

## L'INTÉGRATION EN QUESTION : TERRITOIRES ET CONSTRUCTION DE GROUPES

Marie-Antoinette HILY (Migrinter, MSHS Poitiers)

Christian RINAUDO (Université de Nice-Sophia Antipolis, URMIS-SOLIIS, Nice)

Le paradigme de l'intégration des immigrés, tel qu'il s'est développé dans les sciences sociales françaises, ne permet pas de rendre compte de toute la complexité des modalités de production des appartenances collectives. En contenant l'analyse au niveau de l'organisation politique, on ne peut que constater des écarts entre les procédures qui tendent à clore les groupes et à les unifier à partir d'un appareillage institutionnel et la façon dont les acteurs tracent les limites de leurs appartenances, les déplacent et les négocient selon les circonstances et les contextes dans lesquels ils sont engagés. Les différentes approches de terrain présentées ici privilégient l'observation des relations sociales attachées à des territorialités où s'actualisent des logiques d'identification et conduisent *in fine* à un réexamen de la problématique de l'intégration.

En même temps que s'effondrait, à la fin des années soixante-dix, « le mythe rassurant du travailleur importé qui, une fois nanti d'un pécule, devait repartir au pays pour laisser place à un autre » (Bourdieu, 1992), l'immigré, et surtout ses enfants, le plus souvent nés en France, ne pouvaient désormais rester sans la détermination d'une appartenance nationale stable et légitime. Une fois constaté l'échec répété des « politiques de retour », la réponse de l'État à leur présence a donc consisté à les doter des attributs juridiques qui leur donnaient une place dans l'ordre du national. La naturalisation et le droit à la nationalité répondaient aux souhaits d'intégration à la République.

Élaborée avec le modèle français de construction de la nation comme arrière-plan, la problématique de l'intégration des immigrés que partagent la plupart des analystes ne permet pas de rendre compte de toute la complexité des processus à l'œuvre. Elle oblige à ne tenir compte dans la démarche que du niveau de l'organisation politique, de la « totalisation institutionnelle » — comment l'État unifie-t-il la communauté nationale ? — sans prendre en considération l'autre pôle de la construction des groupes : celui de l'organisation des choix existentiels et de la reconnaissance concrète par les sujets de cette totalisation dans leurs systèmes de représentations et leurs stratégies mises en œuvre dans les activités routinières de la vie sociale (Oriol, 1984). Les catégories de la pratique ne sont dès lors appréhendées que selon leur plus ou moins grande conformité aux principes de gouvernement et l'analyse n'aboutit forcément qu'à des constats d'écarts entre les normes proclamées et les formes concrètes de la vie collective. Elle peut sans doute remettre le modèle en question et proposer de le réformer, mais elle doit se satisfaire d'une conclusion assez peu heuristique : l'État, dans les démocraties modernes, n'est jamais totalement en mesure d'imposer ses normes contre les caractéristiques de la société civile (Schnapper, 1998 : 491).

L'étendue des décalages constatés entre ce modèle d'intégration politique et la réalité observée nous invite à penser le social autrement. Plus heuristique, en effet, est l'orientation qui consiste à observer et recueillir sans *a priori* normatifs les discours et les pratiques concrètes où s'expriment les catégories qui servent à définir les appartenances. Dans cette perspective, le contexte de l'interaction est l'un des paliers les plus significatifs pour rendre

compte de la complexité des modes de définition des groupes et des logiques d'intégration. Or, la question de la territorialité va s'y avérer essentielle.

Dans le contexte français de territorialisation des questions sociales<sup>1</sup>, la problématique de la marginalité s'attache à la description de ce qui « empêche » ou « perturbe » l'intégration (De Rudder, 1995). Les concentrations territoriales de populations migrantes, les identifications ethniques des jeunes des banlieues — et les réactions racistes de ceux qui ont d'autant plus l'impression de subir qu'ils sont souvent eux-mêmes démunis — sont alors pensées comme autant d'obstacles à l'intégration, sans faire l'analyse de ce qui se joue au niveau des interactions entre ces groupes différemment catégorisés.

Au lieu d'être envisagée comme une norme instituée à la fois souhaitable et réalisée, cette notion d'intégration gagnerait donc à être abordée à partir d'une perspective différente qui permette de mettre en relief les situations où s'actualisent des processus d'identification. En s'appuyant sur des recherches de terrain qui relèvent de champs d'investigation très divers, on peut alors tenter d'engager une réflexion qui permette de repenser cette question de l'intégration, non plus comme une espèce d'« édenisme social et politique » (Sayad, 1994), mais à partir de logiques empiriquement observables. Une critique de l'intégration pensée comme un processus à la fois total et totalitaire, un et unitaire, implique, dans un premier temps, de ne plus envisager ce phénomène indifféremment des relations concrètes et des constructions d'identités qui se négocient dans les différents contextes locaux. Une telle démarche nous amènera également à déconstruire l'articulation normative qui tend à associer la marginalité sociale aux phénomènes de concentrations territoriales, et à mettre en évidence d'autres logiques d'adaptation. Enfin, on s'intéressera aux cas de double territorialité, fréquents chez les populations migrantes, et à la difficile adéquation qui en découle entre les définitions institutionnelles de la nation et les manières par lesquelles les individus concernés mettent en ordre leur propre existence.

## I. LES « ETABLIS » ET LES « MARGINAUX »

La traduction récente des *Logiques de l'exclusion* (Elias et Scotson, 1997) a fait connaître aux lecteurs francophones un paradigme interprétatif qui relativise pour le moins les analyses classiques de la sociologie lorsqu'il est question de rendre compte des phénomènes de discrimination, voire d'exclusion pure et simple, d'un groupe minoritaire. Il s'agit d'un modèle explicatif centré sur les modalités de la relation construite entre un groupe « établi » et un groupe « marginal », et qui part du constat récurrent que les groupes installés de longue date attribuent à leurs membres des caractéristiques supérieures faisant défaut aux groupes plus récemment arrivés, alors considérés comme des marginaux ou des intrus en raison de leur « moindre valeur humaine ».

Pour développer ce paradigme, Norbert Elias s'appuie sur une étude de communauté menée, à la fin des années cinquante, dans une cité de banlieue de cinq mille habitants implantée dans une petite ville des Midlands, en Angleterre. L'intérêt de cette étude est qu'elle révèle une ligne de fracture entre les résidents sans que n'existe pour autant entre eux la moindre différence de nationalité, d'origine ethnique, de « couleur » ou de « race », et sans

---

<sup>1</sup> Aujourd'hui, la notion de « crise urbaine », telle que la définit le débat public français, ne renvoie pas seulement au renforcement des problèmes sociaux (chômage, échec scolaire, délinquance juvénile, violences urbaines...), mais à leur concentration dans des espaces spécifiques (Oberti, 1996 ; Vieillard-Baron, 1998).

que ceux-ci ne se distinguent par leur activité, leur revenu ou leur niveau d'éducation. La seule différence saillante entre les deux parties constituées était que l'un des groupes était formé de résidents installés depuis deux ou trois générations et que l'autre se composait de nouveaux venus.

Ce travail montre alors que l'ancienneté d'association est capable d'engendrer « une cohésion de groupe, une identification collective, une communauté de normes, susceptibles d'inspirer la satisfaction liée à la conscience d'appartenir à un groupe supérieur et au mépris, qui l'accompagne, des autres groupes » (*ibid* : 32-33). C'est en effet grâce à leur plus grand potentiel de cohésion et à son activation par le contrôle social que les anciens résidents du quartier en question étaient à même de réserver les meilleurs logements et les postes clés des organisations locales aux gens de « leur espèce » tout en excluant tous ceux qui vivaient dans la partie la moins « prisée » de la cité et qui, en tant que groupe, manquaient de cohésion. « L'exclusion et la stigmatisation des intrus, explique Norbert Elias, étaient ainsi des armes puissantes aux mains du groupe installé pour perpétuer son identité, affirmer sa supériorité et maintenir les autres à leur place » (*ibid.*).

Sans entrer dans les détails de l'analyse, nous retiendrons ici un élément central de la thèse d'Elias sur la configuration établis/marginaux, à savoir qu'une des sources de différentiels de pouvoir entre des groupes interdépendants provient de leur différentiel d'intégration : « La plus grande cohésion [du groupe établi] lui permet de réserver à ses membres des positions sociales qui représentent d'autres formes de pouvoir, ce qui ne manque pas de renforcer en retour sa cohésion, et d'en exclure les membres des autres groupes » (*ibid* : 34). Cette approche souligne ainsi la dimension relationnelle de l'intégration et de ses effets, souvent dissimulés à l'observateur par d'autres traits saillants comme l'ethnicité ou la classe, sur l'organisation et la structuration des rapports sociaux.

Dans un travail plus récent, Sandra Wallman a souligné l'importance de cette dimension en s'intéressant plus spécifiquement aux modalités de production et de maintien des frontières symboliques entre les groupes. D'un point de vue théorique, elle les présente à la fois comme des lignes de rupture entre un *inside* et un *outside* et comme des lignes d'identification de Soi et des Autres qui marquent des différences entre des Nous et des Eux. Ces limites sont ainsi ce qui introduit du changement dans la continuité, mais aussi ce qui confère le sens subjectif donné à ce changement, ce qui exprime les relations des participants en termes d'identité sociale. Comme elle l'explique, des distinctions objectives peuvent fort bien être observées au sein d'un même ensemble de population (nationalité, origine ethnique, catégories socioprofessionnelles, niveau d'instruction...), mais elles ne deviennent saillantes en termes organisationnels que lorsque l'une au moins des deux parties ainsi distinguées mobilise ces critères pour identifier l'autre comme un groupe distinct du sien et pour se donner un sens du Nous qui contient en lui l'exclusion des non-membres (Wallman, 1978).

Comme Norbert Elias, Sandra Wallman montre alors, à partir d'une recherche consacrée à un programme de réhabilitation d'un quartier résidentiel situé dans le Sud de Londres, que les lignes de démarcation socialement pertinentes ne recoupent pas forcément des considérations d'ordre ethnico-racial ou socio-économique. En l'occurrence, sur les six cents ménages qui peuplaient ce quartier avant sa réhabilitation, plus d'un tiers ont été rangés dans la catégorie statistique des « originaires du Nouveau Commonwealth » et pouvaient être considérés comme des *non-white* ou *coloured people*. Or, ni la couleur de la peau, ni la présence de nombreux immigrants grecs n'apparaissent comme une caractéristique pertinente dans ce quartier qui ne représentait pour ses habitants qu'un ensemble de rues dont les

frontières avec d'autres quartiers de la ville n'avaient de réalité que pour les aménageurs qui tracent les cartes officielles du territoire urbain. Ce n'est qu'au moment de sa réhabilitation qu'il devint pour eux une « communauté d'appartenance », au sens où le fait de se définir comme membre de ce quartier fut ressenti subjectivement comme une caractéristique partagée avec les autres habitants. En d'autres termes, c'est parce que la réhabilitation a permis la création de nouveaux logements et qu'elle a impliqué l'installation de nouveaux résidents qu'un sentiment identitaire s'est développé chez les habitants établis de longue date. Dans ce contexte, Wallman atteste que les critères ethniques et raciaux n'eurent que peu d'importance dans la constitution de la conscience communautaire, mais que c'est bien la différence entre des *insiders* (ceux qui étaient là avant) et des *outsiders* (les nouveaux venus), sur la base de caractéristiques humaines supérieures que se sont attribués les premiers, qui fut convertie en signe d'identification collective. L'auteur montre enfin que le sens qui résulte de la constitution de ce Nous a ensuite pris la forme d'une réelle différence dans l'organisation des relations sociales et des réseaux de solidarité ainsi que dans les comportements routiniers des habitants du quartier, ce qui devait contribuer en retour à renforcer le sens de la différence entre les deux parties constituées (Wallman, 1982).

Un autre cas, tiré de nos travaux de recherche à Nice, est intéressant à signaler en ce qu'il montre que l'irruption d'un changement dans la continuité peut également être interprétée de manière très distincte par les différentes parties en présence (Rinaudo, 1998). Ainsi, le quartier périphérique dans lequel nous avons enquêté a, de longue date, été considéré par la presse locale comme un territoire « multiethnique » (composé de Français, de Maghrébins et de Gitans), sans pour autant que la frontière entre « Français » et « Maghrébins » ne soit considérée comme pertinente par sa population. Là encore, c'est une opération d'aménagement urbain qui est généralement présentée par les anciens résidents comme le point d'origine du changement des représentations, du fait de l'installation massive de familles immigrées en provenance des pays du Maghreb dans une cité de transit implantée dans la partie Nord du quartier.

Or, si l'on s'en tient aux différents propos tenus par ces « anciens », on constate que les nouveaux venus n'ont pas eu simplement pour effet de faire naître chez eux une conscience communautaire jusqu'alors inexistante, mais également de déstabiliser la nature des relations au sein des « établis » du quartier. C'est, en effet, la nature même de la ligne de fracture qui change selon que ceux-ci se définissent comme des « Français » par opposition à ces « Maghrébins » de moindre valeur morale qui ont « envahi » le quartier, ou comme des « Maghrébins établis de longue date » par opposition à « ceux de Chicago » — nom attribué à la cité de transit — qui, pour eux, ne sont pas de « bons Maghrébins ».

Dans le premier cas, le changement introduit à la situation initialement décrite se traduit par l'émergence d'une appartenance ethno-nationale et par le marquage d'une frontière jusque-là non pertinente entre des « Français » et des « Maghrébins ». Dans le second, ce même changement se traduit par une réaction à la stigmatisation dont fait dès lors l'objet l'ensemble des Maghrébins du quartier et qui passe par une distinction entre « bons » et « mauvais » Maghrébins. En substance, les propos tenus par les Maghrébins établis consistent alors à dire : « On était bien intégrés et on se retrouve exclus et stigmatisés au même titre que ces gens de moindre valeur morale. » Leur réponse consiste donc à se placer dans une position d'« établis » par rapport à ces « intrus » : ils s'imaginent pourvus d'un charisme collectif et doués d'une vertu spécifique que partagent tous leurs membres quand elle fait défaut aux autres.

Par exemple, lors d'un entretien biographique, Nourredine, un jeune homme d'origine tunisienne arrivé dans le quartier à l'âge de sept ans, insiste sur les différentes valeurs qu'il place au centre de l'identité maghrébine : l'esprit communautaire, la moralité, la dignité, la propreté, la politesse et, plus encore, le respect de soi, de la famille, de la communauté et d'autrui en général. Or, l'affirmation de ces valeurs collectives s'exprime à chaque fois dans ses propos pour dénoncer les comportements de « ceux de Chicago » qui les bafouent et provoquent chez lui un sentiment de déshonneur : « J'ai été choqué quand j'ai vu la faune qui est descendue lorsqu'ils ont créé Chicago. Autant j'étais fier d'être Arabe, autant j'ai été écœuré de la vie quand j'ai vu ça. » Il critique alors la saleté de ces gens, leur immoralité et, de manière générale, leur incompetence à se comporter comme de bons Maghrébins. Plus encore, c'est le non-respect de la famille qui constitue pour lui le plus grand différentiel de vertu morale et qui place ces « gens-là » dans une position d'infériorité manifeste tout en asseyant la supériorité sociale de son groupe : « Quand tu vois le fils qui répond au père, qui ne s'occupe pas de ce que font ses sœurs, qui trouve que c'est normal qu'elles se fassent b..., qu'elles fassent des p... dans les caves, ça me choque moi. Pour moi, ce n'est pas un Maghrébin ce mec, il n'assume pas son rôle, il a baissé les bras, il a baissé le froc. »

Mais il est peut-être encore plus frappant de constater que les concepts qu'il utilise à des fins de stigmatisation n'ont aucun sens en dehors de la relation particulière dans laquelle ils sont employés. Ainsi Nourredine en vient-il à résoudre ce différentiel d'intégration et de cohésion sociale en excluant les intrus de la communauté d'appartenance par un jeu d'opposition Nous/Eux – « Ils n'étaient pas comme moi et je voyais bien qu'ils n'étaient pas comme mon voisin et comme les Maghrébins que je connaissais » – et, plus encore, en les identifiant à des Harkis, c'est-à-dire à des gens qui ont « tourné leur veste », qui se sont « battus contre leurs frères » : « Quand je les ai vus, je me suis dit : ce ne sont pas des Arabes, ils ont une tête d'Arabe, mais ce ne sont pas des Arabes [...]. Je savais que les Harkis existaient, donc ceux-là c'étaient des Harkis. » L'attribution de cette identité n'est pas le fait d'un savoir fondé, mais bien une manière de stigmatiser ces individus de moindre valeur morale et d'en faire des parias. Elle n'a de sens que dans cette relation spécifique entre « installés » et « intrus » et rappelle symboliquement qu'on peut faire honte à ces derniers parce qu'ils ne satisfont pas aux normes du groupe et qu'ils se comportent de manière anémique au regard des premiers (Rinaudo, 1999).

Cette analyse de la configuration « établis »/« marginaux » met bien en évidence que les questions d'intégration et d'anomie sont également des questions de position et de pouvoir dans une relation construite entre groupes interdépendants. Elle montre également « la nécessité de reconstituer la dimension temporelle des groupes et leurs relations comme processus diachroniques pour comprendre les frontières que tracent les gens en distinguant le groupe des Nous de celui des Eux » (Elias, 1997 : 66). Dans ce cadre théorique, les apparences ethniques — ce que Fredrik Barth appelait les « traits diacritiques<sup>2</sup> » — et les autres caractéristiques biologiques ou culturelles des groupes traités en inférieurs par un groupe établi revêtent une fonction objectivante. Elles se présentent comme « des symboles tangibles de l'anomie supposée de l'autre groupe, de sa moindre valeur humaine, de sa mauvaiseté intrinsèque » (*ibid* : 52).

---

<sup>2</sup> Signes et emblèmes qui manifestent l'identité ethnique d'un individu : traits phénotypiques, habillement, langue, style de vie, etc. (Barth, 1995).

## II. LES CONCENTRATIONS TERRITORIALES

On sait combien la perception schématique, selon laquelle les concentrations résidentielles communément désignées en termes de « ghetto » repoussent les horizons de l'intégration, est partagée par les pouvoirs publics qui n'ont de cesse de stigmatiser toutes formes de regroupement de population ethniquement ou socialement spécifiées (Simon, 1997). Posés en termes d'incompatibilité avec les principes républicains, ces phénomènes sont officiellement dénoncés comme autant d'« obstacles à l'intégration ». Ils ne cessent d'être présentés par les responsables politiques et institutionnels comme un dysfonctionnement et, conséquemment, comme une menace pesant sur l'unité nationale du pays (Boumaza, 1997).

Or, les études de géographie urbaine inspirées des travaux de l'École de Chicago nous invitent à mettre en question le principe fortement ancré sur lequel repose cette conception et selon lequel l'intégration sociale des minorités ethniques et des groupes issus de l'immigration favorise leur dissolution dans l'espace urbain (Guilmoto, 1990). En s'intéressant aux formes de spatialisation des minorités réputées bien intégrées, ces études ont mis en évidence des concentrations territoriales durables qui peuvent prendre des formes diverses (poches, foyers, enclaves, territoires) et dont l'origine et la pérennité ne sont pas justifiables d'une interprétation en termes de marginalité (Battegay, 1992).

Plus encore, Louis Wirth a bien montré, dans son étude de la communauté juive de Chicago, que les concentrations territoriales pouvaient exercer des effets intégrateurs sur les nouveaux arrivants (Wirth, 1980). C'est cette thèse que reprend Patrick Simon lorsqu'il analyse ces « quartiers d'intégrations » qui, comme Belleville, sont marqués par une forte cohésion communautaire — prise en charge des problèmes administratifs des immigrants, formation à l'acquisition de moyens d'évolution dans la société d'installation — et par toute une infrastructure commerciale qui favorise la continuité des pratiques de consommation, d'approvisionnement et d'alimentation. Il ne s'agit pas de dire de ces « quartiers ethniques » qu'ils se rapprochent plus ou moins étroitement du modèle idéaltypique du « ghetto » tel que l'a conceptualisé Wirth — espace contraint, ethniquement homogène, socialement hétérogène et soumis à une autorité externe —, mais qu'ils exercent la même fonction de « sas » d'entrée dans la communauté urbaine plus large en permettant d'atténuer le choc de l'arrivée dans une société nouvelle par la chaleur du regroupement communautaire tout en facilitant l'adaptation progressive des migrants (Simon, 1997). L'exemple de Belleville illustre bien les processus d'intégration des migrants à la ville tels que les avaient formalisés les sociologues de Chicago à travers la notion de « cycle des relations raciales ». Le regroupement territorial des Juifs tunisiens dans ce quartier parisien y est bien vécu comme une forme transitoire d'adaptation qui débouche progressivement vers d'autres formes d'existence plus autonomes. Le territoire joue alors pleinement son rôle de support d'ancrage identitaire et de tissu de liens de proximité protecteurs (Simon, 1998).

Mais il n'en va pas toujours ainsi, notamment dans les quartiers les plus défavorisés où la volonté d'adhésion aux modèles culturels nationaux n'est pas forcément un gage suffisant d'insertion dans le monde du travail et dans la vie citadine. Dans ce contexte, comme le souligne Yves Grafmeyer, « loin de conforter la vitalité d'un groupe particulier, ou d'assumer une fonction de relais sur la voie de l'intégration, la concentration territoriale de ces trajectoires d'exclusion peut alors fort bien représenter, en dépit des apparences, une figure inversée du quartier ouvrier traditionnel, ou même du ghetto au sens strict du terme » (Grafmeyer, 1994 : 87). Le cas des communautés harkis installées dans le Sud de la France en

est peut-être l'exemple le plus criant. Plus proche du « parcage » territorial que de la transposition du « village d'origine », la concentration spatiale y est vécue comme une forme extrême de relégation productrice d'une image négative de soi (Hamoumou, 1992 ; Roux, 1991). Il en est de même pour les groupes les plus stigmatisés du fait de leur origine ethnique ou raciale et dont les discriminations subies se traduisent par des filtrages dans l'accès à certains types de logements et par leur orientation vers les secteurs les plus dégradés des cités périphériques. Là encore, la concentration spatiale n'est pas forcément ressentie comme un gage de cohésion sociale et d'intégration urbaine mais, bien au contraire, comme une forme inextricable de captivité négatrice d'identité.

Se centrer sur une problématique de l'intégration attachée aux phénomènes de concentration urbaine comporte le risque d'occulter d'autres logiques d'adaptation à la vie sociale et de voir dans ce modèle d'insertion la seule trajectoire envisageable et souhaitable pour les intéressés. Dans ses travaux sur les activités économiques et urbaines des Maghrébins de la région de Marseille, Alain Tarrus a mis en évidence l'existence de « territoires circulatoires » qui se superposent aux espaces résidentiels plus ou moins investis. Il dévoile ainsi toute une vitalité de la ville arabo-marseillaise dont le centre économique se situe dans le quartier de Belsunce et qui se caractérise par un réseau de circuits topographiques et sociaux hautement connectés (quartiers périphériques, villages avoisinants, autres villes de la région). Ce phénomène échappe totalement aux aménageurs urbains, aux élus locaux et à tous les décideurs officiels qui ne perçoivent pour leur part qu'une succession d'espaces éclatés et apparemment peu investis. Là où ces derniers ne voient que des zones de relégation urbaine, Tarrus décrit tout un réseau d'échanges économiques composé d'une pluralité de centres reliés entre eux par des couloirs de circulation et dans lesquels transitent, de manière licite ou illicite, des marchandises, des informations et des hommes (Tarrus, 1992 et 1995). Ces territoires circulatoires sont donc signifiés par des *pratiques* et non par des *emblèmes*. Ils n'ont de réalité que dans les représentations et les stratégies concrètes des individus, non pour les institutions qui en ignorent ou en nient l'existence.

Plus encore, le fait même d'analyser la situation de ceux qui s'inscrivent dans des espaces précaires en termes d'« échec de l'intégration » revient à leur imposer une norme de vie qu'ils ne partagent pas forcément. Nos propres recherches menées auprès de familles gitanes installées dans un lotissement situé à la périphérie de Nice viennent conforter cette analyse. Arrivées dans les années cinquante dans un quartier alors en voie d'intense urbanisation, elles ont longtemps vécu dans des caravanes et des baraquements de fortune construits sur un terrain vague situé à proximité d'une décharge publique. Au début des années quatre-vingt, le « bidonville », comme il fut qualifié, fit l'objet de plaintes de la part de la population de plus en plus hostile à leur présence. Jugé insalubre par les pouvoirs publics, il fut alors résorbé et remplacé par une petite cité pavillonnaire conçue pour accueillir ses occupants. Pour les promoteurs et les gestionnaires de ce lotissement spécialisé, cette réalisation devait, en améliorant les conditions de vie des familles, favoriser leur intégration au quartier et, comme le ghetto juif de Wirth ou le quartier parisien de Belleville, servir de sas d'entrée dans la société urbaine et sédentaire.

Dans cet esprit, une équipe socio-éducative fut chargée d'encadrer les Gitans du lotissement. L'objectif était, dans une sorte de mission civilisatrice et assimilationniste, de les former à la citoyenneté locale en les amenant à participer à l'administration du site et à développer une structure associative à la fois ouverte sur l'extérieur et centrée sur des activités culturelles typiquement « tziganes ». Les éducateurs tentèrent également de les rendre plus « productifs », de faire découvrir aux parents l'importance de l'école et le respect des horaires,

et de développer chez les enfants « le goût de l'effort et du travail bien fait ». Rapidement, ces interventions entraînent des tensions qui furent sanctionnées par le départ forcé des éducateurs. Depuis lors, le lotissement est redevenu un lieu qualifié de précaire et d'insalubre par les habitants du quartier et les acteurs institutionnels investis de la gestion locale.

L'enquête montre alors que la vie de ces familles gitanes ne prend sens que par rapport à des enjeux matériels et symboliques définis autrement, par opposition à la société urbaine et territorialisée qui les entoure. Bien que sédentarisés depuis presque un demi-siècle, les occupants de cette cité pavillonnaire se démarquent volontairement des sédentaires en se définissant eux-mêmes comme des « voyageurs ». Et même si le voyage ne fait plus partie de la réalité quotidienne de ces familles, c'est bien la mobilité comme principe d'action et le nomadisme comme mode de structuration des relations sociales qui organisent leurs références identitaires (Formoso, 1986). L'autonomie et la liberté de mouvements sont ainsi opposées à l'ancrage territorial des sédentaires, à leur investissement symbolique centré sur l'habitat, et aux situations de dépendance qui en découlent.

Dans ce contexte, une problématique centrée sur l'intégration en tant que totalité représente un obstacle à l'analyse. En interprétant l'inscription pour le moins précaire d'un groupe minoritaire dans un espace urbain comme un « refus d'assimilation », elle s'interdit d'appréhender les usages de l'espace et les procédures d'identification qui s'inscrivent dans des logiques distinctes de celles qui structurent les sociétés locales et qui inspirent les projets des aménageurs et des gestionnaires des lieux.

### III. LA DOUBLE TERRITORIALITE

La sédentarisation des populations immigrées s'est paradoxalement accompagnée de la construction de réseaux plus ou moins denses selon les groupes et qui constituent des ressources pour leurs membres, supports de nouveaux rapports sociaux (Doraï, Hily, Ma Mung, 1998). L'existence de ces réseaux et le rôle qu'ils jouent dans l'organisation des identités posent la question de la définition institutionnelle de la nation et de l'adéquation entre État et territoire. Comment construire l'unité nationale lorsqu'on doit y intégrer des populations dont les pratiques s'inscrivent dans une double territorialité : ici et là-bas, le quartier où l'on vit et le village où l'on retourne périodiquement ? Car les oppositions classiques entre arrêt et reprise de l'immigration, entre intégration et retour, n'ont plus guère de sens lorsque les dispersions et les circulations des biens et des personnes ne sont ni passagères ni ponctuelles, et donnent lieu à des stratégies où la pratique de différents territoires devient une ressource constituante des identités.

C'est tout le « paradigme de l'intégration » (Oriol, 1984) et son principe de loyauté univoque à une identité nationale historiquement constituée qui se trouvent mis en question alors que la mondialisation de l'économie, l'élargissement de l'espace de communication, l'accroissement des flux financiers et des circulations migratoires complexifient les mobilités et les allégeances. Les formules d'intégration proposées dans le cadre stato-national sont de plus en plus inadéquates aux multiples situations des individus qu'elles visent à unifier. Le lien entre une citoyenneté urbaine (l'intégration locale, *en deçà* de la nation) et une citoyenneté transnationale (l'intégration extraterritoriale, *au-delà* de la nation) est à reposer à travers l'exemple de populations plus mobiles qui, en s'appropriant et en pratiquant plusieurs territoires, inventent de nouvelles formes de sociabilité plus souples et plus flexibles. Si cette

plurifocalité des références et des pratiques dépend beaucoup des ressources que l'on peut mobiliser selon la possibilité de « circuler », la situation migratoire de nombreux Portugais montre par exemple que la possibilité d'« aller et venir » constitue bien une réalité sociale qui fait sens dans leur manière de mettre en ordre leur propre vie.

Vivre entre quartiers (ou villes de banlieues) en France et village au pays d'origine n'implique pas le même rapport à l'un ou l'autre territoire. Ceux-ci sont « pratiqués » différemment selon les temps et les rythmes sociaux. Les immigrés portugais, pour ne prendre que cette population, n'investissent pas le village d'origine et leur lieu de vie en France de la même manière ; les *styles* de vie varient selon ce qu'on fait et ce qu'il est possible de faire. Les rapports sociaux qui se jouent sur ces deux espaces mobilisent des ressources pertinentes aux lieux dont les acteurs possèdent la compétence. Pour paraphraser les propos de Bernard Poche, la constitution d'un lien entre une collectivité et le monde qui l'entoure est un élément qui s'impose dans l'arrangement de la sociabilité, et ceci parce que « le territoire fixe le sens » construit par le groupe (Poche, 1996 : 132).

Si les doctrines classiques de l'intégration considèrent que celle-ci est réalisée dès lors que les immigrés intériorisent les codes institués, la culture reconnue, les valeurs et les pratiques consacrées du pays où ils vivent et où ils ont élevé leurs enfants, elles sous-estiment souvent cet autre espace de socialisation que constitue le pays d'émigration et, plus particulièrement, l'espace villageois. Dans une recherche récente, nous montrons que ce dernier pouvait être considéré comme un espace social public, réglé par une mise en pratique d'activités communes effectuées par des individus au nom de l'intégration de la société locale (Charbit, Hily, Poinard, 1997). Ce constat a pour conséquence, d'une part, de minorer les logiques d'intégration à la société d'immigration et, de l'autre, de montrer que la mobilité n'anesthésie pas le sens du lieu d'origine comme espace de pratiques sociales porteuses d'enjeux identitaires. C'est dire que l'intégration est le produit de références plurielles d'autochtonie historiquement constituées : d'un côté, comme le présentait déjà Abdelmalek Sayad, les rapports des *immigrés* dans leur quartier ; de l'autre, ceux des *émigrés* à la société villageoise (Sayad, 1977).

Les recherches menées dans les lieux d'origine des Portugais, les villages où ils retournent périodiquement, nous ont permis d'inverser le regard et de considérer que la cohésion du groupe est un processus dynamique lié aux pratiques de « va-et-vient » des sujets, à tel point que l'affiliation à une communauté villageoise permet aux Portugais d'infléchir les logiques de la société de résidence — le plus souvent la France — par le recours à des codes, des normes et des valeurs du pays d'origine, éventuellement transposables. Mais le fait de relever d'une pluralité d'espaces est-il une manière d'accroître le champ des possibles ou d'accentuer les problèmes de pertinence et les tensions entre plusieurs appartenances ? Ce n'est qu'en saisissant comment le village est appréhendé par ses « membres-émigrés » que l'on peut déceler en quoi cet espace est signifiant.

« Le village de l'émigré » se déploie bien au-delà de son propre territoire. Il est le point central des processus de totalisation des parcours migratoires. Durant l'été, le village s'organise (ou se réorganise) pour maintenir en pratique les affiliations identitaires : gestion des mobilités, activation des réseaux, pratiques festives, représentations et pratiques du territoire. Le village d'origine se conçoit comme lieu de totalisation porteur de sens et susceptible de maintenir dans un rapport étroit l'émigré et son milieu originel. En effet, le monde villageois fonctionne parce qu'il repose sur une volonté cohérente de le construire, de l'aménager et de le pérenniser. C'est en quelque sorte la « physio-nomie » de l'espace qui devient le terreau de la

construction identitaire et de son expression, car il s'agit bien d'une production collective de l'identité.

Le premier exemple de l'intégration sociale est celui de ce moment unique de « réenchantement » que consacre la « communauté » villageoise à la fête populaire. L'émigré, jeune ou vieux, ne saurait la rater d'autant qu'il y est souvent à l'honneur. La fête votive, celle du saint protecteur, devient le signe le plus manifeste de cette reconnaissance institutionnelle de l'émigré.

Dès lors que sa fonction principale est l'intégration des villageois d'ici et de là-bas, la fête est le moment de la redynamisation des liens sociaux par toute une série de pratiques. Elle génère, selon les lieux, des activités commerciales et touristiques. Mais c'est surtout la vie socioculturelle qui connaît là son principal temps fort. Événements récurrents, les rituels festifs sont chargés d'enjeux identitaires. Ils permettent d'affirmer la capacité d'assimiler les émigrés en vacances, surtout les jeunes. Les fêtes qui règlent la vie sociale marquent le temps de présence de l'émigré. Elles peuvent être considérées comme le moment de la réalisation des attentes différées.

C'est également à cette occasion que s'amalgament conscience des origines, affirmation du succès familial, continuité des générations et efforts pour se faire reconnaître *in corpore* par la société d'origine. Et de façon plus générale, le temps des « fêtes-vacances » est celui du retour au village natal et à la maison familiale, celui où se reconstitue la sociabilité locale.

Les villages ont quasiment tous déplacé leur fête patronale pour la situer durant le mois d'août. On constate aussi qu'elle dure plus longtemps. Elle s'étend désormais sur un minimum de trois jours et multiplie les activités autour de trois éléments dominants : le sacré, le divertissement et le commerce.

La volonté de renforcer la cohésion sociale et d'abolir les distances le temps de la fête entraînant les gens dans un ensemble de réjouissances communes est très forte. Elle participe des dynamiques de consensus dont chacun est censé se souvenir et réactive les codes de la vie rurale que chacun se doit d'observer, comme préparer les repas pris en commun, monter le chapiteau, organiser les jeux populaires, préparer les stands, etc. C'est aussi l'occasion de valoriser des compétences et des savoirs particuliers, acquis dans l'émigration, comme ceux qui consistent à composer la bande musicale qui animera les processions.

À travers cette pratique festive, le village reconstitué refonde ainsi les liens communautaires et se représente lui-même comme unité sociale intégrée.

Le second mode de totalisation du groupe est constitué par la pratique du territoire et son aménagement, souvent d'ailleurs objet de dissensions et de polémiques quant à sa conception.

Dans la représentation des émigrés, la société villageoise est vécue comme une société fermée, souvent qualifiée de « société rituelle et chargée de tabous ». Mais dès qu'ils reviennent au pays pour les vacances, la « culture villageoise », paradoxalement, leur sert de référence, même s'ils n'ignorent pas qu'en leur temps ils ont participé aux changements de mentalité.

De façon générale, le « modernisme » a pénétré les campagnes. Tous les villages ont maintenant l'eau et l'électricité et les migrants en vacances retrouvent globalement le niveau de

services auquel ils sont habitués le reste de l'année. Cependant, ceux-ci aspirent également à retrouver le monde stable de leur enfance, où les choses bougeaient peu et lentement, où les normes d'aménagement du territoire n'existaient pas. Et c'est sur ce point particulier que les enjeux de l'intégration au village se cristallisent, et non pas, comme on pourrait le croire, sur des conflits de goûts : ceux des émigrés, transformés par leur rapport prolongé à la société de résidence, et ceux des habitants restés au village. Plus profondément, ce sont les façons de voir d'une culture et d'une époque qui se heurtent. L'exemple de la représentation du paysage le montre.

Dans les villages et, plus généralement, dans l'ensemble des zones d'émigration, les constructions ont poussé un peu partout et sans normes particulières. Tout champ est devenu terre à bâtir. Très souvent, et de manière inextricable pour l'observateur accoutumé aux normes du permis de construire, on a bâti sur des constructions déjà existantes, voire au milieu des ruines, des maisons éventrées en récupérant un bout de mur, en laissant subsister un appentis, des morceaux d'« ancien » juxtaposés aux constructions neuves. On a construit également au milieu des pinèdes et sans souci d'aménagement collectif. Les achats et les ventes de terrain se sont souvent faits entre voisins, au hasard des enchevêtrements de parcelles. Les prix variaient en fonction des besoins d'argent du bailleur, de l'offre de l'acheteur, des services à rendre ou à obtenir. Les ventes de terrain devenaient un moyen de redistribution de l'épargne des émigrés à l'ensemble de la communauté mais permettaient également de concurrencer les propriétaires les plus puissants du village. Et même si ce processus est maintenant achevé, la terre reste un enjeu quand on sait que dans certains villages les achats et ventes se font encore à l'intérieur de ceux-ci.

Les dynamiques migratoires ont engendré des espaces de liberté en parfaite adéquation avec les aspirations que les émigrés pensaient légitimes. Cette liberté s'éprouve dans le droit de vivre « comme ils l'entendent » et, singulièrement, de bâtir « comme ils le souhaitent ». Le Portugal est alors perçu comme le lieu où l'on retrouve ses droits puisque l'on est « chez soi », où les contraintes sont inexistantes puisque l'espace rural est représenté comme traditionnellement sous-administré. La permissivité rejoint là une dimension symbolique et historique plus profonde : le village est bel et bien voulu comme celui d'un monde rural ancien, où l'ordre émane de valeurs et de hiérarchies sociales locales, non d'une réglementation moderne et centralisée. Autrement dit, le pays natal est d'autant plus attractif qu'il est peu normatif sur le plan des régulations institutionnelles. On saisit alors mieux combien ces villages « hors normes » sont le lieu décisif d'un système de régulations sociales économique-affectives.

Le « territoire de l'émigré » est donc fondé sur deux principes liés entre eux : l'un se réfère au maintien et à l'activation des ressources symboliques nécessaires à la constitution d'un espace commun ; l'autre repose sur la négociation d'une normativité institutionnelle minimale et acceptable pour tous.

Chaque village demeure encore le centre de légitimation de l'immigration et le lieu majeur de polarisation des activités sociales liées aux processus de va-et-vient. Cette dimension du local apparaît comme fondamentale parce que le village retotalise à la fois les dispersions familiales et le moment des rencontres. Cette double articulation d'un temps spécifique et d'un espace universel le voue à une adaptation permanente dans son rôle de garant de l'identité, locale mais aussi nationale, en repoussant l'alternative d'intégration proposée par les pays d'accueil.

Un tel principe joue sur plusieurs plans. L'espace villageois, d'abord, assume un rôle déterminant dans la configuration des conduites, dans l'établissement des relations et dans la formation et le maintien de l'identité collective. Il doit garder, pour cela, un pouvoir d'attraction sur tous et associer les membres pour créer l'espace privé de la « collectivité villageoise ». Cette organisation concertée du local fait du village un espace construit par ceux qui le pratiquent, ce qui n'exclut évidemment pas les tensions, les malentendus, les jalousies qui peuvent opposer les villageois — et qui sont souvent avivés par les fortunes diverses acquises dans l'émigration.

\*

\* \*

La façon concrète dont les acteurs sociaux tracent les limites de leurs appartenances, les déplacent et les négocient selon les circonstances et les contextes dans lesquels ils sont engagés se trouve illustrée par les approches de terrain que nous avons présentées, en les résumant. Ces études montrent qu'une réflexion sur l'intégration ne peut s'exercer en dehors d'une prise en compte des relations sociales attachées à des territorialités. Ces conclusions mettent aussi en évidence l'ordre constituant des interactions.

On le voit particulièrement dans le cas des Portugais en France qui ne sont jamais concernés par les politiques sociales territorialisées (dispositifs visant à empêcher la concentration territoriale des immigrés) du fait, selon les dires, de leur bonne intégration, alors que leurs pratiques et leurs représentations de l'espace tendent vers une autodéfinition du groupe qui n'investit pas particulièrement le territoire national, mais qui se réfère à des territoires locaux (le quartier en France, le village au pays) porteurs d'une langue, d'une culture, d'une symbolique.

Mais c'est vrai également d'autres populations qui construisent des espaces circulatoires dans les interstices des territoires nationaux et qui ne fonctionnent pas moins en termes d'identification et de totalisation existentielle. C'est ce que montre bien Tarrus à propos des Maghrébins de la région de Marseille. C'est également ce qui ressort de la tentative avortée de réhabilitation d'une zone pavillonnaire habitée par des Gitans dans la périphérie de Nice.

En résumé, les territoires où agissent les groupes tendent à produire une construction collective de la reconnaissance — une autoréférence. Nous rejoignons là les remarques de Bernard Poche selon lesquelles « le groupe est fondé par sa production d'une intelligibilité commune, et cette intelligibilité est d'abord celle qui s'applique à son rapport à son propre contexte, c'est-à-dire au monde englobant, dont le monde matériel est un élément indissociable » (Poche, 1996 : 182).

Dès lors, une prise en compte des articulations entre territoire et production des identifications nous semble intéressante parce qu'elle débouche sur une réévaluation de la dimension « existentielle » des identités sociales.

En partant d'une critique de l'intégration comme paradigme de la totalisation institutionnelle, nous avons abouti à réhabiliter une autre conception de l'intégration, qui serait finalement plus proche de la notion de citoyenneté telle que la définit Poche et telle qu'elle est discutée par Catherine Neveu : « Bernard Poche propose de considérer la citoyenneté comme l'une des métaphores de la sociabilité (domaine de l'expression sensible), dont l'expression la plus accessible serait celle du territoire. Celui-ci met en effet en jeu l'élément de la visibilité :

“la citoyenneté n’est pas seulement une acceptation avouée mais immatérielle ; elle est aussi le partage du *Topos*”, c’est-à-dire le fait que la sociabilité se vive à travers “une co-présence du Soi et de l’Autre au même système environnemental” » (Neveu, 1997 : 69-90).

Ces analyses peuvent sembler éloignées des débats idéologico-politiques qui dominent la vie publique française et des visées normatives qui s’inscrivent généralement sous la rubrique « intégration des immigrés ». C’est qu’elles privilégient un mode d’appréhension du social qui n’est pas d’ordre politique — centré sur les réponses les mieux adaptées à la définition publique d’un « problème » —, mais qui vise à la compréhension des processus de construction des identités et des groupes dans les différents espaces où se jouent et se négocient leur totalisation.

## REFERENCES BIBLIOGRAPHIQUES

BARTH Fredrik,

1995 « Les groupes ethniques et leurs frontières », in POUTIGNAT Philippe et STREIFF-FÉNART Jocelyne, *Théories de l’ethnicité*, Paris, PUF, pp. 204-249.

BATTEGAY Alain,

1992 « L’actualité de l’immigration dans les villes françaises : la question des territoires ethniques », *Revue européenne des migrations internationales*, vol. 8, n° 2, pp. 83-98.

BOUMAZA Nadir,

1997 « Production sociale et effets des regroupements ethno-résidentiels », in MALET Éric et SIMON Patrick (sous la direction de), *Les Territoires de l’intégration*, Paris, Éd. Passages, pp. 73-86.

BOURDIEU Pierre

1992 « Préface », in SAYAD Abdelmalek, *L’Immigration ou les paradoxes de l’altérité*, Bruxelles, De Boeck, pp. 7-9.

CHARBIT Yves, HILY Marie-Antoinette et POINARD Michel,

1997 *Le Va-et-vient identitaire. Migrants portugais et villages d’origine*, Paris, PUF/INED (Cahiers de l’INED, n° 140).

DE RUDDER Véronique,

1995 « La ségrégation est-elle une discrimination dans l’espace ? Éléments de réflexion sur les relations interethniques », in GALLISSOT René et MOULIN Bernard (sous la direction de), *Les Quartiers de la ségrégation. Tiers monde ou Quart monde ?*, Paris, Karthala, pp. 11-30.

DORAÏ Kamel, HILY Marie-Antoinette, MA MUNG Emmanuel,

1998 « La circulation Migratoire. Bilan des travaux », *Migrations Études*, n° 84, décembre, 12 pages.

- ELIAS Norbert et SCOTSON John L.,  
1997 *Logiques de l'exclusion. Enquête sociologie au cœur des problèmes d'une communauté*, trad. fr., Paris, Fayard (1<sup>re</sup> édition en langue anglaise : 1965).
- FORMOSO Bernard,  
1986 *Tsiganes et sédentaires. La reproduction culturelle d'une société*, Paris, L'Harmattan.
- GRAFMEYER Yves,  
1994 *Sociologie urbaine*, Paris, Nathan.
- GUILMOTO Alain,  
1990 *Les Immigrés dans le tissu urbain : Berlin, Londres, Paris*, Paris, Plan Urbain.
- HAMOUMOU Mohan,  
1992 « Les Harkis : une double occultation », in FERREOL Gilles (sous la direction de), *Intégration et exclusion dans la société française contemporaine*, Lille, Presses universitaires de Lille, pp. 79-104.
- NEVEU Catherine,  
1997 « Anthropologie de la citoyenneté », in ABELES Marc, JEUDY Henri-Pierre (sous la direction de), *Anthropologie du politique*, Paris, Armand Colin.
- OBERTI Marco,  
1996 « La relégation urbaine, regards européens », in PAUGAM Serge (sous la direction de), *L'Exclusion, l'état des savoirs*, Paris, La Découverte, pp. 237-247.
- ORIOU Michel,  
1984 *Les Variations de l'identité. Étude sur l'évolution de l'identité culturelle des enfants d'émigrés portugais, en France et au Portugal*, Rapport final de l'ATP CNRS 054, Nice, IDERIC.
- POCHE Bernard,  
1992 « Citoyenneté et représentation de l'appartenance », *Espaces et Sociétés*, vol. 68, n° 1.
- POCHE Bernard,  
1996 *L'Espace fragmenté. Éléments pour une analyse sociologique de la territorialité*, Paris, L'Harmattan.
- RINAUDO Christian,  
1998 *La Construction sociale de l'ethnicité en milieu urbain. Production et usages des catégories ethniques dans le cadre d'un quartier « sensible »*, Thèse de doctorat de sociologie, Université de Nice-Sophia Antipolis.
- RINAUDO Christian,  
1999 *L'Ethnicité dans la cité. Jeux et enjeux de la catégorisation ethnique*, Paris, L'Harmattan.
- ROUX Michel,  
1991 *Les Harkis : les oubliés de l'histoire 1954-1991*, Paris, La Découverte.

- SAYAD Abdelmalek,  
1977 « Les trois âges de l'immigration algérienne en France », *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 15, juin, pp. 59-79.
- SAYAD Abdelmalek,  
1994 « Qu'est-ce que l'intégration ? », *Hommes et migrations*, n° 1182, décembre, pp. 8-14.
- SCHNAPPER Dominique,  
1998 *La Relation à l'Autre. Au cœur de la pensée sociologique*, Paris, Gallimard.
- SIMON Patrick,  
1997 « Espace de vie et intégration », in MALET Éric et SIMON Patrick (sous la direction de), *Les Territoires de l'intégration, op. cit.*, pp. 15-16.
- SIMON Patrick et TAPIA Claude,  
1998 *Le Belleville des Juifs tunisiens*, Paris, Autrement.
- TARRIUS Alain,  
1992 *Les Fourmis d'Europe. Migrants riches, migrants pauvres et nouvelles villes internationales*, Paris, L'Harmattan.
- TARRIUS Alain,  
1997 *Fin de siècle incertaine à Perpignan. Drogues, pauvreté, communautés d'étrangers, jeunes sans emplois, et renouveau des civilités dans une ville moyenne française*, Canet, Llibres del Trabucaire.
- VIEILLARD-BARON Hervé,  
1998 « Territoires de relégation », *Informations sociales*, n° 68, pp. 36-46.
- WALLMAN Sandra,  
1982 *Living in South London. Perspectives on Battersea 1871-1981*, Londres, Gower.
- WALLMAN Sandra,  
1978 « The Boundaries of Race : Processus of Ethnicity in England », *Man*, vol. 13, n° 2, pp. 200-217.
- WIRTH Louis,  
1980 *Le Ghetto*, trad. fr., Grenoble, Presses universitaires de Grenoble (1<sup>re</sup> édition en langue anglaise : 1928).