y conformerait pas. Autrement dit, les pratiques religieuses deviennent des « attributs déplaisants » qui « détonnent par rapport au stéréotype que nous avons quant à ce que devrait être une sorte d'individu ». Ainsi pouvons-nous dire que les musulmans pratiquants portent un stigmate dans le sens où leur « attribut [...] jette [sur eux] un discrédit profond, mais il faut bien voir qu'en réalité c'est en termes de relations et non d'attributs qu'il convient de parler »⁵⁸⁸.

C'est dans la relation qu'entretiennent non pratiquants et pratiquants de la religion musulmane qu'il faut situer ce problème de l'uniformisation de l'espace public, ainsi que ceux de l'égalité et à la tolérance. Pour vivre ensemble dans l'espace public, les pratiques ne doivent pas être trop visibles car, en distinguant les fidèles d'une religion, elles conduiraient à des attitudes et

⁵⁸⁷ Jean Baubérot. *Histoire de la laïcité en France*. Paris : PUF, 2007 (1^{ère} ed. 2000)

⁵⁸⁸ Erving Goffman. *Stigmate, les usages sociaux des handicaps*. Paris : Minuit, 2007 (1^{ère} ed 1963), p.13

des représentations intolérantes à leur égard. Ainsi cette femme du groupe « pied-noir » de la première génération, se présentant elle-même comme une personne tolérante, fait l'hypothèse que des pratiques trop différenciées peuvent conduire à la défiance envers un groupe, voire au racisme :

« Je crois que plus les différences sont grandes, plus ça induit des attitudes racistes, parce que plus ça te fait peur. Donc quand... des peuples sont plus proches, comme c'est le cas des peuples européens entre eux, par exemple, ou des peuples arabes entre eux, je pense que le racisme est moins fort que quand il y a, en plus, d'incroyables différences... culturelles, religieuses. Oui, religieuses. » (Cl)

C'est par le même procédé argumentaire, associant la tolérance à l'absence de pratiques distinctives, qu'une jeune femme du groupe « pied-noir » de la troisième génération explique l'abandon, par ses grands-parents, des pratiques relevant de la religion juive :

« Ils sont très tolérants et ils voulaient certainement pas imposer à leurs enfants une vie... voilà, avec tous les rites juïques, tout ça... Je pense qu'ils ont voulu vraiment que leurs enfants fassent ce qu'ils ont envie, et vivent le plus normalement possible. » (Au)

Poussant la logique uniformisante un peu plus loin, certaines personnes, se définissant comme exemptes de toute pensée dogmatique, estiment que pour accéder à une société tolérante la solution ne peut être que l'élimination des doctrines religieuses. Celles-ci, plus que les croyances, peuvent être source de conflits et de replis communautaires, selon cet homme du groupe « harki » de la deuxième génération :

« Si tu enlèves les Juifs et les Chrétiens et les Musulmans, et tu les mets tous sur un pied d'égalité, sans signes distinctifs, ils vont pas se croiser et dire « moi, je crois en Dieu » ou « moi, je suis Dieu ». Ils viendront à se croiser et à s'aimer davantage, je trouve. Ils vont s'apercevoir que c'est identique. Le temps des religions, il est dépassé maintenant. » (A)

Ainsi émerge, de la part des non pratiquants et parfois des non croyants, la définition d'une norme régissant la vie dans l'espace public : l'absence de pratiques religieuses distinctives pour une vie partagée dans la paix et le respect. Cette manière de vivre la religion est alors qualifiée de « tolérante » et d'« ouverte ». Les débats autour d'« un islam de France », compatible avec les valeurs de la République reprennent cette présentation de la religion, et la distinguent d'un certain « islam extrémiste » qui existerait en dehors des frontières françaises.

Ce jeune homme de la troisième génération du groupe « algérien » l'exprime par rapport à sa sœur et son beau-frère, qu'il qualifie de « normaux » car sans signes distinctifs :

« Ma sœur, par contre, oui, elle a embrassé cette foi-là. Et elle s'est mariée avec un Algérien qui, pareil, pratiquant. Mais tu vois pratiquant, pas du tout... Ma sœur ne porte pas le voile, lui, il ne porte pas la barbe. Enfin, ce sont des gens tout à fait normaux. » (I)

Cette femme, du groupe « pied-noir » de la deuxième génération, explique comment elle a perçu des changements chez ses collègues, non plus dans les apparences physiques mais dans leurs comportements :

« Il m'est arrivé de travailler avec quelqu'un qui était vraiment... C'est du lavage de cerveau. C'est pas eux... ils arrêtent de boire, de fumer, c'est assez... Et ils les ont endoctrinés. Et là, je trouve qu'ils sont vraiment dangereux, ils sont à... Enfin je veux dire, c'est pas possible. Après, vraiment, ils avaient une manière, je dirais, des gens normaux qui étaient comme tout le monde, et qui après... c'était vraiment... Là..., c'est plus dangereux... » (M)

A travers ce vocabulaire normatif, les pratiques de l'islam qui ne correspondent pas à des codes alimentaires ou vestimentaires majoritaires dans la société française (comme boire de l'alcool ou porter des vêtements courts, décolletés ou échancrés) sont associés à des possibilités de dérive communautaire, voire extrémiste.

De la même façon, les habitudes et interdits alimentaires sont majoritairement mobilisés pour désigner un groupe hors de la communauté nationale ou culturelle. Si effectivement les interdictions de consommation de viande sans sacrifice rituel ou d'alcool trouvent leur point de départ dans les préceptes religieux, juif (uniquement pour la viande de porc) et musulman (pour les deux produits), elles deviennent un facteur discriminant désignant collectivement ceux qui les suivent (sous-entendant plus volontiers les musulmans que les juifs). Dans l'extrait suivant, une femme du groupe « harki » de la première génération perçoit le fait de ne pas manger de la viande de porc comme la volonté de s'exclure d'un ensemble commun :

« On vit ensemble, on mange ensemble, on mange ce qu'il [y a], on mange ce que vous posez à table. Voyez ce que je veux dire ? Vous posez du porc, eh bien, on mange avec vous. On vous dit pas « non, non ». Non ? On est comme ça. Donc, vous posez du porc, on mangera avec vous du porc. On est ensemble, eh bien, on est ensemble, on fait tout ensemble. » (Ft)

Néanmoins, les personnes désignées comme « Autre » parce qu'elles ne consomment pas le produit « interdit » évoquent avant tout une pratique individuelle, qui s'inscrit dans la communauté des croyants respectant les mêmes préceptes, mais aussi dans une communauté nationale « française ». A aucun moment, elles n'expliquent leurs pratiques par leur appartenance à un groupe minoritaire extérieur à cette communauté nationale et/ou culturelle. L'absence de consommation de viande porcine, plus que celle d'alcool, peut également être un élément culturel, plus que religieux. Certains, dans les groupes « algérien » et « harki », déclarant n'appartenir à aucune religion ou être en réflexion sur le suivi de certains préceptes, admettent ne pas consommer de porc et ne remettent pas en question cet interdit. Cette jeune femme du groupe « algérien » de la troisième génération explique comment elle conçoit la consommation de viande porcine :

«- Comme toi, tu ne manges pas de porc, tu leur [à ses enfants] diras de ne pas manger de porc aussi ou des choses comme ça ?

- SF : Par contre, le porc, c'est tellement... je ne sais pas. C'est quelque chose qu'on m'a..., j'ai tellement plus l'habitude d'en manger. C'est normal. Et j'étais tellement petite. Et maintenant, c'est un truc prohibé, c'est comme si... comme si j'étais végétarienne. Donc... ça fait plus partie, du tout, de mon alimentation. C'est comme..., bon, c'est une métaphore nulle, mais c'est comme si on mangeait du chien. Mais non, on mange pas ça. » (SF)

Plus que les interdits alimentaires ou les obligations vestimentaires, les freins au vivre-ensemble seraient alors les pratiques religieuses considérées comme communautaires et portant en elles-mêmes les germes de l'extrémisme. Le dialogue de cette femme de la première génération du groupe « harki » avec ses enfants, suite aux meurtres perpétrés en mai 2012 à Toulouse et Montauban, éclaire sur cette association sous-jacente pratiquants et extrémisme religieux :

« Je demande le Dieu, il vous aide, voilà. Parce que, moi, je croyais bien. Mais mes enfants, depuis ces histoires-là de... Toulouse⁵⁸⁹, il[s] di[sen]t : « faut pas dire ça, il va te prendre comme les intégristes » ! (Rire.) J'ai dit : « non, non, je suis pas intégriste, je suis... » [...] Non, j'ai dit : « je compte sur le Dieu, sur le Dieu, sur le Dieu ». Après, elle [sa fille] m'a dit : « maman, tu croyais comme la mère de celui qui a tué sept personnes ». J'ai dit : « non, non, non, je suis pas comme ça. Je connais pas

⁵⁸⁹ Référence aux événements meurtriers de mars 2012 à Toulouse et Montauban.

les intégristes, je connais pas les islamistes, je connais le Dieu ». Ceux qui sont droits comme ça ; ceux qui marchent à droite et à gauche, non. » (MMJ)

Pour certaines personnes du groupe « algérien », notamment dans la deuxième et la troisième génération, l'extrémisme ne trouve pas son origine dans la pratique de l'islam mais dans le refus de la société française d'accepter cette religion et ses fidèles.

La stigmatisation de l'islam tirerait ses origines de l'Histoire, depuis les Croisades jusqu'à la colonisation, comme l'expriment cette femme et cet homme du groupe « algérien », respectivement de la deuxième et de la troisième génération :

« - Na : Il [De Gaulle] a accordé la nationalité aux Algériens ; mais avec la mention « musulman ». [...] En 1959, De Gaulle va accepter que des citoyens, si réellement c'étaient des citoyens français, aient sur la carte d'identité : « musulman ». Ouais. Ah, des aberrations, y'en a eu. Et je crois que l'islamisme a commencé là.

- C'est-à-dire ?

- Na : C'est le colonialisme qui a encouragé l'islamisme. La religion comme opium des peuples, hein ? [...] Je crois que c'est là que ça c'est radicalisé.

- Parce que les gens étaient musulmans avant, déjà ?

- Na : Y'avait des musulmans avant... On est musulman comme on parle arabe, comme... on mange du couscous, comme... naturel. On n'avait pas besoin de l'exhiber. On n'avait pas besoin qu'on sache qu'on est musulman. Après, il fallait insister sur cette différence.[...]

- Et c'était pas interdit du coup [les écoles coraniques] ? [...]

- Na : Non, les écoles coraniques, c'était tant mieux. Oui, « rentre dans l'obscurantisme, vite tu vas rentrer... ça m'arrange ». » (Na)

« En France, ce qui se passe c'est que... Pour moi, le plus gros, le gros souci qu'il y a entre les populations, à mon avis, (...) c'est vraiment historique et religieux. C'est juste ça, en fait. On est encore dans un temps où les Croisades, c'est pas si loin, tu vois. On a du mal à dire que..., ben, l'islam, c'est une religion pour les gens qui vivent en France. Pour moi, il est là le problème. Accepter ça, en fait. C'est juste travailler dans ce sens-là. » (I)

La dévalorisation médiatique et politique de l'islam interviendrait également, selon une argumentation, dans sa concurrence avec la religion catholique. La perte de fidèles de l'Eglise catholique serait à l'opposé du nombre croissant de mosquées et de pratiquants de l'islam. Religion qui répondrait à la perte de repères et de valeurs induite par la société de consommation, mais qui conduirait dans le même temps à la réappropriation d'une pratique « fondamentale » de l'islam. Le retour aux sources de la religion, distingué d'une interprétation extrême de ses préceptes, permettrait alors aux individus de retrouver des règles de vie spirituelles et sociales légitimées et donc davantage respectées. Cette femme de la deuxième génération du groupe « algérien », amalgamant culture, religion et discrimination sociale et géographique, explique le retour d'une visibilité des pratiques musulmanes :

« Aujourd'hui, elles [les femmes voilées] sont de plus en plus jeunes. C'est parce qu'elles se sont rendues compte que... à vouloir émanciper la femme maghrébine, ça devient n'importe quoi, quelque part. Ça divorce, ça se marie, ça va en boîte, ça boit de l'alcool, ça se détruit. Elles veulent revenir à leurs valeurs culturelles, mais aussi religieuses, puisque l'un ne va pas sans l'autre. Et aussi, du fait que, comme ils subissent la ségrégation, comme ils subissent le racisme, comme ils subissent la discrimination à l'embauche, ben, qu'est-ce qu'ils font ? Ils se raccrochent à quelque chose que, pour certains, ... c'est un peu déformé. Ils se remettent dans la religion. Mais c'est un peu déformé, parce que y'en a, ils sont quand-même assez radicaux, tu vois, fondamentalistes. Y'a pas d'intégrisme pur en France, c'est faux. Mais c'est fondamental, une déformation quelque part. » (N)

On peut faire l'hypothèse que les discours autour des pratiques de l'islam interrogent l'acceptation de la différence tout autant que le respect des valeurs de la République. La séparation de l'Etat et de l'Eglise, à travers les lois, les programmes scolaires ou les personnels de l'Etat ne sont pas toujours remis en cause par des mouvements politiques islamiques. En revanche, beaucoup de musulmans, en affirmant leurs pratiques, revendiquent une place dans la société nationale française⁵⁹⁰.

⁵⁹⁰ Françoise Lorcerie. La « loi sur le voile » : une entreprise politique. *Droit et société*. 2008, vol.1, n° 68, p. 53-74

IX-C L'Algérie, témoin de mémoires: entre logiques de désignation et d'appropriation

Alors que l'analyse des usages mémoriels et de leurs conséquences en termes de représentation de l'Autre s'oriente particulièrement sur la société française, les références à l'Algérie, soit en tant que territoire colonial ou comme pays indépendant, sont très présentes. Selon les parcours de vie individuels et familiaux, les rapports entretenus sont particuliers en fonction de l'époque à laquelle il est fait référence ; la construction de l'image de l'Autre et de soi passe alors, aussi, par ces représentations extraterritoriales tirées de l'Histoire.

IX-C-1 Un mauvais départ et de mauvais souvenirs tenaces

Pour de nombreuses familles des groupes « harki » et « pied-noir », la représentation de l'Algérie sur le long terme a été marquée par les années qui ont suivi l'indépendance. Plus que l'indépendance en tant que moment politique fondateur de la nation, c'est le souvenir de la migration qui a été gardé en mémoire. Ceux qui sont restés sur place pendant les premières années de l'indépendance n'ont pas vécu la migration comme un exil, mais évoquent des souvenirs mitigés du pays à cette époque-là.

La période d'affirmation nationale, après des années de lutte, est aussi celle des règlements de compte et des accusations de trahison, punies de peines d'emprisonnement voire de mort, pas toujours précédées de jugements. Les supplétifs de l'armée française qui n'ont pas pu partir ont souvent été faits prisonniers par la nouvelle armée algérienne, et leurs familles ont dû faire face aux violences d'après-guerre, en continuant à vivre dans les mêmes villages et quartiers. Aux première et deuxième générations du groupe « harki », les souvenirs des dernières années de la période coloniale sont plus positifs que ceux des premières années de l'indépendance - et cela d'autant plus lorsque ces années ont été celles de l'enfance, sans recul ou compréhension des enjeux politiques - et ne sont pas sans conséquences sur leurs représentations actuelles de l'Algérie et des Algériens. Cette femme de la première génération du groupe « harki » perçoit les Algériens - à la fois les ressortissants d'Algérie, les Français d'origine algérienne et les enfants d'Algériens nés en France - à travers l'expérience historique de ces premières années postindépendance :

« Il [son père] était pour la France. Mais si... je voyais que le peuple algérien, après la guerre d'Algérie, qui sont restés dans leur pays pour le bâtir justement. Puisqu'ils ont chassé, c'est vrai, il faut appeler un chat, un chat. Puisqu'ils voulaient leur indépendance, donc ils ont foutu la France dehors. S'ils étaient restés dans leur pays,

justement pour l'aimer, le développer et rester justement pour le... Ils sont morts pour ce pays. Donc, on le quitte pas comme ça. C'est ça qui me dit : « mais, finalement, les Algériens, aujourd'hui, sont tous là ». Parce que, franchement, si vous ouvrez la frontière... y'aura personne, ils seront tous en France. Et je vois ça et... je me dis : « mais je suis fière de mon père. Il a fait un bon choix finalement. » (Ft)

Les premières années de l'indépendance ont également suscité des attentes et des espoirs. Les anciens « Français musulmans », autant que les « Français européens » restés dans leurs villes et leurs villages, souhaitaient vivre dans un pays où les relations de voisinage continueraient à être cordiales, tout en étant plus égalitaires. Ces représentations renvoient à des espaces et des temps sociaux de mixité et de tolérance. Les deux extraits suivants, respectivement d'une femme de la deuxième génération du groupe « algérien » et d'un homme de la première génération du groupe « pied-noir », font référence à des souvenirs d'enfance et d'adolescence marqués par la tolérance :

« Moi, ce que je retiens de cette période-là, aussi, c'est que nos parents nous ont pas élevés dans la haine non plus, dans la haine de l'autre. Du coup, on a été, enfin moi, je considère... j'ai été épargnée du rejet de l'autre. Et on a continué même, même après la guerre à vivre avec la communauté juive en Algérie, avec la communauté pied-noire. Certains qui sont restés là-bas... bien après..., quelques-uns. Et... on vivait en bonne intelligence. » (Zh)

« - Même après l'indépendance, mon père, il essayait de nous [son frère et lui], je peux dire pas de nous gêner, mais de dire... « Moi, papa, ça m'intéresse l'équitation ». Et puis il écoutait, et il faisait le maximum pour nous satisfaire. Il a fait le maximum pour m'inscrire.

- Et là, vous étiez avec des Français ou c'était... un peu mélangé ?

- Il y avait des Français et des Arabes. Non, là, on était mélangés. On était mélangés. Mais bon, ça se passait bien... Y'avait une question de concurrence, puisqu'on faisait des concours. J'étais le seul Français à concourir avec... avec des Mohammed et des..., des Kader, des choses comme ça. Mais moi, non, c'était des gens comme moi, quoi. Moi, ce que je voyais, même après l'indépendance, puisque j'étais resté, ben... j'avais autant droit qu'eux ils avaient. » (PC)

Néanmoins, selon les conditions de départ, les souvenirs peuvent être moins positifs. Les « tracasseries administratives » qui ont conduit un homme du groupe « pied-noir » à quitter

l'Algérie, quelques années après l'indépendance, restent un élément central des représentations actuelles du pays, qui n'est alors perçu qu'à travers le prisme de la corruption politique et administrative.

Plusieurs femmes du groupe « algérien » conservent de l'Algérie le souvenir d'un pays dont la structure patriarcale admet une hiérarchie très forte entre hommes et femmes et dans lequel de nombreux droits restent à conquérir.

D'une autre manière encore, les anciens « Français musulmans », inclus dans le groupe « harki » ou « algérien », qui avaient des aspirations démocratiques et appelaient à une souveraineté populaire, peuvent être déçus par le déroulement de la vie politique algérienne depuis l'indépendance. Les investitures des différents présidents de la République depuis 1962, les conflits entre les militants FLN de l'intérieur et de l'extérieur ou encore l'influence des accords internationaux (notamment avec la France depuis ceux d'Evian en 1962) sur la vie économique et politique intérieure sont des critères dépréciatifs de l'Algérie actuelle, vécus d'autant plus directement qu'ils renvoient à l'histoire personnelle des individus. Cette femme de la deuxième génération du groupe « algérien » explique la manière dont son père se souvenait de l'arrivée au pouvoir du premier président de la République algérienne :

« Il [son père] m'a dit : « mais il faut pas oublier que Ben Bella et sa clique, ils ont trahi les moudjahid (sic) ». Il y a eu une trahison par rapport à... Alors ça, j'ai pas su vraiment savoir pourquoi, ni comment, parce que ça, ça l'a vraiment... [...] C'était pas la honte du fait que les Algériens... aient plus ou moins trahi leurs frères, parce que lui il le voyait comme ça (...). Mais il arrivait pas à me l'expliquer, parce que, pour lui, ça le rendait tellement triste, de voir... ce qu'est devenue l'Algérie... après avoir combattu. Et que ... y'a rien eu de fait de suite après, ou même 10 ans après. »
(Na)

IX-C-2 L'Algérie : un pays en guerre perpétuelle ?

Quel que soit le qualificatif employé pour nommer la période de guerre des années 1990, et ses délimitations temporelles exactes, 100 000 Algériens, autant civils que militaires, vont mourir à ce moment-là⁵⁹¹. Suite à l'interruption du processus électoral de décembre 1991, qui avait conduit à la victoire du Front Islamique du Salut, une dizaine d'années de terreur s'installent pendant lesquelles la population civile subit des violences quotidiennes. Les intellectuels en sont les premières cibles, mais rapidement toute personne risque sa vie, pouvant être soupçonnée de soutenir soit l'armée soit les insurgés. De nombreux Algériens et Français quittent l'Algérie à ce moment-là. Leur représentation du pays est alors marquée par la violence, de la même façon que les personnes parties pendant la guerre d'indépendance. La discussion suivante, entre une fille de la deuxième génération du groupe « algérien » et ses parents, tous les trois partis d'Algérie durant les années 2000, évoque le départ de l'oncle , suite à une fusillade :

« - La mère (FG) : Les terroristes lui ont tiré dessus à lui [son mari] et à son frère, B. Les terroristes lui ont tiré dessus. A toi et à... Encore une autre épopée !

- Le père (MG) : Ça, c'est le terrorisme nouveau (...)

- La mère : Son frère, il a été transporté en France, le pauvre. Il a manqué de mourir.

MG : Oui, il y a passé dix-huit mois.

- La mère : Il a fait deux arrêts cardiaques... Il y avait M.[son fils].

- La fille (Ab) : Le dernier.

- La mère : (en parlant de sa fille) Son frère, le plus jeune.

- Le père : ... Paris et ensuite ... Bergan-Plage. Il est resté six mois à Bergan-Plage et un an à l'hôpital Saint-Michel à Paris...[...] Cinq minutes de plus, il y serait passé. Heureusement que... je l'ai mis dans la voiture. On était à sept kilomètres de l'hôpital... » (MG, FG, Ab)

Les personnes qui vivent en France, quel que soit leur groupe, sont aussi touchées par cette guerre civile. Pour celles qui prévoient un premier retour - ou un premier voyage - en Algérie, cette période les dissuade et laisse une image d'un pays plongé dans la violence. Pour cette femme de la deuxième génération du groupe « pied-noir », présente en Algérie au

⁵⁹¹ Selon les déclarations du Président de la République algérienne, Abdelaziz Bouteflika, en 1999. Cité par Benjamin Stora. *La guerre invisible, Algérie années 90*. Paris : Presse Sciences Po, 2001

moment de l'interruption du processus électoral, le pays est associé à la violence et à la guerre, ce qui l'empêche de concevoir un nouveau voyage :

« L'Algérie, depuis... .. C'est con, mais depuis 92, je me suis fait peur. Je me suis rendu compte, après, dans quelle... J'ai eu un peu peur quand-même sur le trajet... Je pense pas que ce soit encore un pays super tranquille. Malgré tout ce qu'on dit, je suis pas..., je me sens pas... Autant je me suis sentie à l'aise quand j'y suis allée, j'étais comme un poisson dans l'eau. Mais c'est après, quand-même, que j'ai pris l'ampleur. Et du fait que j'avais un copain algérien, à Ghardaïa, qui disait : « faites gaffe, traînez pas à la gare routière d'Alger. Faites gaffe. N'allez pas ci, n'allez pas ça ». Et moi qui, bon : « mais si, pas de souci, c'est pas un problème ». En même temps, qu'est-ce que tu veux, pour moi l'Algérie, c'est la guerre. Ça, c'est quand-même une image, j'ai quand-même du mal à décoller. J'ai du mal à me décoller cette image de guerre. Quand c'est pas la guerre d'Algérie, c'est... lié à des atrocités, à quelque chose de violent. » (L)

Les voyages familiaux réguliers sont également perturbés. Pour cette femme, de la deuxième génération du groupe « algérien », les événements des années 1990 signalent l'arrêt de ses voyages en Algérie et une rupture des relations familiales :

« - Sl : On [ses parents et ses frères et sœurs] y allait. Je... connais très bien le village, je l'ai en tête, et tout. Mais, pareil, ça fait très longtemps que je n'y suis pas allée. Depuis l'âge de... 10, 11 ans, un truc comme ça. Voilà, voilà.

- D'accord. C'est toi qui voulais plus y aller après ?

- Sl : Alors non. Parce qu'après, il y a eu tous les évènements liés au..., comment ils s'appellent... aux islamistes. Et... donc il y a eu beaucoup de... d'assassinats, et tout. Et comme c'est un petit village, tu vois, c'est pas la grande ville. C'est ni Alger, ni Oran. C'est au milieu, très au Sud. Donc c'était quand-même très risqué. Donc mon père... a fait le choix de ne plus y aller. Pour éviter... de nous mettre en danger. Et parce que, il me semble que... Mais ça, j'en suis pas sûre, mais il faudra que je lui redemande aussi. Il me semble que, dans notre famille, il y a eu une ou des personnes qui ont été assassinées, justement, par les islamistes. Mais je sais pas si c'est moi qui l'ai inventé ou si... » (Sl)

Néanmoins pour les personnes qui maintiennent les déplacements de visites familiales, cette période n'a pas d'influence particulière sur leurs représentations de l'Algérie ou des

Algériens. Les souvenirs familiaux, surtout si les membres du groupe-famille n'ont pas été touchés directement, dissimulent les souvenirs d'événements traumatisants. Ce jeune homme de la troisième génération du groupe « harki » témoigne de ce phénomène de mise à distance d'affects suscités par des événements violents (plus tard il exprimera le désir de comprendre les enjeux politiques de cette période) :

« On en parlait quand ça se passait. Quand on allait en Algérie, là-bas. C'est vrai que les Algériens immigrés en France... - pour revenir en Algérie, ils ont jamais été trop inquiétés par les barbus. C'était plutôt les Algériens à qui ils s'en prenaient. On n'en a jamais parlé. Après, dans la famille, heureusement, y a pas eu trop de... trop de morts vis-à-vis de cette guerre-là. A part des cousins, pareil, très éloignés que je connais même pas donc... Après, je sais qu'il y a eu un attentat, je crois, un jour, à l'hôpital, dans la petite commune où mes parents habitent, où ils ont fait construire leur maison. Cette période-là, je sais pas, on en parle plus, c'est passé. » (K)

La mémoire récente de la guerre engendre des stratégies différentes. Alors que certains s'interrogent sur la nature historique et politique de ces événements (y compris dans une historicité longue remontant à la période coloniale et dans un cadre géopolitique international), d'autres associent désormais définitivement l'Algérie à un pays peu sûr où aucun voyage n'est possible et dont les habitants sont de potentiels belligérants.

IX-C-3 Finalement... un pays comme un autre ?

Les représentations de l'Algérie sont multiples et contradictoires, parfois au sein d'un même récit. Le pays peut être valorisé lorsqu'il renvoie à la famille par des références à des valeurs et à des souvenirs positifs et déprécié lorsqu'il est fait allusion à la corruption, à la pauvreté ou à des problèmes de gouvernance.

Dans le groupe « algérien », mais aussi « harki » lorsque les individus n'ont pas vécu la période postindépendance, les représentations positives de l'Algérie renvoient aux aspects négatifs de la France. Par exemple, les liens familiaux avec les membres de la parenté restés en Algérie sont fortement réinvestis, associés aux valeurs de solidarité ou du respect des aînés qu'on ne retrouverait pas en France. Par exemple, ce jeune homme de la troisième génération du groupe « algérien » explique que la solidarité intergénérationnelle est une valeur fondamentale en Algérie et, par extension, dans toutes les « familles algériennes », par opposition à celles des « Français » :

- Mn : *C'est vrai qu'il y a une chose que j'ai remarqué... propre à l'Algérie, ou du moins aux familles algériennes, c'est cette solidarité. C'est-à-dire qu'ici, en France, on n'arrête pas de dire : « oui, mais les vieux, la retraite, les maisons de retraite », et tout. Mais les familles algériennes..., ils (sic) enverront jamais leurs vieux dans une maison de retraite (...). Ils préféreront les garder et les accueillir chez eux.*

- *Et quand tu dis spécifiquement les familles algériennes, c'est par rapport à qui surtout ?*

- Mn : *Ben, par rapport... aux Français, surtout. Moi, quand je vois mes amis..., il y en a un qui avait amené son grand-père en maison de retraite. Eh bien, moi, j'enverrai jamais mon grand-père en maison de retraite. C'est hors de question. » (Mn)*

L'Algérie représente également le pays des vacances, du soleil et de la mer, notamment pour les personnes des deuxième et troisième générations du groupe « algérien ». Ces représentations sont proches de celles de la première génération du groupe « pied-noir » dont les souvenirs renvoient à la période coloniale. Dans les deux cas, le rapport au pays se situe dans une position sociale privilégiée et les difficultés socio-économiques n'entraînent pas une dépréciation de la géographie. Cette jeune femme, de la troisième génération du groupe « algérien » évoque le rapport qu'elle entretient avec le pays et avec la famille qui y est restée :

« Quand je vais là-bas, je préfère être chez moi. Mais si t'y vas toute seule, tenir une villa, tu peux... Sinon tes cousins, tes tantes, ils vont venir s'occuper de toi. [...] Mais sinon, quand on était au collège, on n'attendait que ça, l'été : « Mon père a réservé le billet ! » A l'école, on parlait entre nous, trop contents. C'était tout le monde qui y allait. Tout le monde était content, c'était pas forcé. Après ma grande sœur, qui ne partait pas parce que des fois elle travaillait..., on la laissait, elle était dégoûtée de pas y aller avec nous. Parce qu'une fois que t'es là-bas, t'es... Je sais pas, l'année, t'es là parce que t'as cours, et les vacances qu'on passait c'était ici. Mais après, là-bas, je sais pas... C'était la chaleur, la mer, le... Tout. Des fois, tu calcules pas la famille. Tu la calcules les deux premières semaines, trois semaines. Après c'est : « bon, laissez-moi respirer ». Après, une fois que t'es ici, [...] quand on parle au téléphone avec eux, tu te dis « tiens, ça fait longtemps qu'on s'est pas vus ». Et t'as envie de repartir. » (Zi)

Cependant, en parallèle, et parfois au sein des mêmes discours, les représentations dépréciatives peuvent coexister. Il n'est plus fait référence aux relations interpersonnelles et à l'expérience affective mais à des critiques adressées à l'Etat et à la gestion publique. La mauvaise gouvernance est pointée comme responsable des problèmes sociaux et économiques de l'Algérie et dont les conséquences sont portées par la population. Ce jeune homme, de la troisième génération du groupe « algérien », évoque la corruption et les différents centres de pouvoir :

« Quand tu vois des cousins encore en train de galérer, je me dis : « j'ai quand-même bien de la chance ». [...] Il y a une rente d'hydrocarbure énorme, mais politiquement y'a trop de corruption... Tu vois, Boutef [Bouteflika, président de l'Algérie depuis 1999], il est pour un troisième mandat. Mais ceux qui ont vraiment la mainmise, c'est les généraux. C'est... Les généraux, c'est les militaires depuis toujours. A l'époque du terrorisme, y'avait des militaires qui recevaient des bakchichs des barbous, qu'est-ce qu'ils faisaient ? Ils achetaient des armes chinoises pour tirer à 150 m. Et ceux qui arrivaient au service militaire, c'est deux ans là-bas, des petits jeunes de 18, 19 ans avec des armes de merde pour lutter contre des mecs qui étaient quatre fois plus armés que nous. Voilà, ça, c'était tenu clairement par les généraux. C'est pour ça, c'est trop... Mais bon, peut-être à force de promouvoir le tourisme, peut-être... Je connais des tonnes de personnes qui rêveraient de passer leurs vacances là-bas. C'est un très beau pays, mais qui est très mal exploité. » (Mn)

Ces constats sont presque unanimement partagés, seules les personnes de la première génération du groupe « algérien » et celles de la troisième du groupe « pied-noir » n'y font pas référence. Pour les premiers, notamment les nationalistes engagés pour l'indépendance, les difficultés politiques, économiques et sociales de l'Algérie contemporaines sont considérées comme un échec de la construction d'un nouveau pays. Pour les seconds, l'Algérie est souvent un pays lointain qui n'est pas au centre de leurs intérêts.

Néanmoins, certains discours, se retrouvant dans tous les groupes, attribuent la responsabilité de cette situation sociale, économique et politique de l'Algérie à la société civile, aux « Algériens », autant qu'à l'Etat. Tout cela conduit à des représentations négatives de tous les Algériens, et par extension, des personnes d'origine algérienne en France et des personnes qui y sont associées, de près ou de loin.

Conclusion de la Partie IV

Les individus s'impliquent dans leurs recherches mémorielles avec des intentions et des moyens qui diffèrent en fonction de la thématique des souvenirs, historique ou familiale, qu'ils souhaitent explorer. Selon leurs expériences familiales et individuelles, ils s'orientent vers une recherche active d'informations mémorielles, les acceptent, sans les rechercher ou bien se désintéressent de ces questions. Lorsque ces démarches mémorielles existent dans leur dimension historique, elles s'inscrivent dans des objectifs de dénonciation, de reconnaissance ou de compréhension. Alors que la compréhension nécessite une approche historique large, davantage mobilisée par les deux dernières générations sociales, la dénonciation et la reconnaissance s'expriment par rapport à une expérience historique particulière.

Ces orientations se retrouvent quels que soient le groupe socio-historique ou la génération sociale de l'individu, la ligne de démarcation semble se trouver dans la manière dont sont pris en charge les souvenirs traumatiques et dans les relations familiales. Ainsi le phénomène de singularisation de l'individu observé dans la construction de la mémoire familiale, réapparaît dans les usages des mémoires historiques et de la construction de nouvelles appartenances.

Alors que les (auto-)désignations par les termes « pied-noir », « harki » et « algérien » continuent à être employées, leurs significations se modifient en fonction des paradoxes historiques qui traversent ces groupes de référence, au sens de Merton, et questionnent leur fonction de groupe d'appartenance.

L'appartenance historique du groupe « algérien » renvoie à l'histoire de la lutte pour l'indépendance de l'Algérie, et les mémoires collectives construites en France la redéfinissent avec l'expérience familiale de la migration, des parcours de vie en France et de la relation à l'Algérie, multipliant les critères d'identification individuelle et collective.

Le groupe « harki », tout en gardant comme référence historique commune le parcours d'engagement pendant la guerre d'indépendance et celui de la migration vers la France, se fractionne en fonction des opinions politiques personnelles, des expériences discriminatoires en France ou du rapport, individuel et familial, à l'Algérie indépendante.

Dans le groupe « pied-noir », la construction historique de l'appartenance commune est mise en cause par les différences dans les opinions politiques et les relations à l'Autre - venant de l'Algérie colonisée. Lorsque la mémoire de la colonisation est critiquée sans que la mémoire familiale soit délégitimée, les individus se retrouvent en marge d'un groupe qui regrette le temps colonial et continue d'avoir des représentations de l'Autre suivant ce modèle.

De plus, les questions sociales en France, l'actualité nationale - voire internationale - et l'histoire contemporaine de l'Algérie (pendant la guerre civile des années 1990) continuent de brouiller les repères permettant de comprendre ces enjeux d'appartenance.

Cependant les représentations des « Français » ou des « Maghrébins » restent liés à l'histoire des familles, dans une temporalité renvoyant à la colonisation ou à l'arrivée en France, et sont réactivées dans les représentations de soi et de l'Autre à travers les questions sociétales françaises. Ainsi la situation sociale des quartiers périphériques, comme la place du religieux et de la laïcité en France, mobilisant les mêmes catégories de personnes que celles de la mémoire coloniale, évoque simultanément les questions mémorielles et les questions d'appartenance.

De la même façon, la représentation que se font les individus de l'Algérie, et les références temporelles qui y sont associées (datant de la colonisation, des années post-indépendance ou de la période contemporaine), donne des indications de la démarche mémorielle sous-jacente.

En effet, lorsque les démarches mémorielles s'inscrivent dans une logique de compréhension, les logiques d'appartenances relevant de l'Histoire - à travers les groupes socio-historiques et les représentations de soi et de l'Autre, en tant que colon ou colonisé - sont repérées et discutées. En revanche, les logiques de justification ou de reconnaissance mémorielle, qui ne permettent pas ou, au contraire, qui mettent en exergue l'identification historique de l'origine des représentations et des appartenances, empêche la discussion autour de cette origine coloniale d'avoir lieu, puisque cela remettrait en cause l'ensemble du récit mémoriel.

CONCLUSION GENERALE

Tout au long de ce travail, nous avons interrogé l'impact de l'histoire des relations franco-algériennes sur la configuration de l'imaginaire national français. La période coloniale puis celle de la guerre d'indépendance apparaissent comme la pierre angulaire de compréhension des tensions à l'œuvre dans la société actuelle.

D'un côté, Bourdieu et Sayad expliquaient comment le système colonial s'était servi de la notion d'intégration dans son objectif d'établissement d'un système inégalitaire :

« Ce n'est pas un hasard si le colonialisme a trouvé son ultime refuge idéologique dans le propos intégrationniste : en effet, le conservatisme ségrégationniste et l'assimilationniste ne s'opposent qu'en apparence. Dans un cas, on invoque les différences de fait pour nier l'identité de droit, dans l'autre cas, on nie les différences de fait au nom de l'identité de droit. Ou bien on accorde la dignité de l'homme, mais seulement au Français virtuel ; ou bien on s'arrange pour la refuser, en invoquant l'originalité de la civilisation maghrébine, mais originalité toute négative, par défaut. »⁵⁹²

D'un autre côté, Héméry souligne, dans les recherches sur les colonies en France, que les colonisés sont présentés seulement depuis peu comme des sujets actifs de leurs vies alors que les recherches historiques des pays anciennement colonisés avaient depuis longtemps fait cette place à leurs populations⁵⁹³. Ainsi à la fois cette correspondance entre ségrégation et assimilation dans la période coloniale et l'absence de reconnaissance des anciens colonisés comme sujets nécessitent d'être objectivées pour que chaque individu vivant en France se reconnaisse dans l'histoire nationale commune et se sente appartenir à cette nation dans sa pluralité.

En effet, deux logiques mémorielles émergent par rapport à cette histoire franco-algérienne : la dénonciation (ou justification) et la compréhension. Elles introduisent des appartenances et des représentations de l'Autre et de soi distinctes. Ces logiques mémorielles s'appuient sur des constructions de mémoires familiales particulières.

Au sein de la famille, les souvenirs circulent selon un travail de mémoire qui effectue une sélection dans les souvenirs conservés et transmis - certains sont intégrés quand d'autres sont

⁵⁹² Pierre Bourdieu, Abdelmalek Sayad. *Le déracinement*. Paris : Les Éditions de Minuit, 1977. p.25

⁵⁹³ Daniel Héméry. *Pour une critique historique des mémoires coloniales*. In Bibliothèque publique d'information (Centre Georges Pompidou, 18 et 19 novembre 2005). *Histoires coloniales, Héritages et transmission*. Paris : Bibliothèque publique d'information Centre Pompidou, 2007. p.229-240

exclus. Par ce mouvement, les souvenirs traumatiques peuvent être mis à distance du présent. Ces constructions familiales conduisent à des ensembles mémoriels différents en fonction des opinions politiques et des relations familiales (y compris dans la dimension transnationale des familles), autrement dit en fonction des cadres sociaux du présent pour reprendre Halbwachs. En lien avec le dépassement du traumatisme, et la capacité de résilience de la famille ou de l'individu, les recherches mémorielles individuelles peuvent s'orienter vers la quête de nouvelles informations historiques.

En fonction de ces recherches d'informations, et de l'usage qui en est fait, le rapport à l'histoire coloniale et à la guerre d'indépendance se distinguent alors entre démarche de compréhension ou de dénonciation/justification. Dans la logique de dénonciation/justification, l'appartenance individuelle et les représentations des autres reposent sur une mémoire familiale qui n'est pas remise en cause alors que dans la logique de compréhension, l'appartenance individuelle et les représentations des autres reposent sur une mémoire familiale qui peut être questionnée en s'inscrivant dans une mémoire collective reconstruite.

Certains recherchent dans l'histoire des informations pour expliquer des enchaînements d'événements et comprendre l'articulation de leur mémoire familiale à l'Histoire, ou cherchent à concilier une période ou des événements historiques et leur mémoire familiale dans une vision qui leur paraît moralement et intellectuellement acceptables (compréhension). D'autres vont plutôt vouloir justifier ou condamner leur mémoire familiale en sélectionnant les éléments mémoriels historiques conformes à leur prise de position actuelle (dénonciation et justification). Cette relation entre composition familiale et démarche mémorielle mériterait d'être approfondie afin de discerner les motivations individuelles dans les processus de constructions mémorielles. Pour cela, les entretiens pourraient retracer les généalogies familiales et les réseaux de parenté de manière systématique, ce qui permettrait également de mettre à jour le(s) traumatisme(s) familiaux et les blocages de transmission qui en découlent.

Cependant chaque stratégie de recherche donne lieu à un récit et à un usage particulier de la mémoire pour une période historique donnée. Chaque mémoire personnelle comporte des enjeux de reconnaissance et une pluralité de mémoires apparaît, complexifiant la création d'un groupe d'expérience historique avec des revendications mémorielles et politiques communes.

Nous le voyons avec l'apparition de groupes et associations revendiquant des droits sociaux, économiques ou mémoriels. Les Harkis et leurs enfants ont obtenu des compensations grâce à de fortes mobilisations en 1981 et 1991 ; les anciens combattants de la guerre d'Algérie se

sont regroupés pour faire vivre leurs mémoires ; le groupe du 17 octobre s'est créé pour faire connaître et reconnaître la répression sanglante du 17 octobre 1961. Tous ces groupes n'ont pas les mêmes objectifs ni les mêmes attentes lorsqu'ils se constituent. Ils sont, pour la plupart, le fait de minorités mémorielles inscrites dans des logiques de mémoires de justification qui demandent la reconnaissance de la singularité de leur parcours personnel dans une histoire nationale. Ces « porteurs de parole »⁵⁹⁴, légitimés par leurs associations et collectifs, laissent peu de visibilité à la grande majorité des individus qui s'inscriraient davantage – en tout cas, c'est ce que suggère notre corpus – dans une démarche de compréhension.

Si la mémoire collective parvenait à se reconstruire dans une démarche de compréhension afin de reconnaître l'ensemble des protagonistes, sans objectifs de dénonciation ou justification, cela pourrait ouvrir sur une reconfiguration de l'imaginaire national dans lequel tous les individus trouveraient leur place, sans être assignés à un groupe d'appartenance du fait d'une revendication mémorielle commune.

Néanmoins, pour Anderson, la mémoire collective nationale a besoin, comme les individus, d'oubli pour construire un imaginaire national durable dans une société. « Il en va des nations comme des personnes modernes. La conscience d'être pris dans un temps sériel, séculaire, avec tout ce qu'il suppose de continuité, et pourtant d'« oubli » de l'expérience de cette continuité [...] rend nécessaire un récit d'identité »⁵⁹⁵.

Or, comme pour l'individu, un événement occulté sans travail de mémoire ne s'efface pas et ressurgit nécessairement. Selon Kattan, l'oubli obéit à une sorte de 'sélection naturelle' où le plus douloureux disparaît pour laisser la place à la survie de l'individu. Il met cependant en garde contre un oubli sans travail de mémoire, dont les conséquences pourraient être néfastes, faisant resurgir des souvenirs refoulés qui pourraient être plus difficiles à supporter que les souvenirs originels »⁵⁹⁶.

Poursuivant ce parallèle entre mémoire personnelle et mémoire nationale, la construction d'un « récit d'identité » français se doit de prendre en compte à la fois les groupes mémoriels qui revendiquent leurs particularités comme partie intégrante de l'histoire nationale – avec les contradictions qui existent entre eux et celles qui émergent par rapport au récit national et la diversité de la population qui forme la société française, son état multiculturel « de fait ».

⁵⁹⁴ Pauline Carnet. *Passer et quitter la frontière? Les migrants africains « clandestins » à la frontière sud espagnole*. Thèse de doctorat en sociologie : Toulouse, Universidad de Sevilla et Université Jean-Jaurès, 2011

⁵⁹⁵ Benedict Anderson. op.cit. p.205

⁵⁹⁶ Emmanuel Kattan. *Penser le devoir de mémoire*. Paris : PUF, 2002

Ainsi, l'oubli, aussi nécessaire soit-il, ne peut passer que par un travail de mémoire commun et collectif sur les histoires plurielles de ceux qui aspirent à intégrer l'imaginaire national français.

Durant l'enquête de terrain et lors de restitutions publiques que nous avons entreprises de ce travail, les différents échanges et la mobilisation des personnes concernées témoignaient souvent d'un besoin de trouver des lieux de rencontre et d'échange afin de s'informer et de discuter de cette histoire commune pour sortir d'une conflictualité latente et se délester de son « poids ». En effet, dans sa forme actuelle, le récit national et son impensé colonial ne permettent pas aux descendants de colonisés - dont les histoires familiales portent la marque des inégalités dues au système de domination - , mais ils ne permettent pas non plus aux descendants des colonisateurs - dont la culture politique de référence est celle de l'égalité républicaine alors que leur histoire familiale s'inscrit dans un système inégalitaire et français - de se rencontrer sur une histoire et une projection nationales communes donnant de la visibilité et une reconnaissance à chacun.

Finalement, la prise en compte de l'histoire coloniale renvoie à deux conceptions de la nation et de la citoyenneté. La première, considérant la nation comme une communauté des citoyens⁵⁹⁷, trouve son fondement dans le mouvement des Lumières, la rationalité et la séparation de l'Eglise et de l'Etat. La nation est alors un construit politique et historique abstrait distingué des « réalités affectives » ethniques, culturelles. Dans cette conception de la nation décrite par Dominique Schnapper, les empires coloniaux, reposant sur « la domination territoriale et politique directe, imposée par les puissances coloniales, [qui] contredisait la logique et les valeurs de la nation »⁵⁹⁸, sont considérés comme de « courtes » périodes dans l'histoire, et destinés à tomber puisqu'ils entraînent en contradiction avec l'idée d'une nation « à vocation universelle ». Cette contradiction est si profonde qu'ils ont dû « justifier » la « pratique d'exclusion » de certains hommes par l'établissement d'un statut national sans citoyenneté et leur considération en tant que « sous-hommes »⁵⁹⁹. Ces expansions coloniales sont considérées comme des exceptions à la règle et ne sont pas mises en relation avec le multiculturalisme. Ce dernier est, par ailleurs, comme la « 'réinterprét[ation]' [d]es appartenances ethniques vécues comme naturelles – même si elles sont, comme les nations, le produit d'une construction historique. »⁶⁰⁰

⁵⁹⁷ Dominique Schnapper. op.cit.

⁵⁹⁸ Ibid. p.153

⁵⁹⁹ Ibid. p.94

⁶⁰⁰ Ibid. p.99

D'un autre côté, Benedict Anderson, dans sa proposition du concept d'un imaginaire national historiquement daté, pense la nation et le nationalisme en relation avec les expansions d'empires, y compris dans leurs dimensions coloniales. « Le nationalisme officiel fut typiquement une réponse de groupes dynastiques et aristocratiques menacés – des classes supérieures – au nationalisme vernaculaire populaire. Le racisme colonial était un élément majeur de cette conception de l'« Empire » qui tentait de souder légitimité dynastique et communauté nationale. [...] En vérité on est tenté de soutenir que l'existence des derniers empires coloniaux a même servi à étayer les bastions de l'aristocratie, puisqu'ils semblaient confirmer sur une scène mondiale et moderne d'antiques conceptions du pouvoir et des privilèges »⁶⁰¹. En ce sens, l'expression de toutes les mémoires, qui interroge le fondement de l'idée nationaliste républicaine, permettrait l'écriture d'un nouveau récit identitaire national qui ne s'attacherait pas seulement à conserver l'idée d'une grandeur de la France⁶⁰².

Cette hypothèse d'une reconnaissance nationale (voire internationale avec des relations binationales France-Algérie) des événements historiques - colonisation, guerre et migration - dans leur diversité et de l'écriture d'un nouveau récit collectif conduirait à une déculpabilisation individuelle et collective, en inscrivant la colonisation dans l'histoire des sociétés et non plus seulement dans les histoires personnelles. Les souvenirs au sein des familles pourraient ainsi (de nouveau) circuler et ouvrir sur de nouvelles constructions mémorielles, chaque individu pouvant rechercher des éléments mémoriels pluriels qui l'aideraient à trouver une place dans le jeu des appartenances multiples au sein de la société française.

En effet, les différents usages mémoriels, en s'inscrivant dans un continuum historique ou se modifiant et s'actualisant en fonction des cadres sociaux du présent (relation diplomatique franco-algérienne, perception des écarts sociaux en France, présence de discriminations...), influencent la construction des catégories d'appartenance de l'Autre et de soi. Sans ce travail national de mémoire, les représentations de soi et de l'Autre nées de cette histoire franco-algérienne ne font que se cristalliser dans une société où les protagonistes de ces périodes historiques, et leurs descendants, coexistent avec la même nationalité, la même citoyenneté, les mêmes conceptions de leurs droits en tant qu'hommes et femmes, et de leurs devoirs en tant que citoyens.

⁶⁰¹ Benedict Anderson. op.cit., p.154

⁶⁰² Nicolas Bancel, Pascal Blanchard. Mémoire coloniale : résistance à l'émergence d'un débat. In Pascal Blanchard et al. (dirs.). op.cit. (2006b). p.22-41

Cette prise en compte de l'histoire conduirait à rompre avec toute forme de pensée coloniale, fondée sur un rapport de domination entre modernité et tradition⁶⁰³, et ouvrirait d'autres possibles dans la construction de groupes d'appartenance. Déjà les familles, dans leur dimension transnationale, et les individus, dans leur définition en tant qu'« êtres humains » ou dans une « appartenance au monde », s'éloignent d'une vision hiérarchisée et évolutionniste des sociétés ; en redéfinissant les frontières, ils permettent une construction complexe des identités individuelles et collectives plus ouvertes à la rencontre avec l'Autre, quel qu'il soit.

Dans la continuité de ce travail croisant mémoires personnelles et mémoire nationale, des pistes de recherche s'ouvrent en France comme en Algérie.

En Algérie, la rencontre des mémoires personnelles rendraient compte de la pluralité des parcours de vie pendant la colonisation, pendant la guerre mais aussi depuis l'indépendance.

En France, en continuant sur cette histoire franco-algérienne, les mémoires d'autres acteurs de la guerre d'indépendance pourraient être associées pour compléter ce récit national, telles que celles des appelés métropolitains en Algérie ou plus largement des acteurs qui ont été concernés par cette guerre (« porteurs de valises », militants pro ou anti-Algérie française...).

En élargissant le champ d'investigation, la recherche pourrait s'intéresser aux autres territoires coloniaux (Indochine, Afrique subsaharienne ou Maghreb) et/ou à d'autres périodes comme l'esclavage, afin de compléter un récit national dans lequel chacun se reconnaîtrait.

⁶⁰³ Voir Zoubida Haddad. En Algérie. *CLIO. Histoire femmes et sociétés* [En ligne], septembre 1999, n°9. Disponible sur : < <http://clio.revues.org/index639.html> > (consulté le 5 mai 2013)

ANNEXES METHODOLOGIQUES

Note de méthode

D'une question sociale à un objet sociologique

A la genèse de ce travail de recherche, je souhaitais comprendre la prédominance de la figure de l'Algérien au sein du groupe des Maghrébins que j'avais relevée lors d'expériences professionnelles dans le secteur socio-éducatif dans les quartiers au sud de Toulouse. Dès le Master II je m'intéressai à ce groupe social⁶⁰⁴ mais, rapidement, certaines personnes que je catégorisais comme « algérienne » ne se reconnaissaient pas dans ce terme en raison de leur engagement (ou celui de leur famille) au côté de la France durant la guerre d'indépendance algérienne. Le groupe « harki » émergeait, se distinguant du groupe « algérien » par un positionnement historique. Puis, en abordant la question de la guerre d'indépendance algérienne⁶⁰⁵, une autre population devait y être associée : celle des « Français ». Français européens qui vivaient sur le territoire colonial et Français appelés qui venaient pour ce qui relevait officiellement du « maintien de l'ordre ». Néanmoins, dans la perspective de relier la mémoire de la guerre d'indépendance algérienne à celle de la période coloniale, seuls les « Français européens d'Algérie » sont représentés dans cette recherche dans le groupe à l'intitulé générique : « Pied-Noir ».

Finalement au côté de l'émergence de la figure « algérienne » au sein du groupe des Maghrébins, les préjugés attribués aux « Pieds-Noirs », et ceux supportés par les « Harkis » et par extension par les « Arabes » voire les « musulmans » trouvaient un point commun dans cette perspective historique. De plus, que ce soit par les enfants et adolescents ou le groupe des professionnels avec lesquels je travaillais, l'histoire franco-algérienne était introduite dans les trajectoires familiales afin d'expliquer, parfois, certains éléments de leur parcours de vie. Ce constat de l'influence de l'histoire familiale rejoignait un premier travail sur les généalogies arméniennes réalisé pendant le Master I⁶⁰⁶. Les descendants d'Arméniens en France continuaient à entretenir dans leur mémoire l'histoire génocidaire datant du début du XX^{ème} siècle. Il paraissait alors pertinent de penser que l'histoire coloniale continue d'influencer les descendants de tous ses protagonistes aujourd'hui.

⁶⁰⁴ Maïlys Kydjian. *La transmission culturelle et la construction identitaire dans un contexte post-colonial : le cas des descendants d'immigrés algériens*. Mémoire de Master II Recherche en sociologie : Toulouse, Université Jean Jaurès, 2009

⁶⁰⁵ Le terme de guerre d'indépendance algérienne est utilisé ici par souci de neutralité et en référence à la réflexion de Sylvie Thénault. Elle emploie ce terme avec l'intention de pouvoir l'utiliser à la fois en France et en Algérie, sans prendre parti. Sylvie Thénault. op.cit. (2005a)

⁶⁰⁶ Maïlys Kydjian. *La transmission culturelle et la construction identitaire dans la généalogie arménienne*. Mémoire de Master I en sociologie : Toulouse, Université Jean-Jaurès, 2007

Finalement pour travailler sur cette histoire entre la France et l'Algérie, je m'attachai aux mémoires d'individus dont les trajectoires familiales avaient en commun d'avoir vécu sur le territoire algérien durant la colonisation, d'avoir traversé la guerre d'indépendance et d'avoir vécu une expérience migratoire vers la France.

Pour retracer les mémoires familiales depuis la période coloniale, je m'appuyai sur plusieurs générations, à partir de celle qui avait vécu cette période-là. En effet, s'appuyer sur des « tracés généalogiques »⁶⁰⁷ permet de saisir ce qui participe à la construction de mémoires différentes et d'appartenances plurielles. Y compris à l'intérieur d'un groupe dont la trajectoire historique est donnée pour commune, les familles et les individus pouvaient apparaître dans leurs singularités.

Travailler sur la mémoire signifiait aussi recueillir tous les éléments qui pouvaient être transmis et constitués en cette mémoire. Pour Delcroix, dans son analyse sur les transmissions mémorielles dans les familles immigrées, ce sont les « ressources subjectives » qui permettent le processus de transmission, elle les décrit comme « [d]es énergies physiques, mentales et morales qu'un individu possède et développe à un moment donné de son existence, ainsi que les savoirs et savoir-faire qui lui permettent de mobiliser à bon escient ces énergies »⁶⁰⁸. Afin d'identifier ces données subjectives transmises, il fallait s'intéresser à chacune des générations impliquées dans ce processus de transmission et identifier ce qui était valorisé ou délaissé dans chacune des générations.

De cette façon c'est un champ de recherche complexe qui s'ouvrait, conduisant à penser un terrain de recherche en quatre dimensions temporelles et spatiales, la période coloniale et celle de la postindépendance croisant les territoires français et algérien. La construction d'un objet sociologique peut bénéficier d'une ouverture pluridisciplinaire.

La psychologie interculturelle permet de trouver une profondeur supplémentaire dans l'analyse des rapports interpersonnels et intrafamiliaux alors que l'histoire et les sciences politiques ouvrent des perspectives de compréhension des contextes macro sociaux en période de colonisation, de guerre et dans la société actuelle. Edgar Morin, par sa définition du paradigme de la complexité, aide à penser ce « pluridimensionnel » en sortant de l'alternative entre « accepter la pluralité sans unité » et « simplifier sans diversité »⁶⁰⁹ et en « li[ant] la

⁶⁰⁷ Hasnia-Sonia Missaoui. De part et d'autre de la frontière franco-espagnole. Trajectoires identitaires des Gitans catalans. *Ethnologie française*, 2008, vol. 38, n°2, p. 333-343, p.342

⁶⁰⁸ Catherine Delcroix. Transmission de l'histoire familiale et de la mémoire historique face à la précarité. *Migrations Société*, mai-août 2009, vol. 21, n° 123-124, p.143-157, p.144

⁶⁰⁹ Edgar Morin. *Introduction à la pensée complexe*. Paris : Seuil, 2005 (1^{ère} ed.1990). p.23

pensée analytique réductionniste et la pensée de la globalité »⁶¹⁰. Le travail sociologique, en tant que travail de déconstruction de notions, m'a permis de saisir des réalités sociales complexes et prendre de la distance par rapport au travail social qui perçoit des situations en termes de « problèmes sociaux ».

En parallèle de la construction de l'objet, la question souvent posée, tant sur le terrain que dans la communauté scientifique, concernant l'origine de ce travail, m'a imposé une démarche réflexive sur la place du chercheur dans le rapport à son objet⁶¹¹. Pour reprendre les termes de Norbert Elias⁶¹², quelle distance, ou au contraire quel engagement, ce choix implique-t-il de la part du chercheur ?

Alors que, pour les interviewés, le fait que je ne sois pas rattachée généalogiquement à cette histoire franco-algérienne semblait suffire à garantir une distance à l'objet et une écoute non jugeante, le processus de distanciation n'en était pas pour autant enclenché. Selon Elias, « les scientifiques cherchent à satisfaire les besoins humains par le moyen d'un détour, celui de la distanciation. Leur objectif est de s'attaquer à des problèmes dont la solution est potentiellement importante pour les hommes de toutes les sociétés. La question caractéristique d'un primat de la pensée engagée, à savoir : « qu'est-ce que cela signifie pour moi ou pour nous ? », a été subordonnée à des questions telles que « De quoi s'agit-il ? », ou « Comment ces phénomènes sont-ils liés les uns aux autres ? ». [...] Le niveau de distanciation [...] trouve son expression aussi bien dans les outils conceptuels et les hypothèses fondamentales des scientifiques que dans leurs habitudes de langage et de pensée, ainsi que dans les méthodes qu'ils mettent en œuvre »⁶¹³. La difficulté que j'éprouvais à trouver les outils conceptuels, à formuler des hypothèses ou à avoir un langage et une pensée scientifique était l'illustration de ce processus de distanciation en cours.

⁶¹⁰ Ibid. p.72-73. Selon lui, « la méthode de la complexité nous demande de penser sans jamais clore les concepts, de briser les sphères closes, de rétablir les articulations entre ce qui est disjoint, d'essayer de comprendre la multidimensionnalité, de penser avec la singularité, avec la localité, avec la temporalité, de ne jamais oublier les totalités intégratrices. C'est la tension vers le savoir total, et en même temps la conscience antagoniste que, comme l'a dit Adorno, « la totalité est la non-vérité ». La totalité est à la fois la vérité et la non-vérité, et c'est cela la complexité : la conjonction de concepts qui se combattent entre eux. [...] L'impératif de la complexité, c'est aussi de penser organisationnellement ; c'est de comprendre que l'organisation ne se résout pas à quelques principes d'ordre, à quelques lois ; l'organisation nécessite une pensée complexe extrêmement élaborée. Une pensée d'organisation qui ne comprend pas la relation auto-éco-organisatrice, c'est-à-dire la relation profonde et intime avec l'environnement, qui ne comprend pas la relation hologrammique entre les parties et le tout, qui ne comprend pas le principe de la récursivité, une telle pensée est condamnée à la platitude, à la trivialité, c'est-à-dire à l'erreur... »

⁶¹¹ Questionnements au centre du séminaire du laboratoire de sociologie LISST-CERS (Université Toulouse II Le Mirail) entre 2011 et 2013

⁶¹² Norbert Elias. *Engagement et distanciation*. Paris : Fayard, 1993 (1^{ère} ed. 1983)

⁶¹³ Ibid. p.14-15

En effet, ma connaissance de l'histoire, mon histoire personnelle et ma compréhension politique m'engageaient dans ce sujet et je portais des stéréotypes qui influençaient ma manière de percevoir les phénomènes sociaux que j'entreprenais d'étudier⁶¹⁴.

Devereux, dans une approche psychanalytique, éclaire le rôle du contre-transfert⁶¹⁵ chez le chercheur. La subjectivité du chercheur, selon lui, doit être acceptée et analysée pour comprendre les données recueillies puisqu'elle les transforme nécessairement⁶¹⁶. Il donne en exemple le fait que notre personnalité peut nous rapprocher d'un groupe ou, au contraire, nous éloigner d'un autre et nous empêcher de d'observer et de relever des éléments intéressants.

Au départ, cette recherche se focalisait sur les Algériens. Elle renvoyait à une certaine vision personnelle du monde social et à une perception de l'histoire coloniale dans laquelle les individus étaient inclus dans des groupes, soit dominés, soit dominants, et agissaient en fonction de cette appartenance. Mon histoire m'orientait à davantage de sympathie pour le groupe des Algériens, celui des « dominés ». Ainsi je ne parvenais pas à analyser les premiers éléments recueillis qui mettaient en cause cette idée, par exemple des personnes du groupe « pied-noir » qui avaient souffert de la hiérarchisation de la société coloniale. Néanmoins l'élargissement du champ de recherche et la variable « mémoire familiale » m'a permis de commencer un travail d'« objectivation de processus subjectifs au travers desquels se construit le monde du sens commun intersubjectif »⁶¹⁷, autrement dit un repositionnement personnel par rapport au terrain. La grille de lecture de la situation coloniale, par exemple, s'est modifiée. En sortant du simple antagonisme dominant/dominé, les positions individuelles, parfois paradoxales, m'apparaissaient.

⁶¹⁴ Volponi observe que « le chercheur n'est pas lui-même à l'abri des stéréotypes. Les psychosociologues nous rappellent que les stéréotypes - terme hérité de l'impression au 18^e siècle - sont constitués d'« images dans la tête à dimension affective », nourries de « croyances exagérées fondées sur des valeurs partagées » et constitutives de « jugeabilité sociale ». Certains de ces « processus de stéréotypisation » (Morchain, 2006), sont in-corporés dans l'habitus scientifique. » (voir Anne-Françoise Volponi. *Éléments de réflexion sociologique sur un processus de détermination sociale*. In Jean Danet, Véronique Guienne (Maison des Sciences de l'Homme de Nantes, 13,14 et 15 juin 2007). *La fabrique de populations problématiques par les politiques publiques*, Nantes, 2007)

⁶¹⁵ « Le contre-transfert est la somme totale des déformations qui affectent la perception et les réactions de l'analyste envers son patient ; ces déformations consistent en ce que l'analyste [...] se comporte dans la situation analytique en fonction de ses propres besoins, souhaits et fantasmes *inconscients* ». Georges Devereux. *De l'angoisse à la méthode dans les sciences du comportement*. Paris : Flammarion, 2012 (ed. originale 1967). p.75

⁶¹⁶ « La personnalité du savant intéresse la science en ce qu'elle explique la déformation du matériau, imputable à son manque, intra-psychiquement déterminé, d'objectivité. Elle constitue une source d'erreur systématique, exactement au même sens que les limitations et les défauts inhérents à l'appareil du physicien sont des sources d'« erreurs systématiques » ». Devereux, op.cit., p.76

⁶¹⁷ Peter Ludwig Berger, Thomas Luckmann. *La construction sociale de la réalité*. Paris : Armand Colin, 2010. p.70

L'objet de recherche s'inscrivait alors dans une dimension plus complexe, liant enjeux individuels et collectifs, selon le principe hologrammique⁶¹⁸ qui donne « le tout [...] dans la partie qui est dans le tout ». Le niveau de la microsociologie, celle des individus et des relations individuelles, s'inscrit alors dans les deux autres niveaux, méso et macrosociologique (celui des relations familiales et de celles liées à l'organisation de la société) qui se retrouvent eux-mêmes au niveau microsociologique. Les individus sont alors porteurs de productions sociales et par leurs actions agissent dans la société qui elle-même agit sur eux.

Ce principe renvoie aux « plis singuliers du social » évoqués par Bernard Lahire. En considérant que le social se trouve dans les « plis » de l'individu, autrement dit que l'extérieur se retrouve à l'intérieur, le macro-social est relié au microsocial. « La métaphore du « social à l'état plié » ou « déplié » n'est qu'une manière suggestive de parler et de se représenter les choses. Elle signifie que le monde social ne se présente pas seulement aux individus comme des réalités extérieures (collectives et institutionnelles), mais qu'il existe aussi à l'état plié, c'est-à-dire sous la forme de dispositions et de compétences incorporées. Chaque individu porte en lui des compétences et des dispositions à penser, à sentir et à agir, qui sont les produits de ses expériences socialisatrices multiples »⁶¹⁹.

Ainsi les processus de construction de la mémoire individuelle et des sentiments d'appartenance peuvent être des « produits » de l'Histoire des nations et des familles que l'individu a intégrés tout au long de son parcours de vie. Ceci renvoie également aux « autocontraintes »⁶²⁰ définies par Elias comme le résultat du processus par lequel les contraintes intégrées par les individus qui définissent leurs actions et sont compréhensibles à travers leur histoire.

Finalement, le cœur de cette recherche se trouvait moins dans l'étude des groupes en tant que tels que dans celle des processus mémoriels en ce qu'ils interrogent la société « multiculturelle » et postcoloniale, les relations intrafamiliales et les sentiments individuels d'appartenance. Les groupes historico-culturels et les générations deviennent alors des variables pour tenter de cerner la complexité des interactions entre ces trois échelles d'analyse. L'individu, en tant que porteur d'une histoire collective, apparaît comme la pierre angulaire de cette articulation des échelles d'analyse à travers ses processus de socialisation,

⁶¹⁸ Edgar Morin. op.cit.

⁶¹⁹ Bernard Lahire. *Dans les plis singuliers du social. Individus, institutions, socialisations*. Paris : La Découverte, 2013. p.14

⁶²⁰ Gérard Noiriel. *Introduction à la sociohistoire*. Paris : La Découverte, 2006

son appropriation et sa réinterprétation de plusieurs histoires (familiale, nationales, collectives) mais aussi en tant que producteur d'actions et de changements sociaux.

Le terrain comme élément central de la recherche

Lahire, à la fin de son ouvrage *L'homme pluriel* dessine un programme de recherche avec de nouvelles orientations pour la sociologie :

« L'esquisse d'une théorie de l'acteur pluriel, les réflexions et les interprétations sur les ressorts de l'action, les formes de réflexivité et les différentes logiques d'action, sur la saisie des processus polymorphes d'incorporation et l'étude des plis les plus singuliers du social qui composent ce livre, mais aussi la manière d'engager le débat avec les théories existantes, la façon (ni réaliste ni universaliste) dont nous pensons le rapport des concepts au monde social, les multiples enquêtes sur lesquelles s'appuient notre imagination sociologique et nos lignes d'investigation du social, tout cela voudrait constituer une ouverture. Ouverture à la fois vers plus de modestie théorique et moins de mauvaise conscience théorique, vers davantage d'ancrage des propos dans le monde social et moins de paresse empirique, vers plus d'historicisation et de pragmatisme dans l'usage des concepts et moins d'universalisation et de généralisation, vers plus de passion sociologique et moins de respect des académismes et des frontières institutionnelles, vers plus d'expérimentation et moins de méthodologisme, vers plus d'inventivité scientifique et moins de dogmatisme d'école. »⁶²¹

Cette recherche, qui s'inscrit dans une démarche compréhensive, prétend être au plus près des acteurs, dans leur diversité, pour saisir leurs logiques d'action, de représentation et d'interaction. Elle s'est appuyée sur des données empiriques recueillies à travers des entretiens biographiques et des séances d'observation participante, réalisés entre 2010 et 2013.

Contrairement à certaines recherches dont les enquêtés se retrouvent dans des espaces territoriaux circonscrits, les enquêtés de cette recherche étaient dispersés. Comment parvenir à entrer en relation avec des personnes dont le seul point commun, c'est leur histoire familiale ? Je ne souhaitais pas limiter cette recherche aux associations. En effet, les personnes qui s'y regroupent appartiennent à une communauté dont l'identité est construite, projetée, voire revendiquée. Selon leurs objectifs (revendication des droits, volonté de reconnaissance publique et politique, partage des souvenirs, faire vivre une culture ou des traditions), les

⁶²¹ Bernard Lahire. *L'Homme pluriel*. Paris : Nathan, 2003 (1^{ère} ed. 1998). p.254

discours reflètent une certaine réappropriation du passé et peuvent influencer la manière de transmettre les informations, voire les perceptions de la sociologue que j'étais, en faisant de moi leur porte-parole.

Les associations regroupant les anciens combattants d'Afrique du Nord ou les amicales de rapatriés avaient l'avantage d'être rapidement identifiables, même si les personnes des groupes « harki » et « pied-noir » n'y sont pas représentées de manière équivalente. Bien qu'elles ne réunissent que des personnes de la première génération, il était possible par la suite de prendre contact avec les générations suivantes. Pour le groupe « algérien » en revanche, il était plus difficile de trouver des associations représentatives. Ce groupe apparaît alors comme celui aux contours les plus flous. Les Algériens peuvent se retrouver dans des groupes culturels élargis, celui des « Maghrébins » avec les Marocains et les Tunisiens, ou plus spécifiques avec les Berbères ou les Kabyles. Ils peuvent également se regrouper par obédience religieuse avec les musulmans (et les personnes du groupe « harki » peuvent alors aussi se retrouver dans ces structures). Ils peuvent également se distinguer en fonction de leur génération d'immigration et de leur nationalité (par exemple, les associations d'Algériens en France sont proches des consulats, et regroupent les personnes de nationalité algérienne, souvent d'immigration récente).

De plus, par l'intermédiaire des associations, il n'était pas possible de rencontrer des personnes « invisibles », celles liées par leurs familles à l'histoire franco-algérienne, sans que cela se traduise par un engagement associatif. Même s'il était important de recueillir ces voix-là, il me fallait aussi trouver d'autres chemins pour accéder aux personnes ne se reconnaissant pas dans leurs discours.

Entrer en contact avec ces personnes était possible par le biais des observations participantes, ce travail de terrain coïncidant avec les années de commémoration du cinquantenaire (soit d'une manifestation réprimée, soit de la fin de la guerre, soit de l'indépendance...). Nous avons alors participé à différentes manifestations en 2011 et 2012⁶²². Ces observations participantes ont permis de poursuivre le travail de distanciation. Le fait de participer à des événements qui étaient éloignés de ce que je trouvais « sympathique » a permis un positionnement en tant que chercheuse par la mobilisation d'outils méthodologiques. De plus, les observations, en mettant en scène les groupes « pied-noir », « harki » ou « algérien » avec leurs enjeux mémoriels respectifs, dessinaient les limites de ces groupes selon la définition

⁶²² Les comptes rendus de ces observations se trouvent en annexe.

que pouvaient en avoir les participants, y compris ceux qui ne s'y identifiaient pas ou ceux qui étaient désignés comme déviants à leur norme.

En effet, même si, selon les acceptions communes, les termes de « pied-noir », « harki » ou « algérien » renvoient à des groupes homogènes, leurs contours se sont brouillés dès qu'il a fallu rencontrer les personnes et définir les catégories sociales. En effet, derrière ces termes se cachent une réelle pluralité de parcours de vie, de parcours migratoires, de réalités familiales et sociales et de sentiments d'appartenance individuels et collectifs. De plus, alors que notre première démarche était de rencontrer des personnes d'une même unité familiale, cela a été compliqué, notamment dans la relation parent-enfant. Très souvent, nous avons été orientés vers d'autres membres de la parenté (grands-parents ou fratrie), ou vers des associations ou représentants associatifs. Si l'explication proposée par les enquêtés était celle de ne pas être légitime pour parler de ces situations historiques, une autre émergeait à contre-jour, celle de la crainte d'introduire le chercheur dans son intimité familiale. Certaines personnes ont souhaité réaliser des entretiens collectifs, entre parents et enfants, grands-parents et petits-enfants ou en couple, et de ce fait plusieurs membres d'une même famille ont été rencontrés.

Ces rencontres intrafamiliales ont permis d'identifier des contradictions discursives, soit dans les événements factuels, soit dans l'interprétation qui en était faite. Ainsi les biais propres au récit biographique, tels que les réinventions et le lissage des histoires⁶²³ étaient relevés, et dans la mesure du possible discutés avec la personne interviewée.

Les premières personnes ont été rencontrées⁶²⁴ via notre réseau personnel et professionnel. La présentation du travail était axée sur la construction mémorielle, soit de l'histoire de la famille, soit de l'histoire de la guerre d'indépendance algérienne. En effet les premières présentations mêlant la famille et l'histoire de la guerre d'indépendance donnaient souvent lieu à des réticences, dues à la difficulté de parler de la période de la guerre⁶²⁵, de la période coloniale qui la précédait et de celle de l'arrivée en France qui la suivait. Cette difficulté à évoquer le passé historique se doublait de celle à entrer dans l'intimité des familles. Les premiers entretiens réalisés peuvent alors paraître moins « aboutis » que les derniers, les limites posées par les interviewés n'étant pas poussées pour recueillir l'information sensible.

Ainsi dans les premiers entretiens, certaines informations n'apparaissent pas lorsqu'il s'agit de décrire des conditions de vie, des relations intrafamiliales ou certaines périodes. C'est par

⁶²³ Daniel Bertaux. *Les récits de vie*. Paris : Nathan, 1996

⁶²⁴ Le guide d'entretien et les profils des enquêtés se trouvent en annexe.

⁶²⁵ Lorsque nous présentons l'objet de recherche aux enquêtés, nous employons le terme de « guerre d'Algérie ».

le recoupement de plusieurs entretiens que certaines généalogies et certains événements ont pu être retracés, comme le décrit Missaoui dans sa démarche de reconstitution des tracés généalogiques gitans :

« Le recueil des éléments de mémoire qui permettent de restituer une généalogie implique des présences nombreuses : comme si chacun détenait une partie du puzzle des alliances, du sens des unions avec des proches, des cousins par exemple, ou d'autres, de clans peu connus, des voisins ou des inconnus de l'autre côté de la frontière, la mémoire généalogique est collective dans sa conservation comme dans son expression. »⁶²⁶

Par le bouche à oreille, puis par effet boule de neige, un premier ensemble d'entretiens a été réalisé, constituant la phase exploratoire du travail de terrain. Toutes les personnes rencontrées étaient volontaires et avaient déjà travaillé sur leur mémoire familiale. Ce corpus était donc homogène du point de vue du degré de réflexivité à travers lequel elles abordaient l'histoire de leur famille. Nous avons, d'une part, de nombreux étudiants ou personnes de moins de 30 ans, des groupes « algérien » et plus rarement « harki » ; et, d'autre part, des personnes d'une cinquantaine d'années du groupe « pied-noir ».

A l'observation de ce premier ensemble d'entretiens, étaient quasiment absents le groupe « harki », les personnes les plus jeunes du groupe « pied-noir » et celles plus âgées du groupe « algérien ». Notre comparaison en termes de générations sociales et de groupes était alors compromise. Nous avons également peu d'hommes. Or il apparaissait que les premiers interviewés faisaient une différence d'une part dans la façon de transmettre mais aussi dans les souvenirs transmis entre les hommes et les femmes. L'absence d'hommes enquêtés ne pouvait nous permettre d'aller plus loin dans l'analyse. Nous avons alors contacté, à l'occasion d'une de leurs expositions, l'association départementale de Harkis du Tarn-et-Garonne, puis, par effet boule-de-neige, des personnes du groupe « pied-noir » investies dans des associations toulousaines. Par l'intermédiaire d'une association de prévention, nous avons rencontré des personnes du groupe « algérien » de la troisième génération, habitant dans les quartiers périphériques de Toulouse. Puis nous avons continué avec le bouche-à-oreille, qui avait porté ses fruits dans la phase exploratoire, tout en étant vigilante à la répartition des enquêtés.

Au début de la recherche, de nombreuses personnes, universitaires ou non mais sans lien avec cette histoire, nous ont mis en garde par rapport à la sensibilité du sujet. Or tout au long de

⁶²⁶ Hasnia-Sonia Missaoui. De part et d'autre de la frontière franco-espagnole. Trajectoires identitaires des Gitans catalans ». *Ethnologie française*, 2008, vol.38, n°2, p. 333-343, p.335

cette recherche, la qualification de la mémoire coloniale et celle de la guerre comme un « tabou » a été remise en question. En effet, les rencontres étaient de plus en plus facilitées, à la fois par la construction progressive de l'objet scientifique et par l'aisance et la légitimité acquises en tant que chercheuse. La clôture de la phase de terrain a été plusieurs fois reportée, notamment parce que l'effet boule-de-neige continuait et que parvenaient, sans démarche supplémentaire, des propositions d'entretiens. Les relations de confiance étaient rapidement établies entre la chercheuse et les enquêtés, qui étaient alors contents de pouvoir parler et se (dé)livrer.

Cependant, nous avons tout de même essayé des refus, sur lesquels il est intéressant de revenir. La plupart d'entre eux ont eu lieu aux premiers temps de l'enquête de terrain. Toujours est-il que ces refus ont permis de faire avancer la recherche ainsi que notre posture. Peut-être notre manière d'appréhender le sujet et de nous positionner en tant que chercheuse n'était-elle pas suffisamment affirmée ? De plus, les hypothèses formulées sur les raisons de ces refus ont permis de modifier la grille d'analyse des entretiens obtenus.

Le premier refus est celui d'une Algérienne qui s'est rétractée après m'avoir donné son accord. Nous nous étions rencontrées par le réseau professionnel, elle était adhérente et bénéficiaire d'une association dans laquelle je travaillais. Nous avions déjà parlé de l'histoire de son père et c'est pourquoi il paraissait intéressant de poursuivre le récit de ses souvenirs. Peut-être ceux-ci étaient-ils trop douloureux pour s'y replonger ? Ou bien la relation professionnelle asymétrique a-t-elle influencé celle qui aurait pu s'instaurer dans un autre cadre, celui de l'entretien sociologique ? Cette dernière hypothèse n'a pas été pensée sur le moment, la position de sociologue n'étant pas, à cette époque, totalement assumée.

Un Harki, contacté par l'association de Montauban, n'a pas voulu nous rencontrer. Les discussions avec sa femme à propos de l'histoire étaient également très rares. Et alors même qu'elle nous disait que son corps en était marqué, il n'en avait jamais discuté avec elle. Si, parfois, la position de sociologue a pu être celle d'un tiers médiateur, peut-être que certaines blessures nécessitent d'autres conditions pour être (dé)livrées.

Des entretiens ont également été refusés par le bouche à oreille. Une fille de Pied-Noir a demandé à sa mère qui a refusé de raconter son histoire. Elles en parlaient déjà très peu entre mère et fille. Le fils de cette même personne a prétexté un emploi du temps surchargé pour refuser l'entretien. Est-ce le rapport à l'histoire ou bien les relations intrafamiliales dans ce cas qui ont conduit à ces refus ?

Un petit-fils de Pied-Noir a, quant à lui, reporté de nombreuses fois une seconde rencontre,

pour finalement annuler le rendez-vous par manque de temps. Une autre petite-fille de Pied-Noir, rencontrée à l'université, qui avait spontanément mentionné les origines de sa mère, refuse en disant qu'elle n'a rien à dire sur ce sujet. D'autres rencontres avec des petits-fils et petites-filles de Pieds-Noirs se sont déroulées de cette façon. Malgré l'intérêt que suscitait le thème d'études et tout en justifiant cet intérêt par leurs histoires familiales, ils ne souhaitent pas approfondir la discussion. Ce qui n'a jamais été le cas avec des personnes de la même génération des groupes « harki » et « algérien ». Une première hypothèse est que l'intérêt porté par les petits-enfants du groupe « pied-noir » au thème de la mémoire ne fait pas écho à une relation forte entre leur famille et l'Algérie.

Grille d'entretien

Pouvez-vous me raconter l'histoire de votre famille (en précisant le plus possible, les dates et lieux, les professions, les mobilités, les liens de parenté) ?

Insister sur les frères et sœurs : combien ? Quelles relations ?

Voyage en Algérie : si oui : quand ? Dans quelles conditions - imposé, choisi (famille, tourisme, mémoire) ? Avec qui ? Régularité ? Autre prévu ?

Si non, pourquoi ? Prévision ?

Relations avec l'Algérie : téléphoniques, voyages ? Régulières, ponctuelles, impossibles ?

Années 90 : période connue ? Intérêt ? Souvenirs ?

Souvenirs de la période coloniale ou de la guerre ? Souvenirs propres ? Racontés ? Par qui ? A quel moment ?

Questions posées ? A qui ? Quand (période dans le parcours de vie et dans le quotidien) ? Famille, hors famille ?

Informations données à ses enfants, petits-enfants, neveux, futurs enfants ?

Informations recherchées ? Où ? Quand (période dans le parcours de vie et dans le quotidien) ?

Quel(s) média(s) utilisé(s) ? TV, films, livres, magazines, conférences... ?

Rapport aux origines : sujet de discussion ? De revendication ? D'exclusion ? Rapprochement, rejet de ce « groupe » ?

Langues parlées, étudiées par vous et dans votre famille (parents, frères et sœurs) ? Etude : voulue ou imposée ? À la maison, à l'extérieur ? Langue de communication quotidienne, première langue parlée.

Cuisine, plats familiaux. Ce qui est cuisiné, à quelle occasion ?

Fêtes célébrées ? Religieuse, nationale ? Avec qui ? Pour quelles raisons ?

Religion : éducation parentale, souhaitée, imposée, stricte, souple ? A la maison, à l'extérieur ?

Migration : Qui est venu ? Quand ? Pourquoi ? Parcours ? Conditions de départ, d'arrivée ?
Conditions de vie en France, en Algérie ?

Quelle est votre nationalité ? Celle des parents ? Frères et sœurs ? De naissance, demandée ?
Pourquoi ? Conditions d'obtention, démarches ?

Rencontre avec des Algériens ? Des Pieds-noirs ? Des Harkis ? Souhaitée, évitée,
coïncidence ? Dans quelles conditions ? Discussion ? Sur quel thème ? Pour vous et votre
famille ?

Recherche d'un entourage dans le même « groupe » ? Réseaux de voisinage, amicaux,
familiaux ?

Lien entre histoire et période actuelle ? Existent-ils ? Quels sont-ils ?

Profils des enquêtés

Total : 63 personnes (dont 39 femmes et 24 hommes), réparties en 3 groupes socio-historiques et en 3 générations sociales.

Durée des entretiens : entre 1h30 et 6h (en une ou plusieurs fois)

Âge des enquêtés : de 15 à 83 ans

Entretiens exploratoires :

3 personnes (1 garçon, 2 filles) : troisième génération, groupe « algérien »

Entretiens informels :

11 personnes (4 hommes, 7 femmes)

	Groupe « harki »	Groupe « algérien »	Groupe « pied-noir »
1ère génération	2 (h)		1 (f)
2ème génération		5 (1h, 4f)	2 (f)
3ème génération		1 (1h)	

Entretiens formels :

49 personnes (19 hommes, 30 femmes)

1ère génération : 19 personnes

2ème génération : 18 personnes

3ème génération : 12 personnes

groupe « harki » : 15 personnes

groupe « algérien » : 17 personnes

groupe « pied-noir » : 17 personnes

	Groupe « harki »	Groupe « algérien »	Groupe « pied-noir »
1ère génération	6 (2h, 4f)	3 (2h, 1f)	10 (4h, 6f)
2ème génération	6 (4h, 2f)	8 (1h, 7f)	4 (1h, 3f)
3ème génération	3 (1h, 2f)	6 (3h, 3f)	3 (1h, 2f)

Description qualitative du corpus par groupes socio-historiques et génération sociale⁶²⁷ :

Entretiens exploratoires :

Groupe « algérien » :

2ème génération :

Sb : Femme, 26 ans, née à Toulouse, son père arrivé en France dans les années 1970, sa mère en 1981.

En congé parental, en recherche d'emploi peu qualifié, vit à Toulouse.

Mariée, 2 enfants, elle pense entamer des démarches de recherche d'emploi prochainement.

Je la connais par relation. . La rencontre dure environ 2h.

3ème génération :

SF : Femme, 18 ans, née dans le Tarn-et-Garonne, ses parents sont arrivés dans les années 1980.

Lycéenne, vit dans une ville du Tarn-et-Garonne avec sa mère et son beau-père.

Célibataire, sans enfant.

Je la rencontre par l'intermédiaire d'une relation commune. On se voit dans un café dans une ville du Tarn-et-Garonne, en février 2009. On passe environ 1h30 ensemble.

⁶²⁷ Sexe, âge (au moment de l'entretien), lieu de naissance, date arrivée en France (individu ou famille), profession (ou emplois occupés), lieu de résidence, situation familiale, contexte de l'entretien (prise de contact, environnement, date, durée)

Mn : Homme, 19 ans, né en Algérie, arrivé en France en 1994.

Etudiant en école de commerce, vit à Toulouse avec ses parents.

Célibataire, sans enfant.

Je le rencontre par le biais d'une activité associative commune. L'entretien se déroule dans un café du centre-ville qu'il connaît, en fin d'après-midi, en décembre 2008. La rencontre dure environ 2h.

Entretiens informels :

Groupe « harki »

1ère génération

MI : homme, 70 ans, né en Kabylie, arrivé en France en 1962.

Militaire retraité et président d'une association de défense des droits des rapatriés « musulmans », vit dans une ville du Tarn-et-Garonne avec sa femme.

Marié, 1 enfant.

Il m'accueille avec son épouse à de nombreuses reprises pour rencontrer des personnes de leurs connaissances. Au fur et à mesure des entretiens, des éléments de son parcours émergent. Je les rencontre à 3 reprises en juin 2012, à 2 reprises en juillet 2012 et une fois en septembre 2012. Je reste à discuter avec eux une fois les entretiens terminés.

Bk : Homme, 81 ans, né en Algérie, arrivé en France en 1963.

Militaire de carrière, vit à Toulouse, seul.

Veuf, 2 enfants, grand-père.

Je le rencontre devant chez lui, par relations de voisinage, à plusieurs reprises. Nous discutons à deux reprises durant plus de 30 minutes entre 2010 et 2012.

Groupe « algérien » :

2ème génération :

Ab : Femme, 42 ans, née dans la région de Batna, arrivée en 2003.

Enseignante et chercheuse en histoire, vit à Toulouse, avec ses parents et son frère.

Célibataire, sans enfant.

Je la connais par relations professionnelles et elle me permet de rencontrer son père, MG. Je la rencontre formellement à trois reprises, deux fois sur son lieu de travail, une fois à son domicile, toujours en compagnie de son père. Elle assiste sans participer aux entretiens mais nous discutons avant et après chaque entretien. Ces rencontres ont lieu au mois de juillet 2013.

Ta : Homme, 40 ans, né en Haute-Garonne. Son père est arrivé en 53, sa mère en 59 en France.

Programmateuse musical, vit à Toulouse.

Divorcée, 1 enfant.

Je la rencontre par le biais d'activités associatives. Lors de la rencontre avec sa mère, T., la discussion a lieu sur le trajet, il assiste au début de l'entretien et participe peu. Cette rencontre a lieu en février 2012.

Me : Femme, environ 35 ans, née en Algérie, arrivée en France en 2005.

Mariée, 2 enfants.

Je la rencontre lors d'une activité associative, dans son quartier de résidence. Nous discutons durant près d'une heure. Cette rencontre a lieu en mars 2012.

GS : Femme, environ 35 ans, née dans le Nord.

A des enfants.

Je la rencontre lors d'une projection-débat à l'occasion du cinquantenaire de la fin de la guerre afin de lui proposer un entretien. Elle refuse mais répond à mes questions durant plusieurs minutes, en avril 2012.

Z : Femme, 40 ans, née à Toulouse, son père est arrivé en 1953, sa mère en 1959.

Mariée, 2 enfants.

Après avoir travaillé dans le stylisme et réalisé un bilan de compétences, elle se dirige vers la direction de travaux de construction. Vit dans une commune proche de Toulouse avec son mari et ses enfants.

Je la rencontre lors de l'entretien réalisé avec sa mère, T., en février 2012.

3ème génération :

SA : Homme, 15 ans, né en Algérie, arrivé en 2007.

Collégien, vit à Toulouse avec sa mère, son beau-père et ses frères et sœurs.

Célibataire, sans enfant.

Je le connais par des activités associatives, je le rencontre avec Y, dans les locaux du club de prévention de leur quartier. Il assiste et participe à l'entretien en février 2012 mais ne souhaite pas revenir.

Groupe « pied-noir » :

1ère génération :

Sy : Femme, 70 ans, née à Sidi-Bel-Abbés, arrivée en 1962.

Femme au foyer, vit dans une commune rurale du Tarn-et-Garonne, avec son mari.

Mariée, 3 enfants, grand-mère.

Je la rencontre lors de l'entretien de sa sœur, H. en décembre 2010. Elle arrive lorsque nous avons terminé et la conversation reprend, permettant le recueil de nouvelles informations.

2ème génération :

C : Femme, 35 ans, née en France, son père est arrivé en 1962, sa mère est espagnole.

Travaille dans le marketing, vit à Toulouse, avec son mari et ses enfants.

Mariée, 2 enfants.

J'ai son contact par des amis. Elle me reçoit chez elle, pour que je rencontre son père, un dimanche matin, alors que les 4 grands-parents sont présents. Nous nous isolons, dans un coin du salon, son père, PC, elle et moi. L'entretien est centré sur le père mais elle participe, il a lieu au mois d'octobre 2012 et dure plus de 2h.

Rg : Femme, 54 ans, née dans la région de Saïda, arrivée en 1962.

Elle vit dans une commune rurale du Tarn-et-Garonne, avec son fils.

Divorcée, 3 enfants, grand-mère.

Elle me reçoit pour que je rencontre sa mère, MMC, et assiste partiellement à l'entretien ; sa participation est occasionnelle. Je viens avec sa nièce, Mr, qui a organisé la rencontre et est présente tout le temps. Son fils Dv nous rejoint à la fin, il participe alors. On s'installe sur la terrasse, c'est une matinée du mois de mai 2013, l'entretien dure plus de 2h30.

Entretiens formels :

Groupe « harki »

1ère génération

MMJ : Femme, 75 ans, née en Kabylie, arrivée en 1962.

Femme au foyer (?), vit dans un village du Tarn-et-Garonne, seule.

Veuve, 5 enfants, grand-mère.

Je la rencontre par l'intermédiaire de MI et MMI qui m'accompagnent chez elle. Elle nous accueille en fin d'après-midi en juillet 2012. Nous y restons environ 2 h.

MMD : Femme, 75 ans, née en Kabylie, arrivée en France en 1963.

Plusieurs emplois non qualifiés, vit dans une ville Tarn-et-Garonne, seule.

Divorcée, 7 enfants, grand-mère.

Je la rencontre chez MI et MMI un après-midi de juillet 2012. La rencontre dure environ 2h30.

BA : Homme, 75 ans, né en Kabylie, arrivé en France en 1962.

Plusieurs emplois (armée, usine, agriculture), vit dans une ville du Tarn-et-Garonne avec sa femme.

Marié, 4 enfants, grand-père et arrière-grand-père.

Je le rencontre chez MI et MMI un après-midi de juin 2012. La rencontre dure 3h.

MB : Homme, 71 ans, né dans la région de Médéa, arrivé en France en 1964.

A travaillé dans la construction et les travaux publics, vit dans une ville du Tarn-et-Garonne, avec sa femme.

Marié, 1 enfant.

Je le rencontre chez MI et MMI avec sa femme, MMG et le neveu de MMG, qui les conduit mais ne prend pas part aux discussions. On passe une après-midi du mois de juin 2012 ensemble (plus de 3h).

MMG : Femme, 75 ans, née dans la région de Chlef, arrivée en France en 1962.

Femme au foyer, vit dans un village du Tarn-et-Garonne, seule.

Veuve (deux fois), 5 enfants, grand-mère.

Je la rencontre chez MI et MMI, elle vient avec MB et sa femme. Son neveu les conduit, il ne prend pas part aux discussions. On passe une après-midi du mois de juin 2012 ensemble (plus de 3h).

Ft : Femme, 61 ans, née en Kabylie, arrivée en France en 1967.

Travaille en EHPAD, vit dans une ville du Tarn, seule.

Divorcée, 3 enfants, grand-mère

J'ai son contact par S., qui est la fille de son amie et qui a dû la convaincre d'accepter l'entretien. Elle m'accueille chez elle deux après-midis, dont un seul est enregistré, le premier, en mai 2012. Je reste chez elle durant plus de 3h, la deuxième rencontre est plus courte (environ 1h30).

2ème génération :

A : Homme, 41 ans, né dans le Tarn-et-Garonne, parents arrivés en 1962.

Plusieurs emplois, maintenant perçoit une pension d'invalidité, vit dans le Tarn-et-Garonne, avec ses parents et sa sœur.

Célibataire, sans enfant.

J'ai son contact par sa sœur, D, qui a dû le convaincre d'accepter l'entretien.. Je le rencontre dans un établissement de restauration rapide dans l'après-midi en mai 2012. La rencontre dure 2h environ et se poursuit hors enregistrement.

D : Femme, 40 ans, née dans le Tarn-et-Garonne, parents arrivés en 1962.

Comédienne, elle donne aussi des cours de théâtre à des enfants. Vit dans un village du Tarn-et-Garonne avec son compagnon.

En couple, sans enfant.

Je la rencontre une première fois lors du festival toulousain « Origines Contrôlées ». Puis nous nous retrouvons dans un café où elle a ses habitudes (elle y croise plusieurs personnes avec qui elle discute), dans sa ville, en décembre 2011. La rencontre dure plus de 3h.

MMA : Femme, 40 ans, née en Charente-Maritime. Mariée, 3 enfants. Ses parents sont arrivés en France en 1962.

Plusieurs emplois de secrétariat, aujourd'hui sans emploi, vit dans une ville du Tarn-et-Garonne avec son mari et ses enfants.

On se rencontre lors du vernissage d'une exposition dans le Tarn-et-Garonne. Elle me reçoit avec son mari, MA, dans leur salon durant une après-midi du mois de novembre 2012. La rencontre dure plus de 3h.

MA : Homme, 40 ans, né en Charente, parents arrivés en France en 1962. Marié, trois enfants.

Plusieurs emplois, aujourd'hui chauffeur routier, vit dans une ville du Tarn-et-Garonne, avec., Nous sommes dans leur salon durant une après-midi du mois de novembre 2012. La rencontre dure plus de 3h.

MD : Homme, 50 ans, né en Kabylie, arrivé en France en 1963.

Travaille à son compte en tant que décorateur d'intérieur et vit dans un village de Haute-Garonne avec sa femme, son fils et sa belle-mère.

Marié, 2 enfants.

La première prise de contact se réalise lors du vernissage d'une exposition dans le Tarn-et-Garonne. Il me reçoit chez lui, sa femme est présente lors de l'entretien, un après-midi du mois de novembre 2012. La rencontre dure plus de 3h.

3ème génération :

Ce : Femme, 22 ans, née à Blida, arrivée en France en 1993.

Etudiante en droit, vit en périphérie de Toulouse, avec ses parents et son frère.

Célibataire et sans enfant.

J'ai son contact par une personne de mon réseau personnel qu'elle connaît à travers ses activités militantes. Nous nous rencontrons à deux reprises dans un café du centre-ville,

pratique pour elle et pour moi en novembre 2011 et juin 2012. A chaque fois la rencontre dure environ 1h.

K : Homme, 25 ans, né en Haute-Vienne. Son père arrivé en France quelques années après indépendance de l'Algérie, et sa mère quelques années après son père.

Etudiant en administration d'entreprise, vit à Toulouse, seul.

Fiancé à S, sans enfant.

C'est S qui nous met en contact. Je le rencontre un dimanche après-midi dans un parc, en mars 2012. La rencontre dure environ 1h30.

S: Femme, 25 ans, née dans une ville du Tarn, parents arrivés en France en 1962. Fiancée à K, sans enfant.

Recherche un emploi de conseillère en insertion professionnelle, après un master en psychologie, travaille dans un institut de sondage, vit à Toulouse avec son frère.

J'ai son contact par une relation personnelle commune. Nous nous rencontrons dans un café du centre-ville, pratique pour elle et pour moi, en fin d'après-midi et à deux reprises en décembre 2011 et janvier 2012. Les rencontres durent environ 2h chacune.

Groupe « algérien » :

1ère génération :

MG : Homme, 75 ans, né dans la région de Batna, arrivé en France en 2002.

Retraité militaire, carrière en Algérie, vit à Toulouse avec sa femme et deux de ses enfants.

Marié, 4 (ou 5?) enfants, grand-père.

Je le rencontre par le biais de sa fille, Ab. Nous nous rencontrons les deux premières fois sur le lieu de travail de sa fille, qui assiste aux deux entretiens, en retrait. La troisième fois, je me rends chez eux, en matinée ; sa femme, FG, et sa fille, Ab, sont présentes. Les trois rencontres se déroulent au mois de juillet 2013, elles durent entre 1h30 et plus de 3h.

B: Homme, 73 ans, né en Algérie, arrivé en France en 1958.

Plusieurs emplois dans le bâtiment et dans la surveillance, vit à Toulouse.

Divorcé, 2 enfants, grand-père.

Je le rencontre par des relations professionnelles. Il me reçoit à plusieurs reprises dans les locaux de l'association dont il est le fondateur et le président. La deuxième fois, deux de ses amis, Rt et Mm, se joignent à nous en fin d'entretien. Seul le deuxième entretien est enregistré, au mois d'octobre 2010. Les rencontres durent entre 2 et 4h.

T : Femme, 74 ans, née en Kabylie, arrivée en France en 1959.

Femme au foyer, vit dans une commune proche de Toulouse, seule.

Veuve, 7 enfants, grand-mère.

Je la rencontre par le biais de relations associatives. L'entretien commence lors d'un repas auquel assistent sa fille, Z, son fils Ta (qui nous a mis en contact), son petit-fils et une collègue de l'association. Il se termine après le repas alors que Ta et son fils sont dans le salon. C'est une journée de février 2012, la rencontre dure plus de 3h.

2ème génération :

MMK : Femme, 58 ans, née en Algérie, arrivée en France en 1961.

Travaille en usine avant de se marier, vit à Toulouse, avec son mari.

Mariée, sans enfant.

Je la rencontre par le biais d'une association de soutien aux personnes âgées, dans leurs locaux qui sont au rez-de-chaussée de son immeuble. Elle vient lorsque la médiatrice de l'association l'appelle. La rencontre a lieu un après-midi de septembre 2011, elle dure environ 1h30.

F: Femme, 45 ans, née en Algérie, arrivée en France en 1989.

Après avoir occupé plusieurs emplois, elle travaille à temps partiel dans un institut de sondage par téléphone, vit à Toulouse, avec sa fille.

Divorcée, 1 enfant.

J'ai son contact par le biais d'une relation amicale commune. On se rencontre dans un café du centre-ville de Toulouse en début d'après-midi au mois de mars 2012. La rencontre dure environ 3h.

Fa : Femme, 40 ans, née à Toulouse, ses parents sont arrivés en France dans les années 1960.

Médiatrice sociale, vit à Toulouse, avec son mari et son fils.

Mariée, 1 enfant.

Je la connais par des relations professionnelles. Après plusieurs changements de rendez-vous, elle me reçoit à son domicile, un après-midi où elle ne travaille pas, au mois de décembre 2010. Son fils est au collège La rencontre dure environ 2h30.

N: Femme, 40 ans, née à Toulouse, ses parents sont arrivés en France dans les années 1960. Célibataire, 2 enfants.

Plusieurs emplois occupés, elle vient de terminer une formation de médiatrice sociale et recherche un emploi, vit à Toulouse, avec son fils.

On se rencontre lors d'un débat organisé pour le cinquantenaire de l'indépendance algérienne. L'entretien se déroule en fin d'après-midi dans un établissement de restauration rapide où elle a ses habitudes, en avril 2012. La rencontre dure plus de 3h. Après avoir accepté un second rendez-vous, celui-ci n'a finalement pas lieu.

Na : Femme, 57 ans, née en Algérie, arrivée en France en 1994. Divorcée, 2 enfants.

Journaliste en Algérie, conseillère en insertion professionnelle en France, vit à Toulouse, seule.

Je la connais par des relations professionnelles et nous nous rencontrons sur son lieu de travail au mois d'août 2011. La rencontre dure environ 2h.

O: Homme, 45 ans, né dans le Tarn, son père est arrivé dans les années 1950, sa mère quelques années plus tard.

Fait de la comptabilité dans une entreprise, vit dans une commune rurale en Ariège avec ses enfants.

Divorcé, 4 enfants.

J'ai son contact par des amis communs. Lorsque je l'appelle pour solliciter un entretien, il me dit ne pas être intéressé. Finalement, celui-ci a lieu par téléphone, novembre 2011. Il dure un peu plus d'une heure. .

SI : Femme, 33 ans, née dans le Tarn, son père est arrivé en 1973, sa mère quelques années plus tard. Célibataire, sans enfant.

Après avoir travaillé 10 ans dans la même entreprise, elle est au chômage. Vit à Marseille, seule.

Je la rencontre par l'intermédiaire de son frère, R. L'entretien se déroule dans un café du centre-ville de Toulouse, lorsqu'elle vient dans la région visiter sa famille. La rencontre a lieu en début d'après-midi, en mai 2012, et dure environ 3h.

Zh : Femme, 48 ans, née en Algérie, arrivée en 1986. Divorcée, 3 enfants.

Après avoir travaillé comme secrétaire, puis connu des périodes de chômage, elle entre en politique dans un parti de gauche et est élue, pour sa circonscription, au niveau du département. Elle vit à Toulouse, avec son compagnon et une de ses filles.

Je la connais par l'intermédiaire de son neveu, connu à l'université. Elle me reçoit chez elle une fin d'après-midi. Au début de l'entretien, son neveu (qui m'a introduite) et son compagnon sont présents, à la fin nous sommes seules. La rencontre a lieu en mars 2012, elle dure plus de 3h.

3ème génération :

Ha : Femme, 30 ans, née à Toulouse. Son père est arrivé en 1973 ou 1974, sa mère entre 1975 ou 1978. Célibataire, sans enfant.

Travaille dans la partie administrative d'un centre de formation pour adultes. Vit à Toulouse avec ses parents et des frères et sœurs.

Je la rencontre par l'intermédiaire d'une relation professionnelle, à deux reprises, dans un établissement de restauration rapide dans un centre commercial qu'elle connaît, en fin d'après-midi, en février et en mai 2012. Les rencontres durent environ 2h chacune.

R : Homme, 19 ans, né dans le Tarn. Son père est arrivé dans les années 1970 et sa mère quelques années plus tard. Célibataire, sans enfant.

Après une année d'IUT, il commence une licence de sociologie, vit à Toulouse, seul.

Je le rencontre par une relation personnelle commune avec qui il partage des activités militantes. Il préfère venir chez moi pour l'entretien qui se déroule un après-midi en février 2012. La rencontre dure plus de 3h.

No : Femme, 19 ans, née en Corrèze. Son père est arrivé dans les années 1970, sa mère en 1989 ou 1990. Célibataire, sans enfant.

Etudiante en droit, vit à Toulouse, seule.

Nous nous rencontrons à deux reprises, par l'intermédiaire de relations personnelles communes avec qui elle partage des activités militantes. Les deux entretiens se déroulent à l'université du Mirail, qu'elle fréquente pour ses révisions en novembre 2011 et mars 2012. Les rencontres durent entre 2h et 2h30 chacune.

I : Homme, 25 ans environ, né en Algérie, arrivé au milieu des années 1990. Célibataire, sans enfant.

Etudiant en musicologie, vit à Toulouse, seul.

Je le rencontre par le biais de relations personnelles à l'université du Mirail en mars 2012. La rencontre dure plus de 2h.

Y : Homme, 15 ans, né à Toulouse, son père est arrivé dans les années 1970, sa mère quelques années plus tard.

Lycéen, il vit à Toulouse avec ses parents et ses frères et sœurs.

Je le connais par des activités associatives. Je le rencontre une première fois avec SA, puis tout seul, dans les locaux du club de prévention de leur quartier. Les rencontres ont lieu en février puis en avril 2012, elles durent environ 2h chacune.

Zi : Femme, 20 ans, née à Toulouse, son père est arrivé en 1973, sa mère en 1988. Célibataire, sans enfant.

Après une année de BTS commerce, elle suit des cours de droit à l'université. Elle vit à Toulouse avec ses parents et ses frères et sœurs.

Je la rencontre par le biais d'activités associatives. Elle préfère venir à mon domicile pour l'entretien, qui a lieu en décembre 2010. Elle est accompagnée de sa petite sœur, qui ne participe pas mais qui écoute attentivement. La rencontre dure environ 2h.

Groupe « pied-noir » :

1ère génération :

PC : Homme, 63 ans, né en Algérie, arrivé en 1967. Marié, 2 enfants, grand-père.

Retraité technicien en télécommunications, il vit à Perpignan avec sa femme.

Je le rencontre par l'intermédiaire de sa fille, C, qui nous reçoit chez elle, dans son salon, un dimanche matin. Elle assiste à l'entretien tout le temps, au mois d'octobre 2012. Il dure environ 2h.

MR : Homme, 65 ans, né en Algérie, arrivé en 1962. Marié, 2 enfants, grand-père.

Retraité militaire puis cadre dans une entreprise, il vit en région toulousaine avec sa femme.

Je le rencontre par l'intermédiaire de MI, ils se connaissent par le biais d'activités associatives.

Il me reçoit avec sa femme, MMR, dans sa maison, un après-midi d'octobre 2012. Ils participent tous les deux à l'entretien. La rencontre dure plus de 2h30.

MMR : Femme, 65 ans, née en Algérie, arrivée en 1962. Mariée, 2 enfants, grand-mère.

Retraîtée professeur d'histoire, vit en région toulousaine, avec son mari.

Elle me reçoit avec son mari, MR, un après-midi dans leur maison. Ils participent tous les deux à l'entretien. La rencontre a lieu au mois d'octobre 2012, et dure plus de 2h30.

JA : Femme, 77 ans, née à Oran, arrivée en 1962. Mariée, 3 enfants, grand-mère.

Après avoir été institutrice en Algérie, elle a travaillé à l'Inspection Académique. Vit dans une ville des Hautes-Pyrénées, avec son mari.

J'ai ses coordonnées par sa fille, L. Elle me reçoit pour un repas à midi, en semaine. Son mari, malade, assiste à l'entretien mais participe très peu, du fait de sa maladie. La rencontre a lieu en juin 2012 et dure plus de 3h. Une deuxième rencontre a été annulée en raison de l'état de santé de son mari.

MMC : Femme, 75 ans, née à Oran, arrivée en 1962. Veuve, 3 enfants, grand-mère, arrière-grand-mère.

Couturière, après son mariage, elle a continué de menus travaux de couture à son compte.

Ouvre un magasin de vêtements avant sa retraite. Vit dans les Landes avec un de ses fils.

Je la rencontre chez sa fille, Rg, par le biais de sa petite-fille, Mr. Nous nous retrouvons dans le jardin en matinée, au mois de mai 2013. Mr assiste à tout l'entretien, Rg à une partie ;0 en fin d'entretien, Dv, le fils de Rg nous rejoint. La rencontre dure plus de 2h30.

MZ : Homme, 64 ans, né en Algérie, arrivé en 1962. Marié, 2 enfants, grand-père.

Retraité militaire, vit en région toulousaine avec sa femme.

J'ai ses coordonnées par MR, ils se connaissent par des activités associatives. Nous nous rencontrons à deux reprises dans un café-restaurant de sa ville, en matinée, en octobre 2012 et en septembre 2013. Les deux rencontres durent environ 2h chacune, seule la première est enregistrée.

ML : Homme, 77 ans, né à Alger, arrivé en 1961. Marié, 4 enfants, grand-père, arrière-grand-père.

Retraité des télécommunications, vit en région toulousaine, avec sa femme, MML.

Je le rencontre par le biais de sa petite-fille, Au. Sa femme et lui me reçoivent dans leur maison en fin d'après-midi à deux occasions. Seule la première rencontre en octobre 2012 est enregistrée, elle dure plus de 2h.

MML : Femme, 75 ans, née à Tlemcen, arrivée en 1961. Mariée, 4 enfants, grand-mère, arrière-grand-mère.

Plusieurs emplois de service. Vit en région toulousaine, avec son mari.

Je la rencontre par le biais de sa petite-fille, Au. Elle et son mari me reçoivent dans leur maison en fin d'après-midi à deux occasions. Seule la première rencontre en octobre 2012 est enregistrée, elle dure plus de 2h.

H : Femme, 65 ans, née à Sidi-Bel-Abbès, arrivée en France en 1962. Mariée, 4 enfants dont 1 adoptée, grand-mère.

Travaillait dans une imprimerie avant son mariage, puis accueille des enfants en famille d'accueil. Vit dans une commune rurale du Tarn-et-Garonne, avec son mari.

Je la rencontre par le biais d'une relation familiale. Elle me reçoit chez elle un après-midi. A la fin de l'entretien, sa sœur, Sy, puis leur mari à l'une et à l'autre nous rejoignent. La rencontre a lieu en décembre 2010 et dure plus de 3h30.

CI : Femme, 62 ans, née en Algérie, arrivée en France en 1957. Divorcée, en concubinage, 1 fils, grand-mère.

A occupé différents emplois dans le domaine du social. Vit dans une commune rurale du Tarn-et-Garonne, avec son compagnon.

J'ai son contact par une relation familiale qui est présente lors du premier entretien. La rencontre a lieu un après-midi du mois de mars 2011, elle nous reçoit dans son jardin. La

seconde rencontre a lieu à l'intérieur. Nous sommes seules au mois de mars 2012. Les deux rencontres durent environ 2h chacune.

2ème génération :

JM : Homme, 49 ans, né dans les Vosges. Ses parents sont arrivés en 1962. Divorcé deux fois, en couple, 3 enfants.

Travaille dans l'informatique, vit en région toulousaine, avec ses enfants.

J'ai son contact par une relation familiale. Nous nous rencontrons une première fois en fin d'après-midi dans un établissement de restauration rapide, au mois de décembre 2011. La rencontre dure environ 1h30. Puis, au mois d'avril 2012, nous nous rencontrons de nouveau avec sa sœur, M, et leurs compagnons respectifs un soir dans un bar à tapas du centre-ville. Cette rencontre dure environ 2h30.

M : Femme, 54 ans, née à Oran, arrivée en 1962. Divorcée, en couple, 3 enfants.

Travaille dans une agence immobilière, après avoir occupé différents emplois, vit seule à Toulouse (tout en étant en couple).

J'ai son contact par son frère, JM. Je la rencontre une première fois dans un bar à tapas qu'elle connaît, en janvier 2012 ; puis dans le même endroit, avec son frère et leurs compagnons, en avril 2012. Les deux rencontres durent environ 2h30.

L : Femme, 48 ans, née dans les Hautes-Pyrénées, ses parents sont arrivés en 1962. Mariée, 2 enfants.

Educatrice spécialisée, vit à Toulouse avec son mari et ses enfants.

J'ai son contact par relation professionnelle. Elle me reçoit à trois reprises chez elle : une première fois un dimanche pour le repas, en novembre 2010. On s'isole par la suite pour l'entretien. Je la revois une seconde fois un matin après qu'elle ait déposé son fils cadet à l'école (temps très court, car entre deux rendez-vous) ; et une troisième fois un dimanche après-midi en mars 2012. Le premier et le troisième rendez-vous ont duré plus de 2h30 chacun, le deuxième environ 1h.

SG : Femme, 35 ans, née dans les Hautes-Pyrénées. Son père est arrivé en 1962. Sa mère est antillaise. En couple, 2 enfants.

En formation d'assistante sociale, vit à Toulouse, avec son compagnon et ses enfants.

J'ai son contact par des relations professionnelles. Elle me reçoit chez elle à deux reprises après son travail, en octobre 2011 et mai 2012. Le premier entretien dure environ 2h, et le deuxième 1h30.

3ème génération :

Au : Femme, 26 ans, née en Haute-Garonne. Ses grands-parents maternels sont arrivés en 1962 (ils sont originaires de France métropolitaine). Mariée, 1 enfant.

Travaille en EPADH, vit en région toulousaine avec son mari et son fils.

J'ai son contact par une relation amicale commune. Elle me reçoit chez elle un après-midi de sa journée libérée, lorsque son fils est à l'école, en novembre 2012. La rencontre dure environ 2h.

E : Homme, 19 ans, né à Toulouse, ses grands-parents paternels sont arrivés en 1962 (ses grands-parents maternels sont portugais). Célibataire, sans enfant.

Menuisier, vit dans la région toulousaine, avec son père et ses frères et sœurs.

J'ai son contact par son père JM. Nous nous rencontrons une fin d'après-midi dans un café du centre-ville de Toulouse en janvier 2012. La rencontre dure environ 2h.

Mr : Femme, 22 ans, née dans le Tarn-et-Garonne. Ses grands-parents paternels sont arrivés en France en 1962 (les grands-parents maternels sont italiens). En couple, sans enfant.

Animatrice socioculturelle en contrat aidé, vit dans une commune rurale du Tarn-et-Garonne, avec son compagnon.

Je la rencontre par une relation personnelle commune. Elle me reçoit pour manger un midi chez elle. Nous nous revoyons lorsqu'elle me présente sa grand-mère, MMC, en mai 2013. La première rencontre a lieu en octobre 2012, elle dure plus de 3h.

Récapitulatif des liens de parenté :

Groupe « harki » :

A: frère de D
D : sœur de A
MD : neveu de MMD
MMD : tante de MD

Groupe « algérien » :

Ab : fille de MG
MG : père de Ab
R : frère de SI
SI : sœur de R
T : mère de Z
Y : frère de Zi
Z : fille de T
Zi : sœur de Y

Groupe « pied-noir » :

E : fils de JM, neveu de M
C: fille de PC
H: sœur de Sy
JM : frère de M, père de E
M : sœur de JM, tante de E
MMC : grand-mère de Mr, mère de Rg
Rg : nièce de Rg, petite-fille de MMC
PC : père de C
Rg : fille de MMC, tante de Mr
Sy : sœur de H

Couples :

Groupe « harki » :

MA et MMA
S et K

Groupe « pied-noir » :

MR et MMR
ML et MML

Corpus restreint pour l'analyse de la composition familiale :

Pour chaque groupe et chaque génération, au minimum un homme et une femme, ont été sélectionnés en fonction de l'équilibre, en quantité, d'informations recueillies dans les entretiens relatives d'une part à la famille et d'autre part à l'histoire. Lorsque ces derniers étaient réalisés avec plusieurs personnes du même groupe familial, ils ont été retenus (ce qui explique un certain sur-effectif). La troisième génération du groupe « harki » et la deuxième génération du groupe « algérien » représentent une exception, avec des personnes exclusivement de sexe féminin.

Groupe « harki » :

Groupe « algérien » :

Groupe « pied-noir » :

1ère génération

BA, Ft et MMJ

1ère génération

T, MG

1ère génération

PC, CI, MR, MMR

2ème génération

A, D, MA, MMA

2ème génération

Z, Ab, F, Fa,

2ème génération

JM, M, C, L

3ème génération

S et Ce

3ème génération

Ha, Mn

3ème génération

Au, E

Configurations de groupes-familles

Quatre configurations de groupe-famille se distinguent à partir des références aux différents membres de la famille par l'individu.

Le groupe-famille le plus restreint, de faible étendue, inclut les parents, la fratrie et les enfants du locuteur. Il s'agit du groupe-famille du 1^{er} cercle. Les relations avec le reste de la parenté sont faibles voire inexistantes, que cette dernière soit géographiquement proche ou non.

Le deuxième groupe-famille, d'étendue moyenne, est celui incluant les grands-parents et petits-enfants ainsi que les oncles et tantes, neveux et nièces, soit les membres liés à l'individu locuteur par un parent. Ce groupe-famille admet des relations plus étendues que le précédent, avec une répartition géographique fluctuante. Dans le cas d'une famille transnationale, les relations maintenues soit par des voyages réguliers soit par l'utilisation des nouvelles techniques de communication.

Le troisième groupe-famille, d'étendue discontinue, admet les membres de la parenté éloignée, c'est-à-dire ceux avec qui ils sont en lien par l'intermédiaire de deux parents, en plus du premier cercle mais à l'exclusion du deuxième. Les cousins, les arrière-grands-parents, les arrière-petits-enfants sont alors en relation avec les individus locuteurs. Il s'agit des familles dont une partie se trouve à l'étranger et une partie en France et les relations ne sont maintenues qu'avec la famille géographiquement la plus proche. Il s'agit également des familles ayant connu des ruptures relationnelles avec la partie de la parenté la plus proche mais ayant conservé des relations avec la parenté la plus éloignée.

La quatrième groupe-famille est celui où l'individu entretient des relations avec des membres de tous les cercles. Les relations sont les plus complètes, que la famille soit proche ou non géographiquement.

Récapitulatif des catégorisations :

		Groupe-famille Relation 1 ^{er} cercle	Groupe-famille Relation 1 ^{er} et 2 ^{ème} cercle	Groupe-famille Relation 1 ^{er} et 3 ^{ème} cercle	Groupe-famille Relation avec les 3 cercles
Etendue du groupe famille		Faible étendue	Etendue moyenne	Etendue discontinue	Large étendue
« algérien »	1 ^{ère} génération	MG, B	T		
	2 ^{ème} génération	Ta, Na, Sl, Zh,	Ab, F, O	Sb, Z, Fa, N, MMK,	
	3 ^{ème} génération	SA, R	Ha,	SF, Y	Mn, No, I, Zi
« harki »	1 ^{ère} génération	MI, Bk, MMJ, MB,	MMD, BA, MMG,		Ft
	2 ^{ème} génération		D, MMA, MA, MD		A
	3 ^{ème} génération	K, Ce			S
« pied-noir »	1 ^{ère} génération		PC, MMR, ML, MML, Cl	JA, MMC,	Sy, H, MZ, MR
	2 ^{ème} génération		C, Rg, M,	JM	L, SG
	3 ^{ème} génération				Au, Mr, E

Observations

L'année 2012 fut riche en occasions de parler de la guerre d'indépendance algérienne. C'était l'année du cinquantenaire de l'indépendance algérienne (proclamée le 5 juillet 1962) mais aussi celle du cessez-le-feu et de la fin de la guerre (le 19 mars 1962). Nous avons donc eu, en mars et en juillet, deux moments clés pour observer les événements autour de la guerre d'Algérie. Nous rendons compte ici d'évènements auxquels nous avons pu nous rendre, sans prétendre à l'exhaustivité des manifestations qui ont eu lieu à Toulouse et dans la région. L'observation flottante du départ nous a permis d'identifier deux centres d'intérêt : les personnes présentes (le nombre, l'appartenance supposée à un de nos groupes) et la teneur du discours par rapport à la guerre d'Algérie (mémoire de la guerre, rattachement à la période coloniale, quel regard est aujourd'hui porté sur cette période).

Plusieurs débats ont été organisés par une association de lutte contre l'islamophobie et le racisme dès octobre 2011 pour commémorer le massacre du 17 octobre 1961. Ensuite, d'autres débats ont suivi autour du 19 mars. Nous avons donc assisté à trois manifestations de cette association, l'une à l'occasion de la sortie du film de Yasmina Adi « Ici on noie les algériens », au cinéma Utopia à Tournefeuille ; un débat dans une salle municipale sur « l'oppression raciste et islamophobe » en lien avec la mémoire du 17 octobre 1961 ; et un dernier débat dans une association de quartier au Mirail pour une après-midi débat/projection (« La bataille d'Alger ») autour du 19 mars 1962.

Ce que nous avons pu observer durant ces trois manifestations a été la faible présence d'« Algériens » alors que ceux qui y étaient voulaient porter leur parole. L'accent était mis sur la colonisation et les exactions de la France, liées à la situation actuelle des enfants d'immigrés et des musulmans, sans que ces catégories soient explicitées et interrogées. L'affirmation militante rendait la rencontre entre différentes mémoires impossible. Les spécialistes invités faisaient part de leurs expériences : un ancien membre du réseau Jeanson, qui aidait le FLN, des anciens appelés qui reversent aujourd'hui leurs pensions pour des projets en Algérie et au Maghreb. Un sociologue, Mathieu Rigouste, venu à deux reprises pour animer les débats, explicitait le lien entre la situation coloniale et la situation actuelle, notamment dans une certaine continuité du racisme.

Si au cinéma Utopia le public était varié, quoique assez âgé dans l'ensemble (plus de 50 ans pour la plupart), les autres débats ont amené des militants ou des personnes bien informées

sur l'histoire et soucieux d'approfondir leurs connaissances ou de partager leurs expériences. A chaque fois, notre présence était anonyme, mais sans le souhait cacher l'objet de notre venue ni celui de notre étude.

Les 29 et 30 octobre 2011 se tenait le congrès national des Pieds-Noirs et Harkis à Montpellier. Le but de ce congrès était de d'organiser les journées du 19 mars, du 5 juillet et du 14 juillet avec plusieurs associations de rapatriés. Le 30 octobre, le programme prévoyait le compte-rendu et discussion des propositions élaborées en petits groupes la veille et l'invitation, l'après-midi, de personnalités politiques. De fait le matin, des témoignages de Harkis et d'anciens militaires se sont succédés. Ils traitaient à la fois de leur engagement dans la guerre d'Algérie que de leurs conditions d'arrivée en France et de leur intégration. Le discours anti-immigrés était sous-jacent, avec pour argument la notion du choix qui leur était laissé maintenant que l'Algérie était indépendante d'y rester et, en parallèle, leur manque supposé de volonté d'intégration en France aujourd'hui (délinquance, pauvreté, religion...) auxquels les Harkis pouvaient, à tort, être associés par les médias par exemple.

De toutes les personnalités politiques invitées, seuls les représentants du Front National et de Debout la République sont venus. Plusieurs candidats à la députation pour le parti du Front National, fils ou filles de Harkis ont pris la parole.

Les représentants des différentes associations ont décidé de faire des actions séparées mais dans le même but de dénonciation du 19 mars. Selon eux, la véritable date à commémorer est celle du 25 avril, en souvenir du putsch des généraux survenu le même jour de l'année 1961. De même, pour eux, le 5 juillet n'est pas la date de l'indépendance algérienne mais celle du massacre de centaines de Pieds-Noirs à Oran. De plus, ils sont attachés à la mémoire du massacre du 26 mars 1962, rue d'Isly à Alger où des manifestants proches de l'OAS sont tués. Nous y avons rencontré des représentants d'associations de Harkis, surpris par le fait qu'une étudiante s'intéresse à cette histoire sans être ni fille de Harki, ni fille de Pieds-Noirs. Un homme nous a offert un DVD racontant le « sacrifice des Harkis ».

En novembre 2011, s'est tenu pour la huitième édition, le festival Origines Contrôlées, festival de musique et de réflexion autour de la mémoire de l'immigration. Sans qu'il ait été à proprement parler en lien avec l'Algérie, des discussions en marge du festival avec des organisateurs d'origine algérienne permettent de comprendre le lien qui est fait entre la mémoire de l'immigration, mais aussi et peut-être surtout de la colonisation, et les

phénomènes identitaires aujourd'hui.

En février 2012, le Conseil Général de Tarn et Garonne présente une exposition, organisée par la Fédération des Harkis de Tarn et Garonne. Elle retrace l'histoire de l'Algérie depuis la préhistoire jusqu'à l'indépendance et finit sur l'actualité des revendications et de la reconnaissance des Harkis. Elle a été réalisée en partenariat avec l'historienne Fatima Besnaci Lancou et laisse apparaître un réel souci de neutralité. Nous nous y rendons quelques jours après l'ouverture, constatant que plusieurs Pieds-Noirs ou anciens militaires avaient laissé des commentaires flatteurs dans le livre d'or. Suite à cette exposition, nous prenons contact avec le président de la Fédération, qui nous reçoit à son domicile.

En mars 2012, un groupe d'associations (une association pour l'amitié entre le Maghreb et la France, une association d'habitants et une association d'anciens appelés) a voulu organiser une séance de projection et un couscous à l'occasion de l'anniversaire du cessez-le-feu qui a marqué la fin de la guerre. Cette manifestation devait avoir lieu dans une ville du Gers, en partenariat avec l'association de cinéma locale et la mairie pour le prêt d'une salle municipale. Après avoir donné son accord, le maire a préféré retirer son autorisation pour éviter des troubles. En effet il avait reçu plusieurs lettres émanant d'une association de rapatriés du Gers pour qui « fêter » la fin d'une guerre signifiait oublier toutes les personnes qui en avaient souffert. Finalement elle reprenait les mêmes arguments que le Président de la République de l'époque, Nicolas Sarkozy, qui préférait ne pas commémorer le cessez-le-feu, les souvenirs étant encore trop récents et trop douloureux.

La manifestation a tout de même été maintenue, le film a été projeté et un apéritif servi dans les locaux du cinéma. La soirée pouvait être poursuivie dans un restaurant du village. Le public, pour le débat, était mixte, mais avec une surreprésentation des personnes de plus de 50 ans. Les personnes les plus jeunes venaient de Toulouse avec une des associations organisatrices. Le débat était orienté vers l'expérience des anciens appelés de l'association, ce qui a permis à plusieurs anciens appelés du public de prendre la parole. Les Pieds-Noirs présents insistaient sur le vivre ensemble de la période coloniale et l'absence d'animosité entre les populations, y compris après la guerre et à l'époque actuelle. Nous allons à cette manifestation avec une des associations organisatrices, certains membres savent que nous faisons une étude sur le thème de la mémoire, d'autres non.

Le 17 mai 2012, jour de l'Ascension, nous nous rendons à Nîmes, pour le pèlerinage de Santa Cruz. De nombreux Pieds-Noirs nous en ont parlé comme d'un grand lieu de rencontre. En effet dès 1963, la vierge de Santa Cruz (dans la chapelle d'Oran) est ramenée dans une chapelle à Nîmes et les Pieds-Noirs d'Oranie (le Nord-Ouest algérien) viennent tous les ans faire le pèlerinage C'est l'occasion de retrouver des personnes perdues de vue, de prendre des nouvelles et de faire vivre encore un peu « l'Algérie Française ». Des témoignages recueillis sur place, le nombre de personnes présentes diminue d'année en année, les personnes âgées ne pouvant plus venir ou étant décédées et les plus jeunes ne prenant pas la relève. Malgré cela, quelques personnes viennent accompagnées de leurs enfants, voire de leurs petits-enfants.

Dans la rue qui monte à la chapelle, plusieurs panneaux indiquent encore les villes, avec les noms en français, de l'Algérie coloniale afin que leurs anciens habitants puissent se rencontrer. Une halle est réservée à un salon du livre mêlant les autobiographies, les livres de recettes de cuisine, les livres historiques, les photos des villes de l'époque coloniale, les livres de revendications de l'Algérie française, les écussons des principales villes...

La restauration est assurée par des Maghrébins. Deux ou trois associations du quartier (aujourd'hui un quartier HLM a été construit à proximité de la chapelle et le pèlerinage le traverse) profite de l'occasion pour vendre quelques sandwichs et pâtisseries orientales. Mais la plupart sont des restaurateurs professionnels venus pour la journée, tout comme des marchands ambulants vendant des produits alimentaires typiquement pieds-noirs.

Les discours nostalgiques de l'enfance se mêlent à l'évocation à demi-mot de la guerre ou aux récits de voyages dans l'Algérie indépendante. On entend également des discours contre les immigrés.

Il est cependant difficile de qualifier cette manifestation. Son but premier est religieux, il s'agit d'un pèlerinage ; mais il y a aussi eu un but politique de rassemblement et de maintien de l'identité du groupe. Certains Pieds-Noirs (ou leurs descendants) affirment ne plus y aller pour cette dernière raison. Aujourd'hui la nostalgie semble prédominer, avec le deuil de l'Algérie française et avec la diminution des effectifs de ce pèlerinage.

Ceux avec qui nous discutons lors du repas savent que nous faisons une étude sur la mémoire de la guerre d'Algérie, d'autres que nous écoutons dans la rue ou avec qui nous discutons au le salon du livre l'ignorent.

L'ambiance est tout à fait différente lors de la commémoration d'une stèle de Harkis au camp militaire du Larzac, le 23 juin 2012. Ce camp a accueilli successivement des prisonniers

algériens indépendantistes, puis des prisonniers de l'OAS et enfin les Harkis et leurs familles. Pour l'anniversaire des 50 ans de leur arrivée, une stèle a été édifée dans le camp militaire. Les représentants civils (du maire au préfet en passant par le conseiller régional) étaient présents, de même que les corps de gendarmerie et de l'armée. Les porte- drapeaux de chaque bataillon de Harkis tenaient leur rôle durant les discours commémoratifs.

Cette commémoration organisée par l'association des Harkis de l'Aveyron, en partenariat avec d'autres associations départementales, a également accueilli des Pieds- Noirs et d'anciens militaires. Le président du Conseil Général, le sous-préfet, le commandant de gendarmerie, le maire et le président de l'association des Harkis de l'Aveyron prennent tour à tour la parole. Ils évoquent la responsabilité de la France dans l'accueil des Harkis et le courage de leur engagement. Une minute de silence est observée, les drapeaux sont levés et la Marseillaise entonnée par le public.

Suite à la commémoration officielle, un repas était proposé (un couscous). De grandes tables étaient disposées sous les arbres mais le mélange a été compliqué. Chaque membre d'association était avec ses compagnons et Harkis et Européens étaient de fait séparés. Nous nous sommes retrouvés, avec un Pied-Noir, venu dans l'espoir de revoir une ancienne voisine qu'il supposait harkie, à une table de Harkis venus d'Aix en Provence. Les échanges ont été riches et toujours sur le ton de la plaisanterie. Cette rencontre impromptue était d'autant plus surprenante qu'elle a commencé avec une petite altercation entre la table harki et la table d'à coté où mangeaient d'anciens militaires belges « coloniaux » tels qu'eux-mêmes se définissaient. La guerre a été peu évoquée, les Harkis racontaient l'histoire de leur arrivée dans les camps et nous écoutions, avec le monsieur pied-noir, toutes ces histoires avec empathie. Les souvenirs de la vie algérienne coloniale étaient évoqués pour souligner le vivre ensemble, à travers des plaisanteries. Lorsque nous sommes arrivés avec la personne pied-noire rencontrée lors de la commémoration, les Harkis ont pensé que nous étions de la même famille. Face à notre démenti, ils ne nous ont plus demandé d'autres informations sur notre venue. Nous taisons alors le fait de l'étude ; seule la personne pied-noire le sait puisqu'elle l'a demandé.

Autour des journées du 19 mars et du 5 juillet, nous avons effectué une veille de l'information à la télévision (les anciennes chaînes hertziennes), dans les journaux (les grands nationaux et certains journaux d'informations ou d'histoire) et dans une certaine mesure à la radio (Radio France). Le but était d'identifier de qui on parlait (Pieds-Noirs, Harkis, appelés,

indépendantistes, OAS...), comment on en parlait (fictions, reportages, documentaires...) et de quelle époque on parlait (l'Algérie actuelle, la guerre d'Algérie ou la période coloniale). Nous ne prétendons pas avoir une vision complète de tout ce qui est paru durant ces deux périodes de commémoration (celle du cessez-le-feu et celle de la proclamation d'indépendance) et nous tenons compte du fait que nous passons à côté des informations qui ont été traitées tout au long de l'année.

Sans être une reconnaissance officielle, ces émissions diffusées sur des chaînes télévisées, ou radiophoniques de grande écoute ont permis à certains de se sentir mieux compris et entendus et à l'opinion publique de mieux comprendre les enjeux de ces périodes. Notamment s'est modifiée l'image dominante des Pieds-Noirs qui, à leur arrivée en France métropolitaine, étaient associés à des « colons » et à des « envahisseurs » qui allaient continuer leur domination. Cette image a glissé vers plus de compréhension sur les conditions de leur arrivée en France, de leur départ d'Algérie, vécu comme un exil. Cela a permis aux Pieds-Noirs de faire la paix avec l'opinion publique française⁶²⁸. De même, le fait d'insister sur le parcours des appelés et d'inviter des appelés qui reversent aujourd'hui leurs pensions de guerre en Algérie montre ce qu'ont pu vivre ceux qui sont partis jeunes et inexpérimentés, et qui une fois rentrés sont restés muets. Plusieurs reportages se sont également attachés à montrer les conditions d'arrivée des Harkis dans les camps et les hameaux de forestage, à mieux faire comprendre qui étaient ces « Indigènes » afin de rompre avec l'image de « traître ».

Des reportages historiques ont retracé les événements de la guerre d'Algérie d'une manière la plus neutre possible, essayant de ne pas montrer une histoire dichotomique. Néanmoins peu d'émissions traitaient de la période coloniale, et beaucoup étaient centrées sur la mémoire des groupes déjà cités (pieds-noirs, appelés, harkis).

D'autres ont évoqué l'Algérie actuelle, mais pas les relations franco-algériennes ou le lien avec la période coloniale et la guerre.

Quelques émissions ont tenté une réconciliation des mémoires en invitant plusieurs intervenants de différents groupes ou parcours ou en divisant les émissions en autant de sous parties que de mémoires de groupes à montrer.

⁶²⁸ Par exemple, la mère d'une interviewée (C.) a été touchée par un article paru dans la presse locale qui présentait les conditions d'arrivée des Européens d'Algérie. De ce fait, elle s'est sentie « à sa place » dans la société française parce que son parcours de vie était reconnu.

Bibliographie

- ACHI, Raberh. Laïcité d'empire : les débats sur l'application du régime de séparation à l'islam impérial. In WEIL, Patrick (dir.). *Pratiques de la laïcité au XXe siècle*. Paris : PUF, 2007. p.237-264
- ACHI, Raberh. L'Algérie coloniale ou la configuration inaugurale de la laïcité avec l'islam. In BOUCHENE, Abderrahmane et al. (dirs.). *Histoire de l'Algérie à la période coloniale*. Paris : La Découverte, Alger : Barzakh, 2012. p.206-211
- AGERON, Charles-Robert. . Les troubles du Nord-Constantinois en mai 1945 : une tentative insurrectionnelle ? In *Vingtième Siècle. Revue d'histoire*, octobre 1984, n°4, p. 23-38
- AGERON, Charles-Robert. *Histoire de l'Algérie contemporaine*. Paris : PUF, 1994 (1^{ère} ed. 1964)
- AÏSSAOUI, Rabah. La culture mobilisée par le nationalisme. In EL YAZAMI Driss, GASTAUT, Yves, YAHY Naïma (dirs.). *Génération : un siècle d'histoire culturelle maghrébine en France*. Paris : Gallimard, Paris : Génériques, Paris : CNHI, 2009. p.86-93
- ALIOUA, Mehdi. *L'étape marocaine des transmigrants subsahariens en route vers l'Europe : l'épreuve de la construction des réseaux et de leurs territoires*. Thèse de doctorat en sociologie : Toulouse, Université Jean Jaurès, 2011
- ALLEG, Henri. *La question*. Paris : Editions de Minuit, 1958 (ed. censurée)
- ALPHANDERY, Pierre, et Martine BERGUES. Territoires en questions : pratiques des lieux, usages d'un mot. *Ethnologie française*, mars 2004, vol.34, n° 1, p. 5-12
- ANCELOVICI, Marcos. *L'archipel identitaire: Recueil d'entretiens sur l'identité culturelle*. Montréal : Boreal, 1997
- ANDERSON, Benedict. *L'imaginaire national*. Paris : La Découverte, 1996 (1^{ère} ed. 1983)
- ANDRES, Hervé. Droit de vote : de l'exclusion des indigènes colonisés à celle des immigrés. *REVUE Asylon(s)*. mai 2008, n°4. Disponibles sur : < <http://www.reseau-terra.eu/article733.html> >
- APFELBAUM, Erika, VASQUEZ, Ana. Les réalités changeantes de l'identité. *Peuples méditerranéens*, septembre 1983, n° 24, p. 83-98.
- ARNAUD, André-Jean (dir). *Dictionnaire de la globalisation : droit, science politique, sciences sociales*. Paris : LGDJ Lextenso, 2010.
- ARSLAN, Leyla. *Entre assignation et sentiment d'appartenance : l'ethnicité des jeunes français de "culture musulmane"*. *Différenciations liées à l'ascension sociale et émergence*

- de l'individu*. Thèse de doctorat en sciences politiques : Paris, Institut des Sciences Politiques, 2009.
- ATTIAS-DONFUT, Claudine. *Grands-parents : la famille à travers les générations*. Paris : Odile Jacob, 1988
 - BALANDIER, Georges. *Civilisés, dit-on*. Paris : PUF, 2003
 - BANCEL, Nicolas, BLANCHARD, Pascal, COLLIGNON, Emmanuelle, LEMAIRE, Sandrine. *Mémoire de l'immigration, mémoire coloniale, mémoire urbaine*, Toulouse, Délégation Interministérielle à la Ville, 2003.
 - BANCEL, Nicolas, BLANCHARD, Pascal. Mémoire coloniale : résistance à l'émergence d'un débat. In *Culture post-coloniale 1961-2006*. Paris : Autrement, 2006. p.22-41
 - BANCEL, Nicolas, BLANCHARD, Pascal. La fracture coloniale : retour sur une réaction. *Mouvements*, 2007, vol.7, n° 51, p. 40-51.
 - BARTHELEMY, Martine, MICHELAT, Guy. Les représentations de la laïcité chez les Français. In WEIL, Patrick (dir.). *Pratiques de la laïcité au XXe siècle*. Paris : PUF, 2007. p.603-627
 - BASTIDE, Roger. Mémoires collectives et sociologie du bricolage. *Année Sociologique*, 1970, n°3, p.65-108
 - BAUBEROT, Jean. *Histoire de la laïcité en France*. Paris : PUF, 2007 (1^{ère} ed. 2000)
 - BAUBEROT, Jean. *Les laïcités dans le monde*. Paris : PUF, 2014
 - BAUSSANT, Michèle. Exils et construction de la mémoire généalogique : l'exemple des Pieds-Noirs. *Pôle Sud*, mars 2006, vol.24, n° 1, p. 29-44.
 - BAUSSANT, Michèle. Les Pieds-Noirs, trajectoire d'une mémoire, interprétation d'une histoire. In MEYNIER, Gilbert et al. (dirs.) (Acte des Journées de Lazzaret, 23^{ème} édition). *La France et l'Algérie, histoire et avenir en partage*, 2006. p.43-48
 - BAWIN-LEGROS, Bernadette. (AISLF, Liège, 17-18 mai 1990). *Relations intergénérationnelles parenté-transmission-mémoire*, 1991
 - BAWIN-LEGROS, Bernadette, GAUTHIER, Anne. Les grands-parents dans la dynamique familiale. In BAWIN-LEGROS, Bernadette. (AISLF, Liège, 17-18 mai 1990). *Relations intergénérationnelles parenté-transmission-mémoire*, 1991. p.141-154
 - BAWIN-LEGROS, Bernadette. *Sociologie de la famille*. Bruxelles : De Boeck Université, 1996
 - BAYART, Jean-François. *Les études postcoloniales : un carnaval académique*. Paris :

Karthala, 2010

- BENALI, Radjia. Education familiale en Algérie entre tradition et modernité. *Insaniyat* [En ligne], 2005, vol.3, n° 29. Disponible sur : <<http://insaniyat.revues.org/4428>> (consulté le 01 juin 2013)
- BERGER, Peter Ludwig, LUCKMANN, Thomas. *La construction sociale de la réalité*. Paris : Armand Colin, 2010
- BERTAUX, Daniel. *Les récits de vie*. Paris : Nathan, 1996
- BESNACI-LANCOU, Fatima, MANCERON, Gilles (dirs.). *Les Harkis dans la colonisation et ses suites*. Ivry-sur-Seine : Editions de l'Atelier, 2008
- BESNACI-LANCOU, Fatima, FALAIZE Benoît, MANCERON, Gilles (dirs.). *Les harkis : histoire, mémoire et transmission*. Ivry-sur-Seine : Editions de l'Atelier-Editions ouvrières, 2010
- BLAIS, Hélène. La longue histoire de la délimitation des frontières de l'Algérie. In BOUCHENE, Abderrahmane et al. (dirs.). *Histoire de l'Algérie à la période coloniale*. Paris : La Découverte, Alger : Barzakh, 2012. p.110-113
- BLANCHARD, Emmanuel. Un "deuxième âge" de l'émigration en France ? In BOUCHENE, Abderrahmane et al. (dirs.). *Histoire de l'Algérie à la période coloniale*. Paris : La Découverte, Alger : Barzakh, 2012. p.589-595
- BLANCHARD, Pascal, BANCEL, Nicolas et LEMAIRE, Sandrine (dirs.). *La fracture coloniale. La société française au prisme de l'héritage colonial*. Paris : La Découverte, 2006a
- BLANCHARD, Pascal, BANCEL, Nicolas (dirs.), *Culture post-coloniale 1961-2006*. Paris : Autrement, 2006b.
- BLEVIS, Laure. L'invention de l' « indigène », Français non citoyen. In BOUCHENE, Abderrahmane et al. (dirs.). *Histoire de l'Algérie à la période coloniale*. Paris : La Découverte, Alger : Barzakh, 2012. p. 212-218
- BOROBIO, Dionissio. Les rites en famille et leur transmission. In RODET, Chantal (dir). *La transmission dans la famille*. Paris : L'Harmattan, 2003. p.351-362
- BOUAMAMA, Saïd, SAD SAOUD, Hadjila. *Familles maghrébines de France*. Paris : Desclée de Brouwer, 1996
- BOUAMAMA, Saïd. *Les classes et quartiers populaires : paupérisation, ethnicisation, et discrimination*. Paris : Editions du Cygne, 2009
- BOUBEKER, Ahmed. *Les mondes de l'ethnicité : la communauté d'expérience des héritiers de l'immigration maghrébine*. Paris : Balland, 2003.

- BOUBEKER, Ahmed, HAJJAT, Abdellali (dirs.). *Histoire politique des immigrations post-coloniales - France, 1920-2008*. Paris : Amsterdam, 2008
- BOUBEKER, Ahmed, BANCEL, Nicolas, BERNAULT, Florence, et al. (dirs.). *Ruptures postcoloniales : les nouveaux visages de la société française*. Paris : La Découverte, 2010.
- BOUBEKER, Ahmed. L'immigration (post)coloniale en héritage : un récit en marge de l'histoire de France. In *Ruptures postcoloniales : Les nouveaux visages de la société française*. Paris : La Découverte, 2010. p.265-277
- BOUCHENE, Abderrahmane, PEYROULOU, Jean-Pierre, SIARI-TENGHOUR, Ouanassa, THENAULT, Sylvie. *Histoire de l'Algérie à la période coloniale, 1830-1962*. Paris : La Découverte, Alger : Barzakh, 2012
- BOURDIEU, Pierre. *Sociologie de l'Algérie*. Paris : PUF, 1958
- BOURDIEU, Pierre, SAYAD, Abdelmalek. *Le déracinement*. Paris : Les Éditions de Minuit, 1977
- BOURGEOIS, Marc Louis. La mélancolie pied-noire. Transmission transgénérationnelle. *Annales médico-psychologiques*, 2008, vol.166, n° 6, p.453-457.
- BOYER, Gilles, CLERC, Pascal, ZANCARINI-FOURNEL, Michelle (dirs.). *L'école aux colonies, les colonies à l'école*. Lyon : ENS éditions, 2013
- BRANCHE, Raphaëlle. La torture pendant la guerre d'Algérie. In HARBI Mohammed, STORA Benjamin, *La guerre d'Algérie : 1954-2004, la fin de l'amnésie*. Paris : Robert Laffont, 2004. p.381-401
- BRANCHE, Raphaëlle. *La guerre d'Algérie : une histoire apaisée ?* Paris : Seuil, 2005
- BRANCHE, Raphaëlle. 18 mai 1956 : l'embuscade de Palestro/Djerrah. In BOUCHENE, Abderrahmane et al. (dirs.). *Histoire de l'Algérie à la période coloniale*. Paris : La Découverte, Alger : Barzakh, 2012. 514-518
- BROCHIER, André. 1940-1943, les Juifs rejetés dans l'indigénat. In BOUCHENE, Abderrahmane et al. (dirs.). *Histoire de l'Algérie à la période coloniale*. Paris : La Découverte, Alger : Barzakh, 2012. p. 408-411
- BROUGERE, Gilles, FABBIANO, Giulia. *Apprentissages en situation touristique*. Villeneuve-d'Ascq : Presses universitaires du Septentrion, 2014
- BROWER, Benjamin. Les violences de la conquête. In BOUCHENE, Abderrahmane et al. (dirs.). *Histoire de l'Algérie à la période coloniale*. Paris : La Découverte, Alger : Barzakh, 2012. p.58-64
- BRUSLE, Tristan. Rendre l'étranger familier. Modes d'appropriation et de catégorisation de

l'espace par les migrants népalais en Inde. *Revue européenne des migrations internationales*, décembre 2010, vol.26, n° 2, p. 77-94.

- BUONO, Clarisse. *Pieds-Noirs de père en fils*. Paris : Balland, 2004

- BURGES, Jean-Louis. Mémoire et pardon. In FERENCZI, Thomas et al. (dirs). *Devoir de mémoire, droit à l'oubli ?* Bruxelles : Complexe, 2002. p. 129-138

- CAMILLERI, Carmel. Evolution des structures familiales chez les Maghrébins et les Portugais de France. *Revue européenne de migrations internationales*, 1992, vol.8, n° 2, p.133-146

- CANDAU, Joël. *Anthropologie de la mémoire*. Paris : Armand Colin, 2005.

- CARNET, Pauline. *Passer et quitter la frontière? Les migrants africains « clandestins » à la frontière sud espagnole*. Thèse de doctorat en sociologie : Toulouse, Universidad de Sevilla et Université Jean-Jaurès, 2011

- CARRA MITTINI, Elisabetta. Défis et ressources dans la transmission entre générations : le cas des familles jeunes en Lombardie. In RODET, Chantal (dir). *La transmission dans la famille*. Paris : L'Harmattan, 2003. p. 291-297

- CASTELAIN MEUNIER, Christine. Genre et métissage identitaire. In FERREOL, Gilles, PERALVA, Angelina. (dirs). *Altérité, dynamiques sociales et démocratie*. Issy-les-Moulineaux : Lextenso Editions, 2010. p.103-109

- CASTELLS, Manuel. *Le pouvoir de l'identité*. Paris : Fayard, 1999 (ed.originale 1997)

- CHAÏB, Sabah. Les familles immigrées: terrain de recherche. *Informations sociales*. 2001, n°89, p.54-63.

- CHAÏB, Yassine. La mort des immigrés. *Informations Sociales*, 2001, n° 89, p. 130-143.

- CHAMBOREDON, Jean-Claude et LEMAIRE, Madeleine. Proximité spatiale et distance sociale. Les grands ensembles et leur peuplement. *Revue française de sociologie*, 1970, vol.1, n° 11, p. 3-33.

- CHAVANON, Olivier. Les immigrés italiens et la mémoire familiale. *Migrations société*, avril 1999, vol.11, n° 62, p. 7-32

- CHERIFI, Hanifa. Comment est vécue la double appartenance chez les immigrés algériens et leurs descendants ? In MEYNIER, Gilbert et al. (dirs.) (Acte des Journées de Lazzaret, 23ème édition). *La France et l'Algérie, histoire et avenir en partage*, 2006. p.141-157

- COENEN-HUTLER, Jeannette. La quête des ancêtres hier et aujourd'hui ou la transformation des traditions en folklore. In BAWIN-LEGROS, Bernadette. (AISLF, Liège,

- 17-18 mai 1990). *Relations intergénérationnelles parenté-transmission-mémoire*, 1991. p.199-210
- COHEN, Martine. Laïcité et intégration. In WEIL, Patrick (dir.). *Pratiques de la laïcité au XXe siècle*. Paris : PUF, 2007. p.571-590
 - COHEN, Martine. Les bidonvilles de Nanterre. *Diaspora*, 2010, n°7, p.42-62
 - COMTAT, Emmanuelle. La question du vote Pied-Noir. *Pôle Sud*. 2006, vol.1, n° 24, p. 75-88
 - CCAF (Conseil de Coordination des Organisations Arméniennes de France). *Le génocide des Arméniens*. Paris : Conseil régional d'Ile de France, avril 2006
 - COOKE, Miriam, SHAKIR, Jamīl. Groupe de recherches sur la Méditerranée, Université de Tunis et Duke University (colloque international à la Faculté des sciences humaines et sociales, Tunis, mars 1998). *L'identité, choix ou combat?* 2002.
 - COSTA-LASCOUX, Jacqueline. Retrouver la fierté des origines. *Informations Sociales*, 2001, n°89, p.91
 - COURCELLE-LABROUSSE, Vincent. La guerre du Rif (1921-1926). In BOUCHENE, Abderrahmane et al. (dirs.). *Histoire de l'Algérie à la période coloniale*. Paris : La Découverte, Alger : Barzakh, 2012. p.451-457
 - COURRIERE, Yves. *Les fils de la Toussaint*. Paris : Fayard, 1968
 - CROZIER, Michel, FRIEDBERG, Erhard. *L'acteur et le système*. Paris : Seuil, 1992 (1^{ère} ed. 1977)
 - CUCCINIELLO, Raffaella. La filiation à l'épreuve de la migration : une transmission controversée ? *Enfances & Psy*, août 2011, vol. 50, n° 1, p.108-118.
 - CUIN, Charles-Henry. La nature du savoir sociologique : considérations sur la conception webérienne. *L'Année sociologique*, septembre 2006, vol.56, n° 2, p.369-388.

 - DANNEQUIN, Claudine. « Interactions verbales et construction de l'humiliation chez les jeunes des quartiers défavorisés. » *Mots* 60, n° 1, 1999, p. 79-92.
 - DARD, Olivier. *Voyage au cœur de l'OAS*. Paris : Perrin, 2005
 - DARD, Olivier. Qui ont été les membres de l'OAS ? In BOUCHENE, Abderrahmane et al. (dirs.). *Histoire de l'Algérie à la période coloniale*. Paris : La Découverte, Alger : Barzakh, 2012. p.640-643
 - DAURE, Ivy. Transmettre pour une migration réussie. In REVEYRAND-COULON, Odile, GUERRAOUI, Zohra (dirs.). *Transmission familiale et interculturelle : ruptures*,

- aménagements, créations*. Paris : Editions in Press, 2011. p.43-57
- DE BEAUVOIR, Simone et HALIMI, Gisèle. *Djamila Boupacha*. Paris : Gallimard, 1962
 - DE LA SOUDIERE, Martin. Lieux dits : nommer, dé-nommer, re-nommer. *Ethnologie française*, mars 2004, vol.34, n° 1, p. 67-77.
 - DELCROIX, Catherine. Immigration : histoires et mémoires. *Informations Sociales*, 1996, n° 56, p.96-106
 - DELCROIX, Catherine. Transmission de l'histoire familiale et de la mémoire historique face à la précarité. *Migrations Société*, mai-août 2009, vol. 21, n° 123-124, p.143-157
 - DELCROIX, Catherine, BERTAUX, Daniel. Les activités transnationales des femmes immigrées. L'exemple d'une association de Marocaines de Bruxelles. *Revue Européenne des Migrations Internationales*, 2012, vol.1, numéro 28, p.85-105
 - DEPREZ, Christine. La communication familiale bilingue. *Journal de pédiatrie et de puériculture*, 1997, n°5, p.317-318
 - DERDER, Peggy. *Idées reçues sur les générations issues de l'immigration*. Paris : Le Cavalier bleu, 2014
 - DE SINGLY, François. *Le soi, le couple et la famille*. Paris : Nathan, 2000 (1^{ère} ed 1996)
 - DE SUREMAIN, Marie-Albane. L'école des colonies, objet d'étude et d'enseignement. In BOYER, Gilles et al. (dir.). *L'école aux colonies, les colonies à l'école*. Lyon : ENS Editions, 2013. p.113
 - DEVEREUX, Georges. *De l'angoisse à la méthode dans les sciences du comportement*. Paris : Flammarion, 2012 (ed.originale 1967)
 - Dialogue avec l'abstentionniste de la commission Stasi. Entretien avec Jean Baubérot. *Droit et société*. 2008, vol.1, n° 68, p. 237-249
 - DIOP-BEN GUELOUNE, Aminata. Pères en attente de transmettre, enfants en attente de recevoir. De la tension dans la migration. In REVEYRAND-COULON, Odile, GUERRAOUI, Zohra (dirs.). *Transmission familiale et interculturelle : ruptures, aménagements, créations*. Paris : Editions in Press, 2011. p.189-199
 - DOUKI, Caroline, MINARD, Philippe. Histoire globale, histoires connectées : un changement d'échelle historiographique ? Introduction. *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, 2007, vol.5, n° 54-4bis, p. 7-21
 - DUBET, François. Domination et socialisation. *Recherches sociologiques*, 2003, 34, n° 2, p.13-21.
 - DUBET, François, COUSIN, Olivier, MACE, Éric, RUI, Sandrine. *Pourquoi moi ?*

L'expérience des discriminations. Paris : Seuil, 2013

- DUPRAT-KUSHTANINA, Veronika. Être grand-mère dans une ville russe. Une étape de parcours de vie de femmes. *Recherches familiales*, février 2011, vol.8, n° 1, p. 81-90.
- DUTEIL, Simon. Laïcisation dans les colonies françaises. Le cas de Madagascar (1904-1913). In WEIL, Patrick (dir.). *Pratiques de la laïcité au XXe siècle*. Paris : PUF, 2007. p.265-284
- DUTOUR, Thierry. La fécondité d'un tournant critique. Malentendus anciens et tendances récentes dans les usages croisés de l'histoire et de la sociologie en France. *Tracés. Revue de Sciences humaines*, décembre 2008, n° 15, p. 67-84.

- EID, Georges. Transmission et interprétation. In RODET, Chantal (dir.). *La transmission dans la famille*. Paris : L'Harmattan, 2003. p.87-92
- ELIAS, Norbert. *Engagement et distanciation*. Paris : Fayard, 1993 (1^{ère} ed. 1983)
- EL YAZAMI Driss, GASTAUT, Yves, YAHY Naïma (dirs.). *Génération : un siècle d'histoire culturelle maghrébine en France*. Paris : Gallimard, Paris : Génériques, Paris : CNHI, 2009
- ERNST, Sophie. Au milieu du gué. L'école et les mémoires de l'immigration. *Informations Sociales*, 2001, n°89, p.80-91
- ESCLANGON-MORIN, Valérie. Les Pieds-Noirs et leur histoire. In MEYNIER, Gilbert et al. (dirs.) (Acte des Journées de Lazzaret, 23ème édition). *La France et l'Algérie, histoire et avenir en partage*, 2006. p.49-55

- FAIVRE Maurice. *Un village de harkis*. Paris : L'Harmattan, 1994
- FABBIANO, Giulia. Les Harkis du Bachaga Boualem. Des Beni-Boudouanes à Mas Thibert. In BESNACI-LANCOU, Fatima, MANCERON, Gilles (dirs.). *Les Harkis dans la colonisation et ses suites*. Ivry-sur-Seine : Editions de l'Atelier, 2008. p.113-124
- FABBIANO, Giulia. Enrôlements en mémoire, mémoires d'enrôlements. In BESNACI-LANCOU, Fatima, FALAIZE Benoît, MANCERON, Gilles (dirs.). *Les harkis : histoire, mémoire et transmission*. Ivry-sur-Seine : Editions de l'Atelier-Editions ouvrières, 2010. p.98-114
- FABBIANO, Giulia. Les Harkis du bachaga Boualam. In BOUCHENE, Abderrahmane et al. (dirs.). *Histoire de l'Algérie à la période coloniale*. Paris : La Découverte, Alger : Barzakh, 2012. p.633-637

- FABBIANO, Giulia. Rhétoriques d'altérité et représentations de l'(im)mobilité : les dynamiques d'ethnisation à l'œuvre dans le tourisme social », *SociologieS* [En ligne], 2015. Disponible sur : < <http://sociologies.revues.org/5172> >
- FALAIZE, Benoît. Mémoire privée, mémoire publique. *Informations Sociales*, 2001, n° 89, p.4-11
- FASILD (Fonds d'action et de soutien pour l'intégration et la lutte contre les discriminations). « Intégration des immigrés en milieu rural en régions. » Midi-Pyrénées, FASILD, 2006.
- FASSEUR (dir). *Mémoire, territoire et perspectives d'éducation populaire*. Paris : Le Manuscrit, 2008.
- FASSIN, Éric. La démocratie sexuelle et le conflit des civilisations. *Multitudes*, 2006, vol.3, n°26, p. 123-131
- FASSIN, Éric. L'empire du genre. L'histoire politique ambiguë d'un outil conceptuel. *L'Homme*, 2008, vol.3, n° 187-188, p. 375-392
- FASSIN, Eric, FASSIN, Didier. *De la question sociale à la question raciale*. Paris : La Découverte, 2009
- FAVART, Évelyne. La transmission familiale : s'appropriier le passé familial entre frères et sœurs. *Pensée plurielle*, mars 2006, vol.11, n° 1, p. 83-89.
- FAVART, Évelyne, Mémoires familiales et fratries : les liens fraternels à l'épreuve du temps. *Enfances, Familles, Générations*, 2007, n°7, p. 45-62
- FERENCZI, Thomas, BROOKS, Peter, BRUGUES, Jean-Louis (dirs). *Devoir de mémoire, droit à l'oubli ?* Bruxelles : Complexe, 2002
- FERREOL, Gilles, PERALVA, Angelina. (dirs). *Altérité, dynamiques sociales et démocratie*. Issy-les-Moulineaux : Lextenso Editions, 2010.
- FERREOL, Gilles. Relativisme culturel, affirmation de soi et altérité ». In FERREOL, Gilles, PERALVA, Angelina. (dirs). *Altérité, dynamiques sociales et démocratie*. Issy-les-Moulineaux : Lextenso Editions, 2010. p. 35-46
- FLEURY, Georges. *Histoire secrète de l'OAS*. Paris : Grasset, 2002
- FLEURY, Georges. *Comment l'Algérie devint française: 1830-1848*. Paris : Perrin, 2008 (1^{ère} ed. 2004)
- FOSSIER, Arnaud, GARDELLA, Édouard. Quel pragmatisme en histoire ? Entretien avec Gérard Noiriel. *Tracés*, décembre 2008, vol.15, n° 2, p. 243-254.
- FOUCART, Jean. Interculturel et (re)construction transactionnelle. *Pensée plurielle*, mars

2001, vol.3, n° 1, p. 65-72

- GALLISSOT, René. 1919-1939 : le mouvement ouvrier et ses modèles d'organisation. In BOUCHENE, Abderrahmane et al. (dirs.). *Histoire de l'Algérie à la période coloniale*. Paris : La Découverte, Alger : Barzakh, 2012. p.432-439
- GABOREAN, Florina. Transmission patrimoniale et relations intergénérationnelles en Roumanie postsocialiste. *Recherches familiales*, février 2011, vol.8, n° 1, p. 19-29.
- GAILLARD, Laure, et Audrey PUGGIA. *D'une rive à l'autre : les difficultés d'intégration des femmes immigrées*. FASILD Midi-Pyrénées : Toulouse, 2004.
- GERVAIS, Christine, DE MONTIGNY, Francine, AZAROUAL, Salima, COURTOIS, Anne. La paternité en contexte migratoire : étude comparative de l'expérience d'engagement paternel et de la construction de l'identité paternelle d'immigrants magrébins de première et de deuxième génération. *Enfances, Familles, Générations*, 2009, n° 11, p. 25-43.
- GEISSER, Vincent. L'intégration républicaine : réflexion sur une problématique post-coloniale. In BLANCHARD, Pascal et al. (dirs.), *Culture post-coloniale 1961-2006*. Paris : Autrement, 2006. p. 145-164
- GIRE, Pierre. Epistémologie du concept de transmission. In RODET, Chantal (dir). *La transmission dans la famille*. Paris : L'Harmattan, 2003. p.19-23
- GOFFMAN, Erving. *Stigmate, les usages sociaux des handicaps*. Paris : Minuit, 2007 (1^{ère} ed 1963)
- GRANGAUD, Isabelle. L'Algérie et les Algériens. *Les Collections l'Histoire*, avril 2012, n°55, p.18-24.
- GRANGAUD, Isabelle. Le droit colonial au service des spoliations à Alger dans les années 1830. In BOUCHENE, Abderrahmane et al. (dirs.). *Histoire de l'Algérie à la période coloniale*. Paris : La Découverte, Alger : Barzakh, 2012. p.70-76
- GRANDGUILLAUME, Gilbert. L'enseignement de la langue arabe dans l'entre deux-guerres. In BOUCHENE, Abderrahmane et al. (dirs.). *Histoire de l'Algérie à la période coloniale*. Paris : La Découverte, Alger : Barzakh, 2012. p.405-408
- GRANJON, Evelyn. Le néo-groupe, lieu d'élaboration du transgénérationnel. *Le Divan familial*, 2007, vol.1, n°18, p.93-104
- GROSSER, Alfred. *Le crime et la mémoire*. Paris : Flammarion, 1989
- GUECHI, Fatima Zohra. La résistance d'Hadj Ahmed Bey, dernier bey de Constantine. In BOUCHENE, Abderrahmane et al. (dirs.). *Histoire de l'Algérie à la période coloniale*. Paris :

La Découverte, Alger : Barzakh, 2012. p.134-137

- GUENIF SOUILAMAS, Nacira, *Des « beurettes » aux descendantes d'immigrants nord-africains*. Paris : Grasset, 2000

- GUENIF SOUILAMAS, Nacira et MACE, Éric. *Les féministes et le garçon arabe*. Paris : L'Aube, 2004

- GUERRAOUI, Zohra, BELKAÏD, Nadia. La transmission culturelle, le regard de la psychologie interculturelle. *Empan, Jeunesse et Génération(s), Jeunesse et Transmission*, 2003, vol.3, n°51, 2003, p.124-128

- GUERRAOUI, Zohra. Prise en charge de sujets en situation interculturelle. Cinq conditions pour éviter la dérive culturaliste. *Le Journal des psychologues*, 2011, vol.7, n° 290, p. 18-21

- GUERRAOUI, Zohra, STURM, Gesine. Familles migrantes, familles en changement. Le paradigme de la complexité. L'exemple des familles d'origine maghrébine. *Devenir*, 2012, vol. 24, n°4, p. 289-299

- GUETTA, Maurice. Urbanisation et structures familiales en Algérie (1948-1987). *Revue française de sociologie*, octobre-décembre 1991, vol. 32, n° 4, p. 577-597

- GUIENNE, Véronique. Faire Société malgré tout. Robert Castel, La montée des incertitudes (Paris, Le Seuil, 2009) François Dubet, Le travail des sociétés (Paris, Le Seuil 2009). *Archives Européennes de Sociologie*, décembre 2009, vol.50, n° 03, p.545-549

- HADDAD, Zoubida. En Algérie. *CLIO. Histoire femmes et sociétés* [En ligne], septembre 1999, n°9. Disponible sur : < <http://clio.revues.org/index639.html>>

- HAJJAT, Abdellali. *Les frontières de l'« identité nationale » : l'injonction à l'assimilation en France métropolitaine et coloniale*. Paris : La Découverte, 2011

- HALBWACHS, Maurice. *Les cadres sociaux de la mémoire*. Paris : Albin Michel, 1994.

- HALBWACHS, Maurice. *La mémoire collective*. Paris : Albin Michel, 1997 (ed. rev. et augm.)

- HAMEL, Jacques. De la nature réflexive de la sociologie et de la disparition de son objet. *Revue européenne des sciences sociales*, novembre 2007, vol.139, n° XLV, p.45-56

- HAMOUMOU, Mohand. L'honneur perdu : les relations parents-enfants dans les familles d'immigrés algériens. *Annales Économies, Sociétés, Civilisations*. 1986, 41^{ème} année, n°4, p. 771-788

- HAMOUMOU, Mohand. *Et ils sont devenus harkis*. Paris : Fayard, 2001

- HAMOUMOU, Mohand, MOUMEN, Abderahmen. L'histoire des harkis et Français

- musulmans : la fin d'un tabou. In HARBI, Mohammed, STORA, Benjamin. *La guerre d'Algérie. 1954-2004, fin de l'amnésie*. Paris : Robert Laffont. 2004. p.317-344
- HARANG, Laurence. Pierre Bourdieu, Roger Chartier. Le sociologue et l'historien. *Lectures* [En ligne], 2010. Disponible sur : < <http://lectures.revues.org/938> >
- HARBI, Mohammed, STORA, Benjamin (dirs.). *La guerre d'Algérie : 1954-2004, la fin de l'amnésie*. Paris : Robert Laffont, 2004.
- HARBI, Mohammed. La comparaison avec la collaboration en France n'est pas pertinente. In BESNACI-LANCOU, Fatima, MANCERON, Gilles (dirs.). *Les Harkis dans la colonisation et ses suites*. Ivry-sur-Seine : Editions de l'Atelier, 2008. p.94
- HAROUN, Ali. *La 7ème wilaya, la guerre du FLN en France*. Paris : Seuil, 1986
- HAUTREUX, François-Xavier. Les supplétifs dans la guerre d'Algérie. In BESNACI-LANCOU, Fatima, MANCERON, Gilles (dirs.). *Les Harkis dans la colonisation et ses suites*. Ivry-sur-Seine : Editions de l'Atelier, 2008. p. 37-50
- HEMERY, Daniel. *Pour une critique historique des mémoires coloniales*. In Bibliothèque publique d'information (Centre Georges Pompidou, 18 et 19 novembre 2005). *Histoires coloniales, Héritages et transmission*. Paris : Bibliothèque publique d'information Centre Pompidou, 2007. p.229-240
- HIRSCH, Marianne. *Family frames. Photography narrative and postmemory*. Cambridge : Harvard University Press, 1997
- HOUSE, Jim. La sanglante répression de la manifestation du 17 octobre 1961 à Paris. In BOUCHENE, Abderrahmane et al. (dirs.). *Histoire de l'Algérie à la période coloniale*. Paris : La Découverte, Alger : Barzakh, 2012. p.602-605
- HOVANESSIAN, Martine. *Les récits de nos vies « atteintes » : une histoire arménienne inconcevable*. Paris : l'Harmattan. 2013.
- HURBON, Laënnec. Un imaginaire post-colonial? *Débat*, novembre 2007, n° 147, p. 169-174
- JAUFFRET, Jean-Charles. Le mouvement des rappelés en 1955-1956. In HARBI, Mohammed, STORA, Benjamin. *La guerre d'Algérie. 1954-2004, fin de l'amnésie*. Paris : Robert Laffont. 2004. p.133-160
- JOLIBERT, Bernard. Fraternité et solidarité : deux vecteurs du 'mieux vivre ensemble' ? In FERREOL, Gilles, PERALVA, Angelina. (dirs). *Altérité, dynamiques sociales et démocratie*. Issy-les-Moulineaux : Lextenso Editions, 2010. p.19-34

- JOLY, Vincent. Les résistances à la conquête, 1830-1880. In BOUCHENE, Abderrahmane et al. (dirs.). *Histoire de l'Algérie à la période coloniale*. Paris : La Découverte, Alger : Barzakh, 2012. p.95-102
- JORDI, Jean-Jacques. Jean-Jacques Jordi. *De l'exode à l'exil*. Paris : L'harmattan, 1993
- JORDI, Jean-Jacques. *Les Espagnols en Oranie : histoire d'une migration 1830-1914*. Calvisson : Gandini, 1996
- JORDI, Jean-Jacques. Les Pieds-Noirs : construction identitaire et réinvention des origines. *Hommes et Migrations*, mars-avril 2002, n°1236, p.14-25
- JORDI, Jean-Jacques. *Les Pieds-Noirs*. Paris : Le Cavalier bleu, 2009.

- KADRI, Aïssa. Histoire du système d'enseignement colonial en Algérie. In ENS-LSH (Ecole normale supérieure Lettres et sciences humaines)/SCAM. *Pour une histoire critique et citoyenne - le cas de l'histoire franco-algérienne* (Lyon, 22 juin 2006) [En ligne]. Disponible sur : <https://www.canal-tv/video/ecole_normale_superieure_de_lyon/29_histoire_du_systeme_d_enseignement_colonial_en_algerie.4355>
- KAHN, Pierre. *Laïcité*. Paris : Le Cavalier Bleu, 2005.
- KAHN, Pierre. Laïcité(s) ? Un éclairage historique et théorique pour comprendre les querelles actuelles. (ISCRA, Montpellier, 24 juin 2014). Disponible sur : <http://www.iscra.org/page_2106.php> (partie 2 de l'enregistrement)
- KASPI, André. *Rapport de la Commission de réflexion sur la modernisation des commémorations publiques*. Ministère de la Défense : La Documentation française, 2008

- KATEB, Kamel. Le bilan démographique de la conquête de l'Algérie (1830-1880). In BOUCHENE, Abderrahmane et al. (dirs.). *Histoire de l'Algérie à la période coloniale*. Paris : La Découverte, Alger : Barzakh, 2012. p.82-89
- KATEB, Kamel. L'exode algérien en terres d'islam. In BOUCHENE, Abderrahmane et al. (dirs.). *Histoire de l'Algérie à la période coloniale*. Paris : La Découverte, Alger : Barzakh, 2012. p.244-249
- KATTAN, Emmanuel. *Penser le devoir de mémoire*. Paris : PUF, 2002
- KIDD, William. Migrations et communautés de mémoires dans les Pyrénées-Orientales et à Perpignan. *Diasporas*, 2010, n° 17, p. 11-25.
- KOUAOUCI, Ali. *Familles, femmes et contraception*. Alger : CENAP-FNUAP (Centre

national d'études et d'analyses pour la planification et Fonds des Nations-Unies pour la population), 1992

- KYDJIAN, Maïlys. *La transmission culturelle et la construction identitaire dans la généalogie arménienne*. Mémoire de Master I en sociologie : Toulouse, Université Jean-Jaurès, 2007

- KYDJIAN, Maïlys. *La transmission culturelle et la construction identitaire dans un contexte post-colonial : le cas des descendants d'immigrés algériens*. Mémoire de Master II Recherche en sociologie : Toulouse, Université Jean-Jaurès, 2009

- KYDJIAN, Maïlys. Penser l'immigration maghrébine avec l'histoire coloniale. *Les Cahiers de Framespa* [En ligne], 2015, n°19. Disponible sur : < <http://framespa.revues.org/>>

- LACOSTE-DUJARDIN, Camille. Transmission religieuse et migration: l'islam identitaire des filles de maghrébins immigrés en France. *Social Compass*, janvier 1994, vol.41, n° 1, p.163-170

- LAHAYE, Willy, POURTOIS, Jean-Pierre, DESMET, Huguette. *Transmettre. D'une génération à l'autre*. Paris : PUF, 2007

- LAHIRE, Bernard. *Tableaux de familles*. Paris : Gallimard, 1995

- LAHIRE, Bernard. *L'Homme pluriel*. Paris : Nathan, 2003 (1^{ère} ed. 1998)

- LAHIRE, Bernard. *Dans les plis singuliers du social. Individus, institutions, socialisations*. Paris : La Découverte, 2013

- LANGEVIN, Annette. Le dit et le non-dit de la mémoire filiale: le salariat maternel dans le récit de frères ou de sœurs. In BAWIN-LEGROS, Bernadette. (AISLF, Liège, 17-18 mai 1990). *Relations intergénérationnelles parenté-transmission-mémoire*, 1991. p. 211-223.

- LAPEYRONNIE, Didier. *L'individu et les minorités. La France et la Grande-Bretagne face à leurs immigrés*. Paris : PUF, 1993

- LAPEYRONNIE, Didier. La banlieue comme théâtre colonial ou la fracture coloniale dans les quartiers. In BLANCHARD, Pascal, BANCEL, Nicolas et LEMAIRE, Sandrine (dirs.). *La fracture coloniale*. Paris : La Découverte, 2006. p.77-84

- LAPEYRONNIE, Didier. *Ghetto urbain. Ségrégation, violence, pauvreté en France aujourd'hui*. Paris : Robert Laffont, 2008

- LAVABRE, Marie-Claire. Usage et mésusage de la mémoire. *Critique internationale*, avril 2000, n°7, p.48-57

- LAVERGNE, Cécile, MONDEME, Thomas. Pragmatismes : vers une politique de l'action

située. » *Tracés*, décembre 2008, vol.15, n° 2, p.5-22.

- LEBOURG, Nicolas, MOUMEN, Abderahmen. *Rivesaltes, le camp de la France : 1939 à nos jours*. Canet-en-Roussillon : Trabucaire, 2015

- LEFEUVRE, Daniel. Les Pieds Noirs. In HARBI, Mohammed, STORA, Benjamin. *La guerre d'Algérie. 1954-2004, fin de l'amnésie*. Paris : Robert Laffont. 2004. p.267-286

- LEGRAND, Caroline. Du tourisme généalogique dans l'Irlande contemporaine. *Revue de synthèse*, 2002, 5^{ème} série, p. 131-147

- LEMAIRE, Sandrine. Colonisation et immigration : des « points aveugles » de l'histoire à l'école ? In BLANCHARD, Pascal, BANCEL, Nicolas et LEMAIRE, Sandrine (dirs.). *La fracture coloniale*. Paris : La Découverte, 2006. p.97-108

- LIAUZU, Claude. L'obsession des origines : démographie et histoire des migrations. *Mots*, 1999, vol.60, n°1, p.155-165.

- LIAUZU, Claude. Immigration, colonisation et racisme : Pour une histoire liée : L'héritage colonial: Un trou de mémoire. *Hommes et Migrations*, 2000, n° 1228, p.5-14.

- LIORE, Julie. Les mères, les filles et la cuisine « africaine » en situation de migration (Marseille). *Hommes et Migrations*, 2010, n°1286-1287, p.178-188

- LIVE, Yu-Sion. Le multiculturalisme à la Réunion : de la racialisation à l'ethnisation des relations sociales. In FERREOL, Gilles, PERALVA, Angelina. (dirs). *Altérité, dynamiques sociales et démocratie*. Issy-les-Moulineaux : Lextenso Editions, 2010. p.127-138

- LORCERIE, Françoise. La « loi sur le voile » : une entreprise politique. *Droit et société*. 2008, vol.1, n° 68, p. 53-74

- LORCERIE, Françoise. France : Le rejet de l'interculturalisme. *Studi Migrazione/ International Journal of Migration Studies*, 2012, n°186, p. 278-301

- MACE Éric, PERALVA, Angelina. *Médias et violences urbaines. Débats politiques et construction journalistique*. Paris : La Documentation française, 2002

- MACE, Éric. Des « minorités visibles » aux néostéréotypes. *Journal des anthropologues*, 2007, Hors-série, p.69-87

- MAC MASTER, Neil. L'enjeu des femmes dans la guerre. In BOUCHENE, Abderrahmane et al. (dirs.). *Histoire de l'Algérie à la période coloniale*. Paris : La Découverte, Alger : Barzakh, 2012. p.539-546

- MARTUCELLI, Danilo. Les contradictions politiques du multiculturalisme. In WIEVIORKA, Michel. (dir.) *Une société fragmentée. Le multiculturalisme en question*.

Paris : La Découverte, 2000. p.61-82

- MARTUCCELLI, Danilo. Retour sur la domination. *Recherches sociologiques*, 2003, vol.34, n° 2, p. 3-13

- MAURER, Sophie. Des transmissions silencieuses. *Informations Sociales*, 2001, n°89, p.72-79

- MAUSS, Marcel. *Sociologie et anthropologie*. Paris : PUF, 1961(2^{ème} ed.)

- M'BOKOLO, Elikia. *Colonisation, décolonisation, postcolonialisme*. (Université de Tous les Savoirs, 3 novembre 2000) [En ligne]. Disponible sur : < [http://www.canal-](http://www.canal-u.tv/video/universite_de_tous_les_savoirs/colonisation_decolonisation_postcolonialisme.1160)

[u.tv/video/universite_de_tous_les_savoirs/colonisation_decolonisation_postcolonialisme.1160](http://www.canal-u.tv/video/universite_de_tous_les_savoirs/colonisation_decolonisation_postcolonialisme.1160) >

- PERREZ, Meinrad. Famille et système de valeurs dans une perspective interculturelle. In RODET, Chantal (dir). *La transmission dans la famille*. Paris : L'Harmattan, 2003. p.107-118

- MEKHOLOUFI, Kévin. *Les rapports de force au sein du Centre d'assignation à résidence surveillée de Larzac durant la Guerre d'Algérie (1959- 1962)*. Mémoire de master II d'histoire contemporaine : Paris, Université Paris IV Sorbonne, 2011

- MELLIANI, Fabienne. Immigrés ici, immigrés là-bas, chronique d'une stigmatisation. *Peuples méditerranéens*, avril-juin 1997, n°79, p.121-137

- MERTON, Robert King. *Eléments de théorie et de méthode sociologique*. Paris : Plon, 1965 (1^{ère} ed.1953)

- MEYNIER, Gilbert. Le PPA-MTLD et le FLN-ALN : étude comparée. In HARBI, Mohammed, STORA, Benjamin (dirs.). *La guerre d'Algérie. 1954-2004, fin de l'amnésie*. Paris : Robert Laffont. 2004. p.417-450

- MEYNIER, Gilbert, NOIRIEL, Gérard, CHERIFI, Hanifa, BAUSSANT, Michèle, ESCLANGON-MORIN, Valérie (dirs). (Acte des Journées de Lazzaret, 23^{ème} édition). *La France et l'Algérie, histoire et avenir en partage*, 2006

- MEYNIER, Gilbert, « Le poids du passé et la vision de l'histoire en Algérie », in MEYNIER, Gilbert et al. (dirs). (Acte des Journées de Lazzaret, 23^{ème} édition). *La France et l'Algérie, histoire et avenir en partage*, 2006. p.15-31

- MEYNIER, Gilbert. Les Algériens et la guerre de 1914-1918. In BOUCHENE, Abderrahmane et al. (dirs.). *Histoire de l'Algérie à la période coloniale*. Paris : La Découverte, Alger : Barzakh, 2012. p.229-234

- MICHEL, Karine. Générations juives russophones en ex-Allemagne de l'Est : le communisme comme événement-rupture. *Recherches familiales*, 2011, vol.1, n°8, p.61-69

- MISSAOUI, Hasnia-Sonia. *De l'étranger au citoyen : l'école déstabilisée : mixité scolaire, mixité familiale et attitude face à la déscolarisation d'enfants gitans et maghrébins*. Thèse de doctorat en sociologie : Toulouse, Université Jean-Jaurès, 2005
- MISSAOUI, Hasnia-Sonia. De part et d'autre de la frontière franco-espagnole. Trajectoires identitaires des Gitans catalans. *Ethnologie française*, 2008, vol.38, n°2, p. 333-343
- MORIN, Edgar. *Introduction à la pensée complexe*. Paris : Seuil, 2005 (1^{ère} ed. 1990).
- MORTAIN, Blandine. Transmettre des objets à ses enfants : « petites choses », grands enjeux ? *Recherches familiales*, février 2011, vol.8, n° 1, p.7-18.
- MOUCHENIK, Yoram. La transmission du désastre, trauma, culture et créativité. In REVEYRAND-COULON, Odile, GUERRAOUI, Zohra (dirs.). *Transmission familiale et interculturelle : ruptures, aménagements, créations*. Paris : Editions in Press, 2011. p.235-257
- MOUJOURD, Nasima. Métiers domestiques, voile et féminisme. *Hommes et migrations*, 2012, n°1300, p. 84-94
- MOUMEN, Abderahmen. De l'Algérie à la France. Les conditions de départ et d'accueil des rapatriés, pieds-noirs et harkis en 1962. *Matériaux pour l'histoire de notre temps*, juillet 2010, vol. 99, n° 3, p.60-68.
- MOUMEN, Abderahman. Les lieux de mémoire du groupe social « harki ». Inventaire, enjeux et évolution. In BESNACI-LANCOU, Fatima, FALAIZE Benoît, MANCERON, Gilles (dirs.). *Les harkis : histoire, mémoire et transmission*. Ivry-sur-Seine : Editions de l'Atelier-Editions ouvrières, 2010. p.135-146
- MULOT, Stéphanie. Descendants d'esclaves, héritiers de la liberté : les dilemmes identitaires des Antillais d'aujourd'hui In FERREOL, Gilles, PERALVA, Angelina. (dirs.). *Altérité, dynamiques sociales et démocratie*. Issy-les-Moulineaux : Lextenso Editions, 2010. p.109-126
- MUSSARD, Christine. La commune mixte, espace d'une rencontre ? In BOUCHENE, Abderrahmane et al. (dirs.). *Histoire de l'Algérie à la période coloniale*. Paris : La Découverte, Alger : Barzakh, 2012. p.278-281
- MUSSARD, Christine. Réinventer la commune ? Genèse de la commune mixte, une structure administrative inédite dans l'Algérie coloniale. *Histoire@Politique*, 2015, vol.3, n° 27, p.93-108
- MUXEL, Anne. *Individu et mémoire familiale*. Nathan. 1996
- MUXEL, Anne. Temps, mémoire et transmission. In RODET, Chantal (dir). *La transmission dans la famille*. Paris : L'Harmattan, 2003. p.147-157

- NOIRIEL, Gérard. *Introduction à la socio-histoire*. Paris : La Découverte, 2006
- NOIRIEL, Gérard. L'immigration algérienne en France. A propos de quelques enjeux. In MEYNIER, Gilbert et al.(dirs.) (Acte des Journées de Lazzaret, 23ème édition). *La France et l'Algérie, histoire et avenir en partage*, 2006. p.129-136
- NOIRIEL, Gérard. De quels usages publics de la mémoire. *Tracés*, 2009, vol.3, Hors-série n°9, p.123-132
- NORA, Pierre. *Les lieux de mémoire*. Paris : Gallimard, 1997
- NOUSCHI, André. La dépossession foncière et la paupérisation de la paysannerie algérienne. In BOUCHENE, Abderrahmane et al. (dirs.). *Histoire de l'Algérie à la période coloniale*. Paris : La Découverte, Alger : Barzakh, 2012. p. 189-194

- OBIEME, Maria. *La mémoire familiale comme point d'ancrage de la reconstruction de l'identité: le cas des migrants provenant des pays de la Méditerranée vivant en Picardie*, Thèse de doctorat en sociologie, Université de Picardie, Amiens, 2010.

- PAYEN, Françoise. Transmission des fantasmes dans la famille. In RODET, Chantal (dir). *La transmission dans la famille*. Paris : L'Harmattan, 2003. p.211-217
- PERALVA, Angelina. Violence de banlieue et politisation juvénile. *Cultures & Conflits* [En ligne], été 1995, n°18. Disponible sur : <http://conflits.revues.org/451>
- PERALVA, Angelina. Identité, altérité et démocratie. In FERREOL, Gilles, PERALVA, Angelina. (dirs). *Altérité, dynamiques sociales et démocratie*. Issy-les-Moulineaux : Lextenso Editions, 2010. p.91-103
- PERCHERON, Annick, MEYER, Nonna, MUXEL, Anne. *La socialisation politique*. Paris : Armand Colin, 1993.
- PERIER, Pierre. La mémoire des familles populaires. Effets biographiques des perspectives et souvenirs des vacances. *Cahiers internationaux de sociologie*, 2003, vol.2, n°115, p.205-227
- PERRONE, Liliana. La guerre des histoires. In RODET, Chantal (dir). *La transmission dans la famille*. Paris : L'Harmattan, 2003. p.271-273
- PEYROULOU, Jean-Pierre. , « 1919-1944 : l'essor de l'Algérie algérienne. In BOUCHENE, Abderrahmane et al. (dirs.). *Histoire de l'Algérie à la période coloniale*. Paris : La Découverte, Alger : Barzakh, 2012. p.319-346

- PIRALIAN, H el ene. *G enocide et transmission*. Paris : L'Harmattan, 1995
- PLANCHE, Jean-Louis. *S etif 1945*. Paris : Perrin, 2006
- POLI, Alexandra. La domination à l'épreuve des discriminations raciales. *Recherches sociologiques*, 2003, n 2, p.31-39
- PRENEAU, François. Assumer notre histoire et la dette morale qu'elle nous lègue. *Hommes et migrations*, novembre 1999, né 1222, p.48-53.

- QACHA, Fatima. *Migrations transnationales : rôle des femmes et des réseaux familiaux*. Thèse en sociologie : Toulouse, Université Jean-Jaurès, 2010

- RAHAL, Malika. Du PPA-MTLD au FLN ? In BOUCHENE, Abderrahmane et al. (dirs.). *Histoire de l'Algérie à la période coloniale*. Paris : La Découverte, Alger : Barzakh, 2012. p.547-552
- REBUGHINI, Paola. Les jeunes descendants d'immigrés à Milan. Identifications et vie quotidienne. *Italies*, 2010, n 14, p.169-184
- REBUGHINI, Paola. Processus de singularisation et analyse sociologique :  thique, critique, imagination. *Sociologies* [En ligne], 2010. Disponible sur : < <http://sociologies.revues.org/3345> >
- REBUGHINI, Paola. Consommation et cultures de la différence chez les jeunes descendants d'immigrés. Réflexions à partir du cas italien. *Revue Européenne des Migrations Internationales*, 2011, vol. 27, né 2, p. 101-116
- RECHAM, Belkacem. La participation des Maghrébins à la Seconde Guerre mondiale. In BOUCHENE, Abderrahmane et al. (dirs.). *Histoire de l'Algérie à la période coloniale*. Paris : La Découverte, Alger : Barzakh, 2012. p.457-462
- REMOND, René. L'exigence de mémoire et ses limites. In FERENCZI, Thomas et al. (dirs.). *Devoir de mémoire, droit à l'oubli ?* Bruxelles : Complexe, 2002. p.41-45
- RENAUT, Alain, TOURAINE, Alain. *Un débat sur la laicit *. Paris : Stock, 2005
- REVEYRAND-COULON, Odile, GUERRAOUI, Zohra (dirs.). *Transmission familiale et interculturelle : ruptures, aménagements, créations*. Paris : Editions in Press, 2011
- REVEYRAND-COULON, Odile. Incertitude dans la transmission : la question de la langue pour les parents migrants. In REVEYRAND-COULON, Odile, GUERRAOUI, Zohra (dirs.). *Transmission familiale et interculturelle : ruptures, aménagements, créations*. Paris : Editions in Press, 2011a. p.201-218

- REVEYRAND-COULON, Odile. Retour en langue et filiation. *Le Journal des psychologues*, 2011b, vol.7, n° 290, p. 28-31
- RIBERT, Evelyne. Formes, supports et usages des mémoires des migrations : mémoires glorieuses, douloureuses, tues. *Migrations Société*, 2011, vol.23, n°137, p.57-79
- RIGOUSTE, Mathieu. *L'ennemi intérieur : la généalogie coloniale et militaire de l'ordre sécuritaire dans la France contemporaine*. Paris : La Découverte, 2011
- RIVIERE, Claude. *L'analyse dynamique en sociologie*. Paris : PUF, 1978.
- RODET, Chantal (dir). *La transmission dans la famille*. Paris : L'Harmattan, 2003
- ROSANVALLON, Pierre. *Le modèle politique français*. Paris : Seuil, 2006 (1^{ère} ed. 2004)
- ROUSSIAU, Nicolas, et Stéphane Laurens. *La mémoire sociale : identités et représentations sociales*. Rennes, Presses universitaires de Rennes ; Bagnaux, Numilog, 2004.

- SAADA, Emmanuelle. La parole est aux « indigènes ». *Genèses* 69, décembre 2007, n° 4, p.2-3.
- SAADA, Emmanuelle. Penser le fait colonial à travers le droit en 1900. *Mil neuf cent. Revue d'histoire intellectuelle*, décembre 2009, vol.27, n° 1, p.103-116.
- SAGNES, Sylvie. Cultiver ses racines : Mémoire généalogique et sentiment d'autochtonie : Territoires en questions. *Ethnologie française*, 2004, vol.34, n° 1, p.31-40.
- SANDRON, Frédéric. Transmission intergénérationnelle des normes et des valeurs : le famadihana dans les Hautes Terres malgaches. *Recherches familiales*, février 2011, vol.8, n° 1, p. 31-47.
- SANTELLI, Emmanuelle, COLLET, Beate. Comment repenser les mixités conjugales aujourd'hui ? *Revue européenne des migrations internationales*, 2003, vol.19, n°1, p.51-79
- SAVARESE, Éric. *L'invention des pieds-noirs*. Paris : Séguier, 2002
- SAVARESE, Éric. *L'Algérie dépassionnée : au-delà du tumulte des mémoires*. Paris : Syllepse, 2008
- SAVARESE, Éric. Après la guerre d'Algérie. *Revue internationale des sciences sociales*, février 2009, vol.189, n°3, p. 491-500.
- SAVARESE, Éric. *La rencontre postcoloniale*. Bellecombe-en-Bauges : Editions du Croquant, 2014
- SAYAD, Abdelmalek. El ghorba, le mécanisme de reproduction de l'émigration. *Actes de la recherche en sciences sociales*, mars 1975, n° 2, p.50-66.
- SAYAD, Abdelmalek. *La double absence: Des illusions de l'émigré aux souffrances de*

l'immigré. Paris : Seuil, 1999

- SAYAD, Abdelmalek. *L'immigration ou les paradoxes de l'altérité, L'illusion du provisoire*. Paris : Raisons d'agir, 2006. p.15

- SCHNAPPER, Dominique. *La communauté des citoyens : sur l'idée moderne de nation*. Paris : Gallimard, 2003

- SCHWARZ, Beate, TROMMSDORFF, Gisela, ALBERT, Isabelle, MAYER, Boris. *Adult Parent-Child Relationships : relationship quality, support, and reciprocity. Applied Psychology : an international review*, 2005, vol.3, n° 54, p. 396-417.

- SCIOLDO-ZÜRCHER, Yann. *Faire des Français d'Algérie des métropolitains. Pôle Sud*, mars 2006, n°24, p.15-28

- SCIOLDO-ZÜRCHER, Yann. *Les harkis sont-ils des rapatriés comme les autres ? Les Temps Modernes*, décembre 2011, vol.666, n° 5, p. 90-104.

- SEGALIN, Martine. *Sociologie de la famille*. Paris : Armand Colin, 1988 (1^{ère} ed. 1981)

- SENCEBE, Yannick. « Être ici, être d'ici » *Formes d'appartenance dans le Diois (Drôme). Ethnologie française*, 2004, vol. 34, n°1, p. 23-29

- SERAPHIN, Gilles. *Introduction : Lien intergénérationnel et transmissions. Recherches familiales*, février 2011, vol.8, n° 1, p. 3-6.

- SEFERDJELI, Ryme. *Les femmes dans l'armée de libération nationale*. In ENS-LSH (Ecole normale supérieure Lettres et sciences humaines)/SCAM. *Pour une histoire critique et citoyenne - le cas de l'histoire franco-algérienne* (Lyon, 22 juin 2006) [En ligne]. Disponible sur : <https://www.canal-u.tv/video/ecole_normale_superieure_de_lyon/50_les_femmes_dans_l_armee_de_liberation_nationale.4410>.

- SEFERDJELI, Ryme. *La politique coloniale à l'égard des femmes "musulmanes"*. In BOUCHENE, Abderrahmane et al. (dirs.). *Histoire de l'Algérie à la période coloniale*. Paris : La Découverte, Alger : Barzakh, 2012. p.359-363

- SESSIONS, Jennifer. *Les colons avant la III^e République : Peupler et mettre en valeur l'Algérie*. In BOUCHENE, Abderrahmane et al. (dirs.). *Histoire de l'Algérie à la période coloniale*. Paris : La Découverte, Alger : Barzakh, 2012. p.64-70

- SIARI TENGHOUR, Ouanassa. *Burguière, André ; Klapisch-Zuber, Christiane ; Segalen, Martine ; Zonabend, Françoise (dirs.) « Histoire de la famille ». Insaniyat [En ligne], 1998, n°4*. Disponible sur : <<http://insaniyat.revues.org/11713>>

- SIARI TENGHOUR, Ouanassa. 1945-1962 : vers l'indépendance. In BOUCHENE, Abderrahmane et al. (dirs.). *Histoire de l'Algérie à la période coloniale*. Paris : La Découverte, Alger : Barzakh, 2012a. p.471-472
- SIARI TENGHOUR, Ouanassa. Aurès, 1^{er} novembre 1954. In BOUCHENE, Abderrahmane et al. (dirs.). *Histoire de l'Algérie à la période coloniale*. Paris : La Découverte, Alger : Barzakh, 2012b. p.508-513
- SILVESTRE, Charles. *La torture aux aveux : Guerre d'Algérie*. Vauvert (France) : Au Diable Vauvert, 2012
- SIMMEL, Georg. Digressions sur l'étranger. In Yves Grafmeyer et Issac Joseph. *L'École de Chicago*. Paris : Aubier, 1984. p. 53-59
- SIMON, Jacques. *Algérie au passé lointain de Carthage à la Régence d'Alger*. Paris : L'Harmattan, 2011.
- SIMON, Patrick. « Race », ethnicisation et discriminations : une répétition de l'histoire ou une singularité postcoloniale ? In BOUBEKER, Ahmed et al. *Ruptures postcoloniales : Les nouveaux visages de la société française*. Paris : La Découverte, 2010. p.357-369
- SIZOO, Edith. *Par-delà le féminisme*. Paris : Charles Léopold Mayer, 2004
- SOUFI, Fouad. Histoire et mémoire : l'historiographie coloniale. *Insaniyat / □ □ □ □ □ □*
Revue algérienne d'anthropologie et de sciences sociales, mars 1998, n° 3, p.53-69.
- SPINA, Rossella. *Enfants de harkis et enfants d'émigrés: parcours croisés et identités à recoudre*. Paris : Karthala, 2012
- STIERLIN, Helm. De génération en génération : avec quelle transmission ? *Cahiers critiques de thérapie familiale et de pratiques de réseaux*, 2007, vol.1, n°38, p.13-17
- STORA, Benjamin. *Ils venaient d'Algérie: l'immigration algérienne en France 1912-1992*. Paris : Fayard, 1992.
- STORA, Benjamin. Jeunes de l'immigration algérienne; mémoires de guerre. *Peuples méditerranéens*, juin 1995, n° 70-71, p.292-305.
- STORA, Benjamin. *Le transfert d'une mémoire*. Paris : La Découverte, 1999
- STORA, Benjamin. Quand une mémoire (de guerre) peut en cacher une autre (coloniale). In BLANCHARD, Pascal et al. (dirs.), *Culture post- coloniale 1961-2006*. Paris : Autrement, 2006. p.59-68
- STORA, Benjamin, QUEMEMEUR, Tramor. *Algérie 1954-1962, Lettres, carnets et récits des Français et des Algériens dans la guerre*. Paris : Les Arènes, 2010.

- STORA, Benjamin. *La guerre invisible, Algérie années 90*. Paris : Presses de Sciences Po, 2011
- TABBONI, Simonetta. De la victime à l'acteur. *Recherches sociologiques*, 2003, vol.34, n°2 p.23-30.
- TABOURET-KELLER, Andrée. Introduction. *Enfance*, 1991, Tome 44, n°4, p. 267-269
- TALEB IBRAHIMI, Khaoula. Les Algériennes et la guerre de libération nationale. In HARBI, Mohammed, STORA, Benjamin. *La guerre d'Algérie. 1954-2004, fin de l'amnésie*. Paris : Robert Laffont. 2004. p.197-226
- TARAUD, Christelle. La réglementation de la prostitution, instrument de domination raciale. In BOUCHENE, Abderrahmane et al. (dirs.). *Histoire de l'Algérie à la période coloniale*. Paris : La Découverte, Alger : Barzakh, 2012. p.416-418
- TAYLOR, Charles. *Multiculturalisme. Différence et démocratie*. Paris : Flammarion, 2009 (1^{ère} ed 1992).
- TEBBAKH, Sonia. Une transmission discrète et fragmentaire. De l'histoire migratoire dans les familles maghrébines. *Temporalités. Revue de sciences sociales et humaines* [En ligne], janvier 2007, n°6/7. Disponible sur : < <http://temporalites.revues.org/200> >
- TEULIERES, Laure. La migration remémorée. *Informations Sociales*, 2001, n° 89, p.38-46.
- TEULIERES, Laure. *Histoire de l'immigration en Midi-Pyrénées*. Portet-sur-Garonne : La Loubardière, 2010
- THENAULT, Sylvie. France-Algérie : pour un traitement commun du passé de la guerre d'Algérie. *Vingtième Siècle*, janvier-mars 2005a, n°85, p.119-128
- THENAULT, Sylvie. *Histoire de la guerre d'indépendance algérienne*. Paris : Flammarion, 2005b.
- THENAULT, Sylvie. Français mais pas citoyens. *Les Collections l'Histoire*, avril 2012a, n°55, p. 31.
- THENAULT, Sylvie. 1881-1918 : l'« apogée » de l'Algérie française et les débuts de l'Algérie algérienne. In BOUCHENE, Abderrahmane et al. (dirs.). *Histoire de l'Algérie à la période coloniale*. Paris : La Découverte, Alger : Barzakh, 2012b. p.159-184
- THENAULT, Sylvie. Le "code de l'indigénat". In BOUCHENE, Abderrahmane et al. (dirs.). *Histoire de l'Algérie à la période coloniale*. Paris : La Découverte, Alger : Barzakh, 2012c. p.200-206
- THENAULT, Sylvie, SIARI TENGHOUR, Ouanassa, PEYROULOU, Jean-Pierre. 1830-

- 1880 : la conquête coloniale et la résistance des Algériens. In BOUCHENE, Abderrahmane et al. (dirs.). *Histoire de l'Algérie à la période coloniale*. Paris : La Découverte, Alger : Barzakh, 2012. p.19-44
- TISSERON, Serge. La mémoire familiale et sa transmission à l'épreuve des traumatismes. *Champ Psychosomatique*, 2002, n°25, p.13-24
 - TISSERON, Serge. *Les secrets de famille*. Paris : P.U.F., 2011. Que sais-je ?
 - TODD, Emmanuel. *La diversité du monde, famille et modernité*. Paris : Seuil, 1983
 - TOURAINE, Alain. *Pourrons-nous vivre ensemble ? Egaux et différents*. Paris : Fayard, 1997
 - TOURAINE, Alain, KHOSROKHAVAR, Farhad. *La recherche de soi, dialogue sur le Sujet*. Paris : Fayard, 2000
 - TOURAINE, Alain. Faux et vrais problèmes. In WIEVIORKA, Michel. (dir.) *Une société fragmentée. Le multiculturalisme en question*. Paris : La Découverte, 2000. p.291-319
 - TRIBALAT, Michèle. La transmission de valeurs traditionnelle. *Informations Sociales*, 2001, n°89, p.64-71

 - VABRE, Jean-Paul. Faire société. *Empan*, février 2006, vol.50, n° 03, p.116-122
 - VATZ-LAAROUSSI, Michèle. *Le familial au cœur de l'immigration*. Paris : L'Harmattan, 2001
 - VATZ-LAAROUSSI, Michèle, BOLZMAN, Claudio. Présentation : familles transnationales et réseaux transnationaux : des articulations théoriques aux stratégies politiques. *Lien social et politique*. 2010, n°64, p.7-25
 - VERGES, Françoise. *La mémoire enchaînée : questions sur l'esclavage*. Paris : Albin Michel, 2006.
 - VERMEREN, Hugo. Les migrations françaises et européennes vers l'Algérie au début de la IIIe République. In BOUCHENE, Abderrahmane et al. (dirs.). *Histoire de l'Algérie à la période coloniale*. Paris : La Découverte, Alger : Barzakh, 2012. p.194-200
 - VERNEL, Nancy. Recompositions citoyennes et religieuses. In WEIL, Patrick (dir.). *Pratiques de la laïcité au XXe siècle*. Paris : PUF, 2007. p.591-602
 - VIDAL, Dominique, BOURTEL, Karim. *Le mal-être arabe : Enfants de la colonisation*. Marseille : Agone, 2005.
 - VINSONNEAU, Geneviève. *L'identité culturelle*. Paris : Armand Colin, 2002
 - VINSONNEAU, Geneviève. *Contextes pluriculturels et identités : Recherches actuelles en*

psychologie sociale. Fontenay-sous-Bois : Sides, 2005

- VOLPONI, Anne-Françoise. La démarche de recherche comme médiation: point de vue de sociologue. *Esprit critique* [en ligne], été 2004, vol.06, n°3. Disponible sur :

<<http://www.espritcritique.fr>>

- VOLPONI, Anne-Françoise. Eléments de réflexion sociologique sur un processus de détermination sociale. In DANET, Jean, GUIENNE, Véronique (Maison des Sciences de l'Homme de Nantes, 13,14 et 15 juin 2007). *La fabrique de populations problématiques par les politiques publiques*, Nantes. 2007

- WACQUANT, Loïc. *Parias urbains. Ghetto, banlieues, Etat. Une sociologie comparée de la marginalité sociale*. Paris : La Découverte, 2007

- WITHOL DE VENDEN, Catherine. Postcolonialisme et immigration : nouveaux enjeux. In BOUBEKER, Ahmed et al. *Ruptures postcoloniales : Les nouveaux visages de la société française*. Paris : La Découverte, 2010. p.256-265

- WEIL, Patrick. *La France et ses étrangers : l'aventure d'une politique de l'immigration de 1938 à nos jours*. Paris : Gallimard, 2005a

- WEIL, Patrick. Le statut des musulmans en Algérie coloniale. Une nationalité française dénaturée. In A.F.H.J. (association française pour l'histoire de la justice). *La Justice en Algérie 1830-1962*. Paris : La Documentation française, 2005b. p.95-109

- WEIL, Patrick (dir.). *Pratiques de la laïcité au XXe siècle*. Paris : PUF, 2007a

- WEIL, Patrick. Introduction – La loi de 1905 et son application depuis un siècle. In *Pratiques de la laïcité au XXe siècle*. Paris : PUF, 2007b. p.9-43

- WIDMER, Éric D., LÜSCHER, Kurt. « Les relations intergénérationnelles au prisme de l'ambivalence et des configurations familiales. » *Recherches familiales*, février 2011, vol.8, n° 1, p.49-60.

- WIEVIORKA, Annette. Entre transparence et oubli. In FERENCZI, Thomas et al. (dirs). *Devoir de mémoire, droit à l'oubli ?* Bruxelles : Complexe, 2002. p.177-184

- WIEVIORKA, Michel. *La France raciste*. Paris : Seuil, 1992 (Points 134).

- WIEVIORKA, Michel. *La démocratie à l'épreuve : nationalisme, populisme, ethnicité*. Paris : La Découverte, 1993. (Cahiers libres)

- WIEVIORKA, Michel. *Une société fragmentée. Le multiculturalisme en question*. Paris : La Découverte, 2000a (1^{ère} ed.1997).

- WIEVIORKA, Michel. Culture, société et démocratie. In *Une société fragmentée. Le*

multiculturalisme en question. Paris : La Découverte, 2000b. p.11-60

- WIEVIORKA, Michel. *La différence : identités culturelles enjeux, débats et politiques*. La Tour d'Aigues : L'Aube, 2005.

- WIEVIORKA, Michel. L'intégration : un concept en difficulté. *Cahiers internationaux de Sociologie*, 2008, vol.2, n° 125, p. 221-240

- WIRTH, Louis. *Le ghetto*. Grenoble : Presse Universitaire de Grenoble, 2006

- YACINE, Tassadit. La Kabylie entre 1839 et 1871: construction identitaire et répression coloniale. In BOUCHENE, Abderrahmane et al. (dirs.). *Histoire de l'Algérie à la période coloniale*. Paris : La Découverte, Alger : Barzakh, 2012. p.114-119

- YACONO, Xavier. *Histoire de la colonisation française*. Paris : PUF, 1993 (6^{ème} ed. cor.). (Que sais-je ?)

- ZEHRAOUI, Ahsène. *Familles d'origine algérienne en France : étude sociologique des processus d'intégration*. Paris : L'Harmattan, 1999

Sitographie :

Documentation universitaire :

<http://www.lisst.univ-tlse2.fr/seminaire/archives/semcers.htm>

<http://www.canal-u.tv>

Pour les conditions d'obtention de nationalités française et algérienne et leurs conséquences :

<http://www.info-droits-etrangers.org/index.php?page=3-2-1>

http://www.diplomatie.gouv.fr/fr/les-francais-etranger_1296/vos-droits-demarches_1395/nationalite-francaise_5301/index.html

<http://vosdroits.service-public.fr/particuliers/F334.xhtml>

<http://www.mjustice.dz/html/?p=nationalite>

<http://alger.ambafrance-dz.org/Le-service-national-des-jeunes,2831>

Sur les enjeux mémoriels :

<http://www.harkisdordogne.com/>

<http://17octobre1961.free.fr/>

http://www.lemonde.fr/societe/article/2012/10/17/francois-hollande-reconnait-la-sanglante-repression-du-17-octobre-1961_1776918_3224.html

<http://tempsreel.nouvelobs.com/politique/20090407.OBS2391/le-discours-de-nicolas-sarkozy-a-dakar.html>

<http://www.algeria-watch.org/farticle/1954-62/expressionguerre.htm>

la proposition de loi n°667 de M. Jean Léonetti en 2003 : <http://www.assemblee-nationale.fr/12/propositions/pion0667.asp>

la loi n°2005-158, votée le 23 février 2005 :

<https://www.legifrance.gouv.fr/affichTexte.do?cidTexte=JORFTEXT000000444898&fastPos=1&fastReqId=903543564&categorieLien=cid&oldAction=rechTexte>

Lexique

Agha : Dans l'Empire ottoman, officier de la cour du sultan ou, plus généralement, militaire, sous l'autorité du bachaga. Durant la colonisation française, il peut conserver son titre en devenant « caïd » ou « adjoint indigène » de l'administration française.

Bachaga (ou bechaga) : En Algérie, sous domination ottomane, titre supérieur à celui de l'agha. Durant la colonisation française, comme l'agha, il peut conserver son titre en étant « adjoint indigène » de l'administration française ».

Bey : Gouverneur sous l'autorité du dey dans l'Empire ottoman. En Tunisie pendant le protectorat français, le Bey de Tunis avait conservé son autorité.

Caïd : Durant la colonisation française, « adjoint indigène » de l'administration française. Parfois avec le titre ottoman « agha » ou « bachaga ».

Dey : Titre porté par le chef de la Régence d'Alger de 1671 à 1830. Dans l'Empire ottoman, gouverneur d'une province.

Djebel : en arabe montagne, par extension pendant la guerre d'indépendance maquis.

Djemââ : assemblée villageoise se réunissant pour prendre des décisions. Dans certaines régions, elles ont existé durant la colonisation française.

Douar : hameau.

Hchouma : Notion regroupant le respect des aînés et la pudeur. Par extension renvoie à la honte.

Hogra : Oppression, exclusion ou brimade injuste, abus de pouvoir ou d'autorité et/ou déni de justice, couplés d'impunité.

Khalife (ou Calife) : Titre du chef qui dirige un territoire nommé Khalifat (ou Califat) dans les empires musulmans.

Mémoires croisées. Retour sur l'expérience coloniale et la guerre d'indépendance à travers trois générations d' "Algériens", "Harkis", et "Pieds-Noirs"

Résumé

En France, aujourd'hui, cohabitent des protagonistes de l'histoire franco-algérienne qui ont pu occuper des positions antagonistes, ainsi que leurs descendants ; ils sont communément appelés « algérien », « harki » et « pied-noir ». Cette thèse présente l'étude croisée des processus de construction mémorielle après la guerre d'indépendance algérienne dans ces trois groupes socio-historiques. Les récits des histoires de famille ont été confrontés à l'Histoire écrite par les historiens. Le corpus se compose de personnes nées pendant la période coloniale, ayant vécu la guerre et la migration vers la France hexagonale, ainsi que des personnes de la génération de leurs enfants et de leurs petits-enfants.

A partir de la constitution des familles, y compris dans leur dimension transnationale, nous proposons d'interroger les processus de transmission des souvenirs et leurs réappropriations par les individus de ces trois générations. A travers le croisement de ces mémoires, la pertinence de la catégorisation socio-historique est questionnée, qu'il s'agisse de constructions mémorielles ou d'appartenance. Ces mémoires, souvent opposées dans leur regard sur les événements, s'inscrivent sur un territoire au récit national commun, mais dans lequel elles ne se retrouvent pas toujours. Nous nous intéressons également aux représentations de soi et de l'Autre, construites à partir de cette histoire franco-algérienne et à leurs conséquences sur la cohésion sociale aujourd'hui.

Mots-clés : Mémoire, famille, Algérie coloniale, réappropriation, transmission, immigration

Cross-memories. Feedback on the colonial experience and the independence war through three generations of "Algerians", "Harkies" and "Black Feet people"

Abstract

Protagonists of the French-Algerian History, as well as their descendants, which occupied antagonistic positions during the independence war, cohabit in France nowadays. They are commonly called « Algerians », « Harkis » and « Black Feet people ». This thesis presents a cross-study of memorial construction processes after the Algerian Independence War within these three socio-historical groups. Family history narratives have been confronted to History written by historians. The corpus is composed of persons born during the colonial period, having experienced the war and the migrations towards France, as well as their children and grandchildren.

We examine the mechanisms of transmitting memories and their re-appropriation by individuals belonging to these three generations. We take into account families relationships and their transnational dimension. By crossing these memories, the relevance of the socio-historical categories is questioned, checking whether they reflect a memorial construction or a sense of belonging. These memories, often in opposition to each other, take part of a common national narrative into which people don't completely identify themselves. We are also interested in the representations of oneself and otherness as an outcome of French-Algerian history and in their consequences on current social cohesion.

Keywords: Memory, family, colonial Algeria, re-appropriation, transmission, immigration