

Construction des identités en situation migratoire : territoire des hommes, territoire des femmes

*Catherine Quiminal **

La mobilité est un élément central dans la définition des phénomènes migratoires, particulièrement lorsqu'il s'agit de migrations transnationales. Les parcours des migrants se déroulent sur des espaces que balisent des territoires, quittés, perdus, à conquérir ou à reconstruire, indice de ce que la mobilité est peu compatible avec le pouvoir. Ainsi en va-t-il des migrants originaires de la vallée du fleuve Sénégal (Mali, Mauritanie, Sénégal). Les anciens, soucieux de ce que rien ne vienne troubler l'ordre villageois et familial déjà précaire, encore affaibli par le départ de nombreux jeunes, signifient à « leurs » émigrés qu'il ne faut pas qu'ils deviennent des immigrés faute de quoi ils n'auraient plus leur place dans le village.

L'État-nation quant à lui, en l'occurrence la France, soucieux de préserver la souveraineté du territoire, indique aux étrangers qu'ils ne sont pas citoyens et qu'il leur faut, pour atténuer leur qualité d'immigré, obtenir la nationalité française.

D'une manière générale, le mouvement associatif, très dynamique parmi les populations immigrées, témoigne d'une volonté de s'appropriier un ou plusieurs territoires, réels ou imaginaires. Il traduit le refus des migrants d'être radicalement déterritorialisés, sans feu ni lieux, des gens de nulle part. Il correspond à la nécessité de reprendre l'initiative dans la délimitation des frontières entre autochtones et allogènes, d'élaborer des identités collectives, outils à travers lesquels chaque membre du groupe peut se confronter aux autres selon les divers contextes sociaux dans lesquels il se trouve engagé.

La vigueur du mouvement associatif n'est pas propre à l'immigration africaine. Au moins pour ce qui concerne les migrations des années soixante, quelle que soit leur provenance, les migrants ont créé des associations sur la base d'une appartenance nationale, régionale, voire villageoise. Pourtant, les associations des migrants originaires de la vallée du fleuve Sénégal présentent des spécificités que les seules différences culturelles ne suffisent pas à expliquer.

Ce texte se propose, à partir de deux exemples, de mettre en évidence la relation qu'entretiennent territoires et identités, les enjeux de pouvoir à l'œuvre dans la

* Professeur à l'université Paris-VII Denis-Diderot, Centre d'études africaines, EHESS.

constitution de cette relation. Les deux exemples retenus l'ont été pour plusieurs raisons : tous les deux font explicitement référence à cette relation, chacun représente la forme d'association à laquelle recourent le plus massivement les hommes pour le premier, les femmes pour le second, originaires les unes et les autres de la vallée du fleuve Sénégal, plus précisément de la région de Kayes, et vivant en France. Précisons un point dont il nous faudra rendre compte : les associations d'hommes ici étudiées regroupent la totalité des hommes originaires d'un même village ; les associations dans lesquelles les épouses arrivées en France quelque dix ans après leur mari se regroupent sont, elles, ouvertes à toutes les femmes africaines. Elles privilégient la proximité spatiale actuelle par rapport à la communauté d'origine, et se jouent de la distance sociale. En effet, les femmes n'ont quasiment pas rejoint les associations de leur mari, pas plus qu'elles n'ont mis sur pied des associations ayant pour vocation de maintenir ou d'inventer un lien avec leur village. Lorsqu'elles se lancent dans des activités économiques incluant des personnes résidant dans leur pays d'origine, c'est principalement par le truchement des réseaux familiaux, d'une parentèle féminine reconstituée, qu'elles opèrent [Quiminal, 1995]. Les associations de femmes procèdent de l'appropriation tant symbolique que pratique de territoires urbains en France alors que celles des hommes se déroulent sur un territoire englobant le pays de départ, le pays d'arrivée, voire les pays qui ont été parcourus lors des pérégrinations préliminaires à « l'installation » en France.

Ce qui nous intéresse ici, c'est de comprendre comment joue, de manière différenciée selon les appartenances de sexe, la référence à un territoire dans les processus de construction d'un « nous » en situation migratoire. L'objet est délibérément limité. Il ne s'agit pas de faire une typologie des associations de migrants ni même une comparaison, au sens fort du terme, entre les associations des hommes et celles des femmes. Il ne s'agit pas non plus de rendre compte de l'ensemble des référents invoqués dans les constructions d'identité, référents relevant d'ordres différents : famille, religion, école, nation, langue, culture..., mais d'analyser un rapport « territoire/identité » et les stratégies dont il relève, d'expliquer comment l'autoproclamation d'une appartenance territoriale par un collectif a des effets prescriptifs et prédictifs quant aux relations sociales que vont tenter d'instaurer les membres du groupe et le rôle qu'ils entendent y jouer.

Brève présentation des associations

Notre analyse concerne deux processus de construction identitaire, saisis à travers un mouvement, le mouvement associatif initié par des individus qui, en tant que migrants ou migrantes, sont confrontés aux effets de la mobilité : changement de cadre géopolitique, environnement, habitat, institutions, passage de la catégorie de citoyen à celle d'étranger.

Ces deux mouvements sont des mouvements d'envergure. En effet, plus de quatre cents associations d'hommes ont été répertoriées au *Journal officiel* [Daum, 1998] ; nous avons nous-mêmes répertorié plus de cinquante associations de femmes africaines en région parisienne [Quiminal, 1996].

Les associations d'hommes se font sur la base de regroupements des ressortissants d'un même village, voire aujourd'hui de plusieurs appartenant à un même

cercle ou un même arrondissement. Elles ont vu le jour vers la fin des années soixante-dix alors que la migration en provenance de la vallée du fleuve était principalement masculine (à titre d'exemple, il y avait, lors du recensement de 1968, 268 femmes maliennes et 6288 hommes). L'appartenance villageoise y est fortement revendiquée. Elles se proposent de valoriser la mobilité des migrants à des fins de transformations villageoises, d'intervenir sur certaines des causes qui ont rendu les départs nécessaires à partir et au moyen du capital politique, social et économique acquis en France.

Les associations de femmes répondent à de tout autres préoccupations. Elles ne se créent pas sur la base d'une vie antérieure commune. Elles sont cosmopolites. Elles regroupent des femmes venues du Bénin, du Mali, du Sénégal, de la Côte-d'Ivoire..., d'origine rurale ou citadine, jeunes et moins jeunes, épouses et mères, célibataires, veuves ou divorcées. Elles ont principalement pour but de résoudre les problèmes de vie quotidienne auxquels elles et les membres de leur famille se heurtent en territoire français.

Ces deux types de projets, celui des femmes et celui des hommes, sont contradictoires dans la mesure où le premier ancre les processus identitaires dans le socle de tel ou tel quartier en France, le second repose, lui, sur une recomposition unificatrice des espaces parcourus, privilégiant néanmoins l'appartenance au pays de départ. De nouveaux territoires, des territoires circulatoires, selon l'expression d'Alain Tarrus, sont ainsi construits [Tarrus, 1992].

Ils sont complémentaires dans la mesure où c'est l'organisation de la diaspora en France, par les femmes, qui rend possible la revendication des hommes d'une double appartenance, l'utilisation des ressources de l'un et l'autre espace. C'est elle également qui prescrit les formes de ce « nomadisme contrarié ». Ces deux modalités d'appropriation de territoires sont soumises, bien évidemment, aux contraintes imposées par les États-nations, au mode de domination et de discriminations qu'ils exercent sur leurs minorités et sur les mobilités. Elles dépendent également de la situation que migrantes et migrants ont quittée.

Départ des hommes, départ des femmes

Les conditions qui président au départ des hommes et au départ des femmes ne sont pas identiques. Leur attachement au territoire n'est pas de même nature, leurs places dans la communauté villageoise et dans la famille sont différentes.

Le village appartient aux hommes à plusieurs titres. Ce sentiment d'appartenance repose d'abord sur l'histoire. Rappelons que dans la région qui nous intéresse, la région de Kayes, chaque village représente une entité politique: il a sa propre chefferie. Il se distingue des autres par le nombre de *dyamu* (clan) qui y sont représentés et par les conventions faites par les nobles à sa création, gage de sa cohésion. Les faits et les épisodes dont les villageois gardent la mémoire, ce qui constitue leur histoire, légendaire ou attestée, relèvent exclusivement du domaine politique. Le pouvoir, sa détention, son partage, les privilèges que ses tenants sont en mesure d'octroyer, les rivalités qu'il suscite sont les éléments du passé que la collectivité a jugé important de retenir. Les récits historiques parlent des chefferies du village ou de celle des quartiers, des maîtres de la terre, d'attribution de

coutumes (*lada*), justice, police, à tel ou tel clan, de prérogatives, des guerres menées contre les étrangers : Maures, Toucouleurs, Bambara, de la colonisation, de la pénétration de l'islam. Grâce aux griots, les villageois « savent » quand et comment leur localité s'est constituée, qui l'a défendue, les relations qu'elle a entretenues avec ses voisins. Cette connaissance est plus ou moins étendue. Anciens captifs et gens de métier n'ont pour mémoire que celle transmise par la tradition, seuls quelques nobles et marabouts savants ont une connaissance plus précise, celle qui contribue à justifier leur excellence. On comprend dès lors pourquoi en migration cette histoire est interrogée : il y va de la reconnaissance de nouvelles places. C'est elle qui, encore aujourd'hui, instruit la société villageoise, son organisation politique¹. Le sentiment d'appartenance de l'individu à sa localité tient à cette histoire commune, facteur d'intégration.

Au présent, ce sentiment est alimenté par l'exercice collectif de certaines activités. L'espace villageois est travaillé, entretenu par ses habitants : recevoir un étranger, creuser un puits, fabriquer les briques nécessaires à l'entretien ou la construction des maisons, des mosquées, éteindre un feu de brousse, refaire les pistes. Mais, fait notable, si le village a su défendre et sait entretenir son territoire grâce à des solidarités internes, aucun groupe social ne s'est approprié le sol. Le maître de la terre, pas plus qu'aucun autre noble, n'est propriétaire de la terre, patrimoine du village. Il a seulement la fonction de l'allouer à telle ou telle famille et, comme il n'y a pas pénurie de terres, tout un chacun peut prétendre à cette allocation dans la mesure où il ne s'agit pas d'une terre déjà attribuée à une autre famille. Cela ne veut pas dire qu'il s'agisse d'une société égalitaire – les sociétés dont nous parlons restent des sociétés hiérarchisées –, mais d'une société où le pouvoir est traditionnel au sens que donne Max Weber à ces termes. Si les actions du chef de village jouissent d'une relative amplitude, elles sont aussi liées matériellement par la tradition. À ne pas respecter les limites que cette dernière impose, le pouvoir s'expose à la résistance des villageois. Par ailleurs, le pouvoir du chef de village est d'autant plus fragile qu'il a perdu une partie non négligeable de sa légitimité : sa capacité à défendre le territoire, fonction aujourd'hui dévolue à l'État². La chefferie aristocratique, par un mouvement inverse à celui qui s'est déroulé durant la colonisation, décrit par J.-P. Olivier de Sardan à propos des Songhay-Zarma et pour reprendre ses catégories, se rapproche de « la chefferie paysanne » [Olivier de Sardan, 1984]. La hiérarchie des statuts ou la disposition des rapports sociaux ne s'expriment pas en termes d'appropriation privative de l'espace. Contrairement à d'autres régions, la cohésion des villages a été suffisante pour empêcher le nouveau rapport à l'espace que la colonisation a tenté d'instaurer au moyen des découpages territoriaux favorisant un droit sur les terres, désignant des terres de chefferies.

1 Ce point est développé dans *Gens d'ici, Gens d'ailleurs* ; je n'y reviendrai pas bien qu'il soit important en ce qui concerne les processus identitaires.

2 Lorsque l'État n'est pas capable d'assurer la sécurité, ce qui arrive dans la région de Kayes, l'unité villageoise se resserre autour du clan cheffal pour assurer cette fonction. Certains notables y trouvent argument pour s'opposer au processus de décentralisation, actuellement en cours au Mali, qui prévoit l'élection de maires à la tête de nouvelles communes.

Les statuts demeurent, mais les inégalités économiques ne recouvrent pas les inégalités statutaires et ce, précisément, en raison du rapport bien spécifique à la terre.

Autrement dit, il existe pour tout patriarche (chef de famille) des espaces où peuvent se développer des stratégies de changement de position. Depuis l'abolition de l'esclavage, aucune famille n'est exclue de ce jeu. Les assemblées villageoises, limitées au pouvoir du chef, sont composées de tous les patriarches quelle que soit leur origine : nobles, gens de métier, anciens captifs. Si les paroles n'y sont pas égales, elles y sont toutes formellement possibles et dépendent, aussi, du rapport de forces. La migration peut, à certaines conditions, représenter un atout dans la redistribution au moins partielle des places. Les migrants en ont conscience qui, par leurs associations, vont, en tant que nouvelle force sociale, constituer le village et ses institutions en interlocuteurs afin de négocier l'acceptation de leurs initiatives, de réinvestir leur territoire.

Même lorsque le départ des jeunes hommes relève de conflits d'autorité au sein de la famille, le sentiment d'appartenance des individus à leur collectivité villageoise est fort. Lorsqu'ils quittent leurs territoires, c'est dans l'espoir ou au moins avec la possibilité de le réinvestir.

Enfin, au village, vit la famille, unité de production agricole, certes menacée, mais encore capable d'exercer son action régulatrice sur le groupe. C'est à travers elle que l'émigré peut prétendre continuer à disposer d'une partie du patrimoine collectif, d'autant plus que le temps passé en France correspond au passage du statut de cadet à celui d'aîné.

Bref, l'émigré n'est pas sans racines, même si ces dernières peuvent, à tout moment, lui être contestées par ceux qui sont restés au pays. En effet, partir, c'est aussi rompre, abandonner, accuser son pays, son village, sa propre famille de ne pouvoir assurer un avenir convenable. Ce n'est pas un hasard si l'on part dans l'idée de revenir, le mythe du retour atténue la rupture. Organiser une présence, même épisodique, c'est s'assurer du maintien de son patrimoine, de son statut, c'est amoindrir le risque d'être quelqu'un de nulle part. Risque qui ne fait que s'accroître lorsque la société d'arrivée ne laisse qu'une place (physiquement et socialement) peu enviable à l'immigré. D'où la nécessité de lier les deux espaces et de trouver les arguments susceptibles de valoriser au mieux la mobilité. Infrastructures : écoles, santé, coopérative, gestion des envois d'argent, introduction d'emplois salariés, contrôle des prix, instauration d'un marché où les produits maraîchers peuvent s'écouler, puits, barrages sont autant d'activités qui reposent sur une appropriation nouvelle de l'espace.

Il y a un sens social et politique pour l'homme émigré à garder des liens avec son village. Ce dernier n'est pas un simple lieu de mémoire, de nostalgie, mais aussi un territoire où, malgré la distance, la prise en charge des affaires publiques, une redéfinition des relations sociales, un avenir digne en somme restent des possibilités ouvertes.

Il en va tout autrement des femmes. Rappelons que dans les sociétés patriarcales, la mobilité des femmes est considérée comme naturelle. Leur rapport au village – celui où elles sont nées comme celui de la famille de leur époux – est bien différent de celui des hommes.

L'histoire du village, principale source où se nourrit le sentiment d'appartenance, est, comme nous l'avons vu plus haut, une histoire politique, faite par des hommes et qui ne relate jamais une participation active des femmes. La terre n'est pas attribuée aux femmes par le maître de la terre mais par le patriarce qui leur octroie une parcelle prise sur le champ familial, parcelle qu'elles devront abandonner en cas de divorce ou de répudiation.

Elles n'ont pas, à proprement parler, de territoire mais, plutôt, un espace sur lequel se déroulent les différentes tâches auxquelles elles sont astreintes selon une répartition strictement sexuée des activités. Elles sont exclues du politique, de la majeure partie des décisions concernant l'organisation de la vie sociale au village. Elles n'ont pas à s'appropriier l'espace qui n'est qu'un environnement plus ou moins contraignant, un espace de circulation, un espace d'échanges restreints qui, à l'exception de certaines commerçantes, n'outrepasse guère les limites des lieux de production et de travail domestique qu'elles savent aussi transformer en lieux de bavardage et d'amitié entre femmes. Cet espace n'est pour elles que mémoire de ce que les hommes en ont fait, valeurs qu'elles sont censées transmettre. Il appartient aux villageois, elles appartiennent à la famille de leur époux.

Leur premier départ a lieu au moment de leur mariage. Beaucoup d'entre elles sont amenées à quitter le village dans lequel elles ont grandi, pratiqué des solidarités avec les filles de leur classe d'âge, pour s'installer loin des terres de leur mère qu'elles ont contribué à cultiver. De nombreux chants mettent en scène cette rupture comme un malheur. Étrangères au village de leur mari, il leur faut apprendre de nouvelles pratiques, de nouvelles formes de relations sociales. Leur départ pour la France, qu'elles souhaitent mais ne décident pas [Quiminal, 1996], n'occasionne pas une rupture du même ordre que celui des hommes. Pour la plupart, elles rejoignent leur mari comme elles ont rejoint la famille de ce dernier lors de leur mariage. Leur départ n'est pas signe de trahison mais d'obéissance. Il est une des garanties supposées de ce que l'ordre villageois, ses coutumes et traditions – manière de table, mode vestimentaire, règle d'alliance, religion – se perpétueront en territoire étranger et malgré la distance.

Dépendantes dans la structure relationnelle de la famille, inexistantes dans la structure hiérarchisée du village, aucune stratégie sociale ou politique n'est envisageable pour les femmes. L'exemple suivant illustre bien comment la domination dans et par la famille, assortie d'une exclusion de la vie politique, leur interdit d'envisager un changement de place. Un projet de coopérative à l'initiative des migrants nécessite, pour être mené à bien, que deux émigrés rentrent au village comme gestionnaires. Ils vont devenir les premiers salariés du village. Ils n'entendent pas et ne peuvent pas reprendre leur place dans les activités agricoles de leurs familles respectives. Après quelques débats, les villageois acceptent cette nouvelle fonction.

Une jeune femme, avec le consentement, pour ne pas dire à l'invitation des migrants, suit une formation qui doit lui permettre d'assister l'infirmier du point santé, créé lui aussi par les migrants. De retour au village, il lui est impossible de faire accepter, par sa belle-famille mais aussi par l'ensemble des patriarces, qu'elle exerce un métier à l'extérieur de la maisonnée, lequel ne lui permettait pas d'assurer l'ensemble des tâches domestiques et agricoles normalement dévolues à une femme. Elle est revenue en France.

Les femmes ne laissent derrière elles aucun territoire à défendre. La migration, en revanche, peut être pour elles l'occasion de saisir l'importance que revêt l'appropriation d'un espace pour une nouvelle définition d'elles-mêmes.

La différence est grande entre ce que les hommes et les femmes laissent derrière eux, elle l'est également au regard de la situation d'arrivée.

Socialisation par le travail, socialisation par le quartier

La situation des migrants originaires de la vallée du fleuve Sénégal a fait l'objet de nombreuses études. Nous nous contenterons ici d'en rappeler brièvement quelques traits nécessaires à la compréhension du rapport entre territoire et processus identitaires.

La migration des hommes, non qualifiés, jeunes, mobiles, force de travail bon marché, dans les années soixante, est considérée comme une migration temporaire de travail, répondant au besoin de l'industrie. La politique du logement en témoigne qui, bien tardivement, met à la disposition des Africains des foyers pour « hommes célibataires », habitat qui ne donne pas droit au titre de locataire mais seulement à être classé dans la catégorie « résidents temporaires ». Les « célibataires » ne sont pas considérés comme des habitants d'un quartier, d'autant moins qu'ils n'y ont pas le droit de vote. Leur lien avec la société française se réduit aux relations de travail. Les syndicats, avec les difficultés que l'on connaît, sont alors le lieu privilégié de leur socialisation. Cette intégration, limitée au travail, a elle-même ses limites. L'accès aux formations est largement réservé aux autochtones, aucune mobilité sociale, aucun plan de carrière ne sont prévus pour ceux que l'on a fait venir, en raison précisément de leur non qualification et de leur mobilité. Dans ces conditions, et ce malgré le regroupement familial auquel ils commencent à procéder, il n'est pas étonnant que les migrants africains aient douté de leur capacité à améliorer leurs conditions de vie en France. Il est compréhensible qu'ils aient orienté leurs associations vers leur village d'origine. La sécheresse de la fin des années soixante n'est pas non plus étrangère à ce processus : elle a entraîné la venue en nombre de migrants originaires d'un même village.

L'arrivée des femmes quelque dix années plus tard se fait dans un tout autre contexte. Elles sont peu nombreuses à venir d'un même village, leur venue se fait au rythme des mariages (encore aujourd'hui les hommes ayant procédé au regroupement familial ne représentent qu'environ 30 % des hommes adultes).

La pénurie de logements sociaux, aggravée par des attitudes discriminatoires de la part des bailleurs tant privés que sociaux, se traduit par de très fortes concentrations des familles africaines dans des habitats vétustes, exigus, aussi bien à Paris qu'en banlieue. Cette situation locative pèse essentiellement sur les femmes à qui incombe la totalité de la gestion de l'espace domestique. Dans le même temps, elles ont à résoudre les problèmes que leur pose l'insertion familiale dans la cité : voisinage, école, multiples sollicitations des différentes structures et institutions administratives, sociales, ou médicales. Elles se retrouvent au centre de toutes les questions suscitées par la conquête de leur propre place dans l'espace public. Enfin, comme pour les hommes, le projet migratoire des femmes comprend la nécessité d'avoir accès à des revenus monétaires. Or la situation de l'emploi leur est d'autant

moins favorable que beaucoup d'entre elles ne possèdent pas les caractéristiques requises par un marché du travail où sévit un fort taux de chômage. Contrairement aux hommes arrivés dans les années soixante, période de plein-emploi, les femmes ne peuvent compter sur une insertion par le travail salarié. En 1990, le taux de chômage des femmes africaines était, selon l'Insee, de l'ordre de 45 %. Dans une société où le travail salarié est la base de la reconnaissance sociale et le socle auquel s'attachent les protections contre l'insécurité et le malheur [Castel, 1995], cette difficulté n'est pas des moindres. Elle constitue un obstacle fondamental à la réinvention d'un lien social, pourtant nécessaire afin d'éviter l'exclusion ou la réclusion totale (situation que de trop nombreuses femmes connaissent).

Ni les institutions, ni les communautés, ni les familles ne sont prêtes, en leur état, à répondre aux nouvelles exigences face auxquelles les femmes se trouvent confrontées. Le développement d'un mouvement associatif féminin très vigoureux vers la fin des années quatre-vingt est une tentative faite par les femmes afin de négocier un nouveau statut conforme à leur nouvelle vie, tant au sein de leur famille qu'au sein de la société d'accueil. Il n'y a pas de sens pour elles à centrer leurs objectifs au village. Elles sont dans l'incapacité d'y constituer un rapport de forces qui leur soit favorable. Elles en ont bien conscience, elles qui ne cessent de répéter que leur objectif n'est pas de changer l'ordre villageois mais bien de rendre leur vie en France plus digne, espérant ainsi trouver quelques alliés du côté des hommes.

Ces différences entre les parcours des femmes et ceux des hommes influent sur les objectifs que les unes et les autres vont donner à leur regroupement. Les dénominations des associations – association « des femmes africaines des Ulys, de Sarcelles... », association « des ressortissants de Nioro, de Diataya... » – expriment de manière très claire une divergence dans les projets : les uns se déroulent sur un espace recomposé incluant ici et là-bas, les autres se proposent d'agir sur les modalités d'installation en France. Mais ne nous y trompons pas, la référence aux origines, qui exprime dans les deux cas étudiés la volonté de conserver un lien avec ceux que l'on a quittés, avec le passé, avec le lieu d'où l'on vient, n'est pas le signe d'un « traditionalisme régressif » ou « du désespoir », pour reprendre une expression de P. Bourdieu et A. Sayad [1964].

Des références distinctes aux origines et au territoire selon le genre

La désignation joue, on le sait, un rôle fondamental dans la constitution de l'identité des groupes sociaux. La manière dont ces deux types d'associations se nomment est significative des différences de processus identitaires qui s'y déroulent. Les associations d'hommes se nomment : association « des ressortissants de Somankidi », « de Touroula » ou « de Nioro », « pour le développement », « pour un avenir radieux », « pour le progrès »... Elles affichent un statut juridique : ressortissant de..., un lieu d'appartenance commune, pour ensuite décliner leurs objectifs. Elles regroupent en effet tous les émigrés en France originaires du même village. L'unité, par delà les hiérarchies villageoises qui ne manquent pas de faire sentir leurs effets en migration, se fait au nom de cette communauté d'origine. C'est ici « l'éloignement géographique et social qui permet de donner pureté et homogénéité à un milieu hétérogène et hiérarchisé » [Amselle, 1999 : 32]; la communauté

de sang ou de parenté est abandonnée par les migrants en France, tous « frères et ouvriers », au profit d'une communauté territoriale. Les émigrés enfants du village se constituent en force sociale au regard de ce dernier. C'est sur la base de l'affirmation réitérée de la pérennité du lien qu'un séjour prolongé en France menaçait de rompre qu'ils peuvent envisager la transformation de ce lien. Ce qui est ici réaffirmé c'est l'allégeance ou, pour le moins, la fidélité au groupe villageois. Nous n'employons pas le terme ethnique car, bien que les membres de ces associations soient Soninké ou Halpular, cette caractéristique n'est jamais mise en avant par eux. Au contraire, ils récuse une telle référence comme les enfermant dans une « essence » dont ils n'ont que faire, eux qui se représentent comme les porteurs de modernité, conscients des enjeux de pouvoirs qui sont au cœur de leurs stratégies.

Le terme de « ressortissants » marque conjointement la distance et l'acceptation de la juridiction villageoise qui, elle-même, est travaillée par l'introduction de nouvelles règles nécessaires à la réalisation des projets. Notons également que c'est le village qui est constitué en interlocuteur et non plus la famille. Nous verrons plus loin l'intérêt et la nécessité pour les associations d'opérer ce déplacement. Il est encore plus significatif lorsqu'il s'agit de regroupement d'associations à l'échelle d'un arrondissement.

Les associations des femmes, quant à elles, mettent en rapport dans leur dénomination une catégorie de sexe et deux catégories territoriales: Association des femmes africaines des Ulys, d'Évry, de Bobigny. « Africaines » est une référence, une allégeance peu contraignante. Elle désigne de manière réactive un phénotype, la couleur noire certes, mais aussi un continent entier dont les femmes sont originaires, une minorité en France mais qui existe massivement, géographiquement, historiquement et politiquement ailleurs. Elle autorise une inscription du groupe dans une histoire qui s'est déroulée sur un vaste territoire. Elle offre un cadre où peuvent s'affirmer, à la fois, la conflictualité des rapports entre Noirs et Blancs, la fidélité aux origines, mais aussi le refus d'être lié à des référents identitaires, trop étroits en l'occurrence, qui ne peuvent comprendre les processus d'autonomisation voulus par les femmes et imposés par la situation en France. Référence historico-géographique, mythique dans la mesure où elle ne correspond à aucun lien concret, assez vaste pour que les différences, évidemment reconnues, ne soient pas considérées comme motif de stigmatisation. À cet égard, la composition cosmopolite et laïque de ces associations est remarquable. Les différences nationales, religieuses ou ethniques sont considérées comme secondaires au regard du processus identitaire collectif qui se construit. Les frontières les plus larges sont nécessaires pour entrevoir un changement dans le rapport des forces en présence. Cela ne signifie pas que ces différences soient ignorées mais indique bien plutôt la manière dont elles seront traitées. Le fait, par exemple, que la majorité des femmes soient musulmanes joue un rôle dans les associations, il peut même être au cœur de leurs préoccupations mais en aucun cas il n'est discriminant. « Africaines » indique ici une volonté de mettre en œuvre certaines complicités, certaines solidarités ignorées de la société d'accueil mais supposées avoir cours en Afrique.

Plus avant, si l'on interroge la composition des associations [Quiminal, 1998], on se rend compte que le terme « Africaines » désigne toutes les femmes en France, y compris des Blanches, pour qui la couleur de la peau n'est pas une raison

d'accepter une assignation à des places dominées. Les membres des associations sont des femmes qui reconnaissent et fondent la légitimité des nouveaux processus identitaires, des changements qui s'opèrent en situation migratoire et dont elles voudraient avoir une certaine maîtrise.

La référence à la ville de résidence actuelle marque, à la fois, les limites des revendications dont les femmes entendent traiter, leur appartenance territoriale actuelle, leur légitimité et leur volonté d'être reconnues par les institutions comme faisant partie à part entière de la cité. L'obtention d'un local, territoire conquis, octroyé par les pouvoirs locaux, est pour elles d'une grande importance.

La double référence, africaine et de Sarcelles, est l'expression symbolique et pratique de ce que signifie une société pluriculturelle. Elle comprend les contradictions et les espoirs qu'une telle société recèle.

Dans les deux cas, hommes ou femmes, la référence à un ou plusieurs territoires constitue une région de signification, une possible continuité retrouvée, la fidélité à une histoire, à une mémoire, à une culture quand bien même elle serait réinterprétée. Les différences entre les associations des hommes et celles des femmes portent sur la définition des territoires revendiqués. Cette définition est étroitement liée aux objectifs poursuivis. Les catégories utilisées dans l'affichage du groupe sont des catégories pour l'action. Elles ont un caractère autoprédicatif.

Les nouveaux territoires

Les registres et les motifs sur lesquels s'appuie la fabrique identitaire ne sont pas toujours, quoi qu'on en dise ces temps-ci, de l'ordre de l'origine, celui du projet est tout aussi efficace en certaine conjoncture [De Rudder, 1998].

Nous avons montré comment se forme ou se délie cette relation origine/identité socialement et idéologiquement construite par le biais des associations. Cette relation n'est en rien évidente, elle diffère selon les situations. Elle n'est pas exclusive d'une dimension programmatique concernant le présent ou l'avenir. Cette dimension est, dans le cas qui nous occupe, tout aussi importante que celle des origines. Que l'on veuille ancrer un projet dans un passé qui lui donne consistance et force n'exclut pas qu'il comprenne des innovations qui peuvent parfois bousculer les routines de la tradition. Le jeu des différences entre les « catégories reçues » et les « contextes perçus » [Salhins, 1985] est particulièrement opératoire en situation migratoire. Les associations en tant que lieu collectif de redéfinition des identités articulent de manière innovante le passé et l'avenir. À ne pas prendre en compte cette double relation, le danger est grand de ne saisir que des identités prescrites en les référant à des origines réelles ou supposées plus qu'au projet dont elles sont porteuses.

La référence aux origines change de sens lorsqu'elle est utilisée dans la délimitation de nouveaux territoires ou de territoires réorganisés.

Des associations de « nomades contrariés »

Les associations d'hommes tentent de construire un territoire « circulatoire » redistribuant les frontières et, ce faisant, indiquant une voie possible pour que

s'établissent de nouveaux rapports entre les hommes des pays du Nord et ceux du Sud. Tout au long de leur cheminement, elles rencontrent des obstacles qui relèvent de la peur du nomade, ici et là-bas, homme peu contrôlable parce que n'appartenant pas vraiment à un État, à un village. Elles produisent et revendiquent des choses incongrues comme être balayeur des rues et développeur, émigré et conseiller municipal de sa commune d'origine, député malien et citoyen français, toutes choses qui découlent pourtant de la modernité.

Les multiples contradictions suscitées par les projets, les oppositions, les résistances rencontrées témoignent du fait que le processus en cours est en rupture avec les identités locales. Il s'agit d'une autre gestion du territoire, d'une autre délimitation, d'une autre définition de soi et du chez-soi, de nouvelles frontières incluant la mobilité. Quelle que soit la nature des projets : écoles, infrastructures de santé, puits, irrigation, routes..., les dynamiques impulsées sont en contradiction avec les stratégies de repli sur une économie agricole familiale d'autosubsistance. Elles reposent sur des innovations qui ne ruinent pas pour autant l'agriculture vivrière. Les associations d'émigrés négocient, grâce à des compétences, des savoir-faire politiques acquis en France, l'acceptation par le village, du changement – nouveaux rapports sociaux, nouvelles hiérarchies, nouvelle approche du marché, introduction du travail salarié, intégration des communautés villageoises dans la société globale, voire, lorsqu'il s'agit directement de projets agricoles, intégration de la production dans l'économie marchande. Les projets n'ont d'existence et de durée que par la mise en relation de deux espaces, même si l'affirmation d'être de Touroula ou de Somankidi est réitérée; elle l'est aussi pour rendre possible une transition en douceur vers la modernité. La société paysanne en crise n'est plus assez assurée de ses valeurs fondamentales et de ses normes pour considérer comme des déviations les innovations proposées par les migrants. Le terrain de la négociation est alors ouvert. Le rejet ou la condamnation pure et simple signifierait l'accélération de la disparition du système.

En France, des liens avec des gens de catégories sociales diversifiées bousculent là encore les frontières. Les espaces investis sont de plus en plus importants, les jumelages renforcent l'existence de ces nouveaux territoires et des nouveaux rapports qui s'instaurent entre ici et là-bas.

Ces projets ne peuvent exister que grâce à la mobilité des migrants, à leur possibilité d'utiliser au mieux les ressources dont ils peuvent disposer dans l'un ou l'autre des espaces. Cette mobilité est pourtant difficilement concédée aux acteurs partie prenante de ces dynamiques [Quiminal, 1994]. Au pays, les émigrés doivent faire preuve de nouveaux savoir-faire politiques afin de négocier tant avec les pouvoirs locaux qu'avec l'État. En France, les projets ne sont reconnus par le gouvernement français que dans la mesure où leurs initiateurs retournent définitivement dans leur pays d'origine. Or, c'est précisément une noria ininterrompue qui leur donne quelque chance d'avenir. Grâce au regroupement familial, à l'installation d'une partie de leur famille en France, certaines conditions d'une nouvelle forme d'échange sont créées.

L'assurance, pour « les anciens » restés au village, qu'en France se constitue une diaspora susceptible d'encadrer la communauté, n'est pas négligeable dans les tractations menées par les migrants pour faire accepter leur mobilité. L'existence

de cette diaspora améliore considérablement leurs conditions de vie. Elle peut également, à certaines conditions, favoriser l'insertion des populations considérées dans la société française, tout dépend du rapport de forces qu'elles sont en mesure d'établir. Les associations de femmes africaines peuvent jouer un rôle d'importance, remplir une de ces conditions.

Les bases d'une diaspora africaine

Ces associations créent des lieux où de nouveaux liens sociaux, de nouvelles solidarités, de nouvelles formes de citoyenneté locales et transnationales peuvent se déployer au-delà d'une interprétation formelle, exclusivement juridique du rapport citoyen-État. La mise en évidence sur la scène publique, lors de réunions qu'elles organisent dans telle ou telle bourse du travail, mairie, ou hôpital, d'une appartenance trois fois minoritaire est en elle-même contestataire [Quiminal, 1997] : contestataire d'un statut au sein de la famille ou de la communauté, contestataire d'une situation de ségrégation et de racisme (est-ce un hasard si des femmes n'ayant en commun que la couleur de leur peau, de statut social différent, se retrouvent dans le même quartier?). Il s'agit de faire reconnaître l'existence d'un groupe dont les membres, dans leur isolement, sont triplement discriminés, en tant que femmes, en tant qu'Africaines, en tant que reléguées dans des quartiers défavorisés, voire à haut risque. Mais il s'agit aussi d'une reprise d'initiative, d'un refus de se laisser enfermer dans cette catégorie dévalorisée, d'en changer la matérialité et les représentations et, ce faisant, de changer l'image que l'on se fait de soi.

Les associations féminines partent d'un ancrage urbain, elles manifestent la volonté de conquête de l'espace local. Comme les hommes, les femmes vont mettre sur pied de nombreuses associations mais à vocation différente. Ces associations tentent de renverser stigmatisation, relégation, ségrégations propres aux femmes africaines de telle ou telle zone. Elles ont une vocation d'intégration. Mais, si leur fonction première est de mieux maîtriser les conditions de leur entrée dans la cité, elles ont également une incidence sur la position des femmes au sein de leur communauté. Les rapports traditionnels de genre sont retravaillés, par ou grâce à cette mobilisation associative. La conquête de formes de citoyenneté dans la cité s'accompagne de nouvelles positions dans l'espace familial et communautaire. Le mouvement associatif libère et arme les femmes non seulement vis-à-vis des contraintes de l'environnement extérieur, mais aussi de certaines formes de domination et de dépendance interne à leur communauté. Gardiennes de la tradition et des valeurs certes, mais d'une tradition réinventée. C'est par l'expression collective et publique de ce remaniement que les femmes en fondent la légitimité. Elles entendent, comme les hommes, valoriser leur parcours migratoire. Seules, dans le face à face avec leur mari ou avec les institutions étatiques, c'est pratiquement impossible. C'est dans leur capacité à organiser un « vivre-ensemble » entre Africains en France qu'elles sont reconnues. La référence à une origine commune leur permet de mobiliser les réseaux et les solidarités bien nécessaires à leur vie ici.

Les associations créent des espaces où il est possible de mobiliser des réseaux sociaux, de déplacer les frontières assignées. Les solidarités reposent aussi et avant tout sur le sentiment de partager les mêmes conditions d'existence, « la commu-

nauté d'expérience se substitue à l'expérience de la communauté » [Bourdieu, Sayad, 1964]. Ce faisant, ce sont les femmes qui sont considérées comme responsables d'une intégration rêvée comme harmonieuse, c'est-à-dire capables d'accompagner les processus d'acculturation. Elles ont en quelque sorte en charge la constitution des diasporas. Elles assurent la perpétuation de la langue, de la religion (des cours d'instruction religieuse leur sont proposés), des différentes pratiques culturelles hors du territoire où ces pratiques se sont constituées.

Enfin, elles assurent aux hommes un moindre coût – social, économique et affectif – à leur mobilité, et à certaines femmes, une fois achevée l'éducation de leurs enfants, la possibilité d'emprunter les chemins balisés par les hommes afin de développer des activités commerciales à échelle transnationale.

Dans un cas, les hommes migrants menacés d'être exclus du village à cause de leur absence jugée trop longue, de leur changement de comportements, de modes de consommation, pratiques qui remettent en cause la possibilité de jouir de la position d'aîné le moment venu, doivent renégocier leur place dans des structures villageoises tout en les transformant. Dans l'autre cas, les femmes sont hors jeu des mécanismes de pouvoir au village. Elles n'ont aucune prise possible, en tant qu'étrangères et absentes, sur ces mécanismes ; par contre les nouvelles responsabilités qui leur incombent leur ouvrent un espace dont la transformation en territoire grâce aux associations leur permet d'établir dans le quartier de nouveaux rapports sociaux et peu à peu d'en trouver les formes, d'élaborer de nouvelles règles de communication entre elles et les autres qui leur conviennent mieux que celles qui étaient prescrites auparavant. Ce faisant, ces nouvelles pratiques vont de pair avec la remise en cause de leur statut au sein de la famille. L'association est un outil qui leur permet un réaménagement des rapports familiaux grâce à une nouvelle perception qu'elles ont d'elles-mêmes. La référence à l'Afrique précise les modalités d'inscription dans l'espace public local déjà largement occupé, mais que l'association permet d'investir.

*

Territoires des hommes, territoires des femmes, dans les deux cas, il s'agit de la constitution de territoires, c'est-à-dire de « cette construction sociale à la fois condition et expression de la manifestation d'un groupe, d'un collectif dont les membres peuvent employer un nous identifiant » [Tàrius, 1995 : 32]. « Nous » qui n'existe que par rapport à des « eux », qui délimite des frontières subies – discriminations, ségrégations – ou revendiquées, retournement des stigmates.

Dans les deux cas, les territoires participent chacun à leur manière de modes de citoyenneté originaux, contemporains de la mondialisation à condition de considérer cette dernière aussi comme un moment « où l'ordre né de la mobilité n'est pas jugé inférieur à celui né de la sédentarité, où l'espace est de moins en moins un terroir et de plus en plus un lieu de mobilité » [Badie, 1993], où le pluriculturalisme n'est plus un obstacle à l'égalité des droits.

La référence au territoire inclut des enjeux sociaux et politiques, une volonté de maintenir une ou des appartenances non plus subies mais renégociées grâce à un changement de rapport de forces permis, construit, à travers l'association.

BIBLIOGRAPHIE

- AMSELLE J.-L. [1999], *Au cœur de l'ethnie*, Paris, La Découverte, 226 p.
- BADIE B. [1993], « Flux migratoires et relations internationales », *Revue d'études internationales*, XXIV (1): 7-16.
- BOURDIEU P., SAYAD A. [1964], *Le Déracinement*, Paris, Minuit, 220 p.
- CASTEL R. [1995], *Les Métamorphoses de la question sociale*, Paris, Fayard, 385 p.
- DAUM Ch. [1998], *Les Associations de Maliens en France*, Paris, Karthala: 253.
- DE RUDDER V. [1998], « Identité, origine et étiquetage », *Journal des anthropologues*, 72: 31-47.
- HOVANESSIAN M. [1998], « La notion de diaspora: usages et champ sémantique », *Journal des anthropologues*, 72: 11-31.
- OLIVIER DE SARDAN J.-P. [1984], *Les Sociétés songhay-zarma*, Paris, Karthala, 299 p.
- QUIMINAL C. [1991], *Gens d'ici, Gens d'ailleurs*, Paris, Bourgois, 222 p.
- QUIMINAL C. [1994], « Le rôle des immigrés dans les projets de développement », in *Migrations et Développement*, Paris, OCDE: 329-345.
- QUIMINAL C. [1995], « Genre, territoire et exclusion », *Journal des anthropologues*, 59: 63-73.
- QUIMINAL C., DIOUF B., FALL B., TIMERA M. [1996], « Mobilisation associative et dynamiques d'intégration des femmes d'Afrique subsaharienne en France », *Migrations études*, 61: 1-12.
- QUIMINAL C. [1997], « Un réseau d'associations de femmes africaines », *Hommes et Migrations*, 1208: 24-30.
- QUIMINAL C. [1998] « Comment peut-on être africaine en France? », *Journal des anthropologues*, 72: 49-63.
- SALHINS M. [1985], *Des îles dans l'histoire*, Paris, Le Seuil-EHESS, 285 p.
- TARRIUS A. [1992], *Les Fourmis d'Europe: migrants riches, migrants pauvres et nouvelles villes internationales*, Paris, L'Harmattan.
- TARRIUS A. [1995], « Territoires circulatoires des entrepreneurs commerciaux maghrébins de Marseille », *Journal des anthropologues*, 59: 15-33.