



ÉCOLE DOCTORALE : LANGAGE ET LANGUES : DESCRIPTION, THEORISATION, TRANSMISSION
EQUIPE D'ACCUEIL 1483 : RECHERCHE SUR LE FRANÇAIS CONTEMPORAIN

THESE DE DOCTORAT

Discipline : *SCIENCES DU LANGAGE*

Présentée par

ATSÉ N'Cho Jean-Baptiste

Pour obtenir le Grade de

DOCTEUR DE L'UNIVERSITE SORBONNE NOUVELLE – PARIS 3

**LANGUES AFRICAINES, IDENTITÉS ET PRATIQUES LINGUISTIQUES EN
SITUATION MIGRATOIRE. LE FOYER DE TRAVAILLEURS MIGRANTS EN
RÉGION PARISIENNE COMME INTERFACE ENTRE *ICI* ET *LÀ-BAS***

Sous la direction de Patrick RENAUD

Professeur à l'Université Sorbonne Nouvelle – Paris 3

Soutenue publiquement à Paris, le **28 juin 2011**

Devant le jury composé de :

CANUT Cécile, Professeure, Université Paris Descartes - Paris 5, Rapporteur

LAROUSSI Foued, Professeur, Directeur LIDIFRA, Université de Rouen, Président du Jury

MANESSE Danièle, Professeure, Université Sorbonne Nouvelle - Paris 3, Membre

RENAUD Patrick, Professeur, Université Sorbonne Nouvelle - Paris 3, Directeur de Thèse

TIMERA Mahamet, Professeur, Université Paris Diderot - Paris 7, Rapporteur

2011

DÉDICACE

À mes parents,

qui ont été à l'origine de mon engagement dans un itinéraire de recherche loin de mon pays et qui n'ont cessé de me soutenir de leur affection.

À mon très cher ami Lassana Coulibaly

qui m'a accompagné tout le long de mon périple.

***À tous les immigrants africains des foyers de Montreuil et de la région
parisienne,***

vous êtes les auteurs de toute cette réussite !

À toute la jeunesse de Bécédi-Brignan, mon village natal,

qui a été la raison de ma persévérance et la source de mon énergie pour continuer mes recherches et pour écrire.

À mon pays la Côte d'Ivoire !

REMERCIEMENTS

Dans une démarche comme celle-ci, qui a duré plusieurs années, il y a évidemment de nombreuses personnes qui ont contribué, par leur appui et leur enthousiasme, à m'encourager, à me signaler des pistes et des informations. Je ne pourrai pas toutes les nommer ici, néanmoins je tiens à remercier les personnes suivantes, sans qui cette thèse n'aurait pu être menée à bien et à son terme :

En tout premier lieu, je tiens à remercier mon directeur de recherche, le Professeur Patrick Renaud, d'avoir cru en moi depuis le début, cru surtout en ma capacité d'aller jusqu'au bout malgré certaines difficultés ; c'est ce qui m'a donné la force de continuer. Je tiens à lui exprimer toute ma gratitude pour sa supervision constante, ses conseils judicieux et surtout sa disponibilité à toujours me proposer des pistes nouvelles pour mener à bien ce travail.

Mes remerciements vont également à l'endroit de mes cher(e)s ami(e)s et collègues doctorant(e)s de l'université de Paris 3 aussi bien des enseignants-chercheurs « volontaires » qui ont accepté d'être les lecteurs et lectrices de cette thèse et qui ont eu la patience de la lire et de la commenter.

Enfin, un grand merci à tous les organismes, association et individu, membres ou résidents des foyers de travailleurs migrants en région parisienne, précisément ceux de la commune de Montreuil (93), qui ont contribué à l'aboutissement de mes enquêtes. Un Merci particulier et personnel à mon très cher ami-guide Lassana COULIBALY avec qui j'ai pu vérifier et préciser certaines données sur la langue soninké.

SOMMAIRE

DÉDICACE.....	3
REMERCIEMENTS.....	4
SOMMAIRE.....	5
AVANT-PROPOS.....	9
INTRODUCTION GÉNÉRALE	10
0.1- Intérêt de l'étude.....	14
0.2- Plan de l'étude	15
PREMIÈRE PARTIE :	18
CADRE THÉORIQUE ET MÉTHODOLOGIQUE DE LA RECHERCHE	18
CHAPITRE 1 : PERSPECTIVES THÉORIQUES ET CONCEPTS DE LA RECHERCHE.....	19
1.1- L'Anthropologie de l'immigration	19
1.2- Anthropologie linguistique ou Linguistique anthropologique ?	24
1.3- La Sociolinguistique urbaine et des pratiques langagières	28
1.4- Problématique et objectifs de recherche.....	32
CHAPITRE 2 : MÉTHODOLOGIES ET TECHNIQUES D'INVESTIGATION	41
2.1- Les méthodologies d'enquête en sociolinguistique ou de la nécessité d'une étude qualitative	41
2.2- Travail préparatoire	52
2.3- Les lieux et les moments de l'enquête	58
2.4- Procédures de recueil des données	65
2.5- Analyse des données	68
2.6- Les conditions de l'enquête : difficultés rencontrées.....	70
2.7- Aspects déontologiques : éthique et confidentialité.....	74
DEUXIÈME PARTIE :	75
CONTEXTE DE L'ÉTUDE : DE LA MOBILITÉ GÉOGRAPHIQUE DES POPULATIONS AFRICAINES	75
CHAPITRE 3 : L'IMMIGRATION AFRICAINE EN FRANCE PARTICULARITÉS ET HISTOIRE.....	76
3.1- La situation de l'immigration africaine en France.....	76
3.2- Le contexte de l'immigration ou le projet migratoire.....	79
3.3- Le choix de la destination.....	89
CHAPITRE 4 : LES MODES DE RÉAPPROPRIATION DE L'ESPACE D'ACCUEIL	106
4.1- De l'habitat temporaire à l'habitat permanent	107
4.2- Les organismes gestionnaires des foyers.....	112
4.3- Les multiples fonctions sociales et économiques des foyers.....	118
4.4- La reconfiguration des espaces du foyer ou les modes d'insertion de l'immigré africain dans les FTM	126
4.5- Des arguments contre les foyers.....	153

CHAPITRE 5 : VÉCUS QUOTIDIENS DES IMMIGRÉS AFRICAINS DANS L'ESPACE RÉSIDENTIEL DU FOYER.....	157
5.1- « Vie de célibataires, vie à moitié »	157
5.2- Analphabétisme, débrouillardise et solidarité.....	162
5.3- Précarité et surpopulation dans les foyers.....	171
CHAPITRE 6 : L'ORGANISATION POLITIQUE ET SOCIOCULTURELLE DES COMMUNAUTÉS ETHNIQUES DANS LES FOYERS.....	175
6.1- L'organisation politique et sociale à l'image des pays d'origine	176
6.2- Gestion communautaire et vie associative	206
TROISIÈME PARTIE :	217
"ACTEURS LOCAUX" ET RECONFIGURATION DE "POCHES" LINGUISTIQUES DU PAYS AU SEIN DES FOYERS.....	217
CHAPITRE 7 : RECOURS À L'ETHNICITÉ ET AU COMMUNAUTARISME.....	218
7.1- Communautés ethniques et langues en contact.....	218
7.2- Frontière et cohabitation pluriethnique dans les foyers.....	241
CHAPITRE 8 : APPROCHE TERRITORIALISÉE ET REPLI IDENTITAIRE DES GROUPES AFRICAINS DANS LES ESPACES D'ACCUEIL	246
8.1- Le foyer : le « village » retrouvé des gens du fleuve en région parisienne.....	247
8.2- Pratiques langagières et communication multilingue	266
CONCLUSION GÉNÉRALE.....	282
RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES	290
1. OUVRAGES & ARTICLES GÉNÉRAUX.....	290
2- OUVRAGES MÉTHODOLOGIQUES	301
3- THÈSES, MÉMOIRES, PÉRIODIQUES & PUBLICATIONS ÉLECTRONIQUES.....	303
Sites internet visités	307
ANNEXES	310
ANNEXE i : Questionnaire de recherche soumis aux résidents des foyers	311
ANNEXE ii : Le foyer Bara, un village pour les Maliens de Montreuil	314
ANNEXE iii : « Montreuil, tout le monde connaît au Mali ».....	316
ANNEXE iv : De Bamako à Montreuil : Les relations franco-africaines	317
ANNEXE v : À la poste, on parle aussi le soninké	318
ANNEXE vi : Système informel de transfert d'argent dans les foyers	319
ANNEXE vii : Des aperçus de la forge du foyer Branly	321
ANNEXE viii : Des aperçus des étals des foyers Branly et Tillemont.....	322
ANNEXE ix : Affiches pour les concours Miss Soninkée	323
ANNEXE x : Affiche pour un débat sur « les castes et hiérarchies sociales dans l'émigration : le cas des Soninkés de France »	324
TABLES DES ILLUSTRATIONS.....	325
LISTE DES CARTES	325
Carte 1 : La ville de Montreuil et ses quartiers	95
Carte 2 : La ville de Montreuil : secteurs et quartiers	96
Carte 3 : Carte du Cercle de Yélimané au Mali.....	215
Carte 5 : Aire d'extension des Soninké au Mali.....	232
Carte 4 : Situation géographique de l'empire soninké.....	233

Carte 6 : L'archipel peul : l'état des lieux	236
Carte 7 : Aire d'extension des Bambara	238
Carte 8 : Implantation historique du wolof	241
LISTE DES ENCADRÉS	325
Encadré 1 : Partir « c'est notre école ».....	84
Encadré 2 : Montreuil en chiffres.....	94
Encadré 3 : Montreuil, le petit Bamako	101
Encadré 4 : Un partenariat de coopération décentralisée entre Montreuil et le Cercle de Yélimané	103
Encadré 5 : « Nous voulons que le Mali soit dans chaque foyer, dans chaque maison »	104
Encadré 6 : « Montreuil, tout le monde connaît au Mali ».....	105
Encadré 7 : Critères d'admission dans un foyer de travailleurs immigrés	111
Encadré 8 : Transferts d'argent d'un circuit informel pratiqué dans les FTM ou le "système du foyer"	140
Encadré 9 : « Vivre en foyer, c'est un choix, mais ce n'est pas une vie »	161
Encadré 10 : "Quand les immigrés africains apprennent à parler français"	167
Encadré 11 : Le problème des castes en Afrique de l'Ouest.....	204
Encadré 12 : Décret du 1 ^{er} juin 1939 relatif à l'application du décret-loi du 12 avril 1939 sur les associations étrangères en France.....	213
Encadré 13 : « À la Poste, on parle aussi le soninké »	257
Encadré 14 : Mode de vie des immigrés africains au Foyer Bara de Montreuil.....	265
LISTE DES FIGURES	325
Figure 1 : Les transferts de fonds à destination du Mali.....	138
Figure 2 : Des TIC qui interviennent tout au long de la démarche de transfert d'argent « canal formel »	142
Figure 3 : Des TIC qui interviennent tout au long de la démarche de transfert d'argent « canal informel ».....	144
Figure 4 : Modèle de la vitalité ethnolinguistique selon Gilles, Bourhis, Taylor (1977)	259
Figure 5 : Modèle de communication multilingue selon Bourhis et coll. (2000)	268
LISTE DES PHOTOS.....	325
Photo 1 : Les environs et une vue d'entrée du foyer Branly	60
Photo 2 : Les environs du foyer Tillemont « Les Grands Pêcheurs »	62
Photo 3 : Le Foyer Bara et sa rue	63
Photo 4 : Cuisine collective dans un foyer de travailleurs migrants.....	133
Photo 5 : La salle à manger du foyer Branly.....	134
Photo 6 : Les différents étals et leurs divers produits	137
Photo 7 : Une machine à coudre et des pagnes	149
Photo 8 : L'espace de prière du foyer Branly	151
Photo 9 : La forge du foyer Branly.....	153
Photo 10 : La chambre d'un résident	174
LISTE DES TABLEAUX.....	326
Tableau 1 : Les foyers de travailleurs migrants sur la ville de Montreuil	55
Tableau 2 : Nombre et moment des entrevues.....	65
Tableau 3 : Statistique des personnes interrogées dans les foyers selon les pays d'origine	68
Tableau 4 : Population d'origine étrangère en France.....	78
Tableau 5 : Évolution des nouveaux immigrés en France métropolitaine.....	78

Tableau 6 : Français d'origine étrangère	79
Tableau 7 : Liste des Maires successifs de la commune de Montreuil à partir de 1900	100
Tableau 8 : Tableau présentant une mise en page des réactions des internautes sur le site soninkara.com	184
Tableau 9 : Les appellations des castes selon les groupes ethniques.....	203
Tableau 10 : Statistique des locuteurs par langues.....	223
Tableau 11 : Statistique des locuteurs par langues et par foyer sur notre population interrogée	223
Tableau 12 : Distribution des locuteurs par appartenance ethnique et par pays d'origine.....	224
Tableau 13 : Populations significatives des locuteurs soninké par régions (estimation 2009)	231
Tableau 14 : Choix des langues dans les foyers selon les facteurs extralinguistiques....	250
TABLE DES MATIÈRES	327

AVANT-PROPOS

Cette thèse se veut un travail de recherche se situant entre la linguistique, la sociologie et la géographie avec des mots clés tels : sociolinguistique, anthropologie linguistique, ethnographie, vitalité ethnolinguistique, immigration africaine, mobilité spatiale, territoire, etc. N'étant ni un spécialiste de l'anthropologie ni de la géographie, nous sommes parti dans l'espoir de faire intervenir toutes ces disciplines dans un même travail afin de présenter les rapports entre langue, société et espace en contexte migratoire. Un travail difficile dans sa réalisation qui nous a pris énormément de temps et de recherches. Nous prions donc nos maîtres et tous nos lecteurs de bien vouloir nous excuser si nous n'avons pas pu aller quelquefois au bout de nos idées dans la mesure du possible.

INTRODUCTION GÉNÉRALE

Lorsque l'on envisage de traiter un sujet comme le choix de langue et l'affirmation de l'identité en situation migratoire, que ce soit en France ou partout ailleurs, on ne peut s'empêcher de se poser un certain nombre de questions même si ce thème a déjà été exploré par la sociolinguistique, et ce, de diverses manières : que peut-on encore dire et écrire d'original sur le sujet qui ne soit déjà dit et écrit ? Quelles analyses et solutions proposées, qui ne l'ont jamais été ?

En effet, bien avant la Seconde Guerre mondiale, la France est devenue une terre d'immigration avec la venue de trois grandes vagues de personnes en ce qui concerne l'immigration africaine. D'abord, ce sont les gens du Maghreb, ensuite « *les gens du fleuve*¹ » et enfin « *les gens des villes*² ». Si l'on reconnaît les premiers dans la partie nord de l'Afrique avec l'arabe en partage, les deux derniers sont éparpillés dans le grand continent noir avec, quelquefois, certaines langues en commun, dont celles issues du groupe mandé.

De ces deux derniers groupes, « les gens du fleuve », ont retenu notre attention. Bien que partagée entre le Mali, le Sénégal et la Mauritanie, la région des gens du fleuve, appelée la Vallée du fleuve Sénégal ou encore celle « des trois frontières », présente « une certaine homogénéité géographique, économique et culturelle. Elle est occupée par deux grandes familles ethniques ce qui est relativement inhabituel en Afrique subsaharienne : les Mandingues, majoritaires, représentés principalement par l'ethnie soninké, et les Haal Poular qui regroupent les Toucouleur et les Peul³. » Nombreux sont les gens du fleuve à avoir en partage ces langues africaines parlées dans de nombreux pays d'Afrique. En plus des langues comme le soninké, le peul, le bambara, le diola qui couvrent leur aire linguistique, les gens du fleuve sont reconnus pour leur mobilité à travers le monde. L'une de leurs destinations privilégiées est la France, le pays de l'ex-

¹ Cf. *Le long voyage des gens du fleuve* d'ADAMS Adrian, 1977, Paris, Ed. Maspéro, 222 p.

² Cf. « Diversité de l'immigration africaine » de BLANCHARD Martine, 2002, dans *CEFI Brèves* N° 3.

³ LANLY Guillaume (1998). « Les immigrés de la vallée du fleuve Sénégal en France : de nouveaux acteurs dans le développement de leur région d'origine », in *Reforme agraire*, N° 1998/1, pp. 106-120, en ligne, URL : ftp://ftp.fao.org/sd/sda/sdaa/LR98_1/art8.pdf

colonisateur avec lequel ils ont une longue histoire, la langue française notamment. En région parisienne, c'est précisément dans les foyers pour travailleurs migrants (FTM) que l'on les retrouve. L'une des particularités de ces FTM est de loger spécialement et de façon célibataire des immigrants ouest-africains ; ce qui met en contact plusieurs langues d'origine dont la situation se trouve naturellement modifiée. Ces langues permettent ainsi à ces derniers « de construire leurs réseaux, d'accumuler des savoir-faire utiles à leurs pérégrinations⁴ ».

Commencée dans les années 60, leur migration en France dans les FTM concernait les hommes vivant seuls (Zehraoui, 1994), restant trois à six ans dans le pays d'accueil avant de retourner au pays tandis que d'autres, plus jeunes, venaient les remplacer (Lanly, 1998). En quittant un lieu pour rejoindre un autre, ces hommes, comme un « peuple migrateur⁵ » à la recherche d'un mieux-être, apportent avec eux tous les traits culturels et linguistiques de leur pays. C'est donc le changement d'espace, de territoires, de pays pour un autre tout en gardant leurs langues et leurs cultures d'origine dans la migration qui va attirer notre attention dans le cadre de ce travail d'étude et de recherche.

En France, la problématique de l'identité et des pratiques langagières et linguistiques dans des situations de plurilinguisme en contexte d'immigration a fait l'objet ces deux dernières décennies « d'une activité de recherche sociolinguistique intense et riche⁶ ». Que ce soit sur les langues régionales ou sur les pratiques langagières des populations issues de l'immigration, toutes ces recherches ont

⁴ QUIMINAL Catherine, (2005) : « Une contribution majeure à l'histoire des migrations coloniales », dans *Hommes et Migrations*, N° 1257, Septembre-octobre 2005, pp. 54-58.

⁵ Cf. le film documentaire français de Jacques Perrin, Jacques Cluzaud et Michel Debats sorti en 2001 qui présente la migration d'oiseaux tels les oies filmées dans leurs vols à côté d'un aéronef Ultra-Léger Motorisé (ULM). A l'image de ces oiseaux, certains peuples de l'Afrique de l'ouest parcourent, dans un sens vers le nord, les plus beaux endroits de la planète pour se reproduire, bravant des milliers de kilomètres, d'obstacles, d'espoirs, de fatalités. Un périple dangereux pour les plus jeunes comme les habitués. Le même chaque année, ces oiseaux évitent les pièges et battent des ailes pour atteindre leurs buts, puis retournent vers le sud.

⁶ Cf. Calvet Louis-Jean et Moussirou-Mouyama Auguste (eds) : 2000.

permis de « réunir des données et de nourrir des réflexions importantes⁷ ». En fondant notre sujet de recherche sur la problématique de « *langues africaines, identités et pratiques linguistiques en situation migratoire* », tout en prenant le FTM comme interface entre *ici* (le pays d'accueil) et *là-bas* (les pays d'origine) selon le lieu de résidence de l'émigré, nous ambitionnons d'étudier les façons de faire de ces occupants, dans la reconstruction et la déconstruction de leurs nouveaux espaces d'accueil et identifier les quelques langues mises en contact dans ces FTM.

Notre travail d'étude et de recherche se veut un pari unificateur à travers un objet : langage et société. Il s'inscrit dans la lignée des travaux, de plus en plus nombreux, s'intéressant aux liens entre langues africaines et pratiques linguistiques et identitaires en contexte migratoire. Beaucoup de travaux se sont succédé dans ce domaine. En France, en 1988, un groupe de chercheurs dirigé par Geneviève Vermès a publié deux ouvrages⁸ dont l'un, le tome 2, traite de *langues immigrées*. Pour Vermès et ses collaborateurs, cette description des différentes communautés linguistiques de la France répondait « à un besoin vivement ressenti, en particulier dans de nombreux milieux professionnels, comme les enseignants, qui étaient confrontés aux problèmes de l'immigration, des minorités linguistiques de la « deuxième génération », des langues régionales, voire des mouvements autonomistes. » Pour les auteurs de ces ouvrages, les langues minoritaires et les langues d'immigration, malgré la vitalité des cultures qu'elles véhiculent, étaient fortement menacées, surtout auprès des jeunes générations. Plus de dix années après, ces langues dite immigrées gagnent de plus en plus en locuteurs et d'autres chercheurs se sont intéressés de plus près et de façon personnelle et individuelle à ces communautés linguistiques. Ainsi, l'étude des parlars mixtes tels que ceux pratiqués par les jeunes dans les banlieues rouennaises (Leconte, 1998 ; Melliani, 2000) et parisiennes (Lepoutre, 2001) ;

⁷ MORTAMET Clara, (2005). *Situations de plurilinguisme en France : transmission, acquisition et usages des langues*, Glottopol, Université de Rouen. Article consultable en ligne sur : <http://www.univ-rouen.fr/dyalang/glottopol/numero.5.html>

⁸ VERMÈS Geneviève (éd.), (1988). *Vingt-cinq communautés linguistiques de la France*. Paris, L'Harmattan - Tome 1, *Langues régionales et langues non territorialisées*, 422 p. ; Tome 2, *Les langues immigrées*, 342 p.

l'étude des phénomènes d'alternance de langues chez des locuteurs mooré à Paris (Zongo, 2004) ont davantage donné lieu à l'analyse de phénomènes linguistiques ou discursifs propres aux jeunes issus de l'immigration. Les différentes approches de ces chercheurs ont donc permis de couvrir un champ assez vaste d'objets, de terrains et de problématiques.

En effet, la sociolinguistique variationniste comme l'ethnographie de la communication se sont toutes deux intéressées aux pratiques langagières et linguistiques des populations immigrées. De notre côté, nous nous sommes dit que ce champ pourrait toutefois être complété de façon utile par la prise en compte d'un autre paramètre qui nous semble avoir été moins exploité que les autres : les rôles que jouent les FTM dans la constitution d'« enclaves ethniques », un phénomène négatif, mais une étape nécessaire de l'adaptation des immigrants dans la société française.

La vie urbaine, à la différence de la vie rurale, permet la constitution de réseaux d'appartenance multiples et offre de nombreuses occasions de communiquer avec des personnes inconnues. Dans les espaces privés des FTM, les interactions entre locuteurs de cultures et de langues différentes sont fréquentes, et chaque citadin ou chaque résident du foyer ou pas « apprend “sur le tas” à communiquer avec des personnes dont il ne partage pas ou peu la langue ». Dans les situations d'immigration qui nous intéressent ici, ces langues vont acquérir un statut véhiculaire, par exemple, qu'elles n'avaient pas : c'est le cas, nous allons le voir, du soninké. D'une manière générale, la langue soninké⁹ utilisée en tant que vernaculaire par ses locuteurs dans de nombreux pays d'Afrique, principalement dans la Vallée du fleuve Sénégal, n'a plus le même statut hors de chez elle. En tant que langue de la grande majorité des travailleurs immigrés originaires de l'Afrique

⁹ Le soninké est parlé dans plusieurs pays d'Afrique. Néanmoins, cette langue n'est majoritaire dans aucun Etat africain. Dans la vallée du fleuve Sénégal (Mali, Mauritanie et Sénégal) où il est principalement parlé, les langues dominantes sont respectivement le bambara, l'arabe hassaniya et le wolof, considérées également comme langues nationales de ces pays. Mais sur le site internet animé par Gérard Galtier, par exemple, le soninké est donné comme langue nationale au Sénégal et au Mali, ainsi qu'en Mauritanie (avec des réserves et selon les aléas de la politique), Cf. URL : <http://www.sorosoro.org/le-soninke#>

sub-saharienne, elle retrouve dans les banlieues parisiennes une dynamique qu'elle a perdue dans la savane ouest-africaine devant l'expansion d'autres langues plus conquérantes (bambara au Mali, wolof au Sénégal, etc.). Dans les FTM, elle est donc préférée dans des interactions au détriment des autres vernaculaires. De ce fait, les FTM, points de convergence des migrations et de contact de langues, deviennent alors un lieu d'observation privilégié, une sorte de « laboratoire naturel » pour le sociolinguiste.

Privilégiant à cet effet une perspective variationniste (questionnaires et entretiens) et conversationnaliste (les techniques et les présupposés de l'analyse conversationnelle), la ville de Montreuil [— sous-Bois ou — sur-Seine], en Seine-Saint-Denis (93), à travers trois de ses FTM, constituera notre terrain de recherche. Qualifiée de « village africain » en région parisienne par certains, Montreuil est une ville culturelle et un haut lieu de l'immigration offrant « un terrain de choix (encore très largement inexploité) pour l'étude du multilinguisme urbain » (Deprez, 1994 ; Juillard, 1997). Notre étude s'appuiera sur les données recueillies de pratiques écrites et orales dans des situations vécues de productions au cours d'une série d'observations participantes et d'enregistrements audio d'interactions verbales auprès de locuteurs africains issus de l'immigration et installés à Montreuil, dans les FTM.

La majeure partie de la matière ethnographique de cette étude est issue à la fois d'observations que nous avons pu faire dans la mesure du possible et de façon intermittente au cours de nos enquêtes sur les terrains, et également des paroles d'interlocuteurs recueillies soit au cours d'entretiens suscités et enregistrés, soit lors de conversations et d'échanges multiples et informels qui se sont déroulés dans des foyers, dans les rues de la ville voire dans le cadre universitaire et qui restent consignées par écrit dans un carnet de notes.

0.1- Intérêt de l'étude

En mettant au jour les mécanismes complexes qu'entretiennent immigration, pratiques linguistiques et identitaires d'une communauté africaine installée dans les FTM en région parisienne, notre étude permettra, d'une part, de

produire une connaissance qualitative sur la place de l'identité dans les activités et les pratiques langagières et linguistiques de cette catégorie d'immigrants qui, en quittant leurs pays d'origine respectifs, se retrouvent dans des espaces résidentiels du pays d'accueil qu'ils « reconstruisent » à leur manière selon les façons de faire et de vivre de leurs différents pays d'origine.

Dans ce contexte, notre étude, à travers l'observation des pratiques linguistiques au sein des FTM de Montreuil-sous-Bois, pourrait contribuer à mieux connaître la façon d'être et de faire des Gens du fleuve en situation migratoire quant à leurs choix de langues et leurs pratiques identitaires, quand il s'agit de communiquer avec une personne en face de qui ils se (re)trouvent. Qui plus est, cette étude peut aider à mieux identifier les langues africaines en contact dans les FTM et leur mise en rapport avec elles-mêmes d'une part et avec le français (langue de l'ex-colonisateur et du pays d'accueil) d'autre part dans un même espace.

0.2- Plan de l'étude

Ce travail de recherche est scindé en trois grandes parties subdivisées en chapitres qui reflètent de façon continue le cheminement de notre étude. La première partie est consacrée à la théorisation, au problème, aux objectifs de recherche et aux méthodologies utilisées. Nous y développons un cadre théorique sur le rôle de l'anthropologie linguistique face à l'immigration, une brève description des théories de l'ethnicité, de l'identité et de la notion de pratique langagière dans le cadre de l'anthropologie de l'immigration. Nous présenterons, dans cette même partie du travail, la manière dont nous avons construit et mené l'enquête sur le terrain. Pratiquer une sociolinguistique qualitative et ethnographique impose de développer des relations sociales, des interactions avec des sujets parlants. C'est pourquoi nous décrivons la façon dont nous avons rencontré les sujets et les contextes dans lesquels ils ont été observés. Cette partie porte une attention particulière à l'entrée sur le terrain en lui donnant une interprétation qui tient compte de l'ethnographie du proche où les ethnographes franchissent régulièrement le seuil de l'extérieur vers l'intérieur et de l'intérieur vers l'extérieur (Mauss, 1967 ; Winkin, 1996).

Dans la deuxième partie, nous situons l'immigration africaine en France dans son contexte historique (Chapitre 3), tout en distinguant deux grands courants dans cette immigration : celui des Gens du fleuve et celui des Gens des villes. Pour une telle étude, il est nécessaire de connaître une partie de l'histoire des mouvements migratoires africains. Ce chapitre descriptif est essentiel en ce sens qu'il permet d'avoir une vision claire du profil des Africains vivant en France et de comprendre les facteurs ou les raisons qui ont poussé des millions d'immigrés africains à quitter leur pays et à choisir un pays plus qu'un autre.

Les quatrième et cinquième chapitres concernent l'« intégration » des immigrés africains dans leurs nouveaux espaces d'accueil. La stratification socio-professionnelle et les pratiques linguistiques d'une part et l'organisation politique et sociale mise en place par les immigrés africains dans ces lieux d'autre part sont les aspects qui structurent cette deuxième partie de notre travail. Nous décrivons les vécus quotidiens des immigrés africains, les communautés ethniques en contact avec leurs situations familiales et leur mode d'habitation et de réappropriation dans les espaces résidentiels. À cela, nous chercherons également à connaître et à comprendre les facteurs ou les raisons qui les amènent à préserver leurs identités et à conserver les mêmes pratiques ethnolinguistiques des pays d'origine dans le pays de l'ex-puissance colonisatrice qu'est la France.

Dans la troisième et dernière partie de notre travail, il est question de montrer qu'il y a effectivement des considérations ethniques et identitaires dans les activités et des pratiques linguistiques et langagières des immigrés africains vivant dans les FTM. Pour ce faire, nous chercherons d'abord à savoir comment, en tant qu'acteurs locaux, ils sont passés du statut de nation [territoires] à celui de groupe ethnique en contexte d'immigration. Cela consiste, dans un premier temps, à montrer le lien entre les notions de frontière ethnique et leur évolution sémantique née de la cohabitation pluriethnique, et dans un second temps, après avoir auparavant explicité le choix d'une démarche qualitative, inspirée de l'ethnographie de la communication et de la sociolinguistique interactionnelle, qui guidera notre travail, nous nous attacherons à comprendre pourquoi les immigrants africains s'approprient les appellations d'« ici », de « là-bas », de « chez

nous » et de « village » pour s'identifier, reconfigurer le foyer et sauvegarder leurs intérêts. Ces aspects, nous l'espérons, pourront nous aider à savoir comment dans une écologie nouvelle le migrant africain francophone va construire son altérité ? Si la question identitaire est centrale pour le terrain analysé, elle l'est également pour le phénomène migratoire lui-même, qui peut être envisagé comme une mise à l'épreuve de l'identité d'un sujet et de l'identité de sa langue (Vigouroux, 2000).

Enfin, il sera aussi question, dans cette dernière partie, de présenter ce qui fait l'identité, la vitalité et la véhicularité d'une langue comme le soninké en situation migratoire dans le vécu quotidien du foyer et l'épanouissement communicatif des résidents. En un mot, les gens du fleuve doivent leur essor à leur esprit d'initiative, à leur persévérance, leur capacité d'organisation et de performance ainsi qu'aux liens de parenté, d'amitié et de solidarité qui les unissent en terre d'immigration. C'est grâce à ces facteurs qu'ils ont réussi à s'approprier les espaces d'accueil et fait du foyer une interface leur permettant de conserver leurs identités. Les derniers chapitres de cette partie seront consacrés aux faits d'ethnicité, de communautarisme et de repli identitaire (Timéra, 1997b) des immigrants africains vivant dans les FTM. L'objectif de ce dernier chapitre est de comprendre la nécessité par les résidents africains de faire des FTM des « petits villages » africains un peu partout dans la ville d'accueil et dans la région.

PREMIÈRE PARTIE :

CADRE THÉORIQUE ET MÉTHODOLOGIQUE DE LA RECHERCHE

« Aucune recherche, aussi originale soit-elle, n'est isolée par rapport à un signifiant. Elle se rattache toujours à un contexte de sens. Le cadre conceptuel a pour but de cerner cet ensemble idéal (théories, lois, concepts, données scientifiques). »

Monique Formatier et Geneviève Poirier-Coutansais,

« Le cadre conceptuel dans la recherche », dans *Recherches en Soins infirmiers* N° 4, février 1986.

CHAPITRE 1 : PERSPECTIVES THÉORIQUES ET CONCEPTS DE LA RECHERCHE

1.1- L'Anthropologie de l'immigration

Pour cette partie de notre travail, nous nous fonderons essentiellement sur les écrits de chercheurs spécialistes de l'immigration tels Ferrié et Boëtsch¹⁰, Rea et Tripier¹¹, Lapierre¹², etc. pour étayer notre propos.

De nos jours, nous vivons dans un univers social où l'individu est le principal artisan de son sens, mais aussi un acteur social. Pour nous comprendre nous-mêmes et comprendre les autres, nous avons besoin de certaines observations et réflexions critiques capables de nous aider à décrire et à définir nos relations afin de poser les limites, les distances et les perspectives qui forment le contenu de notre univers social.

Dans notre travail, nous pourrions définir les immigrants comme étant des personnes qui ont quitté leur pays pour s'installer dans un autre, soit pour améliorer leurs conditions de vie, soit pour fuir les répressions politiques ou les calamités naturelles, soit pour rejoindre des membres de leurs familles en terre d'immigration. Ce sont en fait des personnes qui sont parties travailler ou faire des affaires à l'étranger, des personnes expulsées, rapatriées ou des personnes transférées pour de multiples raisons. Selon Pap Ndiaye même si « 30% des migrants se déplacent d'un pays en développement vers un autre pays développé ; la plupart restent dans les pays proches du leur, en vue d'y retourner. Ainsi aujourd'hui, seuls 3% des Africains vivent en dehors de leur pays de naissance¹³. » Pour ces 3% d'Africains, cette décision d'immigrer, selon nous, surgit souvent lorsque l'individu ne trouve plus dans son pays les aspirations auxquelles il s'attendait et lorsque les facteurs économiques lui sont défavorables (problème de travail salarié, manques d'infrastructures scolaires et éducatives, etc.) ou encore lorsqu'il n'arrive plus à s'épanouir librement dans son propre pays (repressions

¹⁰ FERRIÉ Jean-Noël et BOËTSCH Gilles (1993). « L'immigration comme domaine de l'anthropologie (Note de recherche) », *Anthropologie et Sociétés*, vol. 17, Nos. 1-2 : 239-252.

¹¹ REA Andréa, TRIPIER Maryse (2003). *Sociologie de l'immigration*, Paris, La Découverte.

¹² LAPIERRE Jean-William (1973). *L'analyse des systèmes politiques*, PUF, Paris.

¹³ Pap Ndiaye in *Le Monde Magazine* du 5 février 2011, p. 25

politiques, dictature, etc.). En d'autres termes, de migrations de type saisonnier dans les pays limitrophes, ces personnes finissent par une migration temporaire qui les conduit de plus en plus loin dans les pays d'Europe (Cf. Chapitre 3.2.1.1) Mais au-delà de tout cela, cette décision devient évidente lorsqu'il réussit à trouver un emploi à l'étranger ou même pas, mais en espérant trouver mieux dans le pays d'exil que celui d'origine, car depuis leurs pays d'origine, l'occident, à travers leurs parents qui y vivent, reste pour eux un miroir aux alouettes. Il est aussi important de tenir compte du fait que la majorité des immigrants africains vivant dans les FTM en région parisienne sont issus des classes sociales relativement humbles ou pauvres.

Selon le sociologue français Jean-William Lapierre, « les éléments d'un système social sont des personnes ou des groupes et les relations sociales sont des interactions entre ces personnes ou ces groupes » (Lapierre, 1973 : 27). En effet, lorsqu'on étudie l'individu, le groupe ou les masses (peuples) et toutes leurs dynamiques, on ne peut que considérer l'univers social comme un lieu où ces personnes et groupes entretiennent des relations mutuelles puisqu'il existe une complexité étroite entre le social et l'individu. Cependant, pour comprendre ces interrelations, nous avons besoin de certaines informations et connaissances permettant d'appréhender leur contenu à leur juste valeur. L'anthropologie, dans ce cas, étudie les rapports socio-symboliques des êtres humains avec leur milieu environnant, social et naturel.

L'observation en tant que démarche dans ce travail de recherche, nous permet de comprendre le monde et de justifier nos actions et actes à travers l'observation que nous y portons individuellement, mais surtout collectivement au sens herméneutique. De ce fait, notre vision du monde est en rapport avec notre vision de nous-mêmes et avec la façon dont nous abordons la réalité du monde des « Autres ». Elle dépend aussi de nos expériences et de l'imagination qui nous permettent de nous engager dans l'élaboration de cette réalité.

Les valeurs et les habitudes de chaque peuple, elles aussi ne cessent de se heurter à chaque instant au moment où l'on entre en contact avec l'« autre ». Désormais, la cohabitation des cultures et des personnes de différentes

appartenances ethniques ne peut se faire que par la différence elle-même ; les individus s'identifient à de quelconques entités et créent des frontières plus ou moins fictives entre eux et les autres pour se réfugier afin de défendre leurs valeurs et leurs propres intérêts. C'est ce qui pose plus de problèmes que de solutions, plus de questions que de réponses. Dans les FTM, les Soninké qui sont les plus nombreux, ont tendance à dire que le foyer leur appartient en premier, créant ainsi les conditions d'une exacerbation des différences entre les autres communautés ethniques. Vu sous cet aspect, l'immigration est l'une des principales causes de ces grandes mutations et cela, grâce aux mouvements incessants des personnes et des biens, et aussi à la géodynamique des migrations internationales (G. Simon, 1995).

Pour ces raisons, à l'aube de ce 21^{ème} siècle, réfléchir sur la question de l'immigration, des identités culturelles ou de l'ethnicité, c'est aussi penser simultanément à formuler des idées et des théories qui peuvent les éclairer ; c'est mettre en lumière la relation entre culture, identité, appartenance ethnique, histoire, mais aussi, révéler les façons de faire symboliques que partagent des communautés différentes dans un même espace.

L'anthropologie de l'immigration est née comme une science qui étudie particulièrement la dynamique propre des groupes d'immigrants tout en s'intéressant à leur processus d'adaptation (Ferrié et Boëtsch, 1993). Ceci étant, les anthropologues qui naguère s'intéressaient à la complexité des sociétés dites exotiques ou indigènes et aux sociétés paysannes (Malinowski, 1963 ; 1985 ; Mauss, 1967), ont vite compris que le monde urbain détenait autant de matériaux et de matériels à observer et à interpréter. Ils se sont vite aperçus que les banalités de la vie quotidienne et la complexité des villes et banlieues contenaient des objets qui méritent un regard critique et analytique. À la lumière de ce constat, certains anthropologues ont décidé de revenir pour étudier « l'altérité à domicile » et l'exotisme dans le milieu urbain ; l'immigration et la dynamique des groupes immigrés (Ferrié et Boëtsch, 1993).

Autrement dit, l'anthropologie de l'immigration s'est développée dans un contexte de réorientation de la discipline anthropologique. Autrefois confinée à

étudier les sociétés « autres », aujourd'hui elle semble s'orienter vers une sorte de dynamique de retour. Ce tournant épistémologique, soulignent Abélès et Rogers (1992), s'est passé dans la plus grande discrétion, mais il amène les anthropologues à redoubler d'efforts et de vigilance dans la construction de leur objet d'étude vers un contexte d'anthropologie du proche. En effet, ce contexte de « proche » confronterait les anthropologues à des questions centrées directement sur l'immigrant en tant qu'individu et sur les rapports qu'il entretient avec son milieu d'accueil et de résidence en tant qu'impacts sociaux.

L'anthropologie de l'immigration est aussi née de l'anthropologie urbaine, « elle est une subdivision de l'anthropologie urbaine » (Ferrié et Boëtsch, 1993 : 239). Toutefois, ce qui la décale de celle-ci est que cette dernière s'intéresse aux immigrés comme composantes de la ville, tandis que l'anthropologie de l'immigration étudie la dynamique propre des groupes immigrants ; entre leurs sociétés d'origine et leurs sociétés d'accueil ainsi que les interrelations entre le phénomène migratoire et ses répercussions dans une société donnée (idem : 239). C'est ce qui nous intéresse dans ce travail de recherche, pour le cas des FTM qui servent d'interface entre les sociétés d'origine et la société d'accueil. Cela dit, l'anthropologie de l'immigration est née de l'anthropologie urbaine ; elle s'est affirmée cependant comme une science qui étudie les répercussions et les effets de l'immigration sur les milieux de départ et sur les milieux d'arrivée des immigrants.

L'anthropologie de l'immigration dont l'objet par excellence est l'étude des processus adaptatifs, mais aussi évolutifs des immigrants offre des outils conceptuels pour saisir le phénomène de l'immigration dans toute sa richesse et sa complexité. Mais, n'empêche que sa conception se heurte particulièrement à la conception de la différence et de l'altérité culturelles (Ferrié et Boëtsch, 1993 : 241). De plus, la question de l'immigration fait l'objet d'affrontement de discours et d'idéologies qui créent des difficultés qui se reflètent sur l'objet de mesure et sur l'observation de ce phénomène. L'anthropologie n'est pas à l'abri de cette polémique. La délimitation de son objet d'analyse et de réflexion, et les procédures et méthodes qu'elle a privilégiées ou occultées face à la question n'y échappent pas non plus. Car la question de l'immigration, tout comme tant d'autres questions sociales en anthropologie, comme dans toutes sciences humaines, a toujours

constitué un terrain privilégié où s'affrontent des théories, des visions et des divisions sur la différenciation subjective, objective et matérielle qui institue nos sociétés.

Ferrié et Boëtsch (1993) soulignent qu'en général, les discours sur l'immigrant sont axés sur une conception dure de la différence et renforcent à la fois la croyance à la force de l'altérité et des préjugés. Ils proposent : « (...) un autre modèle d'analyse des populations immigrantes, fondé sur les continuums de sens — la culture transnationale — et les réseaux qui les expriment spécialement » (Ferrié et Boëtsch, 1993 : 240) tout simplement parce que pour eux, « le principe de fixité des caractères, structurant ces théories, fut passé facilement dans le point de vue culturaliste, de sorte que le terme « culture » soit devenu un euphémisme du mot « race » ». En contexte migratoire, l'« autre », l'émigré ou l'immigré est vu comme une menace voire une armée d'« occupation » par certains politiques de la société d'accueil ; ce qui développe une ambiance délétère de défiance envers celui-ci¹⁴.

Cette façon d'appréhender l'immigration et sa population selon des continuums de sens est très utile et à la fois complexe. Car ceux qui quittent un contexte social pour un autre sont soumis à des processus qui mobilisent leurs ressources et leurs capacités de s'adapter à de nouvelles réalités dans un nouveau milieu. De même, ils auront à faire face à de nouveaux processus sociaux et identitaires. C'est en s'appuyant sur le continuum de sens que l'anthropologie de l'immigration offrira une perspective originale qui dépasse le principe de l'altérité culturelle. En effet, il n'est pas possible d'observer l'altérité. Nous pouvons cependant observer les comportements et certains habitus des immigrants. C'est pourquoi il est nécessaire de saisir la question de l'immigration dans ce contexte, comme le dit Gallissot, l'homogénéisation appartient à l'individu, puisque :

¹⁴ En France, depuis l'élection de Nicolas Sarkozy, l'on assiste à une progression des idées du Front National chez les militants de l'UMP, telles les apéros saucissons-pinard pour « défendre » la culture française ou la loi d'orientation et de programmation pour la performance de la sécurité intérieure (dite LOPPSI 2) autorisant le démantèlement de campements de Roms et l'interdiction des musulmans sans mosquée de prier dans les rues de Paris.

« l'identité en ce sens est toujours unique et synthétique. (...) Elle devient plurielle ou multidimensionnelle, mais elle ne perd pas son unité » (Gallissot, 1987 : 30).

L'adaptation des immigrants se comprend mieux dans le processus identitaire qui, lui-même, doit être compris selon cette logique de continuum de sens, car il se transforme selon l'histoire de vie, les expériences des immigrants et les contacts et rapports qu'ils ont avec divers cercles d'appartenance, de réseaux ethniques ou transnationaux.

1.2- Anthropologie linguistique ou Linguistique anthropologique ?

Que ce soit l'anthropologie linguistique ou la linguistique anthropologique, ces appellations renvoient à un problème de champs disciplinaires. L'anthropologie linguistique (*Linguistic Anthropology*) ou la linguistique anthropologique (*Anthropological Linguistics*) est une discipline qui a cours principalement en Amérique du Nord. « Contrairement à la France, où les anthropologues restent, aujourd'hui encore, méfiants vis-à-vis des travaux des linguistes, qu'ils jugent quelque peu ésotériques, les États-Unis n'ont cessé de cultiver un champ interdisciplinaire qu'ils nomment l'anthropologie linguistique (...). Elle possède ainsi une véritable existence institutionnelle aux États-Unis qui se traduit aussi bien par la société au sein de laquelle ils se reconnaissent, la *Society for Linguistic Anthropology*, que par les lointaines racines historiques de la discipline. » (Déléage, 2007). Les nouveaux précurseurs de ce champ interdisciplinaire sont entre autres Alessandro Duranti (1997 ; 1999 ; 2001) et Williams Foley (1997). Dans cette discipline, c'est le langage qui intéresse l'anthropologie, mais comme moyen d'accéder à la compréhension d'une organisation socioculturelle et comme un instrument d'action au sein d'une société.

Nous notons, depuis la création de ce champ interdisciplinaire au début du XXe siècle, trois générations de chercheurs qui en ont fait leur principal domaine de recherche. D'abord, la première génération représentée par les socio-anthropologues tels Boas, Sapir, Whorf, débutent leurs recherches dans les années 30 et 40. Leurs travaux sont basés sur les structures grammaticales et sur

la typologie linguistique. Dans les très grandes lignes, l'hypothèse de départ (Sapir, 1931) est qu'il existerait une correspondance exacte entre langue et pensée. Partant de cette hypothèse, Whorf (1940), disciple de Sapir, pose la trilogie suivante : un peuple = une langue = une vision du monde, et tente de démontrer que les différences socioculturelles entre les communautés linguistiques — y compris les façons de raisonner, de percevoir, d'apprendre, de distinguer, etc. — sont à mettre en relation avec les différences de structures entre les langues elles-mêmes. L'unité d'analyse était surtout le morphème, le mot, la phrase et le texte. La sollicitation des mots à travers une liste établie à l'avance constituait leurs méthodes de travail. Ce point de vue avait été défendu par Sapir et Whorf (Whorf, 1958) en ce qui concerne les catégories linguistiques ; « les nomenclatures d'une langue étant censées, selon eux, résumer les structures cognitives des comportements de ses locuteurs » (cité par Ferrié & Boëtsch, 1993). Même si les centres d'intérêt de cette première génération n'ont pas largement été suivis, il a ouvert à la deuxième génération de chercheurs des pistes de réflexion qui ont progressivement abouti à l'avènement d'un courant qui allait par la suite directement influencer l'approche interactionnelle : l'ethnographie de la communication.

Dans les années 60 ensuite, aux États-Unis, sous l'impulsion conjointe de linguistes, d'ethnologues et de psychologues (tels que Dell Hymes, Susan Ervin-Tripp, etc.) une *anthropologie linguistique* commence à se constituer en discipline autonome (Ducrot & Todorov, 1979 : 90). Ce sont donc ces chercheurs qui constituent la deuxième génération de cette discipline. Leurs travaux portent sur le multilinguisme (Ferguson et Gumperz, 1960) et sur un projet visant à la constitution d'un champ et d'une méthode qu'est l'ethnographie de la communication (Hymes, 1964 ; Gumperz et Hymes, 1964). Les notions de parole, d'acte de langage et de communauté linguistique font leur entrée et sont constituées en objets de recherche. Pour ces chercheurs, le langage est vu comme un comportement culturellement organisé. Leurs méthodes étaient essentiellement fondées sur la pratique de terrain (observations, entretiens, enregistrements, transcriptions, etc.). L'avantage de ces dernières recherches selon Ducrot et Todorov est de tenir compte de toutes les traditions précédentes et aussi de ne pas se limiter à un pur descriptivisme ; ce que Hymes désigne par

« ethnographie de la parole » (« *The Ethnography of Speaking* » in Fishman, 1968, p. 99-138) et qui se fonde sur l'analyse de l'acte de la communication.

Enfin, la troisième et dernière génération de chercheurs en anthropologie linguistique s'est fait remarquer dans les années 80 avec des noms comme Duranti, Ochs, Goodwin, Silverstein, Hanks... Ce sont d'abord leurs travaux sur les pratiques sociales en contexte (narration, dîners de famille, jeux d'enfants, etc.) mettant en relief la dimension interactionnelle (collective) et multisémiotique des pratiques étudiées qui ont donné une touche d'avance à ce champ interdisciplinaire d'anthropologie linguistique. On trouve, à cet effet, dans leurs travaux et à travers cette discipline, des concepts clés consacrés soit à des thématiques générales envisagées selon le point de vue propre à l'anthropologie linguistique (Îles du Pacifique, Langues d'Amérique du Nord, Langage des signes, Conversation, Gestualité, *Literacy*, poétique, Anthropologie de la voix, Identité, Malentendus, Folie, Religion, Inégalité sociale), soit à des concepts qui sont comme la signature du champ (*Speech community*, Registre de langue, Contact interlinguistique, *Codeswitching*, Participation, Schémas narratifs, Socialisation linguistique, *Agency*, Idéologie linguistique) (Déléage, 2007).

En digne héritier de cette tradition, Alessandro Duranti, professeur à l'UCLA (University of California, Los Angeles), a beaucoup œuvré au cours des dernières années pour rendre l'anthropologie linguistique à la fois plus visible et plus conquérante sur « le marché américain ». Ainsi donc, en introduction à son livre *Linguistic anthropology*, Alessandro Duranti (1997 : I) définit l'anthropologie linguistique comme un domaine interdisciplinaire qui étudie la langue comme une ressource culturelle et le parler comme une pratique culturelle. Son livre part du principe selon lequel l'anthropologie linguistique est une discipline distincte qui mérite d'être étudiée pour ses réalisations passées, autant que pour la vision de l'avenir présentée dans le travail d'un relativement petit, mais actif groupe interdisciplinaire de chercheurs. Les théories et les méthodes de l'anthropologie linguistique sont introduites par une discussion sur la diversité linguistique, les grammaires (émergentes) en cours d'utilisation, le fait de prendre la parole dans une interaction sociale, la structuration de l'organisation « conversationnelle » et la notion de participation comme une unité d'analyse.

Par contre, légèrement à l'opposé de Duranti, William Foley (1997) développe de son côté un autre domaine disciplinaire qu'il appelle Linguistique anthropologique (*Anthropological Linguistics*). Il la définit comme étant « *that sub-field of linguistics which is concerned with the place of language in its wider social and cultural context, its role in forging and sustaining cultural practices and social structures* »¹⁵ (Foley, 1997 : 9). La linguistique anthropologique a pour objet au sens large l'étude de « l'homme parlant » (Lafont, 2004). Elle s'intéresse à l'étude de la langue aussi bien dans son contexte social, culturel, situationnel, que dans sa dimension cognitive. Dans son ouvrage, William Foley (1997) montre que l'anthropologie linguistique insiste particulièrement sur l'influence des facteurs biologiques sur l'activité langagière à travers l'hypothèse du *structural coupling*¹⁶ développée par Maturana & Varela (1987). Des chercheurs comme Christine Jourdan et Claire Lefebvre¹⁷ de l'université de Laval au Québec considèrent l'anthropologie linguistique et la linguistique anthropologique comme une seule et unique discipline, car pour elles, « l'anthropologie linguistique, ou la linguistique anthropologique, étudie le langage à partir du concept de culture, et cherche à découvrir la signification qui est inscrite dans la pratique culturelle du langage » (Jourdan & Lefebvre, 1999 : 6). À ce propos, la phrase de William Foley est révélatrice : « *It is an interpretive discipline peeling away at language to find cultural understanding* » (Foley, 1997 : 3).

Nous notons que, que ce soit l'anthropologie linguistique ou la linguistique anthropologique, les études se concentrent en général autour des relations de la

¹⁵ D'après Foley (1997), sous l'appellation d'*anthropologie linguistique*, on peut regrouper un certain nombre d'approches théoriques telles que l'ethnographie de la parole (Hymes, 1964a, etc), la sociolinguistique interactionnelle (Gumperz (1974, etc), l'analyse conversationnelle (Sacks 1992, etc. ; Schegloff, 1992 ; Moerman, 1969, etc.), l'étude des interactions verbales (Goffman 1974, etc ; Kerbrat-Orecchioni, 1990, etc.), et même la pragmatique.

¹⁶ Le *structural coupling* désigne cette interaction dynamique entre l'environnement de l'homme parlant et sa cognition, laquelle interaction est reproduite à travers les pratiques langagières. Cette théorie postule que la cognition humaine est une entité en perpétuelle construction.

¹⁷ JOURDAN Christine, LEFEBVRE Claire (1999). « L'ethnolinguistique aujourd'hui. État des lieux » in *Anthropologie et Sociétés*, vol. 23, n° 3, 1999, p. 5-13. URL : <http://id.erudit.org/iderudit/015615ar>

langue et de la culture qui sont deux approches longtemps traitées comme antinomiques : la langue est dépendante du fait culturel ; la langue organise le fait culturel. Ainsi, même si les chercheurs contemporains n'attachent plus autant d'importance à cette division formelle, il n'en demeure pas moins que cette dernière a jeté la base de la différence fondamentale qui existe aujourd'hui entre l'anthropologie et la sociolinguistique proprement dite : l'interprétation de la culture, d'une part ; les indices et les corrélats sociaux, d'autre part.

1.3- La Sociolinguistique urbaine et des pratiques langagières

En partant de la définition de la sociolinguistique comme étant la partie de la linguistique qui étudie les langues dans leur relation avec les sociétés où on les emploie, le terme est devenu « des plus imprécis, recouvrant, d'un auteur à l'autre, d'une "école" à l'autre, des travaux et des programmes très divers, jusqu'à se confondre avec d'autres disciplines. » Les sociolinguistes (américains d'abord), comme W. Labov, J. Fishman, C. Ferguson, ont développé par l'observation des pratiques effectives une vision nouvelle des langues. Ils ont montré que toute langue est constituée de variétés non étanches entre elles, que les langues elles-mêmes ne sont pas des blocs monolithiques homogènes. C'est pourquoi chez Fishman (1965), la sociolinguistique cherche à répondre à la question « Qui parle quoi, à qui, où, quand, comment et pourquoi ? ».

Quant à William Labov, souvent considéré, du moins dans la tradition anglo-saxonne, comme le fondateur de la sociolinguistique moderne, est celui-là même qui, en 1966, publia *The Social Stratification of English in New York City* [La Stratification sociale de l'anglais à New York]. Revenant quelques années plus tard sur cet article, il rejette dans son ouvrage *sociolinguistique* la catégorie « sociolinguistique » qui pour lui, « n'est pas une des branches de la linguistique, et pas davantage une discipline interdisciplinaire : c'est d'abord la linguistique, toute la linguistique – mais la linguistique remise sur ses pieds » (Labov, 1976 : 9) c'est-à-dire une linguistique qui se trouve confrontée avec la fonction sociale du langage, et qui par conséquent tente de prendre en charge la dimension sociale de la communication, notamment les variations linguistiques que le contact entre deux ou plusieurs langues peut entraîner. En d'autres termes, c'est une linguistique

sociale qui est née, et qu'en France Jean-Baptiste Marcellesi (2003) appelle « la linguistique de la crise » : celle qui implique l'étude des « causalités linguistiques » exercées par les « facteurs sociaux ». Labov parle d'une sociolinguistique des corrélations, car, pour lui, la variation sociale trouve son image, son reflet dans la variation linguistique. En d'autres termes, les gens parlent en fonction de leur classe sociale, de leur âge, de leur région géographique, de leur appartenance politique, de leur sexe, de leur interlocuteur (variations externes à la langue).

Bien que la sociolinguistique soit une discipline très vaste, il existe quelques concepts fondamentaux sur lesquels sont basées la plupart des études. Cette discipline étudie le langage en prenant en compte des facteurs externes à la langue et non en considérant uniquement les structures linguistiques internes. Elle envisage également l'évolution de la langue dans un contexte social. Ainsi, facteurs internes (sémantique et syntaxe) et facteurs externes (économiques, démographiques, sociaux, etc.), les deux approches ont souvent été menées séparément et considérées comme contradictoires toutefois, la sociolinguistique les considère comme complémentaires. En outre, « la sociolinguistique se trouve fondée sur la présupposition de deux univers distincts et autonomes, chacun élaboré en un domaine disciplinaire : celui des langues, idiomes ou parlers d'un côté, celui de leurs usages sociaux de l'autre, univers préexistant chacun à leur mise en relation dans les processus de la communication verbale » (Renaud, 2004b : 4).

Par ailleurs, aux États-Unis, ce que l'on appelle l'« École de Chicago » des décennies 1920-1930, a créé le concept d'écologie humaine. Il s'agissait de décrire l'homme dans son environnement. C'est alors que la ville fut considérée comme un laboratoire¹⁸ de recherche. En France, depuis plus d'une décennie, la sociolinguistique s'est principalement penchée sur le terrain urbain, au point qu'on a pu se demander s'il n'y avait pas là un lien de nécessité, si la ville n'était pas le terrain par excellence de l'approche sociale des faits de langue (Gouaini et coll., 1990 ; Calvet, 1994 ; 2005 ; Mondada, 2000 ; Bulot et Bauvois, 2002 ; Bulot et

¹⁸ Yves GRAFMEYER et Joseph ISAAC (2009). *L'école de Chicago : Naissance de l'écologie urbaine* (Poche), Paris, Flammarion, Coll. Champs Essais, 377 p.

Messaoudi, 2003). Ainsi, baptisée sociolinguistique urbaine, cette discipline initiée par Louis-Jean Calvet (1994) puis développée par Thierry Bulot (1999, 2001a, 2001 b) et ses collègues de l'université de Rouen et de Rennes, cette sociolinguistique s'est, semble-t-il, étendue au monde francophone, comme en témoigne les contributions françaises, canadiennes, marocaines et allemandes du volume dirigé par Bulot et Messaoudi (2003). Si la thématique semble à la fois pertinente et passionnante (la mobilité spatiale et linguistique en tant que valeur sociale déterminant certains usages des espaces langagiers), on est tout d'abord étonné de constater que dans l'ensemble, deux approches sociolinguistiques y confrontent leurs points de vue et leurs méthodologies. Nous avons ainsi une sociolinguistique traditionnelle (Fishmann, 1971), souvent inspirée de l'approche variationniste, qui maintient une position dans laquelle la ville reste le cadre d'exploration, le lieu d'enquête (Labov, 1976 ; Hannerz, 1983), et une autre sociolinguistique dite interactionnelle menée par Gumperz dans les années 1970 où l'on examine les usages langagiers (Hamers et Blanc, 1983) – et parfois seulement linguistiques – sous l'angle de leur rapport à une urbanité (cf. Bulot et coll.) dans une « approche interprétative de la conversation » (Gumperz, 1989a, b).

Selon les auteurs de cette discipline, en tant qu'approche analytique de l'urbanité langagière, la sociolinguistique urbaine pose, autour de la co-variance entre structures socio-spatiales et stratification sociolinguistique, la prégnance des discours sur l'espace ; toute chose qui a ainsi pu faire valoir que la mise en mots des co-relations entre espaces(s) et langues permet de saisir les effets de l'urbanisation sociolinguistique (Bulot et coll., 1999 ; 2009).

Pour Claudine Moïse, comme « la sociolinguistique urbaine, discipline émergente, reste majoritairement descriptive et cantonnée à l'étude des variations, il importe d'aller au-delà, de comprendre le rôle joué par la ville sur le changement linguistique, de saisir la ville dans son mouvement, à travers ses langues, dans sa multiplicité et ses changements, les langues participantes de sa mouvance » Moïse (2002 : 75).

L'ambition théorique et méthodologique de cette discipline selon les chercheurs est de couvrir le champ urbain sous le double rapport de l'espace et des

langues en se focalisant sur des thématiques telles : identité(s) urbaine(s) et imaginaire linguistique (Juillard, 1997), vernaculaire(s) urbaine(s), territoire(s) en ville (Calvet, 1993), mise en mots de l'espace urbain (Bulot, 1999a et 1999 b), ségrégation spatio-linguistique (Bulot et Tsekos, 1999), langue et développement durable (Calvet, 1994 ; 1999 ; Melliani, 2000), formes et figures de l'urbain (Mondada, 2000). Mais, « si la référence à la ville [le foyer, pour nous] et à l'urbain en sociolinguistique est abondante, la conceptualisation de ce qu'est l'urbain, la théorisation du lien entre la ville et les langues, la caractérisation précise et argumentée de conduites comme relevantes des spécificités de l'espace urbain sont en revanche peu développées » (Mondada, 2000 : 72). Le point commun de ces chercheurs est la ville comme terrain de recherche et les pratiques langagières et linguistiques comme objets de recherche. Leurs approches passent du point de vue de la sociologie du langage à celui de l'interactionnisme symbolique et tentent d'analyser la diversité des situations de communication et la finesse des réalités linguistiques tout en les interprétant dans le cadre des rapports de type macrosociolinguistique mis à jour entre langues et sociétés (Juillard, 1998 : 127).

Engagé donc sur les terrains des FTM considérés comme « des laboratoires en mouvement et des lieux de l'hétérogène et du pluriel », notre étude abordera dans le même sens de la sociolinguistique urbaine les espaces d'accueil des immigrés africains et questionnera les pratiques linguistiques à travers le contact des langues dans ces espaces. Il s'agira pour nous de prendre en compte des spécificités identitaires dans la constitution de territoires de référence (Bara, Branly et Tillemont), que ceux-ci soient géographiques (par leur ancrage spatial), sociaux (par leurs usages effectifs) que symboliques (par la mise en mots de l'acception par autrui de son appartenance communautaire, nationale ou groupale...) (Bulot, *op. cit.*). Au-delà des configurations propres du foyer, il faut comprendre ses mouvements, les constructions et les réorganisations que les résidents se font. Pour le sociolinguistique, il faudra voir comment les langues participent des définitions du foyer. Il y aura alors des discours qui disent le foyer, les discours *sur* le foyer (Renaud, 2004b), qui constituent une facette d'une sociolinguistique urbaine possible qui nous intéressera ici. Également il y a les discours, les paroles, les langues *dans* le foyer, centre même de notre étude.

1.4- Problématique et objectifs de recherche

1.4.1- Problème de recherche

Les émigrés africains de la Vallée du fleuve Sénégal vivant dans les FTM de la région parisienne, pour des raisons purement économiques, ont toujours parcouru le monde à la recherche de nouveaux espaces où ils pourraient trouver un mieux-être économique et social. Leur goût de l'aventure les a d'abord conduits dans les pays limitrophes d'Afrique. Leur contact avec le continent européen remonte aux années 60. Ceux qui sont installés en France entre 1970 et 1980 étaient beaucoup plus attirés par le travail ; ce qui les vidait de leurs terroirs d'origine. Selon Kane et Lericollais¹⁹, l'émigration soninké vers la France prélève environ 1/3 de la population active masculine dans le pays d'origine et plus de la moitié des effectifs dans les classes jeunes.

La main-d'œuvre des hommes originaires du fleuve Sénégal a pris une importance accrue ces dernières années, au sein des flux d'immigrants qui renforcent la population active française. Les travailleurs venus de cette partie de l'Afrique sont en majorité soninké — environ 70 % — les Toucouleur voisins constituent un autre contingent important (15 %). Ces deux ethnies peuplent une région qui fournit plus des 4/5 de l'effectif total (Kane et Lericollais, 1975 : 177).

Aujourd'hui, nombre d'entre eux se sont lancés dans de petites affaires. Ils ont créé des petits commerces au sein des foyers et des conditions qui favorisent une insertion économique et l'amélioration des conditions de vie individuelle, mais aussi celles des membres de leur communauté ethnique. En plus du fait que leurs pratiques économiques sont souvent associées aux valeurs traditionnelles et culturelles d'origine, teintées d'une certaine coloration identitaire, les gens du fleuve Sénégal constituent une grande source économique pour les membres de leur communauté. En s'enfermant dans la vie communautaire des foyers, ils parviennent à épargner une part importante de leurs salaires pour leurs familles restées au pays avec lesquelles ils entretiennent des liens très étroits. C'est à cela

¹⁹ KANE, Francine et LERICOLLAIS, André (1975). « L'émigration en pays soninké » in *Cahier ORSTOM*, série Sciences Humaines, vol. XII, no 2, pp. 177-187

que se rapporte notre étude, et notre question de recherche se formule autour de l'interface que jouent les FTM pour les immigrés entre ici (le foyer, espace d'accueil) et là-bas (pays d'origine des immigrés). Pourquoi et comment reconfigurent-ils les espaces et lieux de résidence qui leur sont appropriés ? Comment les FTM en tant qu'espace résidentiel et lieu d'accueil sert de point de connexion entre les pays d'origine des immigrés africains de la vallée du fleuve Sénégal et la France, leur nouvelle terre d'accueil ?

L'expression de l'ethnicité et de l'identité (Poutignat et Streiff-Fenart, 1995 ; Brubaker, 2004) dans les pratiques culturelles, économiques et langagières des immigrés africains vivant en foyers est une façon pour les immigrés africains d'affirmer leur organisation sociale de la différence de culture. Ces immigrés africains des FTM ont bien compris et font comprendre à travers leurs façons de faire leur identité, « comme toute autre identité collective (et comme aussi l'identité personnelle de chacun), se construit et se transforme dans l'interaction de groupes sociaux par des processus d'inclusion et d'exclusion qui établissent des limites entre ces groupes, définissant ceux qui en sont et ceux qui n'en sont pas²⁰. » Pour nous, le développement des petits espaces au sein des foyers tels les forges, les ateliers de coiffure et de couture, la petite mosquée s'est fait par ces immigrés pour définir leurs identités et établir les limites entre certains groupes qui ne se définissent pas comme faisant partie de leur communauté ethnique mais facilite d'une manière l'intégration des membres du groupe ethnique en foyer. Il importe donc de chercher à savoir en quoi consiste ces processus d'organisation sociale par lesquels se maintiennent durablement les distinctions entre « eux » (c'est-à-dire les immigrés africains intégrés au FTM) et les « autres » (qui ne le sont pas), même quand changent les différences qui, pour « eux » comme pour les « les autres », justifient et légitiment ces discussions (Lapierre, 1973). D'autre part, la réappropriation des espaces d'accueil que sont les foyers en des espaces purement linguistiques des pays d'origine a une influence sur les comportements et les manières de faire du groupe. De plus, les origines et la multiplicité des associations et réseaux ethniques engendrent des rapports de collaboration entre les immigrés

²⁰ Barth Fredrik, cité par Jean-William Lapierre en Préface du livre *Théories de l'ethnicité* de Philippe Poutignat et Jocelyne Streiff-Fenart p. 11.

et immigrants eux-mêmes, entre eux et les gestionnaires des foyers et entre eux et leur pays d'origine, c'est-à-dire entre *l'ici* et le *là-bas*.

1.4.1.1- Constat et hypothèses de départ : « Présupposés » thèmes de recherche

En choisissant d'étudier les immigrants africains dans les FTM, nous procédons par une ethnographie de ces lieux pour enfin chercher à comprendre les stratégies identitaires des immigrants africains dans la reconfiguration des espaces résidentiels en situation migratoire en région parisienne.

En région parisienne, dans le quotidien des immigrants africains des foyers dits de travailleurs migrants (FTM), la coexistence de langues africaines (bambara, soninké, wolof, peul et autres variétés véhiculaires et identitaires) et du français se laisse aisément observer. Cette population africaine venant de pays divers et cohabitant dans un milieu plurilingue (Lafage et Batiana, 1982), c'est-à-dire « un milieu impliquant plusieurs parlers, dialectes d'une même langue ou de langues différentes, ou tout simplement dialectes d'une famille de langues²¹ », lorsqu'elle est en situation de communication, est contrainte à des choix de langues. L'observation de multiples situations multilingues ou plurilingues montre que les locuteurs changent de langue non seulement en fonction des situations sociales où ils se trouvent, mais aussi au sein d'une même situation (Gumperz, 1989a, 1989b). Au foyer, les locuteurs du soninké (en général les plus nombreux) lorsqu'ils sont en face d'une personne dont ils semblent connaître ou qu'ils rencontrent pour la première fois s'expriment en langue soninké, peu importe la langue maternelle de celle-ci. Il est vrai que plusieurs langues africaines sont en contact dans cet espace d'accueil, mais pour l'immigré soninké, cette manière de faire montre que c'est la langue soninké qui prédomine dans ce lieu : c'est elle la langue du foyer. Le FTM servant d'interface entre ici (le pays d'accueil) et là-bas (les pays d'origine), notre objet de recherche se construira autour de la question de langues africaines, identités et pratiques linguistiques en contexte migratoire.

²¹ PLATIEL Suzanne (1988). « Les langues d'Afrique Noire en France. Des langues de culture face à une langue de communication », G. VERMES (éd.), *Vingt-cinq communautés linguistiques de la France*, Paris, L'Harmattan, pp. 9-30

1.4.1.2- Construction d'un objet de recherche : langues africaines, identités et pratiques langagières et linguistiques en situation migratoire

Tout en abondant dans le même sens que Aude Bretegnier²², « l'idée de cette thèse est de constituer une réflexion de départ sur les façons dont peuvent être envisagés, d'un point de vue théorique et dans une perspective transdisciplinaire, les rapports entre langue(s) et identité(s), à travers lequel des (socio)linguistes, des anthropologues, des psychologues sociaux et des historiens doivent être amenés à réfléchir ensemble, à partir de leurs approches respectives, sur les fondements linguistiques qui interviennent dans la construction identitaire, sur le choix des mots, sur le choix des langues, sur la préservation ou l'abandon des variétés ». C'est en gros l'objet de notre recherche qui est un domaine à la fois complexe et intéressant dans les disciplines des sciences sociales.

Toujours selon Bretegnier, « d'une approche à l'autre, ce regard tente d'être plus ou moins objectiviste, mais la difficulté s'accroît dès lors qu'il s'agit du langage, de la langue, qui constitue effectivement un outil, mais un outil de socialisation, d'accession à la capacité de symboliser le monde, et de le symboliser en accord avec les autres, de dénomination, d'identification aussi, d'organisation du monde, par lequel les êtres humains interagissent en même temps qu'ils disent, comprennent et (s')expliquent leurs agissements ».

En plus de notre objet central (langue(s) africaine(s), identité(s) et pratiques linguistiques en contexte migratoire), un autre aspect de notre étude s'inscrit également dans l'observation « *du langage DANS l'action, traitant les langues comme des objets socialement produits, instables, et catégorisés dans le cours même des activités*²³ ». L'une des particularités importantes de cette étude est son hétérogénéité linguistique. Elle vient du fait que les immigrants africains qui sont aussi des locuteurs de plusieurs vernaculaires africains, se retrouvent dans les

²² BRETEGNIER Aude (2000). « Langue(s) et identité(s) collective(s). Réflexions pour un point de départ (trans)théorique », *Contribution à l'ARC Langue(s) et identité(s) collective(s)*, UCL, Belgique, publication en ligne et consultable sur <http://valibel.fltr.ucl.ac.be/arc/articles.1.htm>

²³ RENAUD Patrick (2004a). « Actions sur les langues et les situations linguistiques : observer les pratiques » in *Plurilinguisme et politique européenne*, Revue Française de linguistique Appliquée, Vol. IX-2, pp. 81-94.

FTM où le français – la langue coloniale de prestige et donc officielle des pays de ses locuteurs – fonctionne tant bien que mal à côté de plusieurs langues africaines, dont le soninké (la langue africaine la plus utilisée chez les travailleurs subsahariens immigrés en région parisienne en tant que langue maternelle) et le peul (l'une des trois principales langues de l'Afrique occidentale avec le bambara et le haoussa) parlés par des communautés très importantes. Néanmoins, ces deux langues n'ont une position dominante²⁴ dans aucun des États africains où elles sont utilisées.

Notre projet de recherche désormais élaboré, en rendant transparentes et intelligibles les étapes de son analyse par des données ethnographiques, nous voulons montrer comment s'opère, au fil du temps, la reconfiguration et la réappropriation de l'espace d'accueil par une affirmation des identités des occupants. Nous définirons plus loin dans les chapitres suivants certains concepts que sont l'ethnicité, l'identité, pratique linguistique et pratiques langagières.

1.4.1.3- Problématique : Immigration africaine et Pratiques identitaires et langagières

Cette étude a pour terrain de recherche trois foyers de travailleurs migrants de la ville de Montreuil que sont : Branly, Tillemont et Bara. Elle s'intéresse aux modes de vie des occupants de ces lieux. Ces occupants sont des immigrés africains qui, pour la plupart, sont originaires de la vallée du fleuve Sénégal. Il s'agit donc d'un travail ethnographique s'inspirant du domaine de l'anthropologie linguistique. Le but étant de mieux décrire puis tenter de comprendre les FTM et leurs résidents. Elle se place aussi bien dans le contexte actuel de crise de logement et de construction de résidences sociales. Ce sera donc une ethnographie des espaces, des hommes et des langues que l'on observe aussi bien à l'intérieur des FTM que de l'extérieur.

De nombreuses études sur les FTM ont été réalisées, mais celles-ci s'accordent surtout à mettre en évidence les pratiques identitaires et linguistiques

²⁴ Les langues majoritaires du Sénégal, du Mali et de la Mauritanie étant respectivement le wolof, le bambara et l'arabe hassanya.

qui y règnent par la réappropriation de l'espace d'accueil tout en pointant du doigt les conditions de vie solitaires et solidaires des occupants et l'état de précarité et de surpeuplement des lieux. Ce travail, lui, se permettra plutôt de montrer par des notes ethnographiques in situ l'ancrage social que ce type d'habitat (conçu au départ pour un séjour provisoire) apporte aux Gens du fleuve en région parisienne ; ces immigrés en majorité soninké étant une des principales composantes de l'immigration d'Afrique subsaharienne en France. Il part d'abord de la question de l'immigration africaine en France pour aboutir aux pratiques linguistiques et identitaires en mettant l'accent sur les fonctions sociales que les FTM représentent pour ces résidents en situation migratoire : il s'agira de comprendre quels sont les ancrages que les foyers apportent à cette communauté dans la société d'accueil et quels sont leurs rôles dans le maintien des liens avec les pays d'origine au point de les reconfigurer à leurs images.

Dès les années soixante-dix, les écrits²⁵ sur les travailleurs africains se multiplient. Toutefois, ces études sur l'immigration des Gens du fleuve, notamment la communauté soninké, ne développent pas assez l'articulation entre migration et culture. C'est seulement dans les années quatre-vingt-dix que l'on peut observer un tournant dans l'étude de l'immigration soninké, avec le livre de Catherine Quiminal *Gens d'ici, gens d'ailleurs*²⁶ qui analyse l'organisation en associations villageoises des hommes soninké travaillant en France et la création de projets de développement pour leurs villages respectifs. Mahamet Timera dans *Les Soninké en France, d'une histoire à l'autre*²⁷ parle, lui, d'une phase nouvelle dans le processus migratoire des Soninké : en effet depuis une à deux décennies l'on peut observer une volonté de sédentarisation et d'insertion dans la cité d'accueil pour une part non négligeable d'entre eux. L'enquête de Timera (1996) veut donc montrer comment les immigrés soninké et leurs enfants renégocient constamment des identités forgées entre pays d'accueil (ici) et pays d'origine (là-bas).

²⁵ Voir les travaux de Dubresson, 1975 ; Adams, 1977 ; Barou, 1978, etc. Cette liste n'est pas exhaustive.

²⁶ QUIMINAL C. (1991). *Gens d'ici, gens d'ailleurs. Migration soninké et transformations villageoises*, Christian Bourgeois, Paris.

²⁷ TIMERA M. (1996). *Les Soninké en France : d'une histoire à l'autre*, Karthala, Paris.

Dans ce travail, les Gens du fleuve vivant dans les FTM, précisément les immigrés soninké seront observés et étudiés en tenant compte de leur double identité. Ils ne seront pas seulement réduits à des immigrés avec leurs problèmes dans la société d'accueil, mais ils seront aussi considérés comme des émigrés qui entretiennent des relations et attaches avec leur pays. Cette approche a été largement inspirée par la lecture de *La double absence* d'Abdelmaleck Sayad, premier sociologue en France à avoir abordé la bipolarité de référence du migrant²⁸, et par l'ouvrage de Catherine Quiminal (1991), spécialiste des Soninké. De nombreuses études omettent de s'intéresser à la condition d'émigré des travailleurs migrants, aux diverses causes et raisons qui ont pu déterminer leur départ et orienter la diversité de leurs trajectoires. Sayad, en voulant se placer à contre-pied de ces études, sera très éclairant pour ce travail. Dans *La double absence*, il se penche sur les détails les plus infimes et intimes de la condition d'immigré. Il réfute l'idée que l'on peut étudier l'immigration sans approcher l'émigration. Tout chercheur qui prend pour terrain de recherche l'immigration, doit l'étudier comme un phénomène total pour la comprendre véritablement, parce qu'« immigrer c'est immigrer avec son histoire (l'immigration est partie intégrante de cette histoire), avec ses traditions, ses manières de vivre, sentir, agir, penser, avec sa langue, religion, ainsi que toutes les autres structures sociales, politiques, mentales de sa société... bref avec sa culture » (Sayad, 1999 : 18). Ainsi, dans l'optique d'étudier les résidents des FTM sous tous ces aspects, autant leur mode de vie au foyer, leur organisation, leurs réseaux de sociabilité et de solidarité, les recompositions de leur identité au contact de la société d'accueil, que les relations avec leurs pays d'origine constitueront le sujet de cette étude.

Il s'agira d'une part de comprendre qui sont vraiment ces « travailleurs-immigrés-résidents-des-foyers », de restituer le mode de vie de ces occupants des lieux, c'est-à-dire la façon dont ils s'approprient puis reconfigurent ces types d'habitat particulier. Décrire leurs modes de vie et leurs organisations permettra d'autre part de faire découvrir au lecteur un monde à l'écart de la société, de petits villages à la porte de la capitale française, des habitats qui sont souvent mal compris et dénigrés. Dans ce travail, nombre des propos des résidents ont été

²⁸ SAYAD A. (1999). *La double absence*, Seuil, Paris.

retranscrits sous forme de notes ethnographiques afin que le lecteur puisse mieux les comprendre²⁹.

Autrement dit, cette étude s'attachera tout particulièrement à comprendre comment, suite au contact avec la société d'accueil, les résidents de Bara, Branly et Grands Pêcheurs recomposent, déconstruisent et reconstruisent leurs cultures et pratiques (identitaires et linguistiques) d'origines dans les espaces des foyers. Pour réaliser cette tâche, l'étude abordera donc le foyer comme un « lieu anthropologique³⁰ ». Celui-ci sera considéré comme le support privilégié de reconstruction des pratiques et de repositionnement des identités. Nous nous demanderons comment les pratiques culturelles du pays d'origine peuvent être reproduites dans des types d'habitat complètement différents de ceux qu'ils occupaient dans leurs pays. Aussi, nous nous poserons la question de savoir ce qui se passe lorsque des locuteurs du wolof, du peul, du soninké, du diola, du bambara, etc. se rencontrent dans certains espaces des foyers (Calvet, 1993 : 40), comment ceux-ci résolvent-ils dans l'interaction, les problèmes d'intelligibilité par l'hétérogénéité de leurs répertoires langagiers ? En d'autres termes, comment font-ils pour se rendre intelligibles et comment redéfinissent-ils de façon permanente leurs identités ? En un mot, il s'agit de montrer l'accomplissement de leurs identités *par* et *dans* le langage.

Notre travail d'étude et de recherche se veut donc une étude qui se situe dans une perspective de contact et de choix de langues vécus au quotidien en contexte migratoire africain en région parisienne. Le choix de ce sujet se justifie également dans la nécessité de comprendre le type de relation qu'entretiennent les populations immigrées avec leurs langues et culture d'origine et la langue et la culture du pays d'accueil. Nous nous poserons la question de savoir les facteurs qui favorisent l'émergence de la langue et de la culture soninké en milieu

²⁹ Les propos des résidents qui figurent dans cette thèse ont été retranscrits presque tels quels, avec une correction minimale des erreurs de syntaxe, afin de les rendre compréhensibles au lecteur, tout en essayant de lui donner une idée du parler des immigrés africains vivant dans les FTM.

³⁰ R. BEKKAR, N. BOUMAZA, D. PINSON (1999). *Familles maghrébines en France, l'épreuve de la ville*, Paris, PUF.

d'immigration, tout en sachant que cette langue est minoritaire dans les pays d'origine.

Par des observations et entretiens sur les terrains de recherche, le mode de vie et les pratiques quotidiennes des immigrés, leur organisation et la manière dont ils reproduisent dans les foyers le mode de vie de leurs pays d'origine seront décrits de façon détaillée. Les réseaux de sociabilité des résidents constitueront également une partie importante de ce travail. Les relations qu'ils entretiennent entre eux dans cet habitat collectif où la promiscuité règne et les rapports de pouvoirs qui gouvernent le foyer enrichiront le travail. Finalement, la vitalité et la véhicularité de la langue soninké comme langue d'immigration africaine dans les FTM de la région parisienne sera abordée afin de comprendre comment celle-ci est vécue par les autres résidents non locuteurs de cette langue.

Du point de vue théorique, la démarche de notre travail convoque plusieurs disciplines : l'anthropologie, la sociologie, la géographie et la linguistique.

1.4.2- Objectifs de recherche

L'objectif général de notre recherche visant à montrer l'accomplissement de l'identité africaine par et dans le langage en contexte migratoire, il s'agira donc pour nous de comprendre comment les immigrés africains installés en foyers expriment-ils leur ethnicité ou actualisent-ils leurs valeurs culturelles dans leurs activités quotidiennes dans leurs espaces d'accueil. Autrement dit, comment les FTM en région parisienne notamment ceux de Montreuil arrivent-ils à être chargés d'une symbolique identitaire ?

Les objectifs spécifiques sont les suivants :

- Voir comment ces gens du fleuve empruntent certaines voies pour reconfigurer leurs espaces de vie et pour valoriser les compétences acquises des membres de leur communauté.
- Comprendre pourquoi les résidents s'appuient sur leur milieu ethnique pour développer des activités qui sont souvent orientées vers des compétences traditionnellement acquises avant leur immigration.

- Chercher à savoir comment un groupe d'immigrants passe du statut de nation au statut de groupe ethnique en terre d'immigration, et comment ce groupe s'approprié la désignation « ethnique » et « identitaire » pour protéger ses intérêts.
- Comprendre la finalité de l'organisation sociale et politique, le rôle des réseaux et institutions ethniques, les associations et les organismes communautaires, et l'influence du comité des résidents dans leur milieu ethnique ainsi que leurs responsabilités et devoirs aux limites des frontières de leur communauté.
- Chercher enfin à identifier les diverses langues africaines en contact au foyer ; à connaître le rôle de la langue soninké en situation migratoire au sein d'une communauté africaine dans un pays comme la France et surtout comment cette langue, considérée comme minoritaire dans les pays d'origine, devient-elle majoritaire dans le pays d'accueil au point d'être appelée la langue de l'immigration africaine en France.

CHAPITRE 2 : MÉTHODOLOGIES ET TECHNIQUES D'INVESTIGATION

Nous avons présenté, dans le premier chapitre de notre travail, les dimensions théoriques permettant de comprendre la fonction et les aspects essentiels de l'ethnicité et de l'identité par rapport à l'immigration. En effet, il nous est apparu important d'aborder, à première vue, les aspects fondamentaux qui permettent de saisir de façon concrète et concise l'anthropologie de l'immigration, l'anthropologie linguistique et la sociolinguistique urbaine et des pratiques langagières. Nous avons également élaboré notre projet de recherche qui, à partir de nos objectifs énumérés plus haut, allons procéder à la description des méthodologies et des techniques d'investigation utilisées pour nos recueils de données dans ce chapitre suivant.

2.1- Les méthodologies d'enquête en sociolinguistique ou de la nécessité d'une étude qualitative

En matière de recherche en sciences sociales, notamment en linguistique, on a longtemps posé comme allant de soit l'association des analyses de type macro-social (ou sociolinguistique) avec des méthodes quantitatives, et des analyses micro-sociales (ou sociolinguistiques) avec des méthodes qualitatives. Or,

selon Bretegnier, « si cette double équation a longtemps été maintenue, il apparaît aujourd'hui bien évident que l'on peut déduire des réflexions et des analyses qualitatives à partir d'une étude de type macro, et qu'à l'inverse, et certains travaux inscrits en psychologie sociale nous en donnent un bel exemple, on peut rendre compte quantitativement d'études menées à un niveau micro-social ». Pour elle, « Le couple clivé micro -/macro- lui-même ne doit pas être seulement décrit en termes d'oppositions, et ce d'autant moins si l'on étend la portée de l'interactionnisme, en fonction duquel on fait l'hypothèse d'une construction réciproque entre le social et l'individu. Or sortir de la conception binaire sous-tendue par l'explication causale, c'est aussi parvenir à envisager la problématique autrement qu'en se demandant si une étude micro-sociolinguistique peut être ou non considérée comme représentative d'une situation globale, et inversement, avec toujours en toile de fond, la question de savoir si ce sont les structures qui déterminent les comportements ou les comportements les structures » (Bretegnier, 2000).

Pour notre part, notre étude qui empruntera en partie une méthode quantitative demeure essentiellement qualitative parce que la recherche qualitative est l'approche méthodologique privilégiée pour la réalisation de nos objectifs de recherche. En effet, cette méthodologie vise à étudier les expériences et le sens que les individus donnent à leur vécu, à leurs actions et pratiques dans leur milieu. De plus, elle est bien adaptée aux composantes à étudier chez la population concernée, car l'expression de l'ethnicité dans la reconfiguration de l'espace d'accueil des immigrés africains en région parisienne ne peut être observable que dans certaines composantes telles que les petites activités socio-économiques dans les FTM.

Finalement, notre étude a pris la forme d'une enquête exploratoire, car, même si beaucoup d'auteurs se sont déjà penchés sur la question de l'immigration et de l'ethnicité en général, une étude de plus qui ferait cependant l'objet d'un travail systématique, spécifique à une communauté africaine par rapport à son influence ethnique dans ses pratiques économiques et sociales, et ce, dans des espaces quasi réduits que sont les FTM ne serait pas négligeable.

En sociolinguistique, le choix de la méthode d'enquête dépend comme ailleurs de l'orientation de la recherche, des objectifs à atteindre ainsi que du terrain sur lequel le chercheur décide de travailler. C'est pourquoi, nous exposerons ici trois modèles de recherche en sociolinguistique sur lesquels nous sommes fondé pour ce travail : d'abord, celui de la méthode quantitative de Labov (1976 ; 1978), ensuite celui de Hymes (1974) et enfin l'ethnométhodologie de Garfinkel, lesquels modèles se laissent approcher par une recherche ethnographique sérieuse.

2.1.1- LABOV et l'école variationniste

L'intérêt de cette méthode est manifeste. Si certaines approches de la sociolinguistique peuvent diverger, on constate tout de même que les méthodes d'analyse adoptées par la sociolinguistique naissante des années 60 et initiées par Labov restent sensiblement les mêmes (Gadet, 2003). Considéré comme le fondateur de la sociolinguistique quantitative, William Labov poursuit des recherches en sociolinguistique et en dialectologie. Ses travaux avec son « *paradoxe de l'observateur* » cadrent bien dans l'approche de cette thèse. Labov a justement insisté sur la notion de *paradoxe de l'observateur* qui vise à restituer des éléments au plus près de la réalité vécue alors que cette réalité doit être soumise à l'artificiel de l'observation systématique. « En quelque sorte, le chercheur et l'informateur seraient en relative difficulté pour se rencontrer car la densité des interactions leur donne un sens plurivoque qui ne peut pas être élucidé à l'instant de leur réalisation. Il est donc nécessaire de passer par la transition d'un autre regard qui pose à son tour le problème du rapport entre observation et réalité³¹ ».

Le recueil des éléments auditifs et visuels détermine pour une large part la pertinence des recherches. Ainsi, afin « *d'étudier un trait linguistique caractéristique de Martha's Vineyard, qui présente le champ de variation le plus*

³¹ Jean Mouchon, « À propos de la notion de "paradoxe de l'observateur" en sciences humaines », *Semen* [En ligne], 2 | 1985, mis en ligne le 04 juin 2007, consulté le 23 mars 2011. URL : <http://semen.revues.org/3614>

*large possible et le schéma de distribution le plus complexe*³² » lors de sa première enquête, Labov a utilisé l'échantillonnage de cette population insulaire située au large des côtes du Massachusetts. Il a ensuite utilisé l'enquête pour étudier « *la stratification sociale de (r) dans les grands magasins new-yorkais* »³³. Là, il restreint son champ d'études à la partie des habitants de la ville nés à New-York, travaillant dans des magasins et ayant l'anglais pour première langue. Il part de l'hypothèse selon laquelle « *si deux sous-groupes quelconques de locuteurs new-yorkais sont rangés dans un certain ordre sur une échelle de stratification sociale, cet ordre se traduira tel quel par leur différence quant à l'emploi du /r/* » (Labov, 1976 : 96). Les principaux facteurs sociaux sont : la classe sociale, le sexe, la profession, le degré d'instruction et le revenu. L'échantillon linguistique s'effectue, le plus souvent, au moyen d'une collecte de matériaux faite sur le terrain à l'aide d'un enregistreur audio (les questionnaires ne sont cependant pas exclus pour autant).

Enfin, alors que dans ses premières enquêtes, il observait directement lui-même les productions linguistiques, en 1978, dans l'étude sur le parler des jeunes Noirs de Harlem³⁴ — le vernaculaire Noir américain (VNA) —, Labov opte pour une collecte de données sur le vif au cours de laquelle il fait intervenir des observateurs issus du milieu étudié ou partageant la culture de ce milieu. Cela pour remédier à ce qu'il a appelé le paradoxe de l'observateur. Nous, également dans ce sens, nous avons quelquefois fait intervenir un ami-guide pour la collecte de nos informations. Produit d'une enquête empirique exceptionnelle où la langue est toujours saisie dans son contexte et dans des rapports sociaux contrôlés, le livre *le parler ordinaire : la langue dans les ghettos noirs des États-Unis* de William Labov (1978 [1993]) est conduit à élargir considérablement le domaine de sa recherche : pour rendre compte de la langue propre des Noirs américains, il est ainsi amené à considérer non seulement le langage « mais la culture, l'organisation sociale et la situation politique de la jeunesse des ghettos noirs des États-Unis ».

³² William Labov (1976). « Les motivations sociales d'un changement phonétique » in *Sociolinguistique*, p. 52.

³³ William Labov (1976). « La stratification sociale de /r/ dans les grands magasins new-yorkais » in *Sociolinguistique*, pp 94-126.

³⁴ William Labov (1978). *Le parler ordinaire. La langue dans les ghettos noirs des États-Unis*, Paris, Editions de Minuit, Paris, 351 p.

C'est donc à partir de cette méthode de collecte de données que nous traiterons notre étude sur l'organisation politique et socioculturelle des communautés ethniques dans les FTM de Montreuil, en région parisienne.

2.1.2- La démarche ethnographique de HYMES et l'approche interactionnelle de GUMPERZ

Comme les enquêtes fondées sur l'interview trouvent des limites à cause de certaines astuces et trucages (relativement anodins)³⁵, c'est l'ethnographie avec l'observation participante qui va offrir une méthode permettant de s'éloigner du face-à-face (Gadet, 2003).

Essentiellement conçue et mise en place par les linguistes Dell Hathaway Hymes (1974) et John Gumperz (1989a, 1989 b), l'ethnographie de la communication met l'accent sur la pluralité linguistique au sein de la communauté, mais aussi, et surtout se centre sur l'activité langagière des locuteurs en situation d'interaction. Leur méthode est fondée sur l'observation participante. Elle consiste à étudier l'usage fonctionnel de la langue dans la vie quotidienne des communautés linguistiques particulières (Hymes, op. cit.). L'observation participante en elle-même consiste pour un enquêteur à s'impliquer dans le groupe qu'il étudie pour comprendre sa vie de « l'intérieur ». C'est donc une notion qui définit à la fois l'ethnographie en son ensemble et les observations prolongées faites sur le terrain en participant à la vie des gens (Lapassade, 1992, Laplantine, 1996). L'observation participante (dite aussi méthode de l'observateur participant — en anglais *participant-observer*) — est une méthode d'étude ethnologique ainsi que sociologique introduite par Bronislaw Malinowski (1922 [trad. Fr. 1963], 1967 [trad. Fr. 1985]) au début du XXe siècle en s'immergeant plusieurs années durant dans des sociétés mélanésiennes. C'est ce que Alain Touraine appelle dans sa

³⁵ Labov (1976), conscient des écueils de différentes formes d'interview, fera des suggestions pour exploiter les marges de celle-ci. Pour ce faire, une des astuces mise au point en contexte new-yorkais consistait à introduire une question cherchant à savoir de l'interviewé s'il s'était déjà trouvé en danger de mort ; et si celui-ci répondait par l'affirmative, il attendait la suite justificative du récit.

Sociologie de l'action (1965) « *la compréhension de l'autre dans le partage d'une condition commune* », c'est-à-dire le fait d'étudier une société en partageant le mode de vie, en se faisant accepter par ses membres et en participant aux activités des groupes et à leurs enjeux.

Notre travail d'étude et de recherche, constitué d'enquêtes et d'observations participantes, a été réalisé avec l'aide d'un ami locuteur du soninké (langue la plus usitée dans les foyers) lors de nos différents va-et-vient à durée variable sur les terrains. Particulièrement dans ce travail de recherche, la méthode préconisée pour recueillir les données s'articule autour des deux étapes suivantes selon les approches de Hymes (Hymes, 1974) reprises par Bachmann et coll. (1991 : 73) :

- Délimitation d'une communauté de langage (groupe d'êtres humains ayant en commun des pratiques de communication) ;
- Inventaire des situations de communication au sein de la communauté (cérémonies, réunions, échanges, repas, etc.).

Pour notre travail, la méthode ethnographique, de par ses postulats de départ, « se veut qualitative » (Bachmann et coll., 1991 : 71) par le simple fait qu'elle est fondée sur les principes suivants : observation participante, recueil de données de langage produites par les membres d'une communauté, recherche des situations dans lesquelles sont inscrites ces verbalisations et les significations qui leur sont assignées (Bachmann et coll., *ibid.*). À ce propos, dans une compétence communicationnelle, Dell Hymes a établi une liste mnémotechnique (en anglais S.P.E.A.K.I.N.G.) des composantes essentielles maîtrisées et activées :

- *Settings* : « lieu et moment » (qui fournissent des indices de signification et de comportement importants et nombreux),
- *Participants* : « interlocuteurs » (y compris personnes présentes, mais ne prenant pas la parole)
- *Ends* : « objectifs » (au niveau des intentions comme à celui des résultats),

- *Acts* : « actes de langage » (au sens de ce concept en pragmatique, c'est-à-dire type d'action sur le réel et donc de réalité que l'énonciation de tel énoncé instaure, par exemple promesse, jugement, prise de contact, assertion, etc.)
- *Keys* : « tonalité » (aspects principalement psychologiques de l'échange : tendu, agressif, détendu, amical, professionnel, intime, etc.),
- *Instrumentalities* : « instruments de communication » (oralité, écriture, gestuelle, téléphone, vidéo, vêtements, tous éléments symboliques visuels ou autres, etc.)
- *Norms* : « normes » (au sens de « règles sociales de comportement linguistique et social » en général : variétés de langue [s] employée, choses à faire ou à ne pas faire, tous rituels d'échange tel offrir à boire, etc.),
- *Genres* : « genres » (au sens de « type de discours » faisant l'objet de conventions langagières et sociales préalables, tels courriers administratifs, publicité, conte, recette de cuisine, description, nouvelle, etc.).

De ces deux méthodes : la sociolinguistique labovienne d'une part et l'ethnographie de la communication d'autre part, il faut admettre qu'elles ont des postulats méthodologiques en commun et peuvent donc être complémentaires (Zongo, 2004 : 60). C'est ce qui guide notre choix pour ce cadre épistémologique. Progressivement, et sous l'influence du courant linguistique de la pragmatique, va ainsi s'ouvrir la perspective interactionnelle, dont l'un des défis essentiels, selon Bretegnier (2000), est qu'elle est la première à tenter de rompre avec l'explication binaire de la causalité et à proposer de concevoir les rapports entre les réalités en terme de construction réciproque.

Dans les mêmes périodes, émerge dans les années 60, en Californie, l'analyse des interactions langagières ou l'analyse des conversations. Elle a été développée dans une direction particulièrement prometteuse par John J. Gumperz. Chercheur américain, ses travaux, publiés aux États-Unis depuis les années 1970, ont connu un grand retentissement à partir des années 1980. La synthèse qu'il réalise entre différents courants scientifiques est nommée « ethnographie de la communication » (Gumperz & Hymes, 1964 ; 1972), et plus précisément « sociolinguistique interactionnelle » (Gumperz, 1989a ; 1989 b) ou par lui-même « approche interprétative de la conversation » (Gumperz, 1989b). Ces divers intitulés témoignent bien de l'angle d'étude retenu et s'intéressent de façon

spécifique à la conversation comme objet d'étude, en s'attachant à l'analyse des aspects formels de son organisation. Cette approche de Gumperz inaugure le fait de traiter des données de l'oral en travaillant sur des formes spécifiques situées dans leur contexte.

Pour lui, il s'agit d'analyser :

- la façon dont les interlocuteurs utilisent *diverses variétés d'une langue, ou diverses langues*, au cours des échanges (principes d'*alternance codique* et de *co-variation* établis par la sociolinguistique)
- comment ces choix participent-ils à des *stratégies de communication*,
- comment ces choix construisent-ils des *cadres culturels pour l'interprétation* des énoncés et des énonciations,
- en quoi ces choix sont *signifiants*,
- quelles *inférences* fondées sur *quels indices* sont effectuées,
- comment ces modalités d'interaction fonctionnent-elles en cas — fréquents — de *contacts entre locuteurs appartenant à des communautés ethno-linguistiques et sociolinguistiques différentes ?*

Dans les FTM, ces mécanismes, principes et fonctionnements sont au cœur même de l'analyse conversationnelle ou analyse de conversation (CA). Née à l'origine d'un courant de la sociologie interprétative, l'analyse conversationnelle joue aujourd'hui un rôle central dans plusieurs secteurs de la linguistique, de la sociologie et de la psychologie, présentant un instrument analytique précis qui nous permet de mieux comprendre la complexité des processus communicatifs en face à face, que ce soit dans les réunions, en famille, au travail, etc. ou chez les immigrés africains.

Pour ce travail de recherche, quelques-unes de nos transcriptions, pour leur analyse, utiliseront les conventions reprises de Lorenza Mondada (Mondada, 2001).

2.1.3- La démarche ethnométhodologique chez GARFINKEL

L'analyse des conversations partage les options principales de l'ethnométhodologie. Fondée par Harold Garfinkel au cours des années 1960,

l'ethnométhodologie est un courant de la sociologie américaine issu de l'École de Chicago qui considère l'ordre social comme un accomplissement méthodique. Le terme d'ethnométhodologie désigne donc une discipline qui étudie la façon dont les agents sociaux – les « membres » dans la terminologie de Garfinkel – raisonnent, jugent et décident en situation, ou coordonnent leurs actions, lorsqu'ils ont à gérer leurs affaires de la vie courante ; ou encore sur la manière dont ils parviennent à se comprendre mutuellement, sur la connaissance ordinaire des structures du monde social qu'ils mettent en œuvre et sur les opérations intersubjectives par lesquelles le sens d'un monde commun est instauré et maintenu.

Pour Louis Quéré³⁶ et coll. (2001), il s'agit ici d'un retournement de perspective par rapport aux méthodes de l'analyse formelle, dans la mesure où l'ethnométhodologie ne vise pas à observer, avec une certaine extériorité, des phénomènes dont elle offrirait une lecture en fonction de concepts discutés au sein de la discipline, mais s'intéresse de l'intérieur à la manière dont se fabriquent les principales caractéristiques observables d'un phénomène. En termes plus simples, là où les disciplines conventionnelles rangent le monde social dans des cases appropriées, l'ethnométhodologie cherche à décrire les cases qu'un groupe se donne à lui-même pour ranger les activités du monde social. Elle a pour cette raison la prétention d'être une sociologie sans induction (Garfinkel et Sacks, 1970) c'est-à-dire une sociologie « où l'on est à tout moment conscient du caractère irrémédiable de l'indexicalité ; où l'on se fixe en conséquence pour règle d'éviter autant que possible le raisonnement par induction » (Lecerf, 1985).

Quant au fondateur de la discipline, Harold Garfinkel, il dit de sa recherche qu'elle est *orientée vers la tâche d'apprendre de quelle façon les activités ordinaires réelles des membres consistent en des méthodes pour rendre les actions pratiques, les circonstances pratiques, la connaissance de sens commun des structures sociales et les raisonnements sociologiques pratiques, analysables* (Garfinkel, 1967).

³⁶ Il s'agit d'un article de Louis Quéré intitulé « Ethnométhodologie » publié en ligne, URL : <http://www.universalis.fr/encyclopedie/ethnomethodologie/> et consulté le 8 mai 2008.

Les différents écrits de Garfinkel repris et parus dans *Arguments ethnométhodologiques* (1984) présentent l'origine et le domaine de ce concept. Pour lui, l'ethnométhodologie n'est pas une méthodologie de l'ethnologie, mais la discipline qui s'intéresse aux ethnométhodes. Ainsi, s'il existe différentes façons d'aborder l'ethnométhodologie, celle-ci s'est construite en référence à un ensemble de notions qui sont devenues classiques telles que l'indexicalité, la réflexivité et l'accountability.

Selon Garfinkel, « nous partirons du principe, et cela nous servira de politique de recherche, que, pour les membres qui font de la sociologie, le phénomène fondamental est la réalité objective des faits sociaux en tant qu'accomplissement continu des activités concertées de la vie quotidienne des membres qui utilisent, en les considérant comme connus et allant de soi, des procédés ordinaires et ingénieux pour cet accomplissement. Les études ethnométhodologiques analysent les activités quotidiennes des membres comme des méthodes qui rendent ces mêmes activités visiblement rationnelles et rapportables à toutes fins pratiques, c'est-à-dire descriptibles (accountable), en tant qu'organisation ordinaire des activités de tous les jours. La réflexivité de ce phénomène est un trait singulier des actions pratiques, des circonstances pratiques, de la connaissance commune des structures sociales et du raisonnement sociologique pratique. [...] Les textes qui suivent cherchent à appréhender les activités pratiques, l'état des choses et le raisonnement sociologique pratique comme des thèmes d'étude empirique. En accordant une attention aux activités les plus banales de la vie quotidienne, attention généralement portée aux événements extraordinaires, ils veulent également contribuer à la connaissance de ces phénomènes en tant que tels. L'idée centrale de ces textes est que les moyens à l'aide desquels les membres produisent et gèrent leurs affaires quotidiennes sont identiques à ceux qu'ils emploient pour rendre compte de ces événements quotidiens. Le caractère "réflexif" des pratiques dont il est rendu compte constitue un point capital de cette thématique. Quand j'évoque le terme accountable, je veux dire les choses suivantes. Je veux d'abord signifier observable et rapportable. Autrement dit les pratiques sont accessibles aux membres de la société dans la mesure où ce sont des pratiques situées que l'on peut regarder et raconter. Je veux

dire, également, que de telles pratiques consistent en réalisations labiles, en cours, contingentes. » (Garfinkel, *ibid.*).

Pour plus de précision, en ce qui concerne l'indexicalité, l'ethnométhodologie emprunte cette notion pour rendre compte de la nécessité qu'il y a, pour comprendre les échanges au sein d'interaction, de les indexer sur les situations locales qui les ont produites. Elle exprime l'idée selon laquelle le sens de toute chose est attaché à son contexte. Les déictiques (*ici, maintenant, derrière, je, elle, nous...*) par exemple, sont des mots identiques pour tout ceux qui les prononcent, mais renvoient pour chacune de leur utilisation à un contexte unique.

Quant à la réflexivité comme activité d'interprétation, elle est une notion précise, mais délicate à manipuler, car on peut rapidement la confondre avec l'indexicalité. Contrairement à l'indexicalité, la réflexivité est un phénomène observable dans les comportements. On peut la comprendre comme la capacité de chacun à interpréter les signes qu'il observe pour construire du sens.

Enfin, la notion d'*accountability* est un terme anglais que les ethnométhodologues francophones ont choisi de ne pas traduire, faute de terme équivalent. De ce fait, l'*accountability* est un caractère qui doit s'appliquer au sujet d'études ethnométhodologiques. Ceux-ci doivent être *rapportables, descriptibles, observables, présumables à toute fin pratique* selon les termes de Garfinkel. On laisse donc de côté les objets construits par l'entendement humain véhiculant une part importante d'imaginaire, impossible à circonscrire.

En conclusion, dans le cadre de l'ethnométhodologie et surtout pour notre travail d'étude et de recherche, un groupe doit donc être observable, c'est-à-dire qu'il doit avoir une réalité concrète, être *palpable* et ses dimensions doivent demeurer à l'échelle du chercheur qui l'étudie (et accessoirement des membres qui le composent). Mais ce caractère d'observabilité est insuffisant, il doit également être rapportable, ce qui signifie que les membres du groupe étudié ont accès au phénomène qu'ils constituent et en a conscience. Ils doivent également être en mesure de décrire, c'est-à-dire de traduire en mots et en concepts ce qui est observé. En dernier lieu, le terrain doit être présumable à toute fin pratique, ce qui

signifie que le phénomène observé possède sa propre justification, il existe pour lui-même et non pas comme révélateur d'une éventuelle réalité d'ordre supérieur. Les faits observés valent parce que les membres y trouvent un intérêt pratique, c'est-à-dire directement lié à leur activité propre et à la résolution de leurs problèmes immédiats. Pour Garfinkel, ces quatre critères permettent la construction du sens. Tout ce qui ne répond pas à ces quatre critères n'est pas étudié par les ethnométhodologues.

2.2- Travail préparatoire

Tout travail d'étude et de recherche en sciences sociales nécessite au préalable un travail préparatoire avant l'entrée du chercheur sur le terrain. C'est ce qui nous a amené à faire d'abord une revue de la littérature ; toute chose qui consiste à consulter des ouvrages, des auteurs qui traitent des questions ou de l'objet de la recherche dans lesquels l'on s'engage.

2.2.1- Revue de la littérature

Après avoir décidé de travailler sur l'objet langue(s) et identités en situation migratoire, nous avons fait le tour d'horizon d'un certain nombre de bouquins en rapport avec notre travail. C'est ainsi qu'à part les ouvrages théoriques sur l'immigration en général, nous avons également parcouru certains travaux ayant traité ou abordé notre sujet de recherche. Les ouvrages consultés sont pour la plupart des thèses, des articles, des périodiques, des rapports de travail et de documents. Également, internet, avec ses nombreux moteurs de recherche, nous a beaucoup aidé dans la réalisation de notre travail.

La revue de la littérature en elle-même permet de se donner une idée de ce que nous recherchons et comptons traiter dans notre travail. Elle nécessite donc une abondante recherche bibliographique et documentaire. C'est la seule façon, pour nous, de passer de « la théorie au terrain » Winkin (1996).

2.2.2- Premiers pas sur le terrain : les pré-enquêtes

L'entrée sur le terrain, la présentation de soi, les premiers contacts sont souvent difficilement contrôlables, mais néanmoins importants dans la construction de réseau de relations du chercheur. Pour nous, effectuer nos tout premiers pas dans des foyers de travailleurs migrants pour collecter des données afin de comprendre la vie de « l'intérieur » des membres du groupe étudié, nous avons fait un travail préalable qui a consisté à entrer en contact avec quelqu'un. Un jeune homme, presque « membre³⁷ » à part entière du groupe à étudier, sera chargé de nous introduire sur l'un de nos terrains de recherche, celui du foyer Branly.

Nos terrains, au départ, étaient orientés vers tous les FTM de la ville de Montreuil (neuf au total, cf. Tableau 1, ci-dessous). Mais, après investigation, nous avons décidé de travailler régulièrement sur deux terrains. Néanmoins, nous avons quand même enquêté dans certains foyers de la ville pour des vérifications et des recoupements d'informations entre ceux-ci. Les deux foyers que nous avons choisis pour notre travail ethnographique sont ceux situés à la rue Édouard Branly et à la rue Ernest de Tillemont connu également sous le nom de « Grands Péchés ». Le choix de ces foyers s'est opéré tout simplement par le fait des contacts que nous avons noués avec certains résidents et gérants des lieux à la suite de nos va-et-vient réguliers sur ces terrains. L'un des motifs de ces choix est que tous les foyers gérés par la SONACOTRA (devenu ADOMA) sont tous occupés par des Français³⁸, des Maghrébins ou des ressortissants de l'Europe. Quant aux foyers gérés par le Réseau de soins hospitaliers (RésHo), leur nombre très réduit en résidents (41 au total pour les deux) et leur homogénéité communautaire (tous des Maliens) nous ont amené à nous en passer. À la longue, un troisième foyer, celui de Bara, a fini par retenir notre attention pour le fait de sa notoriété en *suroccupation* (800 résidents pour 410 lits) et de son histoire. Anciennement conçu pour une usine de fabrication, Bara a été réhabilité comme le premier et le plus « vieux » foyer pour

³⁷ La notion de « membre » ici est emprunté aux auteurs : Adler & Adler (1987, *Membership roles in field reseach*) et Ward Goodenough 1957, « Cultural Anthropology and Linguistics » dans sa définition de la culture à savoir : « tout ce qu'il faut savoir pour être membre ».

³⁸ Ici, le terme Français renvoie aux Français de souche, à la différence des immigrés naturalisés.

loger les premiers Africains subsahariens immigrés de la ville de Montreuil, particulièrement les ressortissants de la vallée du fleuve Sénégal.

Nous intéressent à l'immigration africaine, celle de la l'Afrique noire subsaharienne en particulier avec tout son brassage culturel et identitaire regroupé au sein d'un seul et même lieu, nous avons finalement opté pour les foyers Bara, Branly et grands Pêcheurs. Construits voire rénovés et gérés, soit par des organismes³⁹, soit par la ville de Montreuil elle-même à travers son office public d'HLM, ces lieux se composent en majeure partie de ressortissants du Mali, du Sénégal et de la Mauritanie connus sous l'appellation des « Gens du fleuve » ou de « la vallée du fleuve Sénégal ». Le tableau⁴⁰ ci-dessous nous donne un aperçu des foyers et de leurs occupants :

³⁹ Ce sont entre autres l'Association pour le Développement des Foyers (ADEF), l'Association pour l'accueil et la Formation des Travailleurs Migrants (AFTAM), la Société Nationale de Construction de logements pour les Travailleurs immigrés (Sonacotra), devenue ADOMA depuis 2007.

⁴⁰ Mairie de Montreuil (2005), *Les foyers de travailleurs migrants à Montreuil. Etudes et Habitat*. Les foyers marqués par un astérisque (*) sont les terrains choisis pour les enquêtes.

Tableau 1 : Les foyers de travailleurs migrants sur la ville de Montreuil

Nom du Foyer	Nombre de lits (officiel)	Estimation de l'occupation réelle	Nationalités des occupants	Organisme gestionnaire	Date de mise en service
Rochebrune	430	750	Maliens : 95 % et quelques Sénégalais, Mauritiens et autres originaires d'Afrique subsaharienne	AFTAM	1969
Barras*	410	800	Maliens : 95 %, quelques Mauritiens et Sénégalais	AFTAM	1968
La Noue	354	365	Maghrébins : 61 %, Français : 16 %, reste Europe : 11 %, Afrique subsaharienne : 8 %	ADOMA	1969
Grands Pêcheurs* ou Lenain de Tillemont	328	600	Maliens : 95 %, sénégalais : 5 %	ADEF	1979
Branly*	195	450	Maliens : 86 %, Français ⁴¹ : 9 %, sénégalais : 4 %, Mauritiens : 1 %	AFTAM	1981
Ruffins	195	215	Maghrébins : 92 %	ADOMA	1961
Lepère	26	26	Maliens : 100 %	RésHo /OPHM**	1994
Victor Hugo	17	17	Maliens : 100 %	RésHo /OPHM**	1994
Centenaire	70	70	Maghrébins : 92 %	Autogéré	2004

**OPHM : Office public de l'habitat montreuillois

Notre entrée pour la première fois sur l'un des terrains a été préparée par notre directeur de recherche. Il nous a présentés à Wahib⁴², un jeune homme qu'il connaît très bien.

[Note du samedi 5 juin 2004, devant notre Institut de recherche à Paris]

J'ai rendez-vous avec mon directeur de recherche à 13 h à son lieu de travail. Ce jour-là, comme il faisait beau, je me suis paré d'un boubou cousu panné. Seul ce samedi-là à

⁴¹ Ces Français vivant dans ce foyer (Branly) sont tous d'origine étrangère, notamment de l'Afrique sub-saharienne.

⁴² Selon la volonté de certains, les quelques prénoms des résidents qui figurent dans ce travail de recherche ont été modifiés pour garder l'anonymat de nos interlocuteurs et informateurs.

l'Institut, mon directeur met quelques minutes avant de descendre m'ouvrir la porte d'entrée qui est restée fermée. « Alors, comment vas-tu Jean-Baptiste ? ». « Bien Monsieur ! » « Vous vous retrouvez un peu chez vous avec votre tenue ! » « Ah ouais ! » « Attends-moi un instant, le temps que Wahib arrive ! » « C'est qui Wahib ? » « C'est le jeune homme que je vais te présenter et qui te conduira à Montreuil. Excuse-moi, je monte mettre un peu d'ordre dans mes affaires et je te rejoins ». Quelques minutes après, Wahib arrive, mon directeur descend et nous nous dirigeons dans un café juste à côté. Là-bas les présentations sont faites.

Au regard de ce qui précède, le chercheur, bien que « maître » de son sujet peut avoir recours pour son étude à des personnes d'influence ou pas pour l'introduire sur « son » terrain. Parfois, quand ce terrain est très hostile aux personnes étrangères, c'est cette *personne-guide* qui surveille et filtre l'accès au terrain (un gatekeeper, selon Adler & Adler : 1987) ou bien même qui mène l'enquête à la place du chercheur afin que disparaisse l'obstacle constitué par cet élément qu'est l'observateur (le fameux cas du paradoxe de l'observateur chez Labov, 1976).

Pour notre cas, cela a été plus ou moins différent, car ce n'était pas Wahib, notre « guide », qui filtrait ou surveillait l'entrée au foyer, mais il a été celui-là même qui nous a présentés aux résidents. S'étant familiarisé aux membres du quartier et du foyer depuis son jeune âge et ayant plusieurs amis dans ce foyer, Wahib est devenu un membre presque permanent, très connu et également facile à reconnaître sur le terrain. Français, d'origine algérienne qui a passé presque toute son enfance à Montreuil, Wahib passe la grande partie de ses temps libres au foyer Branly. C'est aussi dans le foyer qu'il prend très souvent son déjeuner avec les prix bon marché des mets que font les cuisinières. En plus du français et ses deux langues maternelles (le kabyle et l'arabe), il parle et comprend plusieurs langues africaines utilisées dans le foyer : le soninké, le bambara, le diola et quelques mots wolof et peul notamment. Il apporte très souvent son concours dans la rédaction de notes administratives, dans la lecture des courriers des résidents. Tout cela a fini par convaincre et séduire les résidents qui l'ont « adopté » comme l'un des

leurs. C'est bel et bien ce jeune homme membre de notre terrain que notre directeur de recherche nous a présenté et qui nous a permis de faire nos premiers pas dans le foyer Branly. Également, c'est à travers lui que commencent nos premiers relations et contacts sur le terrain avec la communauté d'étude. Mais notre descente progressive sur les terrains (les 3 FTM choisis dans la ville de Montreuil-sur-Seine) a fonctionné, à partir de 2005, par des va-et-vient, d'un rendez-vous à un autre.

[Note du 17 novembre 2005, Foyer Branly]

Me présentant un jour à des résidents du foyer Branly, Wahib leur dit ceci : « Lui, c'est Jean-Baptiste, un frère, un cousin qui vient de la Côte d'Ivoire. Je ne sais pas s'il parle dioula ou soninké, mais... ». Moussa, un résident ayant entendu mon pays d'origine, l'interrompt : « Moi, j'ai fait la Côte d'Ivoire, j'ai grandi là-bas et je me suis marié là-bas. Ma femme est née à Gagnoa (une ville du centre-ouest du pays). Elle est plus que Bété (la tribu et la langue des gens de cette ville) et moi, je peux dire que je suis Ivoirien plus que toi. C'est là-bas (en Côte d'Ivoire) que j'ai travaillé avant de venir en France en 1990 ».

Dans la première note, notre directeur, en nous présentant à Wahib, prépare notre entrée sur le terrain. Pour ce faire, il procède avec un « Gatekeeper », c'est-à-dire quelqu'un qui « a le pouvoir statutaire de faire admettre une personne dans une institution, peuvent lui en ouvrir les portes ». Ainsi comme l'a été fait à Marquart en 1983 (cité par Adler & Adler, 1987) qui, voulant effectuer une étude dans une prison québécoise et qui fût introduit dans la place par un gardien de prison (ici Gatekeeper) dont il avait fait la connaissance au cours d'un stage de formation ; de la même manière, nous allons trouver l'*entrée de notre terrain* — le foyer Branly de Montreuil – grâce à Wahib.

Dans la deuxième note, de par notre pays d'origine, la Côte d'Ivoire (pays qui a été d'abord pour certains résidents une terre d'immigration et de collecte de fonds avant de migrer vers d'autres pays pour parachever leur projet migratoire), le contact avec l'un des résidents a été possible. C'est le cas avec Moussa qui réside

en France depuis 1990 et qui se sent plus Ivoirien que nous-même, juste une façon pour lui de nouer le contact et lancer « le débat ». Il y a également les termes de familiarité (frère, cousin) prononcés par Wahib lors de la présentation qui ont été pour quelque chose dans notre « intégration ». En utilisant le terme de « frère », Wahib veut m'associer à cette communauté. Par contre, le terme « cousin » utilisé beaucoup plus par les Africains du Maghreb notamment ceux d'Algérie permet de faire une démarcation entre les Africains noirs et les Africains blancs. De par cette entrée sur l'un des terrains, nous avons par ailleurs visité d'autres foyers. Ce sont donc de ces lieux et de ces moments d'enquêtes que nous allons parler dans les lignes qui suivent.

2.3- Les lieux et les moments de l'enquête

Notre terrain d'enquête s'est essentiellement basé sur la ville de Montreuil, en région parisienne dans le département de la Seine-Saint-Denis (93). Toutefois, certaines données ont été recueillies dans des FTM de Paris et de la région parisienne au cours de débats organisés par cette communauté ethnique d'étude dans ces lieux et auxquels nous participons. Sinon que l'essentiel du travail s'est fait particulièrement dans trois grands FTM de la commune de Montreuil que sont : le foyer Bara, le foyer Branly et le foyer Tillemont.

Sans faire d'étude comparative, les données recueillies dans les trois foyers choisis pour nos enquêtes ont été réalisées sur la base de documentation, d'observations directes, d'entretiens en profondeur, d'entrevues en direct et téléphoniques. Après une abondante recherche bibliographique et documentaire, nous avons pris contact avec notre premier terrain (le foyer Branly) au mois de juin 2004. Les mois suivants, nous avons été sur les autres terrains où nous avons eu des entretiens avec les différentes médiatrices sociales ayant en charge les foyers qui, à leur tour, ont parlé de notre projet aux différents présidents des comités de résident avant de commencer nos enquêtes proprement dites sur les terrains. C'est donc à l'issue des accords des différents présidents de comités de résidents que nous avons pu les rencontrer et faire leur connaissance. Ces différents présidents également, après leurs avis, ont permis que nous discussions avec les résidents et autres personnes vivant et passant le temps dans les foyers.

Cependant, outre l'entretien avec ces présidents, nous avons échangé aussi avec quelques résidents et occupants⁴³ des lieux. Il faut juste retenir que notre immersion dans les FTM fut progressive et prit du temps, celui de construire des relations de confiance avec les résidents de ces foyers. Cela se fit au travers des visites répétées, dont la plupart n'avaient pas de tâches d'enquête pour objet. Dans cette étape de la recherche, le rôle de Wahib au départ, puis celui de mon ami-guide ensuite fut capital, compte tenu de notre méconnaissance des lieux d'enquête et des langues « locales » pratiqués dans ces lieux.

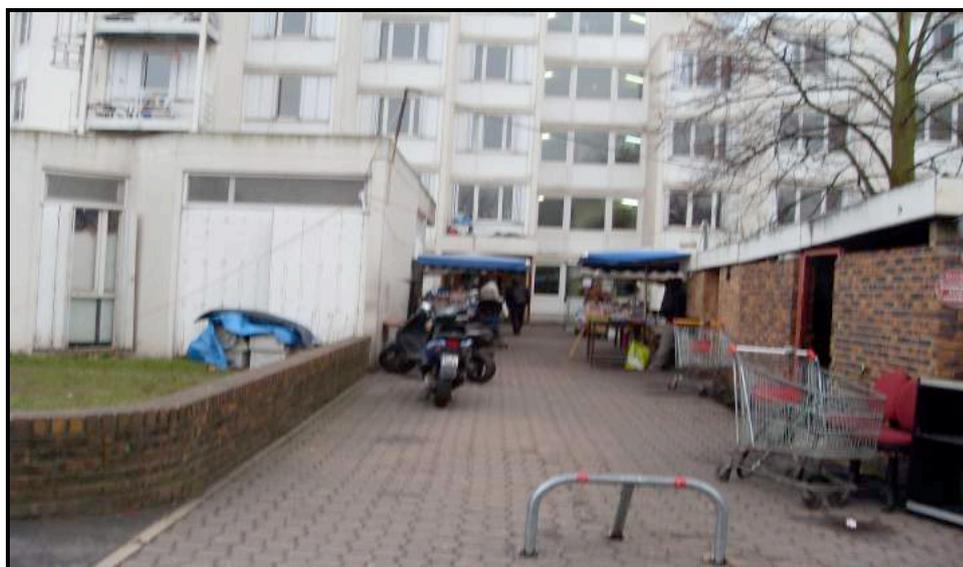
Les terrains de ce travail que sont les foyers Édouard Branly, Tillemont et Bara sont habités exclusivement par des immigrés de la Vallée du Sénégal et en grande majorité par des ressortissants maliens (cf. Tableau 1). Ces FTM se situent tous à Montreuil dans les quartiers de Branly – Boissière pour le premier, de Beaux Airs – Grands Pêcheurs – Renan pour le second et bas Montreuil République pour le dernier (voir carte N° 5). Dans cette étude, les trois FTM seront décrits à l'aide d'observations directes et d'entretiens puisés sur les terrains. Ce sera donc pour nous la meilleure façon de comprendre l'importance que le foyer a pour les Gens du fleuve, précisément pour la communauté soninké.

Chaque FTM porte le nom de la rue qui l'abrite. Notre premier terrain, le foyer Édouard Branly situé au 73 rue Édouard Branly est géré par l'AFTAM, mais reste la propriété de SA HLM LOGIREP. Ce foyer était intégré dans un projet à la fin des années 70 de la municipalité de résorption des foyers insalubres et de relogement des résidents sur le haut Montreuil. Ouvert en 1979 et mis en service dans les années 81, ce bâtiment est habité en majorité par des résidents de nationalité malienne, un peu plus de 400 résidents en tout même s'il regorge en son sein un fort taux de Français d'origine africaine (cf. Tableau 1). Ce sont donc, 86 % de Maliens, 9 % de Français, 4 % de Sénégalais et 1 % de Mauritaniens. Sept personnes dont une médiatrice sociale présente trois après-midi par semaine sont employées par la société gestionnaire pour les affaires courantes et

⁴³ Ici, le terme d'occupants s'applique à des personnes extérieures aux foyers, qui y ont vécu ou pas, mais qui y viennent, soit pour rencontrer et discuter avec des amis ou parents, soit pour prendre un repas à la cuisine du foyer.

administratives au sein du foyer. Un seul bâtiment R+4 représente le foyer. Prévu pour 195 lits, dont 90 chambres de 2 lits et 15 chambres individuelles de 9 m², on estime à plus de 450 le nombre réel d'occupants dans ce foyer. En plus de ces espaces, des services parallèles tels que la cuisine, un bar, une forge, un atelier de couture et de mécanique, des commerces, etc. sont représentés dans ce foyer, alors même que certains de ces espaces n'étaient pas prévus dans le plan de construction. Comme dans la plupart de ces foyers, l'organisme gestionnaire assure les échanges de couverture et le nettoyage des parties communes et des poubelles.

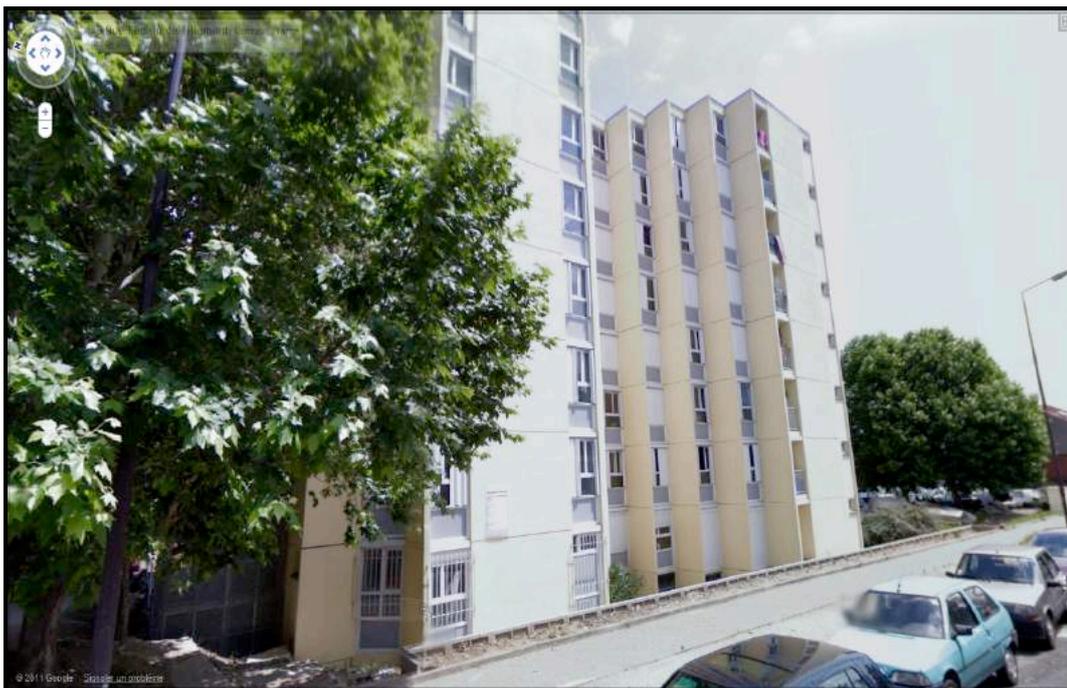
Photo 1 : Les environs et une vue d'entrée du foyer Branly



Le foyer Tillemont ou des Grands Pêcheurs constituent notre deuxième terrain. Situé au 141 rue Lenain de Tillemont, il a été mis en service en 1979 et est géré par l'ADEF. Construit sur un bâtiment R+7, le Foyer est complètement intégré dans cet ensemble de logements sociaux, entre les grands équipements sportifs de la ville et le tissu pavillonnaire du nord de Fontenay-sous-Bois. Il reste la propriété de SCIC TP. Ses occupants sont en majeure partie des Maliens qui représentent 95 % et des Sénégalais, 5 % (cf. Tableau 1). Sa capacité théorique d'accueil est de 300 places en chambres individuelles de 9 m², mais on estime à environ 600 personnes le nombre réel de résidents. Il compte une médiatrice (avec qui nous avons longuement échangé et passé beaucoup de temps) et deux autres employés administratifs travaillant pour le compte de l'organisme gestionnaire. Le foyer est actuellement en cours de réhabilitation dans le cadre d'un projet de rénovation urbain et social débuté en 2005 au quartier Bel-Air grand Pêcheurs, classé en ZUS (Zone urbaine Sensible). Il s'agissait du ravalement extérieur et la restructuration intérieure (suppression du vide-ordure, suppression de la moitié des tisaneries, travaux de sécurité incendie) pour la création d'une capacité supplémentaire de 28 lit. À terme, il s'agit de transformer le foyer de travailleurs migrants en résidence sociale. Cependant, un lourd litige a opposé les résidents à l'organisme gestionnaire, l'ADEF, durant la première phase des travaux : un protocole d'accord statuait sur une augmentation sensible des redevances des résidents au terme des travaux. L'augmentation a été effective en cours des travaux, qui de plus ont été contestés dans leur qualité. Suite à un jugement en tribunal d'instance, les résidents ont obtenu gain de cause face à l'organisme gestionnaire.

Comme la plupart des foyers, Les Grands Pêcheurs présente presque les mêmes services, mais en lieu et place d'une forge, c'est un atelier de mécanique qui occupe un espace dans la grande cour. On note également la présence d'un bar à l'entrée et d'une salle de prière au sous-sol de l'immeuble. Les résidents en grande majorité de nationalités malienne cohabitent en très bon voisinage et en directe proximité avec les habitants de la résidence des Grands Pêcheurs. Le comité de délégués participe régulièrement et activement avec le comité des fêtes du quartier.

Photo 2 : Les environs du foyer Tillemont « Les Grands Pêcheurs »



Bara, notre troisième et dernier terrain, est le foyer le plus emblématique⁴⁴ de Montreuil. Il est situé au 18 rue Bara et occupe les bâtiments appartenant anciennement à une usine de pianos transformée, il y a plus d'une quarantaine d'années, en centre d'hébergement de travailleurs africains. Mis en service en mars 1968, ce foyer, propriété de SA HLM Antin Résidences et gérée actuellement par l'AFTAM, représente l'un des plus anciens, les plus vétustes et les plus surpeuplés de la ville de Montreuil. Construite sur un bâtiment R+2/R+3, sa capacité d'accueil initiale qui était de 205 lits a été portée officiellement très peu de temps après à 410 places en lits superposés. À la fin des années 70, l'occupation réelle atteignait déjà le millier de résidents. Les conditions de logement ne pouvaient que très rapidement se dégrader et dès les années 80, l'insalubrité du bâtiment était prononcée. La grande majorité des résidents sont de nationalité malienne et le foyer est confronté lourdement au vieillissement des premiers résidents. Aujourd'hui, l'on estime à plus de 800 résidents avec un responsable et sept employés qui gèrent les affaires administratives. Ouvert sur le quartier avec son

⁴⁴ Le foyer Bara reste et demeure le foyer le plus connu des Maliens vivant au pays et n'ayant jamais mis les pieds en France. Presque tous les immigrés y ont transité avant d'être relogés dans d'autres foyers. Une personnalité française comme Erik Orsenna dit que c'est par le Mali qu'il a connu la ville de Montreuil et ce, grâce à des immigrés vivant au foyer Bara et allant passer les vacances au pays.

restaurant et ses commerces internes, le cadre du foyer est ancien et délabré : certaines parties comme la cuisine et les sanitaires sont insalubres. Une étude⁴⁵ de la ville de Montreuil qualifie l'état de ce foyer de « très mauvais et de hors-norme ». Les nationalités présentes dans ce foyer sont à 95 % de Maliens et 5 % représentant quelques Sénégalais et Mauritaniens. Comme services dans ce foyer, il y a la présence de coiffeurs installés au centre de la cour intérieure, une salle de commerce et l'existence de commerces illicites, un atelier de couture, une forge en pleines cours dans un 8 m² et une grande cuisine dirigée uniquement par des femmes d'ethnie bambara. Toute une reproduction des structures traditionnelles du pays. Actuellement, Bara confère à son quartier une partie de son identité. La cuisine collective, actuellement en rénovation, est fréquentée au-delà du foyer. Les liens avec les habitants sont forts de par la fréquentation des commerces, du parc public proche, de la Maison de Quartier Lounes Matoub. Le Comité des Délégués et le Conseil de Quartier sont associés depuis plusieurs années. Une assistante sociale est engagée à plein temps, mais fait le suivi des trois foyers AFTAM de la ville, selon son planning dans la semaine. L'organisme gestionnaire du foyer assure l'échange des draps toutes les deux semaines et participe aux nettoyages des parties communes (les allées, les escaliers et les poubelles).

Photo 3 : Le Foyer Bara et sa rue



Source : Arthur Devriendt, 2008

⁴⁵ Cf. Ville de Montreuil, *Les foyers de travailleurs migrants à Montreuil. Etudes - Habitat*.

De tous ces foyers, il faut dire que les occupants ne sont que des hommes⁴⁶, et leur moyenne d'âge tourne autour des 30-40 ans. Cependant, on observe actuellement l'arrivée d'un nombre considérable de jeunes de 18-25 ans. Ils fonctionnent tous sur un mode hiérarchique et communautaire. Les structures villageoises de pouvoir et de solidarité y sont reproduites. L'on assiste à une importance des comités des délégués et des résidents et des rôles des doyens, qui sont pour la majeure partie considérés comme les primo-arrivants. Selon l'étude sur les foyers de Montreuil (idem), si « la moyenne d'ancienneté d'occupation est supérieure à 10 ans pour les foyers Grands Pêcheurs et Bara, Branly quant à lui présente 5 % des résidents ayant un séjour inférieur à 6 mois, 8 % de 6 mois à 2 ans, 25 % de 2 à 5 ans, 40 % de 5 à 10 ans, 12 % de 10 à 15 ans et 12 % de plus de 15 ans d'ancienneté ». Enfin, la quasi-totalité des résidents est originaire de la même région du Mali, plus précisément du Cercle de Yélimané, dans la région de Kayes. Leurs rapports avec le voisinage s'avèrent globalement bons, car les foyers sont ouverts sur le quartier avec leurs restaurants et commerces. Le stade Jules Vernes juste à proximité du foyer Branly permet aux résidents de participer activement à la vie du quartier par des tournois de football, des repas de quartier, les brocantes ainsi qu'à la fête des associations de la ville. Même si l'on assiste très souvent à des fêtes de quartier, le voisinage dénonce des nuisances sonores et visuelles dues aux problèmes avec les ateliers de réparation mécanique qui débordent sur le parking et la rue : épaves, stockage de ferraille, surtout très remarquable au foyer Branly.

Par ailleurs, sur les lieux et les moments de l'enquête préparatoire, nous avons réalisé des entretiens avec certaines personnes travaillant sur les phénomènes migratoires. Ces démarches nous ont permis d'élaborer et d'affiner notre sujet de recherche. Toutefois, une partie de l'enquête s'est déroulée sur le forum du site internet de la communauté soninké en France qu'est www.soninkara.com. Il était important d'utiliser l'enquête sur ce site pour suivre les activités spécifiques des participants qui sont pour nous des informateurs

⁴⁶ Aucune femme n'habite le foyer mais des femmes y viennent quotidiennement préparer des plats de types africains vendus aux résidents et autres personnes étrangères au foyer. Comme le foyer est fait uniquement pour les hommes, certains résidents ont leurs femmes qui habitent ou sont logées ailleurs autres que le foyer. Seuls certains y vivent avec leurs enfants de sexe masculin.

potentiels sur des sujets précis. Ce portail donne accès à toutes les composantes d'une société pour échanger et maintenir la culture d'une communauté à travers des thèmes de discussion sur les castes, les mariages et l'histoire du peuple soninké. C'est aussi le lieu de promotion des activités socioculturelles des immigrés et enfants d'immigrés de la région parisienne comme les concours miss soninké France et les thés-débats sur rendez-vous,.

Les recherches documentaires ont été effectuées dans des bibliothèques universitaires et communales de Paris et de la région parisienne et, dans certains cas, à travers des revues et journaux tirés à part. Concernant les entrevues directes, elles ont été réalisées dans les lieux les plus convenables pour les participants (dans les chambres pour certains, et dans les environs du foyer pour d'autres). Étant donné la nature et la portée des données recherchées, il était important que les participants se sentent à l'aise. C'est ainsi que nous avons pu faire 8 entrevues directes, dont 2 à Bara, 3 à Branly et 3 à Tillemont, et 5 entrevues téléphoniques, dont 2 à Branly et 3 à Tillemont. Les entrevues directes étaient plus importantes dans la réalisation de nos objectifs, car elles ont été effectuées avec la collaboration des présidents de comités et de certains des membres les plus influents de la communauté immigrée telle que nous l'avions souhaité, tandis que les entrevues téléphoniques ont permis de compléter certaines données que nous avons jugé nécessaires. La plupart des entrevues ont été faites par prise de notes, sauf quelques-unes qui ont été l'objet d'enregistrement (cf. Tableau 2 ci-dessous).

Tableau 2 : Nombre et moment des entrevues

Entrevues	Bara	Branly	Tillemont	Total	Date		
					Bara	Branly	Tillemont
Directes	2	3	3	8	Janvier 2007	Mars 2005	Décembre 2006
Téléphoniques	0	2	3	5	Février 2007	Avril 2005	Octobre 2006

Source : personnes ayant répondu aux deux entrevues

2.4- Procédures de recueil des données

L'observation participante est au cœur du dispositif de la recherche ethnographique en sciences sociales en général. Les conversations spontanées de

terrain d'une part, les entretiens plus ou moins structurés d'autre part, sont des techniques complémentaires. Il arrive même qu'on utilise les questionnaires. On peut aussi faire une recherche à base d'entretiens seulement. Pour notre travail, la matière ethnographique comme approche est issue à la fois de « l'observation participante » du chercheur que nous avons pu faire dans la mesure du possible au cours de nos enquêtes sur les terrains et des notes prises de façon intermittente, consignées par écrit dans un carnet de notes puis retranscrites par thèmes, lieux et sources en fichier informatique. Des paroles d'interlocuteurs recueillies soit au cours d'entretiens suscités et enregistrés, soit lors de conversations et d'échanges multiples et informels qui se sont déroulés dans des foyers de travailleurs migrants de Montreuil, ou dans leurs environs voire dans le cadre universitaire font également partie de nos données. Il en est de même pour les notes tirées des coupures de journaux ou de certaines documentations traitantes ou allant dans le sens de notre sujet.

Si les premiers chercheurs en sciences sociales et humaines avaient pour principe que « tout renseignement qui pouvait leur apprendre quelque chose avait de la valeur pour leurs recherches », dans notre travail de recherche, nous avons fait appel à plusieurs techniques de collecte de données, sous forme de triangulation : documentation, entrevues et observation. Cette collecte de données s'est faite en deux parties. La première fut consacrée à la documentation, l'aide des ouvrages et des revues scientifiques qui ont traité de la question de l'immigration internationale et de l'immigration africaine subsaharienne en particulier, des théories de l'ethnicité, des méthodes de l'ethnographie et de l'observation directe. Cette consultation documentaire s'est faite aussi tout au long de la recherche. Nous avons consulté la presse (écrite et audio⁴⁷), les documents et la littérature existants qui recensent les Africains subsahariens, c'est-à-dire les Maliens, Sénégalais et Mauritaniens issus de l'immigration en France, leurs activités et les bases sur lesquelles ils évoluent socialement et économiquement. Cela a permis d'avoir un aperçu général sur leurs situations.

⁴⁷ L'une de nos données audio est extraite d'une émission radiophonique ("Dimanche économie" du 19/05/2007) parlant de l'économie communautaire dans les foyers de travailleurs africains à Paris et en banlieue parisienne.

La deuxième partie de la recherche a été consacrée à des entrevues personnelles semi-dirigées avec des questionnaires fermés et quelquefois ouverts (sur certains sujets tels que l'usage de leurs langues maternelles dans les foyers) qui ont permis de compléter la revue de littérature et de faire une analyse plus précise de la question de recherche. Rarement utilisées, les entrevues téléphoniques ont été nécessaires, car la majorité des répondants ont signifié que seule cette façon pouvait certifier que leur collaboration serait gardée confidentielle. Nous sommes entrés d'abord en contact téléphonique avec les personnes retenues dans notre échantillon ; ce qui a permis de leur expliquer l'objet de notre recherche, les modalités d'entrevues, etc. afin de déterminer si elles sont intéressées à y participer. Le cas échéant, nous avons eu recours à d'autres personnes qui étaient plus intéressées. D'autres contacts ont été faits par l'intermédiaire des primo interviewés qui faisaient venir leurs camarades pour participer également aux questionnaires et surtout grâce à des associations et réseaux d'entraide maliens, dans le cas de certaines rencontres.

Nous avons enregistré des entrevues directes d'une durée d'une heure environ chacune, et les entrevues téléphoniques ont nécessité des prises de notes. Les questions ouvertes ont permis d'encourager les participants à argumenter plus sur certains événements marquants de leur vécu, leur travail et leurs expériences en tant qu'immigrants. Les sujets sur lesquels nous avons récolté plus d'informations sont ceux reliés aux éléments qui permettent de mieux comprendre l'immigration en général, le choix de langue(s) en situation migratoire, le rôle de la reconfiguration des espaces dans l'amélioration du cadre de vie et les considérations culturelles dans celle-ci. Notre présence sur les terrains en compagnie d'un ami-guide de la communauté soninké de Mauritanie nous a également donné l'occasion d'observer l'importance accordée à leurs environnements de travail que sont les étals pour le commerce, les espaces de coiffure, l'atelier de couture, la forge, etc. La salle de prière constitue, pour ce faire, un espace primordial pour les résidents des foyers et les habitants voisins et environnants.

Voici un profil des personnes ayant participé à cette étude : 208 personnes, dont 85 au foyer Tillemont, 65 au foyer Branly et 58 au foyer Bara ont été interviewées. Pour les nationalités, sur les 208 personnes interrogées, 139 sont originaires du Mali, soit 66,83 % de l'effectif, 42 viennent du Sénégal (20,19 %), 18 de la Mauritanie (8,65 %) et 9 viennent de pays autres (4,33 %). Pour ce qui est des autres pays, on peut citer 3 qui viennent de la Guinée, 2 personnes de la Côte d'Ivoire, 2 de la Gambie et 2 du Niger. Quant à la représentativité de cette enquête, en ce qui concerne la tranche d'âge, elle va de 21 ans à 74 ans ; ce qui veut dire que jeunes, adultes et anciens sont représentés. Le tableau ci-dessous nous donne un aperçu des personnes enquêtées par foyer et par pays d'origine.

Tableau 3 : Statistique des personnes interrogées dans les foyers selon les pays d'origine

Pays d'origine	Bara		Branly		Tillemont		TOTAL	
	Nombre	Pourcentage	Nombre	Pourcentage	Nombre	Pourcentage	Nombre	Pourcentage
Mali	38	65,52 %	42	64,62 %	59	69,41 %	139	66,83 %
Mauritanie	6	10,34 %	6	9,23 %	6	7,06 %	18	8,65 %
Sénégal	11	18,97 %	13	20 %	18	21,18 %	42	20,19 %
Autres	3	5,17 %	4	6,15 %	2	2,35 %	9	4,33 %
TOTAL	58	100 %	65	100 %	85	100 %	208	100 %

Source : personnes ayant répondu aux deux entretiens.

2.5- Analyse des données

L'analyse est faite à partir de la transcription complète des données recueillies : la documentation, les entretiens et les observations. Elle est thématique plutôt que structurale puisque la transcription finale des données recueillies s'est présentée sous forme de texte.

✓ La préparation des données pour l'analyse

Après avoir recueilli les données, nous les avons numérotées et datées chacune selon l'ordre dans lequel elles ont été réalisées, suivi d'une relecture attentive et d'une vérification de chacune pour s'assurer qu'elles sont complètes et

correctement notées. De plus, les données recueillies sont traitées séparément l'une après l'autre.

✓ *La classification et la codification des données*

Nous avons classifié les variables de l'échantillon en catégories afin de distinguer les éléments qui se comportent différemment en regard du problème à l'étude. Les catégories sont présentées sous des items, avec des titres, sous-titres (catégories et sous catégories) et en rubriques. Nous avons également établi un code avec des dimensions, des sous catégories et des rubriques pour chaque participant en tenant compte de chaque réponse et en décidant dans quelles dimensions, sous catégories ou rubriques il faudrait l'insérer. Toutes les dimensions sous lesquelles les réponses aux questionnaires pouvaient être clarifiées ont été énumérées. Sous chaque dimension, nous avons établi une liste des catégories pour illustrer des cas particuliers à notre échantillon sous chaque catégorie. Les codes sont testés de façon provisoire et chaque réponse a été copiée sur une carte pertinente, relative à une dimension en sous catégorie.

✓ *La tabulation*

Il a fallu d'abord déterminer le nombre de réponses qui entrent dans chaque catégorie pour ensuite en arriver à faire des tableaux qui ont permis de prendre chaque catégorie ou variable séparément avant de la croiser avec d'autres.

✓ *Traitement des données*

Les données recueillies sont traitées manuellement. Nous avons fait, d'abord de petits paquets de questionnaires selon les catégories, et ensuite analysé une pile de données à la fois tout en vérifiant auparavant si chaque pile est totale, et les totaux des cellules selon le nombre total de répondants dans chaque colonne des tableaux.

✓ *L'interprétation des données*

Comme le but est d'arriver à une généralisation à partir des informations reçues et étant donné qu'il y aurait des régularités et une représentativité de l'échantillon, l'interprétation s'est faite en tenant compte des fréquences des variables et des croisements de données mettant en relation les réponses aux

questions objectives avec celles des questions subjectives. Pour cela, il fut d'abord question de montrer la signification des variables, en considérant que chacune de celles-ci est un échantillon dans un univers conceptuel. Le concept, dans ce cas-ci, est l'attitude, la responsabilité, les devoirs, les pratiques et le comportement des participants par rapport à leur milieu ethnique. Nous considérons que chacun de ces facteurs est un concept qui n'est pas directement mesurable ; c'est pourquoi notre stratégie fut de trouver des variables qui représentent chacun de ces concepts de manière qu'ils puissent traduire la réalité. En effet, l'interprétation des données comme indicatrice d'un concept particulier est une question de jugement ; la signification de ce jugement ne peut être alors séparée du contexte de l'analyse. L'interprétation que nous avons faite découle directement de l'analyse des facteurs représentatifs manifestés dans les réponses obtenues à partir de la population étudiée. Qui plus est, notre lecture peut être également différente de celle d'un autre chercheur sur la même question. Cela est perceptible dans l'analyse et l'interprétation de nos notes.

2.6- Les conditions de l'enquête : difficultés rencontrées

Nous avons rencontré sur les terrains un certain nombre de difficultés au cours de notre recherche que nous tenons à rapporter dans ce chapitre. Ces difficultés vont de l'accès aux terrains à la « barrière » de langue de communication ; ce qui veut dire que l'entrée sur les terrains ne s'est pas du tout passée aisément.

Dans les remarques préliminaires de son *Manuel d'ethnographie*⁴⁸, Marcel Mauss prévient le jeune ethnographe qui serait appelé « à vivre dans et de la société indigène ». Il lui recommande l'objectivité « dans l'exposé comme dans l'observation » (Mauss, 1967). Pour notre part, il nous a fallu être régulièrement sur les lieux d'enquête, nous confondre au groupe étudié, tout partager avec celui-ci, jusqu'à lui faire comprendre le pourquoi et le comment de notre présence sur le terrain. En un mot, « faire corps » avec le groupe de pair pour bénéficier de

⁴⁸ Un document produit en version numérique par Jean-Marie Tremblay, professeur de sociologie au Cégep de Chicoutimi (Québec) consultable et téléchargeable sur le lien suivant :

http://classiques.uqac.ca/classiques/mauss_marcel/manuel_ethnographie/manuel_ethnographie.html

données fiables pour la bonne marche de notre travail d'étude et de recherche. Ce qui n'a pas été facile à tel point que nous avons mis du temps (environ deux ans, voire trois) à pouvoir collecter des données par enregistrement d'interviews et d'entrevues.

Wahib, notre premier guide sur l'un des terrains, connaissant bien les difficultés de l'épreuve au foyer Branly, nous prévient de ce qui pourrait être un obstacle sur le terrain : une spécificité identitaire propre à la communauté d'enquête.

[Note du 5 juin 2004, dans un café à Paris]

Nous sommes dans un café pour parler des modalités de mon entrée et mon insertion sur le terrain : un foyer pour travailleurs migrants de Montreuil. Vu le boubou cousu panné que je portais, Wahib me dit : « Ah, c'est déjà fait. Avec sa tenue, ça sera facile de se confondre aux autres ! Il retrouvera les siens ». Et puis, il continue : « tu parles quelle langue de ton pays ? – Attisé⁴⁹, lui répondis-je. – Tu parles soninké ? – Non ; – Bambara ? – Non ; – Et diol ? Je comprends un peu ! – Je pense que ça pourra aller. Là-bas, c'est le soninké, la langue. »

Mahamet Timéra (1996 : 75), parlant de l'accès difficile et plus ou moins sélectif des foyers, continue en ces termes :

[Note tirée de livre : Timéra, 1996 : 75]

« D'ailleurs, les restrictions à l'entrée sont assez sélectives et ne s'appliquent pas à toutes les personnes étrangères aux foyers ; le seul usage de la langue soninké constitue souvent un laissez-passer ».

⁴⁹ L'attié ou l'akyé est une langue kwa issue du groupe Niger-Congo parlée par environs 400000 locuteurs en Côte d'Ivoire.

De cette conversation au café, Wahid en nous demandant si nous parlons la langue soninké qui est en général, « la langue la plus usitée⁵⁰ » dans les FTM et qui constitue l'un des modes importants d'accès au terrain (selon Timéra), nous prépare d'emblée à connaître la « vie intérieure » de ces peuples-là. C'est-à-dire *tout ce qu'il faut savoir pour être membre* (Ward Goodenough, 1975 ; cité par Winkin, 1996 : 138) du foyer. À cet effet, Adler & Adler (op. cit.) Définissent trois cadres caractérisant les relations du chercheur en sciences sociales envers le terrain : celui-ci commence d'abord par être un « membre périphérique » (*peripheral membership*), c'est-à-dire qu'il participe suffisamment à ce qui se passe pour être considéré comme « membre » sans pour autant être admis au « centre » des activités. Ensuite, il devient un « membre actif » (*active membership*), un statut qui lui permet de participer activement aux activités comme un membre, tout en maintenant une certaine distance : il a un pied ici et l'autre ailleurs. Enfin, si le chercheur met à profit l'« opportunité » qui lui est donnée par son statut déjà acquis dans la situation ou bien qu'il se confond complètement à ses informateurs jusqu'à se convertir à ce qu'ils font ou ont de plus important, alors il devient un « membre complet » (*complet membership*). Ces deux auteurs donnent l'exemple concret de membre complète concernant un auteur (Bennetta Jules-Rosette, 1976, cité par Adler & Adler) qui, partie pour étudier les Bapostolos (un peuple d'Afrique centrale), s'est convertie à leur contact et a adopté leur religion.

Pour notre cas, comme la langue soninké est comme un sésame, un laissez-passer pour l'accès au foyer — une langue que nous ne parlons et ne comprenons presque pas et que nous essayons d'apprendre tant bien que mal — nous sommes passés du statut de membre périphérique, à celui un membre actif depuis notre

⁵⁰ Le soninké est la langue africaine la plus utilisée parmi les travailleurs immigrés en France (en tant que langue maternelle). Elle est parlée par environ la moitié des migrants d'Afrique noire (G. Galtier, 1994, « L'enseignement des langues africaines dans les associations d'immigrés » in *Langage et Société* 68, p. 14). De ce fait, mis à part les foyers gérés par la SONACOTRA, la plupart des foyers de l'AFTAM et de l'ADEF regorgent de plus de Soninké venant du Mali en premier, ensuite du Sénégal et après de la Mauritanie. C'est ce que mentionne un informateur de Timéra (1996 : 74) : « Parmi tous les Noirs qui sont dans ce pays, il n'y a que les Soninké qui ont des foyers ; tous les autres, Bambara Wolof, s'infiltrèrent après en notre sein et parfois quand ils commencent à devenir nombreux, ils veulent s'approprier le foyer ».

entrée sur le terrain. Ce qui signifie que bien vrai que nous trainons sur le terrain, que nous partageons souvent les repas avec certains membres, que nous aidons ceux-ci à remplir ou à leur faire comprendre certains documents administratifs par la lecture, nous ne sommes pas complètement admis au sein du foyer : nous participons parfois à certaines de leurs activités, certes, mais la distance et la méfiance sont maintenues.

Tout comme dans la plupart des recherches concernant l'immigration et les immigrants, nous avons été confronté également à des problèmes de réticence de la part de quelques participants. Pour cela, il a fallu apporter des modifications sur les stratégies dont nous avons fait usage, notamment le respect de l'éthique et de la déontologie en matière de recherche. Dans certains cas, nous avons omis de poser des questions liées à leurs statuts de Sans-papiers, leur entrée sur le territoire français ; parfois même leur travail, leurs revenus mensuels, leur situation matrimoniale, etc. lorsque la personne nous le demandait avant l'entrevue. Il faut cependant souligner que le fait que nous soyons Africain, ne parlant ni ne comprenant parfaitement leurs langues maternelles et nous intéressant à la situation des immigrés africains dans les FTM, leur paraissait un peu suspect. Il arrivait parfois que des résidents nous demandaient si nous n'étions pas par hasard un espion de la police ; ce qui rendait les choses un peu compliquées, et cela même si les entrevues se sont déroulées en français. À cet effet, nous étions considéré comme « un observateur sous surveillance » (Arborio & Fournier, 2005 : 82).

Aussi, l'accès à des endroits comme la forge, la salle de prière nous était interdit. Pour la salle de prière, il s'agit d'un problème de commodité et de piété, étant donné que nous ne sommes pas musulmans, mais la prise de vue de celle-ci s'est faite grâce à notre ami-guide qui par son statut de pratiquant a pu y avoir accès. Concernant la forge, à cause de l'exiguïté de l'espace, des matériaux utilisés et surtout du feu, son accès nous n'était pas autorisé.

Outre ces quelques difficultés, nous avons vécu une expérience très enrichissante avec certains résidents qui ont accepté de participer à notre recherche et de partager avec nous leur vécu en terre étrangère. Dans l'ensemble,

notre enquête s'est déroulée dans une ambiance conviviale autour d'un café ou d'un plat avec quelques résidents dans la salle de cuisine du foyer. Cette ouverture nous a beaucoup aidés et a plus facilité nos contacts avec les participants.

2.7- Aspects déontologiques : éthique et confidentialité

Au cours de nos enquêtes, nous avons eu quelques difficultés sur les terrains dues à des problèmes cités plus haut. Malgré la réticence de certains résidents, d'autres ont accepté librement de participer à ce projet de recherche. Ils ont été informés de la nature de la recherche, des buts et des objectifs poursuivis, de la portée scientifique et de l'utilisation possible des résultats de la recherche à d'autres fins de recherches savantes. Tous les moyens nécessaires ont été pris pour rassurer la confidentialité des données recueillies et l'accent est mis sur l'anonymat des participants. De plus, le matériel a été traité de façon dépersonnalisée. Tous les renseignements personnels qui pourraient mener à l'identification des participants ont été éliminés ; seul leur discours (texte) est considéré pour l'analyse et l'interprétation. Des termes comme Médiatrice sociale, Président du comité des résidents restent inchangés qui pour eux ne causent pas de problèmes.

DEUXIÈME PARTIE :

CONTEXTE DE L'ÉTUDE : DE LA MOBILITÉ GÉOGRAPHIQUE DES POPULATIONS AFRICAINES

« [...] Nous avons tous été un jour des nomades en cours de sédentarisation, des gens venus “d’ailleurs” et destinés à vivre “ici”. L’étrangeté des rapports de voisinage ainsi créés reste à jamais ineffaçable. Tantôt les “envahisseurs” — perçus comme “barbares” — ont imposé leurs coutumes, leurs lois, leur organisation politique, tantôt — et parfois simultanément — ils se sont laissé “civiliser” par les peuples dans l’aire desquels ils avaient pénétré et s’étaient établis ».

Paul Ricœur,

Introduction à l’ouvrage collectif *Migrations et errances*, Grasset, 2000.

CHAPITRE 3 : L'IMMIGRATION AFRICAINE EN FRANCE PARTICULARITÉS ET HISTOIRE

Ce chapitre se fonde sur certains faits historiques pour décrire les trajectoires des mouvements migratoires africains afin de dégager le lien entre l'ambition migratoire des deux types de gens d'immigration africaine en France. La question des migrations africaines particulièrement celle des gens du fleuve est intimement liée à la recherche de nouveaux espaces pour leur bien-être social. Ayant le goût de *voyager* et de *partir* coûte que coûte de chez eux, ces immigrés africains se sont lancés à la découverte de nouveaux mondes afin d'élargir leur espace de recherche d'emplois pour un mieux-être social et familial. C'est grâce à cette grande ambition pour un exil économique qu'on les retrouve aujourd'hui dans presque tous les pays du monde notamment en France.

En effet, on ne peut pas connaître les facteurs qui ont motivé plus d'un million d'immigrés africains subsahariens à prendre le chemin de l'inconnu sans au préalable connaître l'origine de leurs motivations. Cela va sans dire que ce chapitre nous permettra également d'avoir une vision claire du profil des Africains subsahariens vivant dans des FTM en région parisienne, mais aussi de comprendre comment et pourquoi ils choisissent un pays plus qu'un autre voire une ville plus qu'une autre.

3.1- La situation de l'immigration africaine en France

Dès le départ, « essentiellement régionales dans les pays du Sud, les migrations vers l'Europe se sont concentrées dans les pays de l'Union européenne qui compte dix-neuf millions d'étrangers, soit 5 % de la population » (Réa & Tripier, 2003 : 3). Par sa situation géographique qui en fait un lieu de croisement des commerces et des populations, puis par son histoire d'ancienne puissance coloniale, la France est un pays de migration de longue date. Après avoir doublé entre 1946 et 1975, le nombre d'immigrés a ensuite progressé de façon très modérée, mais leur part dans la population est restée stable. Cependant, depuis les

années 1990, la France présente un solde migratoire deux fois et demie inférieur à la moyenne des autres pays européens⁵¹.

Selon Michèle Tribalat⁵², démographe à l'Institut National d'Études démographiques (INED), près de 14 millions de Français avaient en 1999 un parent ou un grand parent immigré. À la mi-2004, la France métropolitaine comptait 4,9 millions d'immigrés d'après l'Institut National de la Statistique et des Études Économiques (INSEE)⁵³, soit 760 000 de plus qu'en 1999 et 8,1 % de la population totale ; ce qui fait dire à l'Institut qu'un habitant de la région parisienne sur six est immigré.

Sur les 4,9 millions d'immigrés en France métropolitaine, 1,7 million était originaire d'un pays de l'Union européenne à 25 ; ce qui fait 35 % des immigrés et 2,7 % de la population totale. Concernant les immigrés africains, ils sont au nombre de 2 070 000 au total. Sur ce nombre, 1,5 million d'immigrés, soit 31 % des immigrés et 2,4 % de la population totale, sont originaires du Maghreb (ce nombre est en hausse de 220 000 par rapport à 1999) et 570.000 immigrés, soit 12 % des immigrés et moins de 1 % de la population totale, sont en provenance d'Afrique subsaharienne. Ce chiffre est en hausse de 45 % par rapport à 1999. 2 Africains sur 3 proviennent d'anciennes colonies françaises. À noter que sur les 15 millions d'Africains subsahariens qui vivent hors de leur pays d'origine, seulement un sur 30 vient en France (source INSEE, 2005). Enfin, 830.000 personnes, soit 17 % des immigrés et 1,3 % de la population totale, viennent du reste du monde,

⁵¹ Entre 1991 et 2001, la France a présenté un solde migratoire d'environ 0,8 pour 1000 (parfois négatif de -0,3 pour 1000 à 1,1 pour 1000, tandis que les moyennes, suivant que ce soit l'Europe des 15, des 25 ou de la zone Euro variaient autour de 2,5 pour 1000, en allant de 1,2 à 5 pour 1000 selon les Statistiques de 2004 d'Eurostat, consultable en ligne à partir de l'URL : http://epp.eurostat.ec.europa.eu/cache/ITY_OFFPUB/KS-CD-04-001-2/FR/KS-CD-04-001-2-FR.PDF#search=%22accroissement%20naturel%20site%3Aeurostat.ec.europa.eu%22

⁵² TRIBALAT Michèle (2004). « Une estimation des populations d'origine étrangère en France en 1999 », dans *Population 2004 n° 1*, INED, (résumé).

⁵³ Sauf indication contraire, les données dans cette section proviennent de l'article « Enquêtes annuelles de recensement 2004 et 2005 - Près de 5 millions d'immigrés à la mi-2004 », INSEE Première, par Catherine Borrel.

principalement d'Asie. La part de l'Asie, Turquie comprise, dans la population immigrée est de 14 % contre 12,7 % en 1999 et seulement 3,6 % en 1975.

Tableau 4 : Population d'origine étrangère en France

Provenance		Population totale	Pourcentage (Immigrés)	Pourcentage (population totale)
Union européenne		1 700 000	35 %	2,7 %
Afrique	Maghreb	1 500 000	31 %	2,4 %
	Sub-Sahara	570 000	12 %	0,9 %
Autres		830 000	17 %	1,3 %

Source : INSEE, 2005

Pour ce qui est des flux migratoires actuels vers la France (135 395 au total), ils sont principalement d'origine africaine (Maghreb et les anciennes colonies françaises d'Afrique noire). Sur les 135 395 nouveaux immigrés de 2003, l'INSEE (même source) dénombre :

90 000 venaient d'Afrique (Afrique noire et Maghreb),
 22 192 d'Asie (dont la Turquie),
 11 787 d'Europe (hors espace économique européen) et
 11 258 d'Amérique et d'Océanie.

Tableau 5 : Évolution des nouveaux immigrés en France métropolitaine

Année	Nombre
2000	97 083
2001	106 656
2002	123 477
2003	135 395

Source : INSEE (2004) « Statistiques des flux d'immigration permanente »

Parallèlement, les motifs d'immigration se sont modifiés. 40 % d'entre eux avaient la nationalité française, qu'ils ont pu acquérir par naturalisation ou par mariage :

Tableau 6 : Français d'origine étrangère

Immigrés : 4 930 000		
Français par acquisition nés à l'étranger : 1 970 000	Étrangers nés à l'étranger : 2 960 000	Étrangers nés en France : 550 000
Étrangers : 5 510 000		

Source : Ces chiffres proviennent des enquêtes annuelles de recensement de 2004 et 2005.

Ainsi, le ralentissement de la croissance au milieu des années soixante-dix a mis un terme à l'immigration de travailleurs venant répondre aux besoins nés de la reconstruction puis de la croissance ; le regroupement familial et les demandes d'asile ont alors pris une part croissante. Les migrations pour motif familial prédominent désormais et se traduisent par une féminisation de la population immigrée : en 1999, toujours selon l'INSEE, les femmes représentent la moitié des immigrés vivant en France contre 45 % en 1946. Mais les hommes préfèrent rester dans les foyers pour travailleurs migrants pour garder les liens et vivre selon les coutumes des pays d'origine.

3.2- Le contexte de l'immigration ou le projet migratoire

Selon un rapport du service d'information du gouvernement français⁵⁴ effectué en juillet 2001 par le sociologue Emmanuel Peignard, « la France est une terre traditionnelle d'immigration : depuis plus d'un siècle et demi, alors que les autres pays européens associent fécondité élevée et émigration, la France intègre des populations étrangères afin de prévenir son déclin démographique. Aujourd'hui encore, l'immigration est parfois présentée comme le remède au vieillissement de la population nationale ». Ce qui voudrait dire que, pour la France, l'immigration a aussi été vue comme une solution à la baisse de la natalité. Mais, toujours, selon le sociologue, dans un pays (comme la France) qui s'industrialise, les besoins de main-d'œuvre ont suscité les deux grandes vagues

⁵⁴ Un rapport du sociologue Emmanuel Peignard, chercheur à l'université de Bourgogne, fait en Juillet 2001 pour le Service d'information du gouvernement, en ligne sur www.premier-ministre.gouv.fr (rubriqueimagesdelafrance).

d'arrivées du XXe siècle : dans les années vingt (1920 à 1930) pour la reconstruction du pays après la Première Guerre mondiale et dans les années soixante (1956 à 1973) pour les mêmes raisons. L'Office national d'immigration (ONI) est créé en 1946 pour organiser le recrutement des travailleurs étrangers requis par l'essor industriel. Si le contexte de recrutement de travailleurs étrangers a favorisé une grande partie des ressortissants de la méditerranée, pour ce qui est de l'immigration africaine, en particulier celle des Africains subsahariens, le fait d'émigrer demeure et reste une affaire de projet qui se prépare longtemps pour les uns et spontanément pour les autres. La situation migratoire est donc une position spécifique dans ce rapport social à laquelle correspond un projet de carrière plus ou moins défini, c'est-à-dire des stratégies plus ou moins maîtrisées (Timéra, 1996 : 31). C'est ainsi donc que nous assistons à deux grands courants migratoires dans le contexte africain subsaharien qui selon chacun à ses raisons propres.

3.2.1- Les deux grands courants dans l'immigration africaine en France

Nous savons tous que l'immigration en France a d'abord été d'origine européenne : italienne, belge et polonaise jusqu'à la Seconde Guerre mondiale, puis espagnole et surtout portugaise après la guerre. Dans les années 50, l'immigration africaine – d'abord maghrébine, puis subsaharienne – s'est accrue, en chiffres absolus et relatifs comme le montrent les Tableaux 5 et 6. Enfin, plus récemment, on observe une diversification des pays d'origine, avec la montée de ressortissants d'Asie (surtout du Sud-Est : + 35 % entre les deux recensements), et, plus minoritaires, les Turcs (+16 %) et les immigrés d'Europe de l'Est. Mais la principale progression appartient à la population venue d'Afrique subsaharienne qui avait triplé entre 1982 et 1990 et a encore presque doublé (+ 43 %) ces dix dernières années selon le rapport d'Emmanuel Peignard (Peignard, 2001). C'est donc cette dernière vague d'immigrés (Afrique subsaharienne) — que nous classons en deux groupes — qui sera au centre de notre travail.

3.2.1.1- Les gens du fleuve : « quand partir, c'est leur maladie et leur école »

L'analyse de la composition de l'immigration africaine en France fait ressortir la prédominance de populations provenant de quelques régions d'Afrique. Selon Christian Poiret, « si les statistiques officielles révèlent la présence

sur le territoire national [français] de personnes venues de l'ensemble des pays africains, les ressortissants des pays d'Afrique de l'Ouest sahélienne (Mali, Mauritanie, Sénégal) constituent le groupe le plus important » (Poiret, 1996 : 33).

Communément connus sous l'appellation « Les Gens du fleuve⁵⁵ », les Africains originaires de cette région d'Afrique (Mali, Mauritanie, Sénégal) qui sont les plus nombreux et leur immigration la plus ancienne ont pour dénominateur commun le fleuve Sénégal. Ce fleuve prend sa source dans le Fouta Djallon en Guinée en zone tropicale humide et coule sur 1700 km pour se jeter dans l'océan Atlantique à Saint-Louis (Sénégal). Selon Mamadou Diarra⁵⁶, cette zone constitue une région essentiellement rurale, caractérisée par des conditions naturelles très difficiles, car située en bordure du désert, c'est-à-dire dans la zone soudano-sahélienne. Les sécheresses cycliques déciment le cheptel, ravagent les récoltes et entraînent la faillite des cultures vivrières traditionnelles. L'autosuffisance alimentaire des villages n'est plus assurée et l'insécurité alimentaire devient chronique. Ces vicissitudes économiques et climatiques entraînent une paupérisation du monde paysan, l'émigration demeure la seule alternative (Diarra, 2000).

Dans un rapport publié en 2002 avec le concours du FAS et du CDDP 93 intitulé « *Diversité de l'immigration africaine* », Martine Blanchard⁵⁷ nous parle de l'immigration des gens du fleuve. Commencée dans les années 60, cette immigration concernait surtout des hommes seuls, restants de trois à six ans avant de retourner au pays tandis que d'autres, plus jeunes, venaient les remplacer. Avec l'arrêt de l'immigration de travail, en 1974, cette rotation a été bloquée. Poussés à

⁵⁵ Nous empruntons le terme de « Gens du fleuve » à Adams Adrian en référence à son ouvrage *Le long voyage des gens du fleuve*, 1977, Paris, éd. F. Maspero, 222 p.

⁵⁶ DIARRA Mamadou (2000) « L'immigration africaine (soninké) dans les foyers de la banlieue parisienne à partir des années 1950 », un article publié sur le site www.soninkara.com

⁵⁷ BLANCHARD Martine est formatrice au Centre de Formation et d'Information pour la Scolarisation des Enfants Migrants (CEFISEM) devenu CASNAV (Centre Académique pour la Scolarisation des Nouveaux Arrivés et des enfants du Voyage). Elle a publié en 2002 avec le concours du FAS et du CDDP 93 un article intitulé « Diversité de l'immigration africaine » dans *CEFI Brèves*, 7 p.

rester, les travailleurs ont fait venir épouses et enfants. C'est ainsi que, entre les années 70 et 80, se sont constituées *les familles africaines en France*, qui devient le titre d'un ouvrage de Christian Poiret (1996). Pour lui, bien qu'il s'agisse de populations hétérogènes, socialement et culturellement, ces groupes originaires de la Vallée du fleuve Sénégal, surreprésentés parmi les travailleurs originaires d'Afrique noire, sont peu ou pas qualifiés, tandis qu'ils représentent qu'une fraction infime dans la population étudiante africaine (Poiret, 1996 : 34).

Pour Mamadou Diarra (idem), l'émigration des Gens du fleuve, précisément celle des Soninké en France est aussi l'une des conséquences directes de la colonisation française qui a entraîné la faillite de l'économie traditionnelle. La mise en place de la capitation (impôt par tête) payable en numéraire va, selon lui, pousser les Soninké à entreprendre des migrations de type saisonnier (le navétanat⁵⁸) vers le bassin arachidier du Sénégal puis temporaire qui les conduira de plus en plus loin à travers l'Afrique et jusqu'en Europe, en particulier vers la France. Cette émigration des Gens du fleuve vers la France n'est pas un mouvement isolé, propre uniquement au Soninké ; elle s'inscrit dans le cadre général de l'immigration des travailleurs africains noirs en France, qui est un phénomène assez récent comparativement à l'immigration italienne ou polonaise (Diarra, 2000).

Également, dans le même volet, pour le chercheur Sadio Traoré⁵⁹, le départ des Gens du fleuve est plutôt lié à un certain nombre de facteurs socio-économiques qu'est la situation économique et démographique. En un mot, « *Le long voyage des gens du fleuve* » s'inscrit dans un contexte socio-économique et écologique. Pour lui, « en cette fin du XXe siècle, l'élan d'enthousiasme suscité, à l'aube des indépendances, par la planification du développement socio-économique a laissé place à la désillusion et le bilan économique est désastreux,

⁵⁸ Système selon lequel le travailleur ou navétane reçoit de son « hôte » un lopin de terre et des semences et est nourri et logé. En échange il travaille dans les champs de l'hôte quatre jours par semaine. Le navétanat a disparu ensuite à cause de l'épuisement des zones arachidières et des restrictions à la libre circulation des personnes qui ont été instaurées (C. Leuenberger, 2004 : 11).

⁵⁹ TRAORE Sadio (1994). « Les modèles migratoires soninké et poular de la Vallée du fleuve Sénégal », *Revue Européenne des Migrations Internationales*, Volume 10, Numéro 3, pp. 61-81.

car la croissance du PIB par tête pour l'ensemble des économies africaines n'a été que de 1,3 % par an au cours de la décennie 1960 et de 0,8 % pendant de la décennie suivante pour descendre enfin à moins de 0,8 % dans les cinq premières années de 1980 ». Toujours selon S. Traoré, « au plan démographique, après les conséquences néfastes de la traite esclavagiste, la croissance de la population s'accélère, grâce aux actions sur les grandes endémies amorcées sous l'occupation coloniale et poursuivies après l'indépendance ». C'est donc ainsi que pour la région sahélienne, « elle est passée de près de 15 millions d'habitants en 1950 à quelque 40 millions d'âmes en 1991 ». Enfin, sur le plan conjoncturel, « la dégradation des pâturages, la diminution de la fertilité des sols et l'avancée du désert agissent sur des systèmes de productions demeurés traditionnels et dont la vulnérabilité ne permet guère de répondre aux besoins d'une population croissante ».

Il faut donc retenir ici que l'étude de Traoré sur les Gens du fleuve se fonde sur une approche globalisante qui ne permet pas d'appréhender la migration différentielle, mais qui consiste d'une part, à une régionalisation de l'histoire migratoire et d'autre part, à un approfondissement de l'analyse qui tienne compte des spécificités ethnoculturelles des groupes. Ce qu'il faut savoir, c'est que les populations de cette région d'Afrique (quelle que soit leur nationalité) sont d'ethnie soninké, bambara, toucouleur ou peul. De ces populations, deux ethnies ont une longue tradition migratoire dans la région : les Al Pulaar (Toucouleur et Peul) et les Soninké (ou Sarakolé), mais les pratiques migratoires diffèrent d'une ethnie à une autre. C'est essentiellement à ces derniers, de loin les plus nombreux, que nous attacherons, tout en soulignant que les groupes ethniques ne sont ni des blocs homogènes ni des entités figées héritées d'un passé précolonial (Poiret, 1996 : 34).

En conséquence, selon Lanly (1998), les Soninké, ont progressivement abandonné le « navétanat », et migrent depuis les années 50 vers la France alors que les Toucouleurs et les Peuls ont maintenu la migration vers les principales destinations africaines. Dans le département de la Seine-Saint-Denis plus précisément dans les foyers de la ville de Montreuil où nous avons enquêté, la majorité des « familles » sont Soninkés. Ils proviennent essentiellement des départements de Bakel et Matam au Sénégal ; des régions de Sélibaly et Gorgol en

Mauritanie et des Cercles de Kayes et Yélimané au Mali. Ce groupe ethnique est très réputé pour sa migration à travers le monde, à tel point que *partir* devient « leur maladie » et « leur école ». Ces notes tirées de nos lectures en témoignent :

[Note de livre : « Partir, c'est notre maladie⁶⁰ », tirée de *Mariam Bâ* d'Erik Orsenna à la page 32]

« La vérité est que la maladie du départ nous avait atteints. Il faut que tu le saches, Marguerite, partir, c'est la maladie de notre famille. Quand elle frappe l'un d'entre nous, rien ni personne ne peut le retenir : il se met à courir après le soleil. Je regarde souvent tes pieds, Marguerite. De temps en temps, ils s'agitent sans raison, comme saisis par l'impatience ».

Encadré 1 : Partir « c'est notre école⁶¹ »

**En pays soninké, partir « c'est notre école »
Bamako**

de notre envoyé spécial

Dans la tradition soninké, un enfant, une semaine après sa naissance, est rasé. Les familles du village lui offrent alors de l'argent, un pactole qui lui sera remis à sa majorité, au moment du départ. Déjà, au siècle dernier, ces Maliens de la région du Fleuve émigraient au Sénégal pour les récoltes d'arachides, en Côte-d'Ivoire pour le cacao. Lorsque le chemin de fer arriva, on les trouva à Bamako. Avec l'avion, ils sont au Japon, en Corée, aux États-Unis, en Europe, même si la grande majorité des 4 millions d'émigrés maliens résident dans des pays africains.

Au pays soninké, partir est une obligation, une initiation. « C'est notre école. On ne sait pas lire, pas écrire, mais on apprend des vies multiples, explique un ancien. Si tu ne pars pas, une fille ne te regarde pas. » Les moins débrouillards peuvent inventer un voyage imaginaire, passer quelques mois à Bamako et revenir au village sans perdre la face, le marabout codifie les départs en fonction du mouvement des étoiles. Et un Soninké peut se retrouver à l'autre bout du monde, se déplaçant en comptant le nombre d'arrêts dans le métro à défaut de lire le nom des stations.

⁶⁰ Note tirée du livre *Madame Bâ* de Erik Orsenna à la page 32. Le titre de la note « Partir, c'est notre maladie » est de nous.

⁶¹ Note tirée du quotidien français *Le Monde* du 05/04/1996.

Les Français, anciens colons, se sont souvenus dans les années 60 de ce trait initiatique en recrutant leur main-d'œuvre dans la région de Kayes. Pour les Soninkés, partir était et reste toujours une question de survie (...).

D.L. G.

Dans ces deux notes, le mot qui revient souvent est le verbe PARTIR. Ce qui montre que les Gens du fleuve sont et se mettent toujours en mouvement pour quitter un lieu pour un autre ou tout simplement s'éloigner de leurs terres d'origine. Ici, la question est de savoir pourquoi sont-ils toujours en mouvement. Pourquoi "décampent"-ils un espace pour un autre ?

Si dans la première note, Marguerite, une fille qui demandent à son père qui ils sont, parlant de leur origine, l'écrivain-académicien Érik Orsenna parle de maladie « congénitale » ou même « héréditaire », puisqu'il s'agit de toute une famille depuis des lustres qui sont à la base et qui sont en mouvement, puis d'une tribu en totalité. La deuxième note, quant à elle, se réfère à une formation de base, voire une initiation. On consulte même les dieux (marabouts) pour rendre propices les départs. Tout porte à croire que chez les gens du fleuve, notamment en pays soninké « partir, c'est leur école », c'est donc une formation, une initiation qui n'épargne personne, homme, femme et enfant. À propos, l'écrivain altermondialiste Aminata Traoré donne sa version des faits : « Comme tout autre pays, le Mali est à la fois un territoire, une histoire ainsi qu'une mémoire individuelle et collective. Les griots les chantent et les exaltent chez ceux qui restent, et surtout chez ceux qui partent. Ces derniers les emportent avec eux, ils les ont en eux. Les jeunes Maliens de la région de Kayes, par exemple, ne bravent le désert, la mer et la peur que parce que dans leur tête trotte une musique qui leur dit qu'ils existent, car ils ont une histoire et un pays, d'où ils sont partis et qui les attend. »⁶² Même s'ils ne savent pas lire, ni écrire, ils apprennent beaucoup de choses par les voyages ; ce que ferait un étudiant en nombre d'années d'études. En plus, l'une des raisons de PARTIR, c'est d'aller ailleurs chercher de l'argent et de revenir épouser la femme qu'on aime ou pas, mais qu'on n'espérait pas avoir si l'on

⁶² TRAORÉ Aminata (2008). *L'Afrique humiliée*, Fayard (format poche), Paris, p. 95.

restait sur place dans le pays ou dans le village. Tout simplement, quand le Soninké n'est jamais parti de chez lui, il n'ose pas espérer qu'une fille répondrait à ses avances, à peine même si *on* le regarde comme le montre si bien ce passage de la note : « *Si tu ne pars pas, une fille ne te regarde pas* ».

Nous retenons dans ce chapitre que lors de nos enquêtes (par questionnaires comme par interview), au sein des foyers de travailleurs migrants, « Les gens du fleuve » sont à 70 % d'origine rurale, non scolarisés, ne parlant pas le français avant leur arrivée en France. Ils restent fortement attachés à leur identité culturelle et à leurs traditions (pratique de l'Islam, transmission de la langue aux enfants nés sur le territoire français et des valeurs de solidarité familiale, entre autres avec la famille restée au pays). Les liens communautaires sont très forts et les familles se regroupent entre elles. Les hommes appartiennent à des associations villageoises de solidarité (une partie importante des revenus est réinvestie au pays dans des projets de développement : construction d'écoles, de centres de santé, de puits). La majorité des ressortissants occupent des emplois non qualifiés, autrefois principalement dans l'industrie, et actuellement surtout dans les services de nettoyage ou le bâtiment. Tout cela sera plus détaillé dans les chapitres suivants.

3.2.1.2- « Les gens des villes »

Le terme de « gens des villes⁶³ » est utilisé pour désigner les Africains originaires d'Afrique côtière (Côte d'Ivoire essentiellement) et d'Afrique centrale (Cameroun, Congo-Brazzaville, République Démocratique du Congo, ex-Zaïre, République centrafricaine) (Blanchard, 2002). Selon Blanchard, à la différence des Gens du fleuve, l'immigration des gens de la ville est plus récente et correspond à des initiatives individuelles, motivées par des raisons économiques ou politiques (fuir la répression des dictatures ou les guerres civiles). Si les dictatures africaines constituent les causes et effets de l'émigration des gens des villes comme le décrit si bien Manuel Ruben N'Dongo⁶⁴, dans son livre paru en 1999, il faut retenir que

⁶³ Nous empruntons ce terme à Martine Blanchard (2002).

⁶⁴ Ruben N'Dongo Manuel (1999). Regard sur l'immigration africaine en Europe : les dictatures africaines, causes et effets de l'émigration, Paris, Editions Société Ecrivains Associés, 240 p.

ces ressortissants d'Afrique sont en majorité d'origine urbaine, avec un niveau élevé de scolarisation, parlant très bien le français et catholiques. Les familles sont de taille réduite et l'on compte un certain nombre de familles mono parentales. En raison des situations dramatiques, engendrées par les guerres civiles, ces gens arrivent en France pour continuer et terminer les études pour certains et demander l'asile politique pour d'autres. Leurs formations terminées ou l'asile accordé, ils s'installent pour la plupart. Ainsi, nombreux de leurs enfants engendrés au pays arrivent en France par la procédure de regroupement familial.

Selon Blanchard, « les ressortissants de ces pays constituent la majorité des cadres africains résidant en France, mais les nouveaux arrivants ne trouvent pas immédiatement un emploi correspondant à leur qualification. Les diplômés de l'enseignement supérieur peuvent être gardiens de nuit, femmes de ménage, etc. » (Blanchard, 2002). Ce groupe d'immigrés ne vit pas dans les FTM comme le font les Gens du fleuve. Ils sont éparpillés un peu partout dans les HLM à Paris comme en région parisienne et ne se retrouvent que pour des actions de solidarité concernant leurs pays ou une région du pays à travers les associations ou des mouvements politiques. Ainsi donc, de par leur histoire migratoire particulière et leur intégration au système de vie français, ce groupe d'immigrés ne fera pas partie de notre étude.

3.2.2- L'« exil économique » : enjeux et controverses

Au départ, la migration des Gens du fleuve principalement celle des Soninké avait un caractère régional et saisonnier. Ce type de migration, appelé le « navétanat », s'orientait principalement vers les plantations d'arachides de Sénégal et permettait aux migrants de revenir cultiver leurs champs pendant la saison humide. Mais de nos jours, cette migration saisonnière a perdu de son importance au profit de migrations de plus longues durées vers des destinations plus lointaines principalement la Côte d'Ivoire, et la France (Lanly, 1998).

Si la principale cause d'immigration en France a longtemps été l'immigration économique, cela a été dû auparavant au besoin français en main-d'œuvre, présent depuis le milieu du XIX^e siècle jusqu'à une période récente, et au besoin du migrant de subvenir à ses besoins et à ceux de sa famille restée au pays ;

celui-ci arrivant généralement d'un pays défavorisé. Ceux qui immigraient étaient essentiellement des hommes, abandonnant famille dans l'espoir de pouvoir améliorer leurs conditions de vie et se donner un meilleur avenir ou une autonomie économique. Par cette conscience de combattre les affres de la vie qu'ils ont dû supporter longtemps, certains d'entre eux choisissent de s'engager dans des affaires et, par leur sens de l'initiative et leur esprit d'entrepreneurs, ils créeront leurs propres entreprises plutôt que de travailler pour d'autres. C'est le cas des petits commerces, des étals, des salons de coiffure et de couture que l'on remarque à première vue à l'entrée des foyers. D'autres, par contre, sous-traiteront avec d'autres entrepreneurs français occupant le marché légalement. Ce type d'immigrants est en nette progression en région parisienne et occupe diverses responsabilités dans les associations communautaires.

L'étude de Dieudonné Ouédraogo sur les populations migrantes montre qu'« au cours des trente dernières années, 35 millions de gens du sud au moins ont élu résidence dans le Nord et leur nombre augmenterait chaque année de 1,5 million. À ceux-ci, il faut ajouter quelque 20 millions de contractuels y travaillant pour des périodes déterminées, avec une forte probabilité pour la plupart d'entre eux de vouloir procéder à un regroupement familial et de s'y installer définitivement (Ouédraogo, 1994 : 8).

Au regard de ce qui précède, l'on pourrait dire que l'immigration représente un atout économique important, tant pour le pays d'accueil que pour les pays d'origine. Car, en plus d'être des travailleurs plus ou moins qualifiés, ces immigrés représentent une main-d'œuvre potentielle et bon marché pour les entrepreneurs et chefs d'entreprises. Pour les immigrés africains, les petits boulots qu'ils entreprennent dans le bâtiment, dans la restauration, dans les services d'entretien ou pour leur propre compte leur permettent de gagner leurs vies, subvenir aux besoins des parents ou de la famille rester au pays, voire aider le pays entier en matière de microprojets. Seulement pour l'année 2008, les 200 000 Maliens vivant

sur le territoire français ont pu envoyer 180 millions d'euros⁶⁵ à leur pays ; ce qui fait environ 1/8 du PIB du Mali.

Par ailleurs, de nos jours, l'impact de l'économie immigrante dans les sociétés d'accueil et au niveau global a toujours fait l'objet de grands débats et controverses. En effet, en ce qui concerne l'Europe, on remarque qu'au cours de la dernière décennie de ce siècle, précisément dans les années 1990, les experts en la matière ont évité de plus en plus l'expression d'avantages économiques de la main-d'œuvre immigrante provenant de l'extérieur de l'Union européenne. Après s'être généralement détournée, de l'immigration internationale comme instrument de mesure de la croissance et du développement économique, la France par exemple, s'intéresse de plus en plus à la régularisation de l'immigration et à la chasse aux immigrants illégaux (sans papiers) dont la plupart proviennent des pays en développement. D'où le projet de l'immigration choisie avec la création d'un ministère dit de l'Immigration, de l'Intégration, de l'Identité nationale et du Co-développement (ce dernier terme devenu depuis « développement solidaire ») mis sur pied dès l'élection du Président Sarkozy. Si ce ministère a pour objectif de réguler l'immigration massive et clandestine, elle a aussi pour objectif de discuter d'égal à égal avec certains Chefs d'État africain du Sud et de la Méditerranée particulièrement de la mesure de partenariat et du le Co-développement.

3.3- Le choix de la destination

Le choix de la destination des immigrés africains à travers le monde ne se fait pas au hasard. Dans certains pays d'Afrique comme le Sénégal et la Côte d'Ivoire, la présence des Gens de la vallée du fleuve Sénégal peut se justifier par la crise économique et les aléas climatiques dans leurs régions. Vivant toute sur le même continent, la distance entre leurs régions et ces pays importe peu. Ils peuvent quitter celles-ci pour se retrouver, soit au Sénégal pour travailler dans le bassin arachidier, soit en Côte d'Ivoire pour exercer dans les zones forestières favorables aux cultures du café et du cacao.

⁶⁵ Une information parue dans la rubrique « Ces chiffres qui parlent » de l'hebdomadaire international indépendant *Jeune Afrique* N° 2504 du 4 au 10 janvier 2009, p. 18

Pour le cas de la France comme choix de destination, cela date d'une longue histoire entre ce pays et ses anciennes colonies. D'abord, « la présence française sur le continent africain (en terme d'hommes, d'idées, de produits, de système socio-politique) a précédé de beaucoup la présence des Africains en France. Globalement, on peut considérer que les mouvements migratoires des populations des pays sahéliens (Burkina-Faso, Mali, Mauritanie, Niger, Sénégal) s'inscrivent dans un processus historique de paupérisation au profit des pays capitalistes développés, au premier rang desquels se trouve la France » (Poiret, 1996 : 46-47).

En ce qui concerne les raisons historiques, le cas des Soninké donne un bon exemple de ce processus. Ce peuple a été mobilisé dans l'armée française lors de la Deuxième Guerre mondiale. À la fin des hostilités, quelques-uns sont restés en France et ont favorisé progressivement l'établissement de réseaux migratoires. Même si la distance entre la France, pays européen, et ses ex-colonies africaines est très grande, les liens linguistiques sont pour quelque chose et restent très étroits. À cet effet, « plusieurs études effectuées auprès de migrants de la région des trois frontières ont constaté l'importance de la variable ethnique dans la propension à émigrer et dans les stratégies migratoires adoptées (Findley, 1990 ; Condé, 1986) »⁶⁶. La familiarité avec la langue française des populations de l'Afrique francophone et de certains pays européens où la langue française est ou a été populaire (Roumanie, Russie) peut également être un critère de sélection dans le choix de la France comme pays de destination⁶⁷. La *loi relative à l'immigration et à l'intégration* du 24 juillet 2006 demande à l'étranger installé en France et souhaitant s'y maintenir durablement la « reconnaissance de l'acquisition d'un niveau satisfaisant de maîtrise de la langue française et la remise à l'étranger d'un

⁶⁶ CONDE (J.), DIAGNE (P.) (1994). *Les migrations internationales Sud-Nord. Une étude de cas des migrants maliens, mauritaniens et sénégalais de la vallée du fleuve Sénégal en France*, OCDE, Paris, 154 p. et FINDLEY (S.) (1990). *Choosing between African and French destination. The role of family community factors in migration from Senegal river valley*, CERPOD (Working paper N° 5), 35 p, cité par Guillaume Lanly (Op. Cit).

⁶⁷ Un rapport de l'Université Paris VIII paru en mars 2003 et intitulé *Les étudiants étrangers en France : l'état des savoirs*, d'Alain Coulon et Saeed Paivandi, mentionne parmi les principaux critères de choix de la France pour les étudiants étrangers, la connaissance de la langue, la présence de parents sur le territoire et les politiques du Gouvernement français visant à attirer les étudiants, URL : http://www.ove-national.education.fr/medias/files/publications/872e_rap_tr_ove.pdf -1.pdf

document permettant de s'assurer de l'assiduité de celui-ci aux formations qui lui sont dispensées⁶⁸. »

Mais bien qu'étant en France et surtout même si la langue officielle pour la plupart des pays d'origine demeure la langue française, beaucoup parmi ces immigrés africains ne parlent pas très bien ou ne comprennent même pas la langue. Ils se servent de leurs ethnies, communément le soninké pour communiquer en foyer, là où ils résident pour la plupart. Au début des années 80, près de 70 % des immigrés en France provenant du Sénégal, du Mali et de la Mauritanie appartenaient à l'ethnie soninké suivie de loin par les Toucouleur avec 16,5 % (Condé, 1986 : 58, cité par Lanly, 1998).

Enfin, l'on peut affirmer que la composante ethnique des immigrés, et plus particulièrement la forte cohésion des ethnies de la région des trois frontières ou de la vallée du Sénégal est un élément essentiel dans le fonctionnement de la migration vers la France. Elle garantit la structuration et l'organisation de la communauté d'immigrés ainsi que leur attachement au lieu d'origine. Une fois en France, l'une de leurs villes d'accueil est la commune de Montreuil-sous-Bois, dans le département de la Seine-saint-Denis (93).

3.3.1- Montreuil, terre d'immigration africaine en France

3.3.1.1- Présentation du lieu

Fréquemment désignée, dans le langage courant, sous la dénomination d'usage de Montreuil-sous-Bois (même au sein des administrations), Montreuil⁶⁹ est une commune du département de la Seine-Saint-Denis (93), département qui, avec ceux de Paris (75), de la Seine et Marne (77), des Yvelines (78), de l'Essonne (91), des Hauts-de-Seine (92), du Val de Marne (94) et du Val d'Oise (95) compose la région Île-de-France.

Située à la périphérie du XXe arrondissement de Paris et considéré par certains, notamment le chanteur Alain Chamfort, comme étant « le XXIe

⁶⁸ Selon l'article 5 relatif au contrat d'accueil et d'intégration (texte de la loi sur Legifrance).

⁶⁹ Montreuil reste l'appellation officielle selon le code officiel géographique de l'INSEE.

arrondissement de Paris ! », avec 101 587 habitants pour 8,92 Km², Montreuil est, par sa population, la 42e ville de France, la quatrième de l'Île-de-France, derrière Argenteuil, Boulogne-Billancourt et Paris et la première de son département. Ses habitants sont appelés les Montreuillois (es)⁷⁰.

Son territoire communal est limité :

- au nord, par Romainville (93) et Noisy-le-Sec (93)
- au nord-ouest, par Bagnolet (93)
- à l'est, par Rosny-sous-Bois (93)
- au Sud-est, par Fontenay-sous-Bois (94) et
- au Sud-ouest, par Vincennes (94) et Saint-Mandé (94).

Cependant, « d'importantes réflexions ont été menées depuis les élections municipales de 2008 en vue de la création d'une communauté d'agglomération dans le centre du département et qui pourrait regrouper dix villes : Bagnolet, Les Lilas, Le Pré-Saint-Gervais, Romainville, Pantin, Noisy-le-Sec, Montreuil, Bobigny, Bondy et Rosny-sous-Bois, soit près de 440 000 habitants ; ce qui en ferait la plus grosse intercommunalité d'Île-de-France⁷¹. » Depuis le 1^{er} janvier 2010, cette nouvelle communauté d'agglomération a été créée et est dénommée *Est ensemble*, succédant ainsi au projet avorté en 2005, qui aurait pu réunir Bagnolet, Le Pré-Saint-Gervais, Les Lilas et Romainville. En dehors de Rosny-sous-Bois, *Est ensemble* réunit 9 villes pour joindre leurs efforts et surtout pour préparer l'avenir de leur territoire et apporter leur vision de la métropole durable du 21e siècle.

Scindée en deux secteurs (le Bas-Montreuil au sud-ouest et le Haut-Montreuil au nord et à l'est), Montreuil occupe la base et le versant ouest d'une partie du promontoire escarpé qui, de Bagnolet à Noisy-le-Sec en passant par Rosny et Fontenay-sous-Bois, séparent les vallées de la Seine et de la Marne. Cette distinction correspond à la topographie de la ville, en partie située sur une butte

⁷⁰ INSEE, Recensement au 1^{er} janvier 2006.

⁷¹ Marjorie Corcier, « PROJET. La plus grande communauté d'agglomération de France pourrait se créer autour de Montreuil, Bondy et Pantin. 440 000 habitants sont concernés. », dans *Le Parisien, édition de la Seine-Saint-Denis*, 3 juillet 2008. Depuis le 1^{er} janvier 2010, Bertrand Kern, maire de Pantin est le président de la nouvelle communauté d'agglomération composée de 9 villes de la Seine-Saint-Denis.

qui se prolonge sur le territoire de Romainville. Selon le nouveau découpage territorial proposé par la municipalité⁷², 5 secteurs (ayant chacun leur antenne de secteur), eux-mêmes divisés en 14 quartiers composent la ville de Montreuil. Ce sont :

- (Secteur 1) : *Bas-Montreuil République / Étienne Marcel Chanzy / Bobillot*
 - Bas-Montreuil République
 - Bas-Montreuil Étienne Marcel Chanzy
 - Bas-Montreuil Bobillot
- (Secteur 2) : *La Noue Clos Français / Villiers Barbusse / Signac Murs à Pêches*
 - La Noue Clos Français
 - Villiers Barbusse
 - Signac Murs à Pêches
- (Secteur 3) : *Solidarité Carnot / Centre-ville / Jean Moulin Beaumont*
 - Solidarité Carnot
 - Centre-ville
 - Jean Moulin Beaumont
- (Secteur 4) : *Ramenas Léo Lagrange / Branly Boissière*
 - Ramenas Léo Lagrange
 - Branly Boissière
- (Secteur 5) : *Bel-Air Grands-Pêcheurs Renan / Ruffins Théophile Sueur / Montreau le Morillon*
 - Bel-Air Grands-Pêcheurs Renan
 - Ruffins Théophile Sueur
 - Montreau le Morillon

⁷² Selon la 3^{ème} édition du *Guide des lieux publics à Montreuil* de la Municipalité, Edition 2008.

Encadré 2 : Montreuil en chiffres

Montreuil



Détail



Administration

Pays	France
Région	Île-de-France
Département	Seine-Saint-Denis
Canton	Montreuil-Est, Montreuil-Nord, Montreuil-Ouest
Code Insee	93 048
Code postal	93 100
Maire Mandat en cours	Dominique Voynet (Les Verts) : 2008- 2014
Site internet	http://www.montreuil.fr/

Démographie

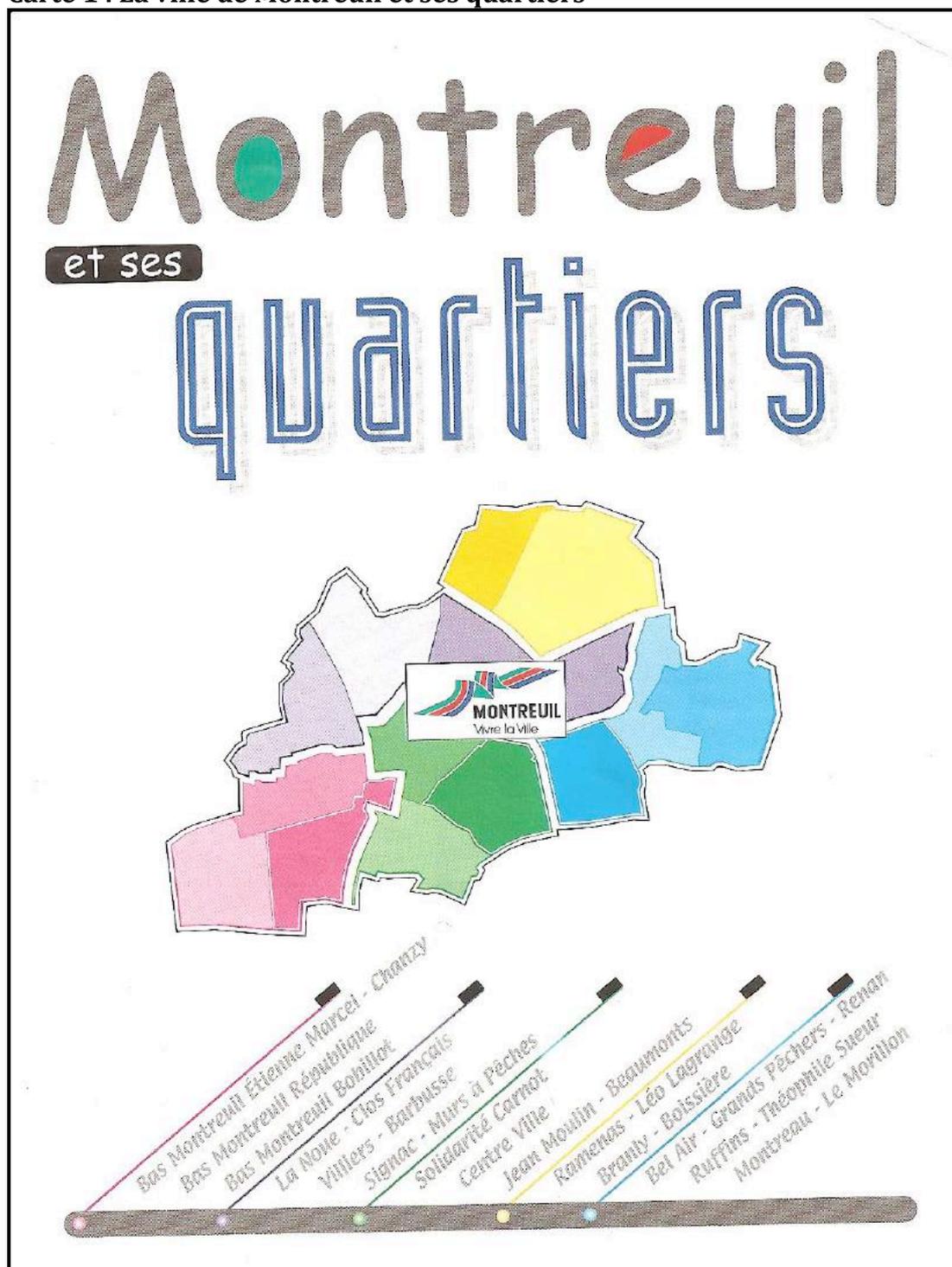
Population	101 587 hab. (2006)
Densité	11 389 hab./km ²
Gentilé	Montreuilloise, Montreuillois

Géographie

Coordonnées géographiques	 48° 51' 40" Nord, 2° 26' 37" Est 48.8611111111, 2.4436111111
Altitudes	mini. 52 mm — maxi. 117 mm
Superficie	8,92 km ²

Source : [http://fr.wikipedia.org/wiki/Montreuil \(Seine-Saint-Denis\)](http://fr.wikipedia.org/wiki/Montreuil_(Seine-Saint-Denis))

Carte 1 : La ville de Montreuil et ses quartiers



Source : Mairie de Montreuil, *Guide des lieux publics à Montreuil*, 3^{ème} édition, 2008.

Carte 2 : La ville de Montreuil : secteurs et quartiers



Source : Mairie de Montreuil, *Guide des lieux publics à Montreuil*, 3^{ème} édition, 2008.

Sur le plan de l'histoire, sa dénomination, c'est-à-dire l'origine du nom « Montreuil » viendrait de la forme latine « *monasteriolum* » qui signifie soit petit monastère, soit petite église⁷³. Montreuil, dans sa localisation, a connu plusieurs rattachements administratifs. Anciennement communauté de la Généralité et de l'Élection de Paris, elle fut Paroisse-Chef-lieu de doyenné, puis rattachée au doyenné de Chelles. De 1787 à 1790, ce fut une municipalité du département de Saint-Germain, arrondissement de Saint-Denis. Puis de 1790 à l'an IX, elle fut chef-lieu de canton du district de Bourg-la-Reine (supprimé par la constitution de l'an III). Enfin, de l'an IX à 1893, elle est commune de l'arrondissement de Sceaux et du canton de Vincennes.

Pendant la Seconde Guerre mondiale, Montreuil fut la première ville de la région parisienne à être libérée le 19 août 1944 par plusieurs centaines de militants, après de violents combats contre l'armée d'occupation allemande.

Sur le plan de l'économie, Montreuil reste une ville ouvrière. Environ 3000 entreprises sont implantées sur la commune et accueillent près de 30 000 salariés, dans près de 350 secteurs d'activités différents. Leur répartition par secteur est de : 15 % dans le secteur industriel (situées principalement dans le Bas-Montreuil), 10 % dans l'artisanat ; dont un secteur du bâtiment bien marqué. 45 % de services : banques, assurances, communication, ingénierie. Les entreprises du multimédia sont une des spécialités de Montreuil et constituent 30 % de commerces. La ville accueille certaines activités liées à la *nouvelle consommation* : les boutiques bio *les Nouveaux Robinsons*, ou encore le siège du label de commerce équitable Max Havelaar-France. Depuis 2005, l'*Agence française pour le développement et la promotion de l'agriculture biologique* s'y est installée, et en juillet 2007, les offices agricoles (blé, lait, viande...), qui représentent 2 000 salariés, s'y sont installés également après leur réforme.

Sur le plan du transport, la commune est bien desservie par les transports en commun. Si la ligne 9 du métro parisien dessert la ville de Montreuil en allant de la Mairie à Pont de Sèvres, la ligne 1 du métro parisien, qui va de Château de

⁷³ Département de la Seine (1906). *Etat des communes : Montreuil*, p. 8

Vincennes à La Défense passe près de Montreuil par la station Saint-Mandé (anciennement Saint-Mandé - Tourelle). Quant à la ligne 11 du métro parisien, elle va être prolongée et passera par Montreuil et par l'hôpital intercommunal. Plusieurs lignes de bus desservent également la ville.

Au niveau des infrastructures culturelles, la commune dispose d'une bibliothèque centrale Robert Desnos (14 boulevard Rouget-de-Lisle), d'une École nationale de musique et de danse (13 avenue de la Résistance) qui propose des enseignements en musique (instruments et solfège), danse classique et contemporaine et en techniques vocales (chant et chorale). Elle forme des élèves à partir de 7 ans et jusqu'à la pratique professionnelle. Elle travaille avec les écoles de la ville et prend en charge conjointement avec le collège Colonel Fabien des classes à horaire aménagé « musique et danse ». Le cinéma Georges Méliès situé au centre commercial de la Croix-de-Chavaux est un des cinémas d'Art et Essai les plus fréquentés de l'Est parisien. Le musée de l'Histoire vivante (31 boulevard Théophile Sueur) possède depuis 1939 une collection en lien avec l'histoire des mouvements sociaux et du communisme. Il présente aujourd'hui une exposition permanente et des expositions temporaires en lien avec l'histoire politique de la France.

Enfin, sur le plan de l'urbanisme, Montreuil est une ville comprenant 70 % de quartiers composés de cités HLM, toutes construites à la fin des années 60, début 70. Le parc immobilier HLM renaît aujourd'hui, avec la construction de quelques bâtiments, dotés d'une architecture plus humaine et moins systématique. 20 % de la ville sont représentés par les résidences et pavillons, 5 % par les complexes sportifs et parcs et 5 % pour des usines désaffectées et ateliers vides. En 2004, Montreuil a obtenu sa seconde fleur en tant que Ville fleurie par le Conseil national des Villes et villages fleuris de France⁷⁴.

⁷⁴ Selon le site www.villes-et-villages-fleuris.com, le concours des Villes et des Villages Fleuris a pour objet de récompenser les actions menées par les collectivités locales en faveur de l'embellissement et du fleurissement des parcs, jardins, bâtiments, espaces publics ou privés et de la création d'un environnement favorable à l'accueil et au séjour, aussi bien des habitants que des touristes. De façon générale, sont primés tous efforts contribuant à l'image d'une France accueillante et fleurie.

Il règne à Montreuil une atmosphère très particulière, grâce au mélange des cultures et des ethnies, et à son intense activité culturelle et artistique, entretenue depuis des années. Comme moyen de communication entre les habitants, la ville dispose d'un journal hebdomadaire d'information locale *Montreuil Dépêche Hebdo*, devenu *Tous Montreuil*⁷⁵ diffusé par la municipalité chaque mercredi et d'une chaîne câblée locale *Montreuil information 7 (Mi7)* qui diffuse une boucle d'information de 15 minutes renouvelée chaque jour en alternance avec TVM-Est parisien, chaîne d'information couvrant le territoire de l'association des collectivités territoriales de l'Est parisien (ACTEP)⁷⁶. Les conseils municipaux sont diffusés en direct par ce moyen et sur le site Internet. Les archives vidéo sont également accessibles en ligne.

3.3.1.2- Montreuil : une ville de la gauche communiste

« Ville du département de Seine-Saint-Denis (93) de plus de 100 000 habitants, membre de l'ACTEP et labellisée "ville Internet" en 2006, Montreuil a récemment beaucoup fait parler d'elle avec la victoire aux élections municipales de Dominique Voynet face au maire sortant apparenté communiste Jean-Pierre Brard qui brigait un cinquième mandat consécutif. Ce dernier est aujourd'hui toujours Député de Seine-Saint-Denis et est Vice-Président du groupe d'amitié France-Mali à l'Assemblée nationale » (Devriendt, 2008 : 34).

La configuration politique de la ville de Montreuil (Cf. Tableau 7) montre qu'elle a toujours été une ville de la gauche communiste depuis belle lurette, c'est-à-dire depuis la seconde guerre mondiale jusqu'à la toute dernière élection municipale de 2008. Même si la ville est dirigée aujourd'hui par une représentante

⁷⁵ Ce journal est disponible en ligne en version pdf sur le site de la ville, URL : <http://www.montreuil.fr/pratique/sinformer/journal-tous-montreuil/>

⁷⁶ Créée en 2000, cette association est destinée à valoriser l'est parisien, trop souvent écarté des réflexions en matière d'aménagement du territoire en Île-de-France selon ses initiateurs, cité par Arthur Devriendt, 2008, *Les Maliens de Montreuil, des « Quêteurs de Passerelles »*, Mémoire de Master 1 de Géographie, Parcours « Pays émergents et en développement », Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne, 134 p.

des Verts, elle demeure une ville de gauche. Mais pour ce qui est du parti communiste dans cette commune qui date de 1935 sous la direction du maire Hilaire Fernand Soupé, l'on pourrait le rapprocher à l'émergence du Communisme en France à cette époque, luttant pour les classes ouvrières. À cet effet, à Montreuil, le musée de l'Histoire vivante situé au 31 boulevard Théophile Sueur garde encore dans ses locaux depuis 1939 les vestiges de ce système social prévu par Karl Marx. Et Montreuil connue comme ville ouvrière a toujours balancé sur ce bord politique pendant des décennies.

Tableau 7 : Liste des Maires successifs de la commune de Montreuil à partir de 1900

Période	Identité	Parti	Qualité
1900-1904	Ariste Hemard	-	-
1904-1908	Léon Loiseau	-	-
1908-1913	Abel Claude de la Bussière	-	-
1913-1919	Victor Ernest Savart	-	-
1919-1926	Paul Poncet	-	-
1926-1929	Joseph-Louis Anne	-	-
1929-1935	Philibert Savreau	conservateur	-
1935-1939	Hilaire Fernand Soupé	PCF	-
1939-1944	aucun maire ⁷⁷	N/A	-
1944-1958	Daniel Renoult	PCF	-
1958-1971	André Grégoire	PCF	-
1971-1984	Marcel Dufriche	PCF	Contrôleur des Douanes
1984-2008	Jean-Pierre Brard	PCF puis CAP	Député de la 7 ^e circonscription du 93
2008-	Dominique Voynet	VERT	Sénatrice de Seine-Saint-Denis

Source : <http://www.francegenweb.org/mairesgenweb/resultcommune.php?id=6833> et [http://fr.wikipedia.org/wiki/Montreuil_\(Seine-Saint-Denis\)](http://fr.wikipedia.org/wiki/Montreuil_(Seine-Saint-Denis))

⁷⁷ Du fait de la suspension des mairies communistes en octobre 1939.

3.3.2- « Montreuil, tout le monde connaît au Mali »

Encadré 3 : Montreuil, le petit Bamako

REPORTAGE⁷⁸ : MONTREUIL, LE PETIT BAMAKO

La ville de Montreuil est célèbre dans tout le Mali : elle représente pour les migrants l'autre côté du pont. Depuis plus de 40 ans, c'est le point de chute de la communauté malienne en France.

Selon la mairie et les associations, 6000 à 10 000 Maliens vivraient à Montreuil. Ils viennent, ils repartent, ils restent parfois. Des liens se sont tissés, les échanges culturels et financiers sont journaliers. Ces hommes et femmes sont pratiquement tous originaires d'une région située dans l'ouest du Mali, le cercle de Yélimané et de la ville voisine de Kayes, qui est jumelée avec Montreuil depuis 20 ans



© RF/S.Allègre

Source : site spécial "Sommet de Bamako" du Ministère des Affaires étrangères français en 2006.

Sans être une commune plus attrayante de la région parisienne, Montreuil, ville cosmopolite par excellence, est réputée pour être une ville d'immigration, car elle accueille un fort taux de populations ressortissant d'autres pays avec 112 nationalités⁷⁹. Jusqu'au début des années 2000, la population de Montreuil se caractérisait par un mélange ethnique important, incorporant notamment une forte proportion de Maliens. Ainsi dans une version spéciale du journal *Le Monde* intitulée *Le Monde du 93*, Mariama Diop écrit : « Dans cette ville populaire, la communauté malienne est l'une des plus importantes au monde »⁸⁰. Montreuil, c'est comme les gens l'appellent, « *Mali-sous-Bois* » (en référence à la dénomination d'usage de la ville, Montreuil-sous-Bois), « *Bamako-sur-Seine* » (en référence aux villes traversées par la Seine), « *Le petit Bamako* », « *Bamako bis* », « *la deuxième Bamako* », « *la capitale du Mali* » ou encore « *Montreuil la populaire* ».

⁷⁸ Reportage fait à l'occasion du Sommet Afrique/France en décembre 2006 sur le site spécial "Sommet de Bamako" du Ministère des Affaires Etrangères français.

⁷⁹ Un article de Marie Barbier, « Fragile mixité sociale », tiré de *L'Express* du 06 octobre 2005.

⁸⁰ Diop Mariama, « A Montreuil, les liens avec le Mali comme exemple d'une nouvelle solidarité Nord-Sud », *Le Monde du 93*, janvier 2008.

Comme nous le remarquons, c'est dans la dernière périphrase [*Montreuil la populaire*] que le nom de la capitale du Mali et du pays lui-même n'apparaît pas. Ainsi, pour certains, Montreuil est "la deuxième ville malienne après Bamako" ou tout simplement un prolongement de la ville Bamako en région parisienne. Cette affirmation serait cependant erronée. À ce sujet, l'ex-maire de la ville clarifie en ces termes :

[Note tirée de *L'Express* du 06/10/2005]

« Montreuil, la « deuxième Bamako » ? « Non, rétorque le maire, Jean-Pierre Brard [apparenté PCF]. Montreuil n'est pas la deuxième ville malienne après la capitale du Mali, c'est un vieux fantasme. En revanche, je pense qu'elle est la première de France, peut-être même avant Paris! Nous avons toujours eu une tradition d'accueil de cette communauté. »

En fait, s'il s'agit de savoir le nombre de Maliens vivant dans la ville de Montreuil, cela devient presque un casse-tête, car le plus souvent les personnes que nous avons rencontrées répondent par « *je ne sais, mais ce qui est sûr on est beaucoup.* » En 1999, l'INSEE dénombrait 2000 Maliens dans la ville, mais selon le site internet de la Mairie de Montreuil « le nombre (de Maliens de Montreuil) est estimé entre 6 000 et 10 000 »⁸¹. Sur ce nombre avancé par le site de la Mairie, Jean-Pierre Brard, maire de la commune de 1984 à 2008 et député de la ville et du département depuis 1988, affirme dans un numéro de *Montreuil Dépêche Hebdo* que l'immigration malienne à Montreuil est une « tradition [...] qui se marie avec la tradition politique de la ville de solidarité anticoloniale ».

Aujourd'hui, la question est de savoir pourquoi le choix de la ville de Montreuil pour l'accueil de la plupart des immigrés africains, particulièrement les Maliens ? Quel lien cette population immigrée a-t-elle avec cette ville ?

⁸¹ *Mairie de Montreuil*, « Yélimané – Mali », URL : <http://www.montreuil.fr/1-8894-Yelimane---Mali.php>

Pour mieux comprendre la question malienne à Montreuil, il faut revenir au prédécesseur de Jean-Pierre Brard, le communiste Marcel Dufriche, Maire de la ville de 1971 à 1984 et élu au conseil municipal dès 1959. Celui qui fut le secrétaire particulier de Benoît Frachon, secrétaire général de la CGT de 1945 à 1967 et président dudit syndicat de 1967 à 1975, était le « Monsieur affaires coloniales » de la CGT. À cet effet, il a effectué de nombreux voyages en Afrique, précisément au Mali, et fit connaissance personnellement avec Modibo Kéïta, le tout premier Président du Mali indépendant avec qui il s'est lié d'amitié. De là, va naître une coopération entre le Mali et la ville de Montreuil. C'est cela la longue tradition dont parle l'ex Maire ; ce qui fait dire à certains Maliens qu'ils se sentent très bien à Montreuil comme s'ils étaient chez eux, au Mali. Pour preuves : la mise en place d'un partenariat de coopération décentralisée entre la ville et le Cercle de Yélimané en région de Kayes (cf. Encadré n°5) ; et des Présidents de la République du Mali (Alpha Oumar Konaré et Amadou Toumani Touré) qui lors de leurs visites officielles en France ne manquent jamais de se rendre à Montreuil. Ainsi, selon les termes d'une Malienne : « Il faut venir à Montreuil pour voir notre Président » (Note citée par Devriendt, 2008 : 36).

En 2007, toujours dans le cadre des liens entre la commune française et ce pays africain, le président Amadou Toumani Touré dit ATT profite d'une de ses visites en France pour inaugurer la diffusion sur satellite de la chaîne de télévision malienne accessible désormais aux Maliens de l'Extérieur depuis la ville de Montreuil (cf. Encadré n°6).

Encadré 4 : Un partenariat de coopération décentralisée entre Montreuil et le Cercle de Yélimané

Jumelée avec le Cercle de Yélimané depuis 1985, Montreuil a, grâce à la loi du 06 février 1992 relative à l'administration territoriale de la République, mis en place un partenariat de coopération décentralisée avec son partenaire. Dans ce cadre a été élaboré, avec la participation des Maliens de Montreuil, un programme d'appui au développement durable de Yélimané (PADDY), signé en 2004. Ce programme vise au « renforcement des capacités des 12 communes du cercle et des associations villageoises ». Plus précisément, les domaines d'action sont les suivants : approvisionnement en eau

potable ; accompagnement dans le processus de décentralisation ; appui à l'éducation, à l'alphabétisation et au développement de la culture ; appui des centres de santé communaux ; diversification de l'économie locale et soutien à la création d'emplois.

Source : « La politique municipale des relations internationales, Panorama », Ville de Montreuil

Encadré 5 : « Nous voulons que le Mali soit dans chaque foyer, dans chaque maison »⁸²

« J'étais gêné que le Mali ne soit pas vu et entendu par tous les Maliens de l'extérieur. Nous avons choisi de lancer l'ORTMO [office de Radiodiffusion et de Télévision du Mali] ici, pas à Bamako. Nous voulons que le Mali soit dans chaque foyer, dans chaque maison ; que les nouvelles générations, nées en France, soient proches de leurs valeurs ancestrales. Nous souhaitons qu'elles regardent ce qui se passe au Mali à travers l'information de leur propre pays d'origine et pas à travers l'image négative d'une certaine presse ».

Source : *Montreuil Dépêche Hebdo*, n°425 du 21 au 27 février 2007

Aujourd'hui, la chaîne est très regardée par les Maliens de Montreuil et même de l'Île-de-France. Plus besoin d'avoir la nostalgie du bled, car le pays se (re)trouve dans chaque foyer et dans chaque maison à partir de la ville de Montreuil. Dans la quasi-totalité des chambres que nous avons visitées au cours de nos enquêtes, les résidents sont connectés à cette chaîne de télévision. Nombreux sont ceux qui suivent les journaux télévisés et les émissions culturelles à partir de ce satellite. L'ORTM, la télévision malienne, fait désormais partie du bouquet africain des opérateurs internet. De par ces deux actes posés (le jumelage d'abord puis la diffusion sur satellite de la chaîne de télévision malienne en France), Montreuil est devenue pour certains ressortissants maliens restés au pays comme une ville faisant partie du territoire malien et connue depuis les régions reculées du Mali, bien avant y avoir mis les pieds ou même pas. Cet encadré et la note ci-dessous tirés des coupures de journaux en témoignent :

⁸² Extrait du discours du président de la République du Mali à l'occasion du lancement de la diffusion sur satellite de l'ORTM, le 17/02/2007 à Montreuil.

Encadré 6 : « Montreuil, tout le monde connaît au Mali »



Source : *Le Parisien* du 01/02/2006 repris par le quotidien gratuit *20 Minutes* du 02/02/2006

De même, Erik Orsenna, membre de l'Académie française, lors de la dédicace de son livre *Madame Bâ* à la librairie Folies d'encre de Montreuil en 2003 n'a-t-il pas confié à la presse que c'est du Mali qu'il a connu cette commune de la Seine-Saint-Denis et vice-versa ? :

[Note tirée de *Le Parisien* du 26/04/2003]

« Aussi curieux que cela puisse paraître, c'est par le Mali que j'ai découvert Montreuil et par Montreuil que j'ai connu le Mali. Ici (à Montreuil), je retrouve des amis maliens que j'ai rencontrés lors de mes précédents voyages au pays ».

Au regard de tout ce qui précède, la ville de Montreuil, bien que connue depuis des kilomètres de certaines régions bien définies du Mali (la région de Kayes notamment) ne fait pas d'elle une ville du Mali, encore moins un prolongement de la capitale Bamako. C'est vraiment un vieux fantasme comme le dit si bien l'ex-maire de la commune Jean-Pierre Brard. Néanmoins, vu le nombre important de cette communauté africaine dans cette ville qui pour la plupart se

retrouve dans des espaces bien spécifiques que sont les foyers et qu'elle reconfigure selon les modes de vie du pays d'origine, alors l'on pourrait dire de Montreuil qu'elle est une terre d'immigration grâce à cette tradition d'accueil qu'elle a toujours eue avec cette communauté africaine. De ce fait, Montreuil n'est donc pas le *Mali-sous-Bois*, ni le *Bamoko-sur-Seine*, encore moins le *Petit Bamako* ou le *Bamako-Bis*. Même s'il souffle des airs de « Bamako feeling » sur Montreuil, ce sont des airs aux sonorités hybrides. Dans cette ville de la région parisienne, ce sont des hommes et des femmes que nous avons vus et qui vivent sur le territoire français avec des lois de leur « Kayes » d'origine. Ce sont également des hommes que nous avons observés durant nos enquêtes qui veulent vivre en France, mais qui [se] sont regroupés dans des foyers de sorte qu'ils reproduisent leurs traditions villageoises. Ils ne font que mettre en scène quotidiennement (Goffman, 1973) les façons de faire du pays dans des espaces publics et vécus (Lévy et Lussault, 2003).

Dès lors, que représente le foyer pour ces hommes de la Vallée du Sénégal ? Même si cet espace public et vécu (le foyer) demeure certes une réponse à certains besoins d'accueil, il n'est pas pour autant une solution d'intégration, car ces hommes y viennent, y repartent, ils y restent parfois. Et les liens qui se sont tissés font qu'ils se sentent mieux chez eux sans être chez eux.

CHAPITRE 4 : LES MODES DE RÉAPPROPRIATION DE L'ESPACE D'ACCUEIL

Ce chapitre du travail abordera le problème des foyers de travailleurs migrants comme étant, pour la plupart des occupants (gestionnaires comme résidents), des espaces d'accueil particuliers et essentiels en raison de leurs fonctions sociales et économiques. De ce fait, nous montrerons comment et pourquoi, en partant d'un habitat temporaire, les résidents sont passés à un habitat permanent. Comment les résidents africains des FTM reconfigurent-ils à leurs façons selon l'image des villages de leurs différents pays d'origine les espaces d'accueil mis à leur disposition ?

Il s'agit ici de retracer brièvement l'histoire des foyers à travers les organismes gestionnaires de ces structures d'accueil pour mieux comprendre le

logement particulier qu'est le foyer, sans oublier que depuis des années, les rumeurs ou les informations laissent entendre que les FTM sont censés ne plus exister conformément à la volonté politique exprimée par les différents gouvernements de droite depuis 1995. Un nouveau produit appelé résidence sociale est appelé à les remplacer. Des arguments pour ou contre ces espaces d'accueil seront également au centre de cette partie de notre travail de recherche.

4.1- De l'habitat temporaire à l'habitat permanent

En tout début d'immigration après la seconde guerre mondiale pour la reconstruction du pays, aucune structure d'accueil n'a été prévue pour ces travailleurs noirs qu'on a fait venir de leur pays. Malgré le travail qu'ils parvenaient à trouver assez facilement à cette période, le problème du logement se posait à eux avec une extrême acuité et était au centre de leurs préoccupations. En prenant ce qu'ils trouvaient, ces immigrants étaient à la merci des marchands de sommeil qui profitaient de leur désarroi. En guise de logement il leur était proposé des caves, des greniers, des taudis insalubres, sans eau courante, ni chauffage, où régnaient l'insalubrité, la promiscuité et l'insécurité. Ils étaient exposés aux maladies contagieuses, notamment la tuberculose qui faisait des ravages terribles parmi eux (Diarra, 2000 : 14).

Pour remédier à cela, les premiers foyers destinés spécifiquement aux immigrants apparaissent en 1947 et étaient appelés « camps d'hébergement ». Cette appellation de camps rend bien compte de leur caractère de précarité et d'improvisation. La mise en place des foyers demeure donc une évolution dans le système de logement des travailleurs immigrants. Ils sont souvent implantés dans les communes de banlieues limitrophes de Paris ou même dans la couronne de la capitale. Par manque de moyens et faute de place, les travailleurs immigrants s'entassaient dans des foyers surpeuplés, formant ainsi des sortes de ghetto (Diarra, *ibid.*).

La quasi-totalité des immigrants africains subsahariens de la vallée du fleuve Sénégal vit ou a vécu dans un foyer. Cet espace demeure en quelque sorte le passage obligé de tout travailleur immigrant provenant du pays d'origine,

notamment pour un Soninké débarquant pour la première fois en France. Pour ces personnes, le foyer reste un espace d'accueil particulier et essentiel. Nous le verrons un peu plus loin à travers ses multiples fonctions.

Donc avec la crise de logement suscitée après la Seconde Guerre mondiale, puis le débarquement de travailleurs immigrés africains en France qui n'ont pas eu d'autres solutions que de dormir entassés dans des taudis, hôtels meublés, hangars de Paris, de Clichy et de Saint-Denis, l'État français crée en 1956, le concept de foyers de travailleurs immigrés avec la naissance de la SONACOTRAL (SOciété NAtionale de COnstruction de logement pour les TRavailleurs ALgériens) ; une société d'économie mixte qui partage la gestion de ce parc avec d'autres associations régies par la loi 1901 (Poiret, 1996 : 147). Ils étaient destinés dès leurs ouvertures aux Nord-Africains, principalement aux Algériens d'où le nom de SONACOTRAL. C'était juste pour résoudre le problème du logement des travailleurs immigrés algériens, dans le contexte sécuritaire tendu de la guerre d'Algérie. Par la suite, selon Fievet, ces foyers ont eu initialement une seconde fonction qui est celle de la surveillance des immigrés susceptibles de devenir des militants du Front de Libération Nationale (FLN). À cette période, nous étions dans le contexte de la guerre d'Algérie et le FLN avec l'ALN (Armée de libération nationale, sa branche armée était en ce moment-là le mouvement revendicateur et de résistance qui exigeait de la France l'indépendance de l'Algérie. Alors, pour avoir accès au foyer, le contrôle se fait par l'instauration d'un règlement intérieur très stricte et les premiers gestionnaires ont été souvent d'anciens militaires (Fievet, 1999). Outre cela, pour Barou, les populations d'hommes vivant en célibataires ont toujours été craintes par la société, la tendance a toujours été de les réunir dans un type d'habitat particulier pouvant éventuellement faire l'objet d'une certaine surveillance (Barou, 2001a).

Mais quelques années plus tard, la SONACOTRAL s'élargit très vite aux travailleurs d'autres origines et devient la SONACOTRA (SOciété NAtionale de COnstruction de logement pour les TRavailleurs Africains). Au total, selon ces organismes, près de 18 000 lits étaient attribués officiellement à des ressortissants des différents pays d'Afrique noire au début de 1992 (Poiret, idem). Alors

comment en sommes-nous arrivés à ce phénomène de sédentarisation de ces immigrés dans les foyers ?

« La solidarité familiale et clanique aidant, les émigrés maliens installés en France de longue date ont souvent tendu la main à ceux ou celles qui les sollicitaient. Jusqu'au milieu des années 1970, le travailleur malien, sénégalais ou mauritanien qui avait émigré en France venait régulièrement rendre visite à sa famille. Quand il prenait une retraite bien méritée, son fils, son frère ou un cousin le remplaçait, jouant un son rôle dans ce circuit avantageux pour la France comme pour les pays d'origine, vers lesquels les migrants envoyaient l'argent. Le retraité revenait alors s'installer dans son pays d'origine, où il avait auparavant investi dans des activités (commerce, agriculture...) ou dans des infrastructures à titre individuel et familiale (maison) ou collectif (mosquées, maternités) – réalisations qui lui conféraient un statut de notable et une respectabilité. Mais dès 1974, les lois Bonnet-Stoléru⁸³ ont mis un terme à ce mouvement du fait de la récession économique. Les travailleurs émigrés qui étaient en France se voyaient dans l'obligation de s'y fixer, dans la mesure où les cadets n'étaient plus autorisés à venir prendre la relève. », soutient Aminata Traoré (2008 : 67-68).

⁸³ En 1974, Valéry Giscard d'Estaing, nouveau président de la République, décide de stopper les nouvelles immigrations, sauf les regroupements familiaux qui formeront désormais la plus grande partie de l'immigration légale. À partir d'avril 1977, Christian Bonnet et Lionel Stoléru, respectivement Ministre de l'Intérieur et Secrétaire d'Etat chargé des travailleurs manuels et immigrés mènent une politique d'extrême rigueur dans le but non seulement de stopper l'immigration mais d'obtenir la diminution de la population étrangère résidant en France. À cet effet, une prime de retour de 10 000 francs (le "million Stoléru") est mise en place en vue d'un retour volontaire de l'immigré, puis le 10 janvier 1980, promulgation de la loi 80-9 (dite Loi Bonnet) relative à la prévention de l'immigration clandestine et portant modification de l'ordonnance du 2 novembre 1945 relative aux conditions d'entrée et de séjour en France des étrangers : Elle rend plus strictes les conditions d'entrée sur le territoire ; elle fait de l'entrée ou du séjour irréguliers un motif d'expulsion au même titre que la menace pour l'ordre public ; elle permet donc d'éloigner du territoire les « clandestins » ou ceux dont le titre de séjour n'a pas été renouvelé ; enfin, elle prévoit la reconduite de l'étranger expulsé à la frontière et sa détention dans un établissement pénitentiaire pendant un délai pouvant aller jusqu'à sept jours s'il n'est pas en mesure de quitter immédiatement le territoire.

Ainsi, de l'habitat temporaire, le statut du foyer est passé à un habitat permanent. Auparavant, le système de la noria⁸⁴ fonctionnait très bien, c'est-à-dire que des migrations tournantes se faisaient entre les pays d'origine des immigrés et la France. Comme l'a décrit Aminata Traoré, ces migrations fournissaient à l'économie de la métropole une économie de main-d'œuvre non qualifiée dont elle avait besoin et devaient permettre aux pays d'origine des émigrés de bénéficier des transferts d'argent réalisés par ceux-ci. Le foyer apparaît donc comme une solution adaptée pour loger ce type d'immigration temporaire.

La Documentation française⁸⁵ dans un document publié en 2006 et consultable en ligne présente les droits et les démarches à entreprendre par un étranger vivant en France en vue d'obtenir un logement en foyer pour travailleurs immigrés dans l'illustration suivante :

⁸⁴ En 1954, dans des travaux consacrés à l'immigration des Algériens en France, Robert Montagne, ancien officier français de la marine, versé dans l'aéronavale après la guerre de 1914-1918 et reconnu pour ses questions tribales et ses études ethnologiques sur les populations marocaines, prévoyait le premier la tendance mobilitaire à venir des migrations et proposait le terme de "noria". Ce terme, dont la définition courante est une suite de véhicules qui vont et viennent, est utilisé par l'auteur pour décrire des hommes qui quittent leur village pour quelques années, puis y reviennent laissant un de leurs parents partir à son tour. Cela permet de ne pas rompre avec le pays, d'assurer la reproduction de la communauté paysanne et évite à la métropole d'avoir à gérer sur son sol une immigration de caractère permanent.

⁸⁵ La Documentation française, « Etablissement pour travailleurs immigrés », texte mise à jour le 09.09.2004 et consultable en ligne sur : <http://vosdroits.service-public.fr/particuliers/F2001.xhtml>

Encadré 7 : Critères d'admission dans un foyer de travailleurs immigrés

Vous pouvez être admis dans un foyer logement si :

- vous vivez seul,
 - vous êtes d'origine étrangère en situation régulière,
 - vous exercez une activité professionnelle, mais vos revenus sont modestes.
- Il n'existe aucune condition d'âge.

Logement-foyer

Le logement-foyer regroupe :

des chambres équipées,
des espaces collectifs (cuisine, salle à manger).

Sont mis à votre disposition :

une ou plusieurs salles de télévision, de réunion,
ainsi qu'un lieu de culte dans les foyers accueillant surtout des travailleurs musulmans.

Le coût de l'hébergement correspond à :

l'équivalent-loyer (mobilier, gestion, entretien, provisions diverses),

des charges récupérables (chaufferie éclairage, ménage des parties communes, gardiennage du foyer),

des prestations individuelles telles que le blanchissage des draps, les consommations personnelles d'eau, de gaz, d'électricité...

Aide transitoire au logement

Si vous êtes hébergé dans un immeuble ancien, vous pouvez bénéficier de l'aide transitoire au logement (ATL).

Son montant est fonction du coût de l'hébergement et accessoirement de vos revenus.

Cette aide, versée au gestionnaire par le fonds d'action sociale, couvre l'écart entre le prix affiché et votre contribution personnelle.

Aide personnalisée au logement

Si vous êtes hébergé dans un établissement récent, vous pouvez bénéficier de l'APL (aide personnalisée au logement).

Son montant est fonction de votre revenu annuel et du coût de l'hébergement (loyer + charges).

Versée au gestionnaire elle permet de diminuer votre contribution.

Formalités d'admission au foyer

Vous devez présenter :

une pièce d'identité,

votre carte de sécurité sociale,

un certificat de travail,

votre titre de séjour et votre carte de travail en cours de validité si vous êtes d'origine étrangère,

les bulletins de salaire des derniers mois travaillés.

Caution

Vous devez verser une caution égale à un mois de redevance d'hébergement, souscrire un contrat de résidence et payer la redevance.

Demande d'APL Si vous êtes hébergé dans un foyer donnant droit à l'aide personnalisée au logement, vous devez faire la demande d'aide au logement à la caisse d'allocations familiales (CAF).

Pour plus d'information, les services à contacter :

Caisse d'allocations familiales (CAF)

Source : *La Documentation française*, dernière mise à jour : septembre 2004

Nous constatons, en effet, que pour être admis en FTM, non seulement l'immigré doit présenter aux organismes gestionnaires une pièce d'identité, une carte de sécurité sociale, un certificat de travail, mais aussi un titre de séjour et une carte de travail en cours de validité et les bulletins de salaire des derniers mois travaillés pour pouvoir se voir attribuer une chambre. Toutes choses qui montrent et prouvent sa condition d'immigré [africain].

Aujourd'hui, le foyer est devenu pour ces immigrés africains un lieu essentiel et représente pour la plupart d'entre eux un véritable point de repère et d'attache en France. Si aujourd'hui la question de l'insalubrité et de vétusté des foyers se pose, cela revient à se demander quelque part le rôle joué par les organismes en charge de ces espaces d'accueil.

À Montreuil, dans la ville où nous avons mené nos enquêtes, nous avons dénombré neuf foyers de travailleurs migrants (FTM) (cf. Tableau n°1) gérés par divers organismes que sont l'Adoma, l'Adef, l'Aftam, et l'Office public de l'habitat montreuillois. Le plus grand organisme gestionnaire présent sur la ville est l'Aftam avec trois grands foyers (Bara, Branly et Rochebrune). Pour notre étude, nous présenterons ces différents organismes avec leurs activités.

4.2- Les organismes gestionnaires des foyers

Leurs gestions des foyers souvent comparées à l'histoire d'une black box (Bernardot, 2006), les collectivités structurées des foyers, tout en restant dans une invisibilité relative et demeurant largement en dehors des actions de politique sociale, sont devenues des partenaires et des interlocuteurs des acteurs publics, notamment municipaux. Quatre organismes dont trois principaux, tous aux statuts différents (associations, société d'économie mixte et services sociaux de la ville de Montreuil), gèrent ces foyers.

4.2.1- L'ADOMA ou l'ex-SONACOTRA

La Société Nationale de Construction de logements pour les Travailleurs Africains (SONACOTRA) est une société d'économie mixte française contrôlée par l'État, constructrice et gestionnaire de logements sociaux. Comme nous l'avons décrit dans le chapitre précédent, la SONACOTRA a été créée en 1956 pour loger les travailleurs immigrés algériens dans un contexte très particulier de la guerre d'Algérie. En 1959, elle construit son premier foyer à Argenteuil. Elle s'est surtout développée entre 1965 et 1975, accueillant pour l'essentiel des ouvriers masculins maghrébins employés dans l'industrie ou la voirie à Paris, puis de plus en plus d'Africains subsahariens du Sénégal ou du Mali.

Cette société, à la différence de certaines sociétés gestionnaires des foyers, est propriétaire de son parc. Elle est de plus en plus sollicitée pour reprendre en gestion des foyers en déshérence. À ce titre, elle est devenue à moins de vingt ans propriétaire et gestionnaire de nombreux foyers depuis 1993. Son parc immobilier se compose pour l'essentiel de foyers pour personnes isolées, anciens foyers de travailleurs migrants (FTM), convertis en résidences sociales depuis que la Sonacotra a reçu en 1992 pour nouvelle mission de permettre l'accès au logement des plus démunis quelle que soit leur nationalité. Si à l'origine, la SONACOTRA logeait essentiellement des travailleurs venus d'Algérie, sa mission s'est aujourd'hui étendue à l'accueil des personnes en situation de précarité. Ce sont au total 70 000 résidents officiels de tous les âges issus de 87 nationalités différentes, majoritairement des Maghrébins (49,50 % de la clientèle en 2008) et également Français à 27 %. Il s'agit aussi d'une clientèle vieillissante : en 2008, un résident sur 2 a plus de 55 ans⁸⁶.

En juillet 1999, un contrat d'objectif a été signé entre la SONACOTRA et l'État français qui met l'accent sur trois priorités :

- la réhabilitation par suppression des chambres inférieures à 7,5 m² et des chambres à lits multiples, et l'adaptation des logements au vieillissement de la clientèle ;
- le développement des résidences sociales ;
- l'accès des résidents aux dispositifs de droit commun et à un logement plus durable.

Depuis le 23 janvier 2007, la Sonacotra a changé de nom pour ADOMA ; nom construit à partir du latin « *ad* » qui signifie « vers » et « *domus* », « la maison » ; un tel acronyme pour traduire bien l'idée d'hospitalité, de protection et de convivialité que recouvre la mission que s'est assignée cette société, selon les propos de Gérard Hamel, Président de l'Agence Nationale pour la Rénovation Urbaine (ANRU).

⁸⁶ Données de la Mairie de Montreuil en 2006

À la demande des pouvoirs publics, et pour faire face à la précarisation du logement, ADOMA a développé ses activités dans divers secteurs du logement dit « très social » : aux résidences sociales, s'ajoutent les centres d'hébergement pour personnes sans domicile, les aires d'accueil pour les gens du voyage, l'accueil d'urgence de réfugiés, etc.

Au 31 décembre 2008, avec ses 2545 salariés (tous contrats confondus), l'ADOMA loge et héberge, sur tout l'ensemble du territoire français, près de 70 000 clients, principalement au sein de ses 467 résidences sociales (RS) et foyers de travailleurs migrants (FTM) ; ce qui représente 70 454 lits et un nombre réel d'occupants, sujet à controverse, mais supérieur au moins de la moitié. Outil de l'État, l'ADOMA a joué un grand rôle dans l'administration et la vie de l'immigration en France, alors que prévalait l'idée que les immigrants n'étaient qu'une population de passage, à l'opposé du rôle d'intégration qui est censé être le sien aujourd'hui.

En Île-de-France, l'état des lieux du patrimoine de l'ADOMA s'élève à 90 foyers pour 21 805 logements et à 69 résidences sociales pour 8 079 logements. En Seine-Saint-Denis, cet organisme gère 28 résidences pour 6609 lits, dont seulement deux foyers (La Noue et Les Ruffins) à Montreuil, pour 549 lits.

4.2.2- L'ADEF

L'ADEF (Association pour le Développement des Foyers) est une association à but non lucratif (Loi 1901) créée en 1955 pour faciliter le logement des travailleurs migrants à l'initiative de la Fédération professionnelle du bâtiment. Son but est la gestion de foyers de travailleurs migrants dont elle n'est jamais propriétaire. Conformément à sa vocation d'origine, l'association concentre toujours aujourd'hui son action sur l'hébergement de personnes isolées, principalement d'origine étrangère, dans les logements meublés que ce soit en foyers ou en résidences sociales. Tous les foyers qu'elle gère sont répartis sur le territoire de l'Île-de-France et sont au nombre de 39, pour une capacité d'accueil de 9 000 lits avec 300 salariés, dont la plupart travaillent au sein des établissements, propriétés de sociétés ou d'offices HLM.

L'ADEF héberge près de 50 nationalités différentes. Les résidents d'Afrique subsaharienne et du Maghreb sont majoritairement représentés. En Seine-Saint-Denis (93), neuf (9) foyers sont représentés pour 2 320 lits, dont 1 (un) seul dans la ville de Montreuil, celui de Lenain de Tillemont qui compte 328 lits. Ce foyer avec celui situé à la rue de la république à Bobigny hébergent uniquement en leur sein des ressortissants d'Afrique Noire subsahariens. Les autres foyers présentent une répartition équilibrée entre les différentes nationalités (Afrique du Nord, Afrique subsaharienne et Turquie essentiellement)⁸⁷.

Comme beaucoup de gestionnaires de foyers, l'ADEF gère des bâtiments dont la plus grande partie date des années 60-70 et ne répond plus aux normes de qualité définies par les pouvoirs publics dans le plan de traitement des foyers pour travailleurs migrants (FTM). De ce fait, en 1966, le patrimoine de l'ADEF s'est réduit, passant de 48 à 39 foyers. Plusieurs de ceux-ci ont été fermés pour cause de vétusté. D'autres ont été transférés en gestion à la SONACOTRA. À Montreuil, le seul foyer de l'ADEF (Lenain de Tillemont) qui nous a servi de terrain d'enquête est situé au 141 rue Lenain de Tillemont. Créé et mis en service en 1979 avec une capacité d'accueil de 328 lits officiellement, on estime à plus de 600, voire 700 le nombre de ces Africains vivant dans la grande bâtisse selon la médiatrice sociale.

Au moment de nos enquêtes, nous avons retrouvé le foyer Tillemont dans un état très délabré comme la plupart des foyers pour travailleurs migrants en Île-de-France. Une partie même du bâtiment était en réhabilitation.

4.2.3- L'AFTAM

En 1962 a été créée l'Association pour la Formation aux Techniques de base des Africains et Malgaches résidant en France (A.F.T.A.M.) par des personnalités de la Caisse centrale de coopération économique. C'est une association de solidarité

⁸⁷ Cf. les commentaires de la Mairie de Montreuil sur *Les foyers de travailleurs migrants à Montreuil. Etudes – Habitat*, sans date. Puis selon Poiret (1996 : 148), « les résidents africains sont regroupés dans quelques foyers (Aulnay, Montreuil, Mantes, Poissy, Sevran, Vitry) où ils sont majoritaires : 60% d'entre eux résident dans 8 foyers. »

œuvrant principalement dans le secteur de l'action sociale et médico-sociale avec des activités s'inscrivant pleinement dans le cadre de la loi n° 2002-2 rénovant ce secteur et de la charte des droits et libertés de la personne accueillie (arrêté du 8 septembre 2003).

Née dans le sillage de la décolonisation pour pallier un besoin urgent, l'objectif premier de l'AFTAM est d'accueillir et de former les travailleurs immigrés africains (les Maliens en particulier) et malgaches, aussi bien tous des ressortissants des anciennes colonies devenues indépendantes, à acquérir par la formation une qualification utile au développement de leur pays d'origine lors de leur retour. Mais, très vite, l'hébergement et l'accompagnement social des Africains devenus étrangers en France et résidant souvent dans des conditions insalubres, va devenir une priorité selon les propos du Directeur général :

« Il faut inventer un type d'hébergement collectif qui sauvegarde les traditions villageoises, et donner la possibilité aux travailleurs immigrés de vivre simplement, mais dignement pour pouvoir soutenir financièrement leurs compatriotes restés au pays ».

Tout au long de son histoire, cette Association a diversifié son activité. Son personnel s'est spécialisé dans des secteurs aussi divers que complémentaires, mais le terme "social" reste une priorité. Aujourd'hui, l'Association regroupe 1800 salariés qui interviennent dans quatre grands secteurs d'activité que sont l'habitat social adapté, l'hébergement social, la promotion sociale (formation professionnelle et accompagnement social) et le médico-social (personnes âgées et adultes handicapés).

Pour ce qui est des chiffres⁸⁸, l'AFTAM est présente dans huit (8) régions de France (Bourgogne, Bretagne, Centre, Ile-de-France, Nord-Pas-de-Calais, Normandie, Picardie, Poitou-Charentes) et gère aujourd'hui 1835 salariés, 160

⁸⁸ Les chiffres présentés sont arrêtés au 31 décembre 2008, mais beaucoup varient régulièrement selon le rapport d'activité de l'année 2008 publié sur leur site internet de l'association www.aftam.fr

sites dont 94 en Ile-de-France et 45 dans les autres régions pour un chiffre d'affaires global de plus de 125 M€ en 2008. Concernant le pôle hébergement, l'Association dénombre en France 19 518 lits pour l'habitat social adapté et l'hébergement social réunis. Ce qui équivaut à :

- 58 foyers de travailleurs migrants (dont 14 en régions et 44 en Île-de-France) pour 11 887 lits,
- 56 résidences sociales (dont 22 en régions et 34 en Île-de-France) pour 7277 lits,
- 12 maisons relais (dont 10 en régions et 2 en Île-de-France) pour 247 places, et enfin 107 logements locatifs.

Comme on le constate si bien, la moitié des foyers gérés par l'AFTAM est située en Île-de-France. Au niveau départemental, la Seine-Saint-Denis (93) apparaît comme étant la plus équipée en matière de FTM (derrière Paris), et la troisième en matière de résidences sociales (derrière le Val-de-Marne et Paris) pour un total de 17 foyers pour 2911 lits dont 3 foyers (Bara, Branly et Rochebrune) dans la ville de Montreuil pour 1035 lits.

L'expression « travailleur migrant » associée au nom de l'association résume bien la vision de la migration de l'époque, qui ne devait être que temporaire. Or le temporaire est devenu permanent. Dans ce cas, les conditions d'hébergement ne conviennent plus : il faut « sortir du logement spécifique, réinsérer le foyer dans la politique urbaine, favoriser l'insertion des résidents. » Les résidences sociales sont ainsi vues comme « un outil d'insertion et une solution de logement durable et pérenne pour les travailleurs immigrés. » (Aftam, 2008).

En 2008, l'AFTAM, par sa compétence de maîtrise d'ouvrage, est propriétaire de quelques foyers qu'elle gère. La plupart de la population accueillie est majoritairement immigrée originaire essentiellement de la vallée du fleuve Sénégal (50 %) et du Maghreb (23 %). Autre caractéristique de la population des foyers : elle est essentiellement masculine (96 %) et vieillissante (49 % de l'effectif est ainsi en 2008 âgé de plus de 55 ans, soit deux points de plus qu'en 2007). Enfin, les foyers Aftam d'Ile-de-France sont en moyenne occupés à 95 % ; fort taux d'occupation qui s'accompagne d'un faible taux de rotation. La part des résidents

originaires du Mali, de Mauritanie et du Sénégal a augmenté de 4 points entre 2007 et 2008, selon *le rapport 2008* de l'association, en même temps que l'importance relative des résidents maghrébins a reculé de 3 points, et celle des personnes de nationalité française de 1 point. La moyenne nationale ne rendant pas compte des évolutions en fonction des territoires considérés, en Île-de-France, la population des FTM « est d'abord et avant tout constituée de Maliens, Sénégalais ou Mauritanien » à savoir 50 % des résidents. Mais les auteurs du *Rapport d'activité 2008* notent que « dans les faits, si l'on tient compte des personnes naturalisées, ils comptent pour plus de la moitié de l'effectif ».

Enfin, en Île-de-France, la part des résidents originaires de la vallée du fleuve Sénégal s'est accrue de 3 points, passant de 55 à 58 % de l'ensemble des résidents entre 2007 et 2008 alors qu'en régions la proportion est seulement de 12 % contre 11 % en 2007. Dans le même temps, les résidents maghrébins ont vu leur importance relative passer de 26 à 22 % en Île-de-France et un maintien de leur proportion en régions avec 28 % de l'ensemble. En régions, la part des résidents de nationalité française diminue dans le total des publics logés par rapport à l'année dernière. Alors qu'ils représentaient 44 % du total des établissements de province en 2007, ces derniers comptent pour 42 % fin 2008. En Île-de-France, la proportion reste stable les deux dernières années avec 13 % de l'ensemble.

4.3- Les multiples fonctions sociales et économiques des foyers

D'« un logement provisoire pour des travailleurs provisoires » (Sayad, 1980), la mission première du foyer qui était d'éviter une installation durable des immigrés en métropole et favoriser la migration des hommes seuls laissant leurs familles au pays a fini par devenir une solution définitive pour résoudre le problème de logement des travailleurs immigrés.

En 1994, l'ouvrage collectif de Villanova et Bekkar présente une enquête dans laquelle les auteurs abordent la vie collective favorisée par les foyers comme un point positif et révèlent la préférence des Maliens et des Sénégalais pour ce type de logement. Leur étude montre comment le foyer pérennise des pratiques

traditionnelles en maintenant une organisation sociale collective avec les avantages économiques qu'elle offre. Ne se résumant pas seulement à un simple lieu d'hébergement, le foyer constitue un lieu de vie où ses résidents tendent à se regrouper par origine ethnique, village, région et même par pays. À cet effet, Poiret (1996, *op. cit.*) donne trois fonctions essentielles de ce type de logement qui est à la fois « foyer-sésame », « foyer-village » et « foyer-annexe ». Nous associons à ces fonctions une quatrième qui est le « foyer, lieu de vie ».

4.3.1- Le « foyer-sésame »

Poiret appelle « foyer-sésame », parce que cela permet d'accueillir et de loger l'immigré africain qui débarque pour la première fois en France surtout en région parisienne ; un endroit qui lui permet de se retrouver en famille, dans sa communauté villageoise. *« Le plus souvent, la première démarche du nouvel arrivant consiste à entrer en contact avec un "frère" ou un "cousin" installé au foyer. C'est lui qui apporte l'aide nécessaire aux diverses démarches indispensables à son installation en France. Immédiatement, le foyer devient le lieu où il trouve la sécurité, la compréhension et les informations nécessaires à toute tentative pour trouver un emploi »* (Poiret, 1996 : 150).

Au foyer Bara, le jeune Lassana âgé de 26 ans que nous avons rencontré en 2004 nous raconte son arrivée pour la première fois en France :

[Note du 16/12/2004, Foyer Bara]

« Quand je suis arrivé en France pour la première fois, je ne connaissais personne chez qui je devais loger. Mais étant au village, j'ai entendu parler de Montreuil avec son foyer [Bara] où les gens de chez nous [de son village] vivaient. C'est comme ça que je suis arrivé ici et bien accueilli. Maintenant, je dors avec le fils d'un oncle qui nous a laissé la chambre et qui est rentré au pays. Quand il vient, il dort avec nous, mais c'est ça l'Afrique ».

C'est donc au foyer que le nouvel arrivé trouve de l'aide dans ses démarches administratives, quelqu'un qui l'accompagne à la préfecture, chez le médecin ou auprès de l'assistance sociale. Et « lorsque l'argent commence à rentrer, c'est encore au foyer qu'il trouve le messenger qui, de retour au pays, pourra faire parvenir à la famille l'argent économisé. Enfin, c'est là que les conseils et l'assistance des plus anciens dans l'immigration fournissent le soutien psychologique indispensable pour mener à bien l'aventure migratoire » (Poiret, *ibid.*)

Comme le procédé infallible pour obtenir ce que l'on veut ou la formule magique permettant d'accéder à un lieu, le foyer reste pour les gens du fleuve la première école d'apprentissage des premières règles d'intégration dans le système français. Les premiers venus apprennent aux nouveaux arrivants comment comprendre le système français et cela, dans le respect des us et coutumes des villages des pays d'origine. Thiam, un Peul et ancien bijoutier dans son village devenu Agent d'entretien en France nous raconte un parcours de sa vie au foyer :

[Note du 23/02/2005, Thiam du foyer Branly]

« Quand je suis venu au début dans le foyer, mes aînés m'ont appris comment prendre le métro, surtout de toujours payer un billet pour passer les barrières sinon c'est la police qui viendra me prendre. Et puis, quand on est nouveau dans le foyer et que tu partages la chambre avec quelqu'un, il faut le respecter, respecter les autres, faire ce qu'il (s) te demande (nt) afin qu'il (s) puisse (nt) t'aider à trouver ce que tu veux sinon tu vas souffrir. Chez nous (dans son village), on respecte les aînés, mais ici, les aînés aussi, ce n'est pas seulement celui qui est plus âgé que toi, mais celui qui est venu ici avant toi. »

Ces propos de Thiam montrent comment, une fois en France, le foyer peut leur permettre de se retrouver en famille et surtout par ce lieu d'accueil obtenir le soutien qu'il faut pour affronter l'aventure migratoire. C'est vrai qu'une fois installé grâce à l'aide d'un « frère » ou d'un « cousin » comme c'est le cas dans certaines

communautés d'immigrés, le foyer devient donc un « sésame » pour le nouvel arrivé. Un autre aspect de la vie en FTM mentionné par Thiam, c'est le respect du droit d'ainesse. Ce droit n'équivaut pas seulement à l'âge biologique de l'individu, mais à la durée du séjour en France et dans le foyer (Chez nous (dans son village), on respecte les aînés, mais ici, les aînés aussi, ce n'est pas seulement celui qui est plus âgé que toi, mais celui qui est venu ici avant toi.). Ici, la notion d'âge renvoie plus à la durée du séjour en France ou dans le foyer et cette durée du séjour rappelle une sorte d'initiation faite selon les classes d'âge dans les pays d'origine.

4.3.2- Le « foyer-village »

Quant au « foyer-village », il s'agit de la reconstruction de l'espace social à l'image du village d'origine, un lieu où se recréent des espaces de convivialité à l'africaine. Pour Poiret (ibid.), « visiter un foyer revient parfois à entamer un mini-voyage en village africain : son petit marché, installé dans le hall d'accueil ; les ateliers du forgeron ou du tailleur ; les enfants du quartier qui circulent librement ; les rassemblements de fins de semaine ou à l'occasion des réunions des associations villageoises ». Du même avis, selon Diarra, « lorsqu'on franchit le seuil d'un foyer, on se croirait dans un village soninké, tout rappelle le pays : discussions en langue soninké, habillement et senteurs de la cuisine » (Diarra, 2000 : 18).

Par ailleurs, sur le forum de discussion du site soninkara.com, la communauté soninké vivant en France qualifie le foyer de « plaque tournante de l'immigration » africaine des gens du fleuve. Pour certains, c'est par le foyer que débute leur vie une fois en France. C'est donc un espace symbolique pour le simple fait que c'est le seul endroit qu'ils reconfigurent à leurs manières pour l'adapter à la réalité du village. Certains résidents vont même jusqu'à surnommer le foyer, « le village-bis » (Daum, 1998 : 112). Ces « villages-bis » sont de véritables transferts d'organisation sociale des pays d'origine avec la recréation des rapports de parenté et des rapports sociaux entre les classes d'âge, les clans familiaux et les castes (Bouglé, 1908/1935 ; Barou, 1986) (cf. Chapitre 6.1).

Les FTM enquêtés (Bara, Branly, Lenain de Tillemont) dans la ville de Montreuil peuvent ressembler à un village africain dans la banlieue parisienne avec leurs petits marchés installés à l'entrée du foyer et dans le hall d'accueil, les artisans traditionnels, les ateliers du tailleur, du cordonnier et du forgeron, des griots qui y habitent (ceux-ci sont souvent demandés pour les mariages), les odeurs de cuisine africaine qui flottent dans l'air, la cérémonie du thé dans les chambres, les rassemblements de fins de semaine, les réunions d'associations villageoises... Sur ces points, le foyer est donc bien un lieu où se recréent des espaces de convivialité à l'africaine. Il fournit des conditions de vie proches de celles du pays d'origine : alimentation, organisation de la hiérarchie sociale (cf. Chapitre 6.2), accès au service des artisans traditionnels, associations. Il est donc l'espace de vie qui concentre toutes les références à la culture d'origine.

Comme le dit Poiret (1996 : 151), il est « une sorte d'espace intermédiaire entre les deux espaces de référence des migrants (ici et là-bas) » (Cf. Chapitre 8.2.3). C'est aussi par sa configuration spatiale que le rapprochement avec le village peut se faire. Au foyer Branly, les deux entrées, avec leurs portails, font le lien avec l'extérieur, elles permettent un contrôle des entrées et des sorties, et sont aussi des lieux de rendez-vous : les marchands qui se trouvent à l'entrée du foyer savent renseigner les visiteurs sur le lieu où trouver les résidents avec qui ils ont rendez-vous. Ainsi, l'entrée du foyer Branly, à l'instar des autres foyers comme celui de Pinel à Saint-Denis (93) « peut être comparée à la case d'accueil des concessions⁸⁹ soninké » (Leuenberger, 2004 : 39). En effet, au village, celle-ci fait le lien entre la concession et le village, on peut s'y attarder un moment à l'abri, s'informer de la présence d'un ami... Le foyer est comme la concession, fermé sur lui-même par un mur d'enceinte et muni d'une cour intérieure, avec un nombre restreint d'entrées (Car, 1995). Encore au village, cette organisation spatiale a un rôle de protection, et, bien que la plupart des foyers à Montreuil n'aient pas été conçus à cette fin, ils remplissent le même rôle. Ainsi, les artisans et les commerces informels sont cachés par le mur ou la barrière d'enceinte. Cette configuration spatiale des foyers ne facilite pas la communication avec les personnes extérieures

⁸⁹ Forme d'habitation traditionnelle en Afrique soudano-sahélienne où les maisons sont regroupées autour d'une cour commune qui sert collectivement à la préparation des repas.

à la communauté. Entrer dans le foyer alors que l'on est un inconnu demande une motivation comme le fait de vouloir rencontrer un résident ou, plus rarement de vouloir acheter un produit à un commerçant. Les personnes étrangères à la communauté pénétrant dans le foyer sont accueillies par la question « tu cherches qui ? » posée par les commerçants ou certains résidents à l'entrée du foyer.

Selon Leuenberger, certains acteurs institutionnels et politiques critiquent cette fonction de « foyer-village », ils interprètent ce désir de recréer le village comme le refus de ses résidents de s'intégrer à la société française (Leuenberger, 2004 : 39). Poiret (1996) pense que cette critique ne correspond pas à la réalité et qu'il faut considérer le fait que la majorité des résidents des foyers viennent d'un milieu rural, d'autant plus profondément attachés à leurs traditions et coutumes que leurs conditions d'inclusion dans la société française ne leur offrent pas un avenir valorisant. Les foyers sont devenus des foyers-village parce qu'aucune autre solution n'a été proposée aux immigrants de la vallée du fleuve Sénégal, dont l'intégration n'a pas été voulue, par les pouvoirs publics, vu qu'il s'agissait de main d'œuvre temporaire au départ. Dans un tel contexte, un habitat clos comme le foyer constitue un cadre idéal au projet migratoire des Gens du fleuve qui est de subvenir aux besoins de leur famille restée au pays, mais le débat sur l'intégration est trop politisé (Leuenberger, *ibid*).

4.3.3- Le « foyer-annexe »

Enfin, la troisième fonction du foyer, le « foyer-annexe », selon Poiret, joue un rôle d'accompagnement social, car il reste un point d'attache sécurisant pour celui qui l'a quitté. Par exemple, parce qu'il a fait venir sa femme en France et habite désormais un logement indépendant, cet homme y conserve sa place sociale et son réseau de sociabilité dans le foyer. « Ce qui change avec la venue de sa femme, c'est tout simplement qu'il n'habite plus sur place et que, aussi surprenant que cela puisse paraître, malgré la distance qui le sépare du foyer, l'époux a tendance à y revenir tous les jours » (Poiret, *ibid*). Mais dans certains cas, quand l'époux fait venir sa femme en France et arrive à la faire loger dans une autre maison et qu'ils ont des enfants, le plus souvent, la femme vit avec la ou les filles dans la maison et l'homme vit avec le ou les garçons dans le foyer si le logement où

résident la femme et les filles est trop petit pour accueillir tout le monde. C'est le cas du délégué adjoint de la communauté sénégalaise du foyer Tillemont qui vit de temps à autre avec son fils de 14 ans :

[Note du 9/12/2006, Foyer Tillemont]

« Ici, je vis dans cette chambre avec mon fils de 14 ans. Sa petite sœur vit avec sa mère dans le 15ème arrondissement de Paris. Comme c'est un garçon et puis son collègue est à côté du foyer il vit avec moi, mais c'est surtout pour son éducation. Je vais l'éduquer comme au bled [comme au village, dans le pays d'origine] pour qu'il ne perde pas ses racines. De temps en temps, en week-end, il part chez sa mère. »

Si Poiret appelle le foyer « foyer-annexe » c'est parce que le foyer n'est pas seulement un lieu d'ancrage social essentiel pour les résidents, mais tout simplement parce qu'il est aussi un pôle de sociabilité pour les autres membres de la communauté africaine vivant dans ce lieu qui, même s'ils n'y habitent plus ou habitent en logement indépendant, s'y rendent fréquemment (Leuenberger, 2004 : 44). Youssi, un ancien résident du foyer Branly qui vit maintenant avec un autre « cousin » dans la ville de Montreuil et qui, au moment de nos enquêtes, avait perdu son boulot dans le bâtiment, vient très souvent dans le foyer passer le temps, prier à la petite mosquée, manger et boire du thé dans les chambres de ses anciens copains et surtout se faire couper les cheveux presque gratuitement. C'est souvent lui qui nous présente et nous met en contact avec certains résidents dans certaines causeries ou discussions que nous engageons sur le football africain et international et plus souvent sur la vie du *bled*.

4.3.4- Le foyer, lieu de vie

Le foyer, espace d'accueil et d'hébergement collectif des immigrés africains, joue un rôle très important dans la vie quotidienne de ses occupants. De toutes les études qui ont été réalisées sur les foyers en région parisienne, elles ont eu pour but de dénoncer les conditions de vie misérables et l'insalubrité dans ce type d'habitat. Néanmoins, selon Leunberger (*ibid.*) cette critique des foyers ne doit pas faire oublier l'*ancrage social* que ce type d'habitat apporte aux migrants soninké,

surtout que les multiples fonctions sociales et économiques qu'il représente pour eux font que, malgré l'insalubrité des lieux, ces immigrants sont autant attachés au foyer.

En dépit des mauvaises conditions de vie que les résidents subissent dans les foyers, la grande majorité d'entre eux trouvent néanmoins des aspects positifs à ce type d'habitat, et, pour une bonne partie de ceux-ci, ce sont ces aspects positifs qui priment. Considérés comme des habitats particuliers et collectifs, les foyers sont des logements précaires conçus pour des séjours transitoires même si maintenant cela ne correspond plus à la réalité, car une grande partie des résidents habite les foyers depuis belle lurette. À Lenain de Tillemont, un résident que nous avons interrogé dit avoir connu presque tous les présidents français de la V^{ème} République, en partant de Charles de Gaulle jusqu'à Nicolas Sarkozy. Ce monsieur, un septuagénaire, est arrivé en France à l'âge de 24 ans où il a toujours vécu en foyer.

Si pour certains, le foyer ne donne aucun droit à ses habitants (Sayad, 1980), outre les fonctions sociales, il a toujours demeuré un lieu de vie économique pour les résidents. Pour environ 100 euros avec les allocations logements par lit officiel, un résident peut partager sa chambre avec plusieurs personnes; celles-ci dormant sur des matelas à même le sol ou sur un lit superposé.

[Extrait de note radiophonique du 19/05/2007 d'un résident vivant dans un des foyers de Saint-Denis (93) depuis 1979]

« Comme je n'ai pas encore ramené ma famille, j'habite toujours le foyer. Ici c'est moins cher et ça représente nos villages en Afrique. Quelqu'un qui n'a pas de lit il peut venir habiter avec nous ; à cela, il lui suffit de trouver un endroit où mettre son matelas pour dormir. »

Avec les difficultés que rencontre la majeure partie des résidents africains dans le domaine de l'accès à l'emploi salarié, beaucoup d'entre eux deviennent de petits entrepreneurs au sein des foyers. L'étude de Michel Fievet (1996) dans trois

foyers de Montreuil dresse un inventaire des petits métiers qui y sont pratiqués : 35 petits commerçants (les étals sont des bazars de proximité : cigarettes, peignes, sodas, cassettes), 97 forgerons bijoutiers dont 24 viennent de l'extérieur, 25 cuisiniers et cuisinières, 15 marabouts, 5 mécaniciens, 13 coiffeurs, 19 résidents comme petits vendeurs et un nombre indéterminé de couturiers. Pour l'auteur, ces activités parallèles et informelles ont aussi un rôle d'insertion et l'argent gagné par cela constitue pour ces immigrés un revenu d'appoint.

Également, une autre enquête, celle de Barou, arrive à la conclusion selon laquelle « les résidents qui se plaisent le plus dans les foyers sont ceux qui savent qu'ils ne peuvent pas espérer trouver un meilleur habitat et qui représentent, en plus, des cultures qui favorisent la vie communautaire par rapport aux aspirations individuelles » (Barou, 1996). Quant à Villanova et Bekkar (1994), leur étude citée plus haut montre que « si le foyer permet aussi le maintien d'équilibre des résidents soumis à des conditions de travail et à l'hostilité des autochtones très difficiles à vivre, c'est déjà qu'il est un pis-aller, un remède [...] » (De Villanova et Bekkar, 1994 : 71).

Enfin, l'une des fonctions essentielles des foyers pour les immigrés africains de la vallée du fleuve Sénégal, c'est que ces types d'habitat leur permettent de s'organiser en associations villageoises afin de collecter des fonds dans le but d'aider les parents ou les familles restés au pays (cf. Chapitre 6.2). Ils leur permettent aussi de les reconfigurer afin de mieux s'intégrer et se sentir comme chez eux.

4.4- La reconfiguration des espaces du foyer ou les modes d'insertion de l'immigré africain dans les FTM

Pour mieux s'insérer socialement et surtout pour se sentir dans un état confortable résultant d'un sentiment de bien-être, les gens de la vallée du fleuve Sénégal recomposent, déconstruisent et reconstruisent leurs cultures et pratiques d'origine dans l'espace de leurs logements collectifs. Ainsi de la « place assignée » qu'avaient les résidents africains dans les foyers, elle est devenue au fil des luttes, une « place conquise » (Quiminal, 1991). Ce sont donc les résidents

appartenant à des communautés bien organisées comme le sont les Soninké qui ont été les premiers à se lancer dans un processus d'appropriation des foyers (Barou, 2000). À ce sujet, un résident issu de la première immigration nous raconte en ces termes :

[Extrait de note radiophonique du 19/05/2007]

« Le foyer c'est plus important pour nous parce que nous avons l'imam dans notre foyer, nous avons des mosquées dans notre foyer. Avant on n'avait pas tout ça, mais nous avons combattu et on a obtenu toutes ces revendications : soit mosquée, soit salles de réunion, soit salle de télé. Tout ça avant, les sociétés gestionnaires refusaient de nous les accorder, mais nous avons gagné tout ça ! »

Cependant, il faut mentionner que « dans tous les foyers, le moindre espace est utilisé. Quelle que soit l'importance des locaux collectifs, on trouve systématiquement une mosquée, un atelier de couture, une forge, des étals, des coiffeurs, des forgerons. Chaque espace remplit plusieurs fonctions, ce qui peut donner une impression de désordre : la salle à manger est aussi salle de télévision. La salle dite "de réunion" sert à entreposer des objets d'animation, des ustensiles de cuisine, etc. » (Car, 1995 : 227).

Cette section de notre travail fera une visite guidée des nouveaux espaces conquis et/ou reconfigurés par les résidents afin de satisfaire entièrement leur mieux-être et leur mieux-vivre. Ce sont donc la cuisine, les étals ou les commerces sous parasols, les ateliers de couture et de coiffure, le lieu de prière, la forge, etc. qui seront décrits.

4.4.1- La cuisine

Dans les foyers dans lesquels nous avons enquêté, il existe des espaces équipés d'un local de cuisine. C'est le seul endroit dans les foyers où l'on est sûr de trouver des femmes. Il est loisible de dire que les résidents des foyers pour travailleurs migrants africains sont pour la plupart des hommes « seuls »,

« célibataires » comme ils le font croire avant d'occuper une chambre en foyer. Mais certains résidents qui sont mariés ou vivant en concubinage laissent leurs femmes au pays ou pour d'autres, réussissant le regroupement familial, mais laissent la femme (ou les femmes) et les enfants dans un autre lieu d'habitation autre que le foyer pour y résider tout seuls. Ce sont donc ces femmes, regroupées en associations, qui viennent gérer une cuisine au service de l'ensemble des habitants des foyers. Si les résidents sont majoritairement d'ethnie soninké, les cuisinières par contre sont pour la plupart d'ethnies bambara ou malinké. À un résident à qui nous avons posé la question de savoir pourquoi ce sont les femmes bambara ou malinké qui font la cuisine dans les foyers, il nous répond : « *Les femmes soninké ne font pas le travail de cuisinières* ».

Pour mener nos enquêtes dans la salle réservée à la cuisine dans les foyers, nous nous sommes fait clients réguliers en compagnie de notre ami-guide, c'est-à-dire des personnes qui venaient manger presque tous les jours en variant les plats, profitant de ces moments pour poser des questions sur les plats, l'origine des condiments de cuisine et les viandes, les conditions quotidiennes du travail (sécurité, entretien des locaux, le travail en équipe, le recrutement, durée du travail...), la rémunération de l'activité (prix des plats, salaires des cuisinières), etc.

En ce qui concerne la cuisine, d'abord une organisation est mise en place sous forme d'association au sein des foyers. Celle-ci est chargée du recrutement des chefs-cuisinières, appelées « patronnes ». Pour le recrutement de ces « patronnes », les délégués tiennent une liste de toutes les femmes qui postulent. Très souvent, la seule condition retenue selon les propos des délégués rencontrés, c'est la régularisation sur le plan administratif des chefs-cuisinières. Une fois retenue, c'est donc la « patronne » qui a le rôle principal et la responsabilité de l'activité : elle fait les sauces, les achats et les comptes. C'est aussi elle qui dirige les garçons et les aides-cuisinières en fixant les tâches : les garçons font la plonge, le ménage, l'entretien, le transport des équipements lourds tels les gros sacs de riz, d'oignons, de pommes de terre et surtout les marmites pleines ; les filles quant à elles servent, préparent sous la direction de la patronne, font la corvée de pluches et font aussi un peu l'entretien. Un des travaux de la patronne, c'est d'apporter son matériel (congélateur, plats, marmites, assiettes, cuvettes, verres, couverts, carafes,

etc.) et de le remplacer si besoin est au cas où les délégués n'auraient pas les moyens de le faire dans l'immédiat.

Pour l'organisation du travail, les chefs-cuisinières font des équipes. C'est la même routine dans tous les foyers. Partout, il y a la rotation des équipes, en alternance une semaine sur deux :

[Aminata, cuisinière depuis 4 ans, note du 6/07/2007, Foyer Branly]

« C'est deux équipes. Si moi je fais une semaine, y a l'autre aussi qui va venir, elle aussi elle va faire une semaine. »

Pour ce qui est des équipes et des rotations, une patronne nous donne la raison :

[Aïcha, chef-cuisinière, extrait de note radiophonique du 19/05/2007]

« On fait des équipes pour éviter que les femmes s'installent, pour les mettre en concurrence et comme ça elles cuisinent mieux. »

Selon le rapport du Collectif pour l'avenir des foyers (COPAF)⁹⁰, « chaque équipe est composée d'une "patronne" qui a son tour recrute un, deux ou trois aides cuisinières, souvent dans sa famille ou dans ses proches et assez jeunes, appelées communément les "filles" ainsi qu'un ou deux "garçons" recrutés eux dans le foyer parmi les jeunes sans travail. Dès qu'un "garçon" trouve un travail salarié, il abandonne la cuisine et un autre le remplace ».

Les femmes achètent en gros ou à crédit la nourriture qu'elles préparent et qu'elles revendent dans les restaurants des foyers. La société gestionnaire du foyer fournit tout le matériel pour la cuisine et les locataires se répartissent le

⁹⁰ Un rapport rédigé pour l'essentiel entre 2003 et 2004 intitulé « Recherche-action sur les cuisines collectives des foyers de travailleurs ouest-africains ». Ce rapport vise à trouver un cadre juridique et pratique permettant de pérenniser l'activité des « cuisines collectives » gérées par des équipes de femmes africaines dans les foyers de travailleurs migrants à dominante ouest-africaine.

supplément des factures de gaz et d'électricité. En contrepartie, les femmes s'engagent à vendre les plats à un prix inférieur ou égal à 3 euros. En comparaison, il faudrait dépenser quatre ou cinq fois plus cher dans le moindre restaurant français dans les environs de ces foyers. À la question de savoir comment arriver à pratiquer des prix aussi bas dans les foyers, Traoré Bilali, le président des Associations de foyers africains en France répond :

[Extrait de note radiophonique du 19/07/2007]

« Ça c'est discuté au niveau de l'Association qui a été mis en place au comité des locataires. Les femmes cuisinent ici et ne payent pas l'électricité et de gaz. Donc, le comité alors a demandé de baisser les prix, de donner le maximum moins cher aux locataires. Nous, notre contrôle, il est seulement, il faut pas qu'il dépasse 1,50 euro par plat. »

Les plats proposés par les cuisinières sont essentiellement des plats traditionnels des pays d'origine (Yassa, Tièp djenn, Maffé, soupe kanga, saka-saka, couscous, etc.) et des plats « classiques » (salades, frites au poulet, poissons frits, brochettes de mouton ou de bœuf, etc.).

Dans les foyers, le temps de travail des femmes débute à partir de 7H ou 8H du matin. Elles commencent à servir les clients vers 11H jusqu'à 20H. Une fois terminé, elles rangent leurs affaires dans la cuisine. Comme les « filles » et les « garçons » ne sont pas rémunérés, ils emportent chez eux les restes de plats cuisinés. Une façon pour ces personnes de se nourrir et de nourrir leurs familles :

[Aminata, cuisinière depuis 4 ans, note du 6/07/2007, Foyer Branly]

« Je le fais pour avoir quelque chose parce que je travaille pas. Si les gens achètent, le reste je vais prendre ; et c'est avec ça que je nourris ma famille. Parce que y a des plats on peut pas garder, donc obligé on va verser ça ; c'est le [la] catastrophe. »

Les femmes préparent des plats pour environ 200 personnes chaque jour, par fois même plus. La centaine d'habitants de chaque foyer et les clients

extérieurs composent la majeure partie de la clientèle. Ce sont des plats à emporter ou à consommer sur place. Les clients extérieurs sont en majorité des travailleurs africains des quartiers avoisinants. Il y a aussi quelques habitants des quartiers principalement des étudiants et des personnes vivant seules et des familles en très grande précarité qui viennent prendre un ou deux repas dans les foyers les plus proches. Ils viennent à des heures précises entre midi et 14H. Marius, étudiant camerounais et Diallo, ouvrier malien sont des habitués des lieux, répondant aux questions d'une journaliste à propos du choix des plats cuisinés dans les foyers :

[Extrait de note radiophonique du 19/05/2007]

1.MAR : Etant étudiant, ma bourse n'était pas assez consistante,
2.ça me permet de manger, faire des économies parce qu'à 1 euro,
3.1,50 euros, c'est beaucoup moins cher qu'un Mac Do qui, pourtant,
4.est censé être le restaurant du pauvre.
5.JOU : Et vous venez souvent manger ici ?
6.MAR : Oui très souvent.
7.JOU : C'est-à-dire combien de fois par semaine à peu près ?
8.MAR : Mais normalement tous les jours, donc sept fois par
9.semaine. Ces plats sont africains et c'est bien, c'est agréable
10.à la bouche et ils chauffent ça vraiment bon, surtout très
11.agréable pour les plats faits dans un Paris chic coûte de plus
12.en plus cher.
13.DIA : Moi, maintenant, j'ai 22 ans maintenant ; je travaille...
14.JOU : Et Pourquoi vous êtes venu habiter dans un foyer ?
15.Mon père, il habitait ici, c'est pour ça que je suis venu
16.rester ici, tu vois ? Je mange ici, tout ça, tu vois ?
17.JOU : Pourquoi, vous n'allez pas manger ailleurs ?
18.DIA : Mais c'est là qui est moins cher, tu vois ?
19.JOU : Hein ?
20.Et les plats 1,50 euro, mais quand tu vas aller dans le
21.restaurant, ça coûte cher là-bas, tu vois ? c'est pour ça que
22.je viens manger ici-là.
23.JOU : Et vous comptez vous marier et rester dans le foyer ?
24.Ah, non ! (rire) Ah, non !
25.JOU : Votre maman n'habite pas là ?
26.DIA : Non, ma mère elle était ici avant, mais maintenant elle
27.est partie en Afrique.

Si les deux interviewés ont des statuts sociaux différents (l'un, Marius [MAR], est étudiant, a une modique bourse et ne vit pas au foyer et l'autre, Diallo [DIA] est un jeune de 22 ans qui travaille et vit en foyer avec son père. Tous deux répondent aux questions de la journaliste [JOU]), ils ont la même préoccupation : faire des économies. Les deux mangent essentiellement au foyer pour son coût moins élevé par rapport aux autres restaurants (l. 3, 11, 12, 18, 20 et 21). Aussi,

l'une des raisons pour Marius de manger quotidiennement au foyer, c'est le fait que les plats qui y sont cuisinés sont des mets africains qu'il aime manger (L. 9-10 : Ces plats sont africains et c'est bien, c'est agréable à la bouche)

Par ailleurs, en dehors des salles de cuisine, certains résidents, principalement les Soninké, font eux-mêmes la cuisine soit dans leurs chambres soit sur certains réchauds de la cuisine collective du foyer (en général installée au rez-de-chaussée ou au sous sol). À Bara et Branly, la salle de cuisine se trouve au rez-de-chaussée alors qu'à Tillemont, elle se trouve au sous-sol. Cette pratique de repas communautaire appelé aussi "tussé" en langue soninké est très perceptible au sein de cette communauté ethnique. Littéralement "tussé" est un emprunt signifiant « *distribution de vivre par l'État* ». Pour le "tussé", ce sont très souvent trois ou quatre personnes choisies parmi les plus jeunes et les chômeurs de la communauté villageoise ou familiale qui préparent le plat traditionnel. Pour la plupart de ceux qui le pratiquent, le "tussé", « *en plus du fait qu'il crée une ambiance familiale et conviviale, permet aux résidents de se dégager des contraintes d'une vie de célibataire : cuisiner soi-même son repas chaque soir après le travail* » (Diarra, 2000 : 21). Pour Diarra, « les foyers sont l'expression d'une solidarité très intense qui garantit à chaque membre de la communauté un soutien sans faille. Le repas communautaire est une expression concrète de cette solidarité. Il a été instauré pour assurer au moins un repas à chacun dans la journée ». Selon lui, ce repas est préparé à tour de rôle par les plus jeunes toutes castes⁹¹ confondues, dans d'autres foyers les captifs cuisinent, les forgerons font la vaisselle. Pour le financement du repas, tout le monde est tenu de verser une somme fixée mensuellement pour l'achat des denrées alimentaires. Seuls les actifs sont concernés par cette cotisation, les chômeurs en sont dispensés ainsi que les nouveaux arrivants. Les chômeurs sont pris en charge par la communauté aussi longtemps qu'il n'y a pas de changement dans leur situation. En attendant leur insertion dans le circuit du travail, les nouveaux arrivants sont pris en charge par les membres de leur famille qui leur assurent l'hébergement, le coupon de carte orange et l'argent de poche. Les cotisations pour le repas communautaire sont collectées, toutes les fins de

⁹¹ La notion de caste et toute sa composante seront développées dans les prochains chapitres selon l'organisation sociale et politique des Soninké.

mois par le *Mangué*⁹² qui tient les comptes de la communauté. Il achète ensuite les provisions du mois (sacs de riz, pâte d'arachide, viande...). Ces provisions sont gérées par le plus âgé des captifs qui fournit tous les soirs aux personnes chargées de cuisiner la quantité nécessaire pour la communauté. Ce repas est préparé chaque soir en semaine et deux fois par jour le week-end (déjeuner et dîner). Le repas est pris le soir à une heure où tout le monde doit être rentré du travail. Un jeune fait le tour des chambres pour appeler à manger. Le repas est servi dans de grands bols posés sur les tables ou à même le sol, les résidents se réunissent autour et mangent avec les mains (droites) lavées auparavant. Autour du bol ils discutent des problèmes quotidiens, des nouvelles du village (Diarra, 2000).

Photo 4 : Cuisine collective dans un foyer de travailleurs migrants



Photo 5 : La salle à manger du foyer Branly

⁹² Dans la « clanification » des Soninké, le *Mangué* représente le compagnon et le confident du chef, du noble (Hooré) en temps de paix (Cf. la section 6.1 de notre travail).



4.4.2- Les petits commerces

Outre la cuisine, des petits commerces se sont développés presque dans tous les foyers. Aux abords des bâtiments, sous des parasols, des denrées sont proposées sur des étals. Ce sont pour la plupart des produits alimentaires tropicaux ou de certains produits des magasins vendus au détail (lait, arachides, maïs, savons, fruits, bonbons), des produits industriels numériques tels les cassettes audio d'artistes africains et des DVD ou VHS retraçant les sketches ou les séries télévisées de certains pays d'Afrique, ou encore des produits manufacturés comme des sandales, les boubous, les bijoux, etc. Tout ou presque tout se vend dans les foyers. Certains résidents vendent même des cartes de recharges ou téléphoniques pour appeler l'Afrique. C'est pour eux une façon de garder le contact permanent avec la famille et les amis restés au pays. Le téléphone est le mode de communication le plus simple et le plus immédiat préféré des résidents. Chez les immigrés africains des FTM de Montreuil avec qui nous nous sommes entretenus, la carte prépayée est la plus souvent utilisée sur le téléphone portable. Cela leur donne une véritable "sensation de liberté" : ils peuvent, en effet avec la combinaison de ces deux outils, appeler depuis n'importe où dans les pays d'origine. Cela leur permet également une certaine réactivité et une indépendance vis-à-vis des structures telles les taxiphones bien que l'achat de cartes se fasse dans ces endroits.

Majoritairement, ils achètent des recharges de 5 ou de 10 euros qu'ils utilisent pour téléphoner à leurs amis et à leurs proches en France. Il est coûteux, mais les résidents n'ont pas le choix quand ils reçoivent très souvent des bips provenant du pays auxquels ils doivent obligatoirement répondre :

[Youssi, un ancien résident du foyer Branly. Note du 07/11/2005, Foyer Branly]

« Quand je reçois un ou deux bips de suite, je sais que c'est le bled et là je suis obligé de répondre parce que je ne sais pas ce qui se passe là-bas. Mais quand je réponds, le plus souvent, c'est pour me demander de l'argent ou juste pour savoir si je vais bien. »

Environ toutes les semaines en moyenne, un résident passe un coup de fil à sa famille pour avoir les nouvelles. Pour cela presque dans tous les foyers, il y a des cabines téléphoniques situées dans les environs. Les résidents qui ont compris la nécessité des appels font des cartes téléphoniques ainsi que certains besoins leurs commerces. Les étals se sont concentrés dans les foyers, principalement à l'entrée et dans les escaliers. À Branly comme à Bara, c'est dans la vaste cour qu'on retrouve plus d'étals. Par contre à Tillemont, c'est dans les escaliers que les « tabliers » sont installés. Les étals ont presque investi tous les couloirs des foyers : là où aucun commerce utile n'existait (épicerie, alimentation et même droguerie), le petit marché nourrit son monde et les « tabliers » qui l'entourent pallient les carences.

Ce genre de petits commerces dans les foyers avec les différentes tarifications trouve son explication dans le simple fait que la majeure partie des résidents n'a pas de travail salarié et s'érige en de petits entrepreneurs sous l'accord et la protection des délégués.

[Extrait de note radiophonique du 19/05/2007]

1.TRA : Nous avons constaté que à partir de 10 h du soir, toutes
2.les boutiques qui sont autour de nous sont fermées. Donc , [la]
3.plupart des gens, c'est des travailleurs, il y en a qui viennent
4.à 1 h du matin, il y en a qui viennent à 2 h. Bon, il y en a qui
5.travaillent toute la nuit, donc on a décidé [que] celui qui peut
6.acheter des marchandises pour les vendre à l'intérieur ou la

7. route ici, c'est pourquoi ils vendent petits marchandises, soit
8. yaourt ou des boissons, tout ce qui est premier nécessaire
9. [produits de premières nécessité] ; donc ils vendent ça au foyer..
10. JOU : Au même prix que dans les magasins... ?
11. TRA : C'est à peu près les mêmes prix. Ils n'augmentent pas
12. très forte ; comme le comité a décidé ça, donc nous avons
13. demandé, soit 20 centimes de plus ou 30 centimes de plus et un
14. peu plus cher que les magasins.

Dans cet extrait, comme nous le remarquons, c'est après constat de la rentrée tardive de certains résidents au foyer (entre 10 h du soir, 1 h ou 2 h du matin, l. 1 et 4) de leurs lieux de travail que les délégués de chaque communauté ethnique vivant au foyer ont décidé de permettre ce genre d'activité informelle et lucrative à certains résidents. Pour les produits vendus, le délégué du nom de Traoré [TRA] parle de produits de première nécessité que sont les yaourts et les boissons en canette (l. 8 et 9), mais très souvent sur les lieux, il s'agit de produits locaux venant des pays d'Afrique et qui ne sont pas vendus dans les magasins. Ou bien même quand ces produits sont vendus en magasins, ils n'ont pas le même goût ou la même saveur que celui du « bled » selon eux. Pour la fixation des prix, ceux-ci sont dans l'obligation et surtout pour le respect des consignes d'appliquer de petites augmentations sur les produits vendus afin d'obtenir de petits bénéfices (l. 11-13). Une activité très rentable et qui n'est pas seulement l'affaire des résidents :

[Solange, une femme camerounaise ayant un étal dans un foyer de Saint-Denis, extrait de note radiophonique du 19/05/2007]

« Je viens vendre de temps en temps ici parce que comme je suis au chômage, j'ai besoin d'arrondir mes fins de mois et donc j'achète des produits comme le sucre, la farine, des petites choses dont je sais que les mamans ont besoin le soir. Et comme les gens rentrent tard du travail, mais ils viennent chez moi ; quand j'ai acheté quelque chose à 1 euro, j'augmente de 10 centimes parfois 15 centimes. Ce n'est pas très cher, mais ça me permet d'avoir une petite marge et c'est comme ça que petit à petit, mais je me fais un peu d'argent, voilà. »

Au foyer Branly, les quelques femmes que nous avons vues avec des étals sont souvent les femmes ou les concubines de certains résidents. Le plus souvent celles-ci, en plus de leurs étals à l'entrée du foyer, gèrent la cafétéria du foyer. Rares sont celles qui passent la nuit au foyer. Elles viennent juste pour le commerce et rentrent « chez elle » auprès de leurs enfants. Seuls les maris vivent au foyer. Bien que les activités de petits commerces aident à subvenir aux besoins de ceux ou celles qui les pratiquent, elles sont considérées comme bénéfiques ou souhaitables par les résidents noctambules :

[T. Samba du foyer Tillemont, Note du 9/12/2007, Foyer Tillemont]

« Je finis quelquefois très tard le soir et c'est les seuls qui sont encore ouverts à cette heure-là. Donc ça me dépanne vraiment et c'est pas cher. Bon bah, et puis ils sont 10 à 15 centimes plus chers qu'à LIDL ou ED. Et bon, c'est assez pratique quand même pour nous autres qui finissons le travail tard le soir »

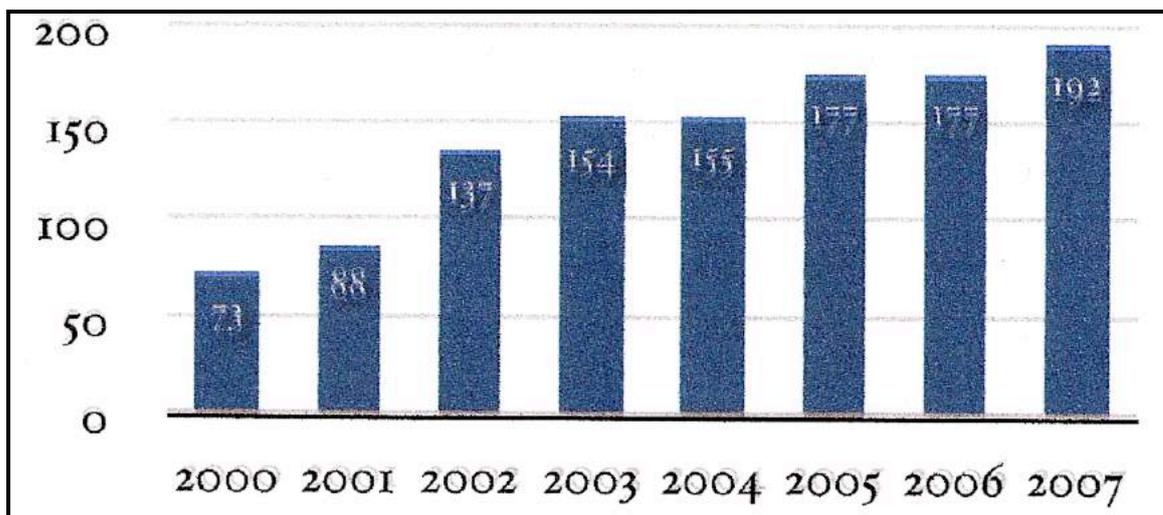
Photo 6 : Les différents étals et leurs divers produits





Enfin, dans la catégorie des petits commerces au sein des foyers, il faut mentionner le système de transfert d'argent. Les foyers ont vu se développer en leur sein cette pratique « informelle » et très utilisée. Pour les résidents, c'est la seule méthode la plus sûre pour envoyer de l'argent aux parents et à la famille restés aux pays. Cependant, selon le nouveau rapport 2009 du Fonds International pour le Développement Agricole (FIDA), l'agence des Nations Unies qui s'occupe de la pauvreté rurale, l'Afrique reçoit chaque année près de 40 milliards de dollars de fonds en provenance du monde entier transférés par ses migrants. Ce qui fait 40 % du montant des transferts d'argent effectués par les migrants à l'échelon mondial chaque année. Mais, selon les chiffres publiés par la Banque Mondiale en 2008, les transferts de fonds à destination d'un pays comme le Mali ont plus que doublé entre 2000 et 2007, passant de 73 millions de dollars US en l'an 2000 à 192 millions de dollars US en 2007 (cf. figure n°1).

Figure 1 : Les transferts de fonds à destination du Mali



Source: *Migration and remittances factbook 2008*, Banque Mondiale, March 2008

Toutefois, il ne s'agit là que des chiffres officiels reconnus par la Banque Centrale des États de l'Afrique de l'Ouest (BCEAO). Dans une étude récente effectuée à la demande du Comité interministériel français de la coopération internationale et du développement (étude qui s'intéresse au Mali, au Sénégal, au Maroc et aux Comores), la Banque Africaine de Développement (BAD) estime, en prenant en compte les transferts informels, à 456 millions d'euros le montant global des transferts pour l'année 2005. Soit 11 % du produit intérieur brut (PIB) malien et 79 % de l'Aide Publique au Développement (APD) reçue par le pays (BAD, 2008).

La totalité de ces fonds n'est pas émise uniquement depuis la France. Dans tous les cas, la France représente 65 % de l'ensemble des transferts de fonds à destination du Mali (contre 40 % pour le Maroc et 35 % pour le Sénégal ; en revanche pour les Comores, 95 % des transferts de fonds proviennent de France). Et la répartition des zones d'envoi en France même fait du Mali un cas unique : 90 % des transferts proviennent de la région parisienne. Les zones d'envoi suivantes sont les autres pays africains (84 millions d'euros), l'Espagne (47 millions) et les États-Unis d'Amérique (20 millions). En janvier 2009, l'hebdomadaire international indépendant *Jeune Afrique* dans son N° 2504 du 4 au 10 janvier 2009 en page 18 publie un encadré qui mentionne que « pour l'année 2008, les 200 000 Maliens vivant sur le territoire français ont pu envoyer 180 millions d'euros à leur pays ».

Dans les mêmes enquêtes de la Banque Mondiale, le Mali se détache nettement en ce qui concerne la moyenne des sommes reçues annuellement par foyer : elle est chiffrée à 7700 euros (alors que le Sénégal se retrouve à 2925 euros, pour le Maroc, 2470 et pour les Comores, 2460) d'où un effort mensuel par migrant élevé : l'étude parle en moyenne d'un effort de 160 euros par mois. En plus du système de transfert d'argent reconnu par les sociétés de transfert d'argent (STA), les résidents africains des FTM ont leurs propres canaux informels dans presque tous les foyers comme l'illustrent si bien ces affiches ci-dessous :

Encadré 8 : Transferts d'argent d'un circuit informel pratiqué dans les FTM ou le "système du foyer"

TRANSFERT D'ARGENTS

pour toute les personnes qui désirent envoyer de l'argent à leurs proches à kayes ou à bamako en toute sécurité dans un délai record, venez nous voir car nous disposons des moyens pour vous rendre ce service à des prix attractifs.

*Siège : 141 rue Lenain de Tillemont 93100 Montreuil
Foyer ADEF*

*Personne à contacter : Mr Soumaré Cassana
TEL : 06-27-41-91-67*

Tarif pour Bamako et kayes

	euros	francs	A	euros	francs	frais
De	7.62€	50FF	A	381.12€	2500FF	4€
De	+381.12€	+2500FF	A	762.25€	5000FF	8€
De	+762.25€	+5000FF	A	1143.37€	7500FF	15€
De	+1143.37€	+7500FF	A	1524.49€	10000FF	15€

joignez-nous pour tout vos envois à destination de Kayes et Bamako au :

06-27-41-91-69

Transfert d'argent plus sûr rapide vers Yelimane et ses communes par APROSA de Yelimane

Les tarifs sont :

de	50 F	à	800 F	= 4 euros
	7,62 euros		121,96 euros	
de	801 F	à	2850 F	= 8 euros
	122,11 euros		434,48 euros	
de	2851 F	à	3850 F	= 10 euros
	434,63 euros		586,93 euros	
de	3851 F	à	4850 F	= 15 euros
	587,08 euros		739,38 euros	
de	4851 F	à	6000 F	= 20 euros
	739,53 euros		914,69 euros	
de	6001 F	à	8501 F	= 25 euros
	914,85 euros		1295,97 euros	

Pour contacter APROSA :
YELIMANE 613.76.40 ou bien 642.78.50 (au MALI)

Son PDG : 06.15.61.69.50

Siège Social chez Mr Diabre
43 rue de la Croix Nivert
75 015 - PARIS FRANCE

Représente ADEF
El Hadji
06.22.90.73.69

L'affiche de gauche mentionne dans son texte « pour toutes les personnes qui désirent envoyer de l'argent à leurs proches à kayes ou à bamako en toute sécurité dans un délai record, venez nous voir car nous disposons des moyens pour vous rendre ce service à des prix attractifs », puis les tarifications sont faites uniquement pour deux destinations : Bamako et Kayes, qui sont deux grandes villes du Mali.

Sur l’affiche de droite, le texte est le suivant : « *Transfert d’argent plus sûr rapide vers Yelimane et ses communes par APROSA de Yelimane* » et le transfert se fait uniquement sur le Cercle de Yelimane au Mali à 390 Km au nord de Bamako et à 115 Km de Kayes, et ce, par le biais de l’APROSA, une association des jeunes ressortissants de Yelimane résidant en France et dont le siège principal avec son PDG se trouvent à Yelimane ; ce qui fait que les frais de transfert sont plus élevés que ceux de l’affiche de gauche. Bamako, la capitale et Yelimane, un Cercle (l’équivalent d’un département en France) avec sa ville principale Kayes, sont les destinations les plus privilégiées par les immigrés Maliens des FTM pour les transferts d’argent par le simple que la plupart de ces résidents immigrés des FTM proviennent de ces régions du Mali.

Par ailleurs, selon l’étude réalisée par la BAD, les STA représentent 16 % du marché des transferts de fonds à destination du Mali. Deux STA sont représentées : Western Union et MoneyGram. Toutefois, Western Union est en situation de quasi-monopole, car domine le marché à plus de 85 %. Opérateur historique, cette STA dispose d’un nombre important d’agences à la fois en France et au Mali : en France, elle bénéficie d’un partenariat avec la Banque Postale, ce qui lui permet d’avoir 6000 relais. MoneyGram en revanche ne dispose que de 26 agences en France. À Montreuil, nous recensons 7 agences Western Union (dont 6 bureaux de Poste) et une seule agence MoneyGram (qui partage ses locaux avec le taxiphone Publitel).

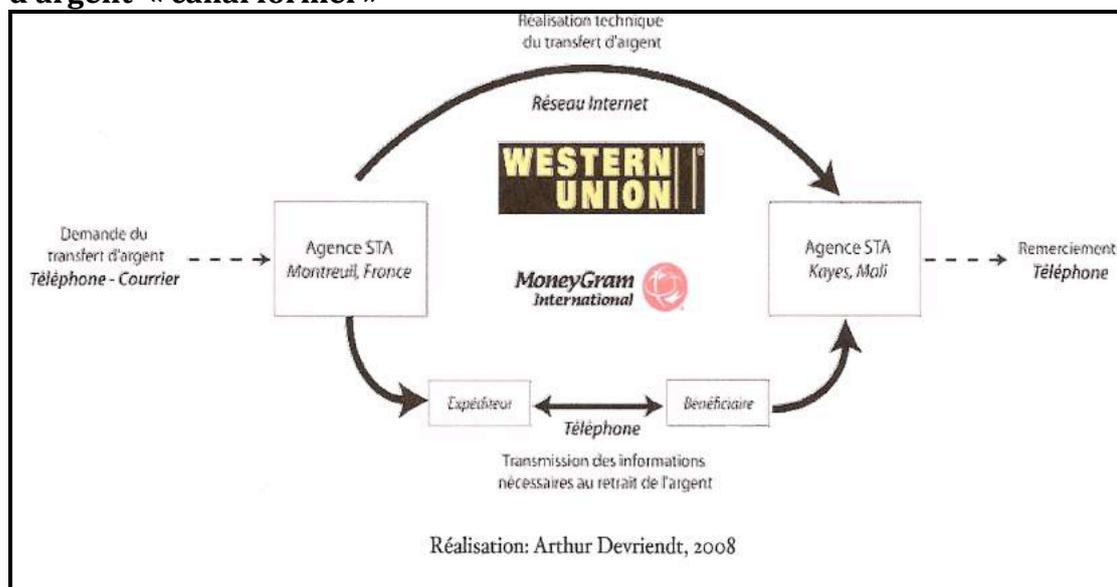
Pour envoyer de l’argent, le système est semblable pour les deux STA. Un immigré africain, par exemple, vivant dans un foyer de Montreuil utilisant Western Union pour réaliser un transfert se rend dans une des agences Western Union. Là, il remplit un formulaire intitulé “Pour envoyer de l’argent” sur lequel il indique son nom et son prénom ainsi que ceux du bénéficiaire, le pays et la ville de destination et le montant à envoyer. Pour le Mali comme pour l’ensemble des pays africains, l’expéditeur doit également indiquer une “question test” et sa réponse. La personne va ensuite au guichet et remet à l’employé son formulaire, la somme d’argent et ses papiers d’identité. Une fois le formulaire vérifié, l’identité de la personne contrôlée et les frais de transaction payés, le guichetier enclenche le transfert et remet à l’expéditeur un numéro de contrôle du transfert d’argent (MCTN) qui est de dix chiffres. Après être sorti de l’agence, le client prend son

téléphone ou part dans une cabine téléphonique et appelle le bénéficiaire pour l'informer du montant envoyé, de la question test et du numéro MCTN.

C'est alors au tour du bénéficiaire de se rendre dans une agence Western Union où il doit, pour retirer son argent, dire le nom de l'expéditeur, le pays et la ville d'origine du transfert, le montant attendu. Ensuite, présenter sa pièce d'identité (sauf si l'expéditeur a coché sur le formulaire "le bénéficiaire n'aura pas de pièce d'identité"), donner la question test et sa réponse et fournir le numéro MCTN (celui-ci n'est pas indispensable, mais facilite et accélère la procédure). Après tout cela, le bénéficiaire reçoit l'argent en espèce. Généralement, le bénéficiaire joint alors l'expéditeur pour le remercier (soit en le "bipant" pour être rappelé soit en appelant pendant quelques courts instants).

Dans la figure ci-dessous tirée du mémoire d'Arthur Devriendt (2008) et réalisée par lui-même, nous tenons à montrer la démarche effectuée par les résidents tout au long du transfert à travers le canal formel. Une démarche que nous avons décrite plus haut.

Figure 2 : Des TIC qui interviennent tout au long de la démarche de transfert d'argent « canal formel »



Source : Arthur Devriendt, « Les Maliens de Montreuil, des "Quêteurs de Passerelles" », 2008, p. 94

Dans les foyers, les résidents trouvant les tarifs des STA un peu trop élevés ont créé leurs propres STA de façon informelle (le « système du foyer ») avec des tarifications plus ou moins réduites avec uniquement deux destinations pour les envois : Bamako et Kayes (cf. Encadré 9). Le choix de ces deux villes vient du fait que la première est la capitale du Mali et donc tout immigré en France ou partout ailleurs a au moins un parent dans la capitale pour réceptionner les colis ou de l'argent expédié. Mais la deuxième, à la différence de Bamako qui est la grande ville de tous les Maliens, Kayes est celle de l'ethnie soninké. Cette ethnie a une forte représentation à l'extérieur notamment en France dans les FTM (Cf. Tableaux 11 et 12). Certains résidents que nous avons rencontrés utilisent le système informel mis en place dans les foyers (Cf. Encadré 9).

En outre, selon la BAD, dans le marché des transferts de fonds en direction du Mali, ce sont les modes de transferts informels qui sont largement majoritaires (72 %). Les deux raisons principales de l'adoption de ce système par les Maliens de Montreuil sont les coûts pratiqués qui sont moins importants et la meilleure couverture géographique du système. Pour la deuxième raison, l'argent est en effet plus proche du bénéficiaire, car arrive jusqu'au village. Ce dernier n'est donc pas obligé de se rendre en ville, parfois à plusieurs dizaines de kilomètres, pour aller retirer son argent.

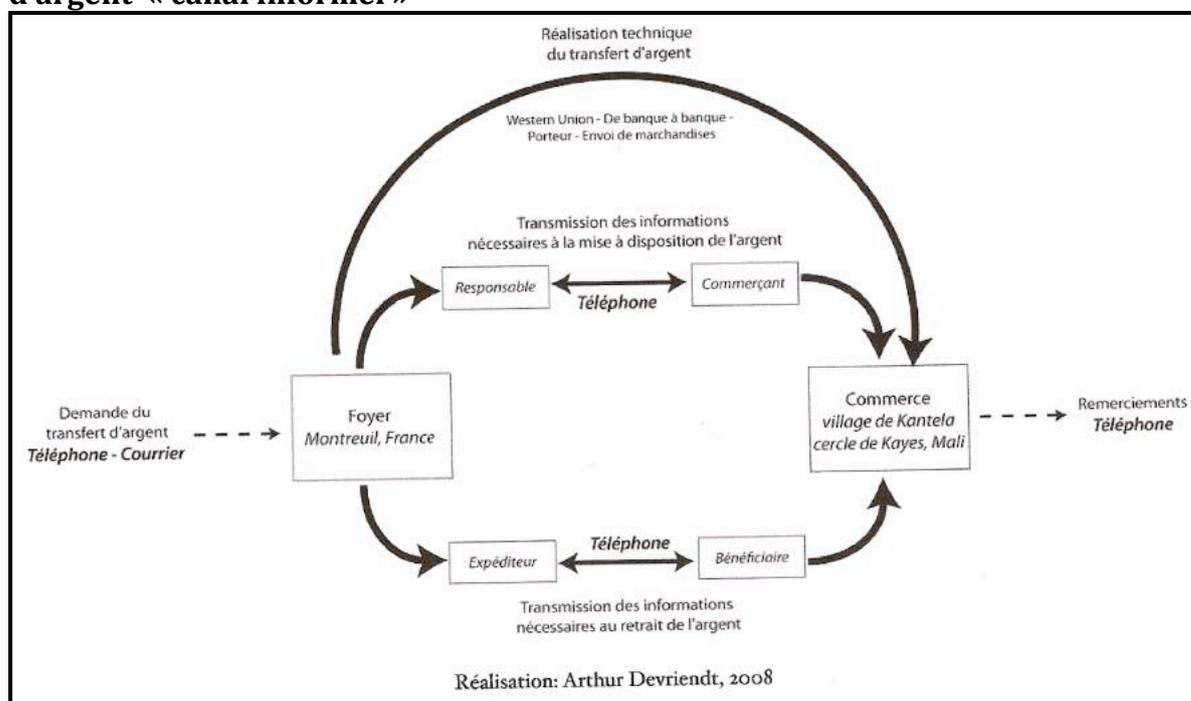
Selon le travail de Devriendt (2008) traitant de l'utilisation des TIC dans les systèmes de transferts informels d'argent par les immigrés maliens de Montreuil, il nous explique comment cela marche :

« Basé sur des liens sociaux existants entre une personne en France et plusieurs autres, généralement des commerçants, au Mali, le "système du foyer" se fait surtout à l'échelle d'une commune. Chaque commune dispose de son "système" de transfert d'argent. Lorsqu'une personne souhaite envoyer de l'argent, celui-ci est collecté en France au foyer par le "responsable" du système. La somme est indiquée sur un cahier avec le nom de l'expéditeur, le nom du bénéficiaire, la somme et le village de destination. Le "responsable" appelle alors un de ses contacts maliens situé au plus près du destinataire et lui communique le nom de l'expéditeur, le nom du destinataire et la somme à

donner. À son tour l'expéditeur appelle son destinataire et le prévient que son argent est disponible chez tel commerçant. On appelle parfois ce moyen de transfert, le "système fax", mais en réalité le fax n'est pas utilisé. L'argent est ensuite transféré au commerçant par le responsable du système en France, soit par Western Union soit par virement entre comptes bancaires soit par une personne qui part au Mali. Le remboursement peut également se faire par l'expédition de marchandises », Devriendt (2008 : 95-96).

Un schéma illustre bien ce système de transfert informel décrit par Devriendt (2008) :

Figure 3 : Des TIC qui interviennent tout au long de la démarche de transfert d'argent « canal informel »



Source : Arthur Devriendt, « Les Maliens de Montreuil, des "Quêteurs de Passerelles" », 2008, p. 96

4.4.3- Les ateliers de couture et de coiffure

Dans la catégorie des activités informelles rencontrées dans les foyers figurent en bonne position les coiffeurs et les couturiers. Si les premiers utilisent les espaces publics des foyers que sont la cour d'entrée, les couloirs et les allées pour l'exercice de leurs activités lucratives, les seconds exercent dans un espace aménagé à cet effet. Dans les foyers dans lesquels nous avons enquêté, les

résidents exerçant le métier de tailleurs occupent une salle où ils travaillent en groupe sous la direction d'un responsable. Chaque tailleur est assis devant sa machine avec à ses côtés ses tissus et ses pagnes à coudre. Les habits déjà confectionnés sont étalés sur des cordes qui pendent au-dessus des têtes ou dans des placards complètement bourrés. Certains n'ayant pas de place dans l'atelier se réfugient dans leurs chambres pour coudre leurs vêtements.

[Un tailleur du foyer Branly, Note du 9/12/2007, Foyer Branly]

« Nous sommes nombreux à faire la couture ici. Certains qui n'ont pas pu s'installer ici font le travail dans leurs chambres. Ils viennent ici soit pour découper, soit pour repasser ou même nous confier une partie du travail pour la finition. C'est comme ça ici, et les gens aiment ce qu'on fait. »

Ces artisans proposent divers services dans ces centres : des tailleurs, des brodeurs et des coiffeurs à la mode africaine. Installé en France depuis 36 ans, Mamadou Sissoko n'a jamais vécu dans un foyer, mais il y vient régulièrement pour se faire couper les cheveux :

[Extrait de note radiophonique du 19/05/2007]

« Je viens souvent me coiffer au foyer et également, j'amène de temps en temps les enfants, parce que ça va de soi au niveau de la mode. Au niveau des prix, c'est très intéressant pour nous, surtout les Africains. Pour le prix, ça varie surtout entre 5 et 10 euros, c'est toujours un maximum de 10 euros, pas plus. Nous les Africains, on n'a pas souvent une tête ou le côté..., on a une ou deux têtes à coiffer, des fois même trois ; donc c'est pourquoi on vient souvent au foyer. »

Quand Mamadou Sissoko parle d'une ou de deux têtes à coiffer, il voudrait simplement parler de la fréquence à laquelle un immigré africain se fait couper les cheveux. Les coiffures peuvent se faire une ou deux fois dans le mois pour certains voire trois pour d'autres. Le tarif de 10 euros est le prix maximum exigé pour la coiffure quel que soit le modèle ; ce qui attire bon nombre de résidents et

personnes vivant aux alentours des foyers. Les personnes connaissant le mode de fonctionnement des foyers viennent d'autres communes pour bénéficier des largesses de ces coiffeurs aux activités informelles.

Également en vente dans ces établissements, des produits provenant directement d'Afrique notamment des pagnes WAX⁹³ pour la confection des tenues vestimentaires telles les boubous et les broderies pour certaines occasions. N'ayant jamais vécu dans un FTM, mais très présent dans ces lieux dans le cadre de ses activités, Mamadou Sissoko nous parle de certains produits que l'on retrouve très souvent dans ces espaces d'accueil et justifie donne son avis sur les prix qui leur sont attribués :

[Mamadou Sissoko, note radiophonique du 19/05/2007]

« J'en ai entendu, il ya plusieurs choses. Bon, au niveau des produits qui viennent exclusivement au pays il y a la bouffe et puis les habillements. Plusieurs choses on pouvait trouver que ça au foyer ; c'est pour ça quand on a certains trucs à chercher, et bah on vient directement au foyer, parce qu'on sait qu'on peut en trouver et puis à bon prix. Il vend au prix africain. Par exemple si vous prenez un WAX, c'est pas les WAX parce que souvent on s'habille coutume africain. Un WAX, il coûte environ dans les 15, 20 euros. Bon, au Sénégal, par exemple que je connais, ça coûte pas ce prix-là. Or que ici, si on dit 20 euros, pour nous c'est moins cher. Mais quand on est au pays c'est plus cher. Bon, on peut s'habiller en France à des prix qu'on pouvait trouver que c'est pas cher, au pays même on peut trouver que c'est cher. Parce que, en France, c'est un peu difficile. Quand quelqu'un ouvre une boutique, bah forcément, il peut pas vendre les prix qu'on vend au foyer parce que une boutique les plus éloignées, les taxes, etc., etc. c'est pour ça

⁹³ Selon l'encyclopédie libre en ligne wikipédia, « On appelle pagne ou *pagne wax* les tissus imprimés utilisés notamment en Afrique de l'Ouest, jusqu'en République Démocratique du Congo, et dont la technique s'inspire des Batiks Javanais, réalisés avec des cires hydrophobes (*Wax* signifie « cire »). La création et le tissage de ces pagnes ont donné lieu à une véritable industrie, semi-artisanale pour le vrai pagne Wax (il existe des versions imprimées de faux-wax) très dynamique en Côte d'Ivoire notamment. Les motifs, parfois humoristiques ou populaires (images de héros de série télévisé, formules chocs...) en sont dessinés par des artistes burkinabés, maliens, ivoiriens principalement », URL : <http://fr.wikipedia.org/wiki/Pagne> consulté le 04 avril 2010.

que souvent ce qu'on trouve au foyer c'est beaucoup plus intéressant ou qui puisse entrer dans ses comptes. »

Pour Mamadou Sissoko, « *vendre au prix africain* », c'est vendre à un prix négociable et à très bon marché. Les Africains en général ont le goût de la négociation ou de la réduction des prix des marchandises avant de les acheter. C'est pourquoi un produit provenant des pays d'origine et qui se vend dans le foyer doit être à la portée de la bourse des résidents. Dans le cas contraire, vu l'importance de ce produit ou de sa rareté sur le marché français, l'immigré africain se trouve dans l'obligation de le prendre tout en sachant que dans son pays le produit ne vaut pas ce prix (Cf. *Un WAX, il coûte environ dans les 15, 20 euros. Bon, au Sénégal, par exemple que je connais, ça coûte pas ce prix-là. Or que ici, si on dit 20 euros, pour nous c'est moins cher. Mais quand on est au pays, c'est plus cher. Bon, on peut s'habiller en France à des prix qu'on pouvait trouver que c'est pas cher, au pays même on peut trouver que c'est cher. Parce que, en France, c'est un peu difficile.*) « *S'habiller coutume* », c'est aussi s'habiller selon la coutume africaine ou simplement avec des tenues faites à base de tissus ou de pagnes selon les modèles africains. En été, avec le beau temps, les résidents s'habillent majoritairement en tenues africaines. Mais le plus souvent, quelle que soit la saison, certains se mettent toujours dans leurs boubous dès le retour du travail. Il en est de même pour les femmes chargées de la cuisine dans les foyers et de certaines épouses ou concubines des résidents. Celles-ci sont toujours en tenues africaines. Très rares sont les femmes qui se mettent en tenues européennes telles les pantalons et les jeans. Leur religion (l'Islam) ne le permet pas. Ce pan du travail concernant la religion sera développé dans le titre suivant.

À propos des prix bon marché des articles proposés et de leurs modes de créativité impeccable par les tailleurs et les coiffeurs des foyers, une responsable associative témoigne :

[Extrait de note radiophonique du 19/05/2007]

« Il y a aussi les tailleurs qui reproduisent des vêtements de manière très très professionnelle pour dix, vingt ou trente euros. Vous avez ceux qui brodent aussi surtout à partir du

moment où l'été arrive qu'on a envie de porter nos affaires ; vous pouvez vous les faire coudre pour un prix très modique tout en étant un travail de qualité. Je parlerai aussi de tous les petits achats : noix de cola, cure-dent ; il y a plein d'exemples comme ça que l'on peut donner et qui sont des prix extrêmement serrés par rapport aux prix qui se pratiquent par des personnes qui, à château rouge ou paris, importent les mêmes produits, mais vous les vendent bien deux à trois fois plus cher. Moi qui porte les cheveux courts je peux me faire coiffer pour cinq euros. Parfois même quand on discute bien ça peut être trois euros. Dans un salon normal c'est à partir de quinze euros quand ce n'est pas vingt donc vous voyez la...des prix qui sont pratiqués et qui sont fort appréciables. »

Les plupart des résidents surtout ceux de plus de trente ou quarante ans se font habiller par ces couturiers « locaux ». Par contre, les jeunes gens préfèrent s'habiller dans les marchés aux puces de Montreuil et venir uniquement vers les tailleurs des foyers pour les retouches de leurs vêtements. Mais pour ce qui est des boubous et des modèles africains, cela se fait dans les foyers. Aussi, la grande clientèle vient du côté des femmes ; les épouses ou les concubines de certains résidents des foyers. Elles se font confectionner des tenues pour les occasions et à des prix convenables. Les occasions, ce sont les week-ends pour les réunions d'associations, les anniversaires et baptêmes de jeunes enfants aux foyers, les fêtes musulmanes, etc.

Le boubou constitue le vêtement le plus prisé pour ce qui est de l'habillement des résidents au foyer. À peine rentrés du boulot, les résidents (surtout chez les aînés) montent dans leurs chambres, abandonnent la tenue qui a servi de travail et reviennent dans la cour parés de boubou. Les boubous et les pagnes sont visibles toute la semaine. Les résidents rentrés du travail prennent un boubou « de tous les jours » pour effectuer les courses chez l'épicier, pour aller à la boulangerie (Car, 1995 : 230). Si descendre dans la petite salle de prière toujours vêtus de boubous est courant, le vieil immigré africain de la vallée du fleuve Sénégal enfile le boubou parfois au dessus du vêtement occidental qui était porté pour sortir du foyer. Selon Barou (1977 : 23) « Porter le boubou est une façon de se

replonger dans l'atmosphère africaine ». Cette idée n'est pas seulement du goût des jeunes résidents. Eux préfèrent s'habiller « *selon leur époque, c'est-à-dire en jeans, basket, pull-over avec capuche, mettre les boucles d'oreilles et des chaines au cou, et même se teinter les cheveux, etc.* », comme le dit Youssi, un ex-résident du foyer Branly. À cet effet, Bekkar et coll. (1999 : 63) pensent que « *le rapport à son propre corps et la construction de ce dernier dans la préparation au regard des autres mis en jeu dans l'espace du logement, reproduit inconsciemment des habitus profondément intériorisés, en même temps qu'elle explore [...] les chemins d'une mise en valeur de soi, à travers son corps, orienté vers la communication auprès des autres d'une identité acquise ou d'une nouvelle identité en gestation* ».

Parlant d'habitus, cette notion a été rendue populaire en France par le sociologue Pierre Bourdieu. Selon lui, l'*habitus* est un ensemble de dispositions durables et transposables dont sont dotés les agents sociaux : c'est donc la façon dont l'extériorité s'intériorise, c'est-à-dire la manière dont les structures sociales s'inscrivent dans les esprits et dans les corps des personnes. (Bourdieu, 1980, 2002). Sur ce sujet, il faut dire que cette notion d'habitus chez Bourdieu se rapproche de celle d' « ethnométhode » chez Garfinkel.

Photo 7 : Une machine à coudre et des pagnes



4.4.4- L'espace de prière ou la "petite mosquée"

Presque tous les résidents des FTM sont de l'ethnie soninké (Cf. Tableaux 10, 11 et 12) et en général, les Soninké sont des croyants et des pratiquants de la religion musulmane. Ce qui explique cela, « c'est la forte prégnance de l'islam [...] et la continuité historique dont il bénéficie dans la science collective. L'islam est pour les populations l'élément le plus commun et à la fois le plus accessible, le plus autochtone, le plus endogène permettant de penser collectivement et aussi diversement leur situation historique » (Timera, 1996 : 185).

Les salles culturelles n'étant pas prévues dans le cadre des foyers, les présidents des comités des résidents se donnent souvent pour mission de défendre l'existence des espaces communs auprès des gestionnaires. Ainsi, pour la pratique de leur religion, les comités de résidents des foyers ont revendiqué des salles de prière qu'ils ont obtenues à la suite de plusieurs discussions avec les sociétés gestionnaires. Un résident en témoigne :

[Extrait de note radiophonique du 19/05/2007]

« (...) le foyer c'est plus important pour nous parce que nous avons l'imam dans notre foyer, nous avons des mosquées dans notre foyer. Avant on n'avait pas tout ça mais nous avons combattu et on a eu tous [toutes] ces revendications, soit mosquée, soit salles de réunion, soit salle de télé. Tout ça avant les sociétés gestionnaires ils refusent de nous donner, mais nous avons gagné tout ça ! »

Il faut dire qu'au départ, pratiquer l'islam était une affaire individuelle, mais, peu à peu la religion s'impose, jusqu'à régir certains aspects de la vie collective des foyers. Cependant, la pratique religieuse ne peut se faire sans un certain cadre. Ainsi, dans les foyers, les sous-sols et salles de télévision ou de cours sont détournés de leurs fonctions initiales et aménagés en salles de prières dont la propreté et la tenue contrastent avec l'insalubrité d'un lieu tel que le foyer (Leunberger, 2004). Avec les propos rapportés par notre ami-guide lors de nos enquêtes au foyer Branly, la salle de prière est le lieu le mieux entretenu des locaux collectifs. Les tapis étalés dans les salles de prières sont achetés grâce aux dons des

résidents. Selon Diarra (2000) « les préceptes de l'islam recommandent à tous les musulmans habitant ensemble de se retrouver à la mosquée pour prier sous la direction d'un imam. Ce dernier est choisi parmi les plus érudits de la caste des Marabouts, il est celui qui a une meilleure connaissance des textes du Coran et peut le traduire en langue soninké ».

Cependant, fréquenter régulièrement la salle de prière signifie que l'on est un « bon musulman » et donne une reconnaissance aux yeux des autres. Les résidents n'ayant pas tous les mêmes horaires de travail, il est très rare de les rencontrer tous ensemble dans les salles de prières. Les prières sous la direction de l'imam se font à des heures bien déterminées de la journée. Ceux qui ratent ces horaires pour différentes raisons peuvent prier dans leur chambre. Très souvent, l'on retrouve presque dans toutes les chambres des tapis de prières rangés (dans un coin à la portée de tout le monde). Le vendredi (comme le dimanche chez les chrétiens) est le jour où la prière rassemble le plus de monde. Il en est de même pour le Ramadan où des personnes extérieures aux foyers y viennent pour prier : « *il n'y a pas de mosquée à proximité alors beaucoup de gens du quartier viennent prier ici* », raconte Ousmane, un résident du quartier Branly.

Photo 8 : L'espace de prière du foyer Branly



4.4.5- La forge

Il existe à côté de tous ces espaces reconfigurés dans les foyers des petits endroits spécifiques à un groupe d'immigrés africains. Ce sont les forgerons classés dans la catégorie des castes. Ce thème de « caste » sera plus développé dans le chapitre 6 de notre travail. Il s'agit ici dans cette partie de notre travail de mettre un accent particulier sur la forge qui est un espace réservé à des « initiés ». Chez les Soninké (qui sont les plus largement représentés dans les FTM), le forgeron⁹⁴ est un personnage important, ayant un statut dans la société. Aussi la forge a-t-elle une place bien définie, souvent à l'abri, contrairement à d'autres activités vouées aux entrées ou aux cours (Car, 1995 : 227).

De ces trois foyers enquêtés, seuls Bara et Branly possèdent chacun une forge. À Lenain de Tillemont, à la place de la forge, sur les parkings ou dans les espaces extérieurs vides, des ateliers de mécanique se sont installés. Au foyer Bara, l'espace réservé à la forge est situé au milieu de la grande cour, à l'intérieur d'un baraquement où les bruits des marteaux rythment toujours avec le temps qui passe. Il y a encore quelques années, selon la médiatrice sociale, les forgerons travaillaient à la cave. Après un incendie, le gestionnaire du foyer a décidé d'en interdire l'accès. Les forgerons ont donc été rapatriés dans les 8 mètres carrés qui servaient de garde-manger aux cuisinières. C'est dans cette pénombre suffocante, où flottent poussières de charbon et de métal, qu'ils préparent les bijoux de toute la communauté. Tandis qu'à Branly qui fournit de grands espaces libres (terrains vagues, espaces de parking), la forge occupe un espace libre dans une sorte de case à l'entrée principale du foyer, à l'abri des regards des habitants de la cité (voir photos 7). Ces forgerons peuvent alors transformer leurs métaux (or, argent, bronze) provenant pour la plupart de leurs pays d'origine. En France, en milieu d'immigration, leurs objets se résument uniquement à la fabrication de bijoux. Considérés comme les maîtres du feu dans leurs pays, on leur prête des pouvoirs magiques en plus des outils de travail agricole et les bijoux qu'ils fabriquent. Selon Diarra (2000) outre le travail des métaux, ils sont chargés de la circoncision des enfants. La femme du forgeron s'occupe quant à elle de l'excision des jeunes filles.

⁹⁴ Cf. Eric Pollet et Grace Winter, *La société Soninké (Dyahunu, Mali)*, Éditions de l'Institut de Sociologie, Université Libre de Bruxelles, Etudes ethnologiques, 1971.

Photo 9 : La forge du foyer Branly



4.5- Des arguments contre les foyers

Habitat particulier, logement précaire, mais aussi un habitat collectif conçu pour un séjour transitoire, la France est le seul pays européen qui a recouru au foyer pour faire face au mouvement massif d'immigration qu'elle avait encouragée dans les années 60 (Villanova et Bekkar, op. cit.). Aujourd'hui, ces types de logement ont une connotation à tel point qu'ils riment avec insalubrité, précarité et pauvreté. En 1982, Villanova publie une enquête qui fait le lien entre condition de logement et santé. Elle dénonce les problèmes majeurs des foyers : surpeuplement, problème d'aération des chambres, saleté des parties collectives, bruit diurne et nocturne. Il en résultait de cette enquête que certains résidents étaient infectés par la tuberculose.

Pour les politiques françaises, les foyers de travailleurs migrants constituent les types de logement indécents et insalubres qui méritent d'être fermés et transformés en vrais logements sociaux avec le confort qui y va avec. En 1996, le gouvernement d'Alain Juppé a commandé au parlementaire Henri Cuq un rapport sur la situation dans les foyers de travailleurs immigrés. Le rapport recommandait la démolition d'une vingtaine de foyers très vétustes et de grandes modifications dans le fonctionnement des autres, en particulier pour casser le mode de vie des résidents ouest-africains accusés d'être communautaristes et en

dehors de la loi républicaine. Mais, à la suite du rapport Cuq, dans la même année, un collectif est né sous la dénomination de Collectif pour l'avenir des foyers (COPAF). Ce collectif se charge de défendre les foyers pour travailleurs migrants. Leur premier coup a été d'organiser un premier colloque à l'Assemblée nationale en 1999 pour poser les questions du statut des résidents, des réhabilitations et faire connaître l'ouvrage de Michel Fiévet intitulé « *Le Livre blanc des travailleurs immigrés des foyers* » sorti dans la même année. Peu à peu, ce collectif a constitué un réseau de soutien et d'appui aux comités de résidents et à leurs coordinations et, avec eux, a élaboré un certain nombre de propositions qui ont fait l'objet d'un deuxième colloque à l'Assemblée nationale en avril 2006.

Malgré les services de solidarité et de protection mis en place par le COPAF, de nombreux arguments révèlent les aspects négatifs de l'habitat du foyer. Comme des ghettos qui, par leurs organisations internes, tendent à rendre inutiles les échanges avec l'extérieur, les foyers Bara, Branly et Lenain de Tillemont de Montreuil répondent parfaitement à ces caractéristiques. Pour Car (1995), « *le foyer marque ses locataires au sein du quartier : il en fait des résidents, acquittant une "redevance", et non des habitants. Confinés entre eux dans un espace géographiquement délimité, habillés souvent de façon traditionnelle, les Maliens [nombreux pour la plupart] sont reconnus comme membre d'un groupe déterminé, vivant dans des conditions difficiles.* » Selon elle, le foyer rendrait impossible toute démarche d'ouverture, car les nuisances qu'il provoque fermeraient les portes du voisinage. Ainsi, Car, à la suite de l'étude de Louis Wirth⁹⁵ sur *Le ghetto*, conclut que « *de nombreux facteurs peuvent amener à classer certains foyers de travailleurs maliens de Montreuil dans la catégorie des ghettos tels que les définissait l'École de Chicago : territoire clairement délimité, population homogène au niveau de l'origine et des références culturelles et religieuses. L'organisation interne de la structure est marquée par la culture des résidents et vient la renforcer.* »

⁹⁵ Louis WIRTH, *The Ghetto*, Chicago, The University of Chicago Press, 1928 [Trad. Fr. : *Le ghetto, Champ urbain*, Grenoble, Presses universitaires de Grenoble, Coll. « Champ urbain », 1980. Une grande partie du travail de Wirth a été développée dans *L'École de Chicago. Naissance de l'écologie urbaine* de ISAAC Joseph et Yves GRAFMEYER, 1979, pp. 255-281.

Par ailleurs, certains spécialistes de l'immigration soninké tels que Timera dans un article⁹⁶ paru en 1997 dans la revue *Sociétés africaines et diaspora* critiquent le fait que les foyers contribuent à rendre encore plus marginale l'inscription de ses résidents dans la ville : « *En fait le logement en foyers de travailleurs des hommes seuls a eu pour conséquence de pérenniser leur invisibilisation dans la cité en réduisant leur espace d'insertion au monde du travail* ». Enfin, une enquête⁹⁷ du sociologue de l'immigration africaine subsaharienne en France, Jacques Barou, arrive à la conclusion que les résidents qui se plaisent le plus dans les foyers sont ceux qui savent qu'ils ne peuvent pas espérer trouver un meilleur habitat et qui représentent, en plus, des cultures qui favorisent la vie communautaire par rapport aux aspirations individuelles ; ceci explique le fait que les immigrés d'Afrique Subsaharienne s'y sentent plus à l'aise que les Européens ou les Maghrébins résidant dans d'autres foyers de la SONACOTRA.

Malgré les arguments contre les foyers pour travailleurs migrants, ceux-ci ont l'assentiment de certains chercheurs. Des auteurs d'un article intitulé « Des foyers, un sas ou une nasse ? »⁹⁸, après une étude sur les foyers de la ville de Montreuil, précisément sur le logement des immigrés dans la ville, et plus particulièrement sur l'état des connaissances, la répartition spatiale des trajectoires résidentielles, et les difficultés rencontrées, montrent que les exemples des foyers AFTAM et SONACOTRA à Montreuil sont loin de confirmer la représentation que certains foyers seraient un "sas d'entrée de l'immigration". Pour eux, il n'est pas correct d'envisager ce type d'habitat uniquement comme un sas et que le foyer est à la fois un lieu de référence dans l'espace géographique et relationnel de la ville pour des immigrés disposant de liens de parenté très forts et à la fois une nasse dont il est difficile de sortir, soit parce que ses résidents

⁹⁶ M. TIMERA, « Travail, citoyenneté urbaine et intégration communautaire marginale : les migrants soninké en France », *Sociétés africaines et diaspora*, 4, 1997, p. 95-106.

⁹⁷ J. BAROU, « Du foyer pour migrants à la résidence sociale : utopie ou innovation ? », *Hommes et migrations*, 1202, 1996, p. 6-13.

⁹⁸ François MENARD, Elise PALOMARES, Patrick SIMON, « Des foyers, un sas ou une nasse ? », *Écartés d'identité*, 94, Hiver 2000-2001, p. 48-51.

préfèrent vivre au foyer afin de faire davantage d'économies pour pouvoir répondre aux besoins de la famille restée au pays en envoyant de l'argent, soit parce que les habitudes de vie qui ont été prises ne permet pas d'envisager de vieillir ailleurs. D'une façon générale, de par sa définition et par ses diverses connotations, le terme foyer n'a jamais donné bonne impression aux personnes qui y vivent. Les gestionnaires brandissent souvent leur manque de moyens face aux revendications des résidents. De même, ils ne peuvent répondre aux exigences étatiques en matière de résidences sociales sans davantage de soutien financier public. « *On paye le prix des mutations de la politique d'immigration du gouvernement, mais on n'a pas les moyens de faire face à tous les enjeux socio-économiques engendrés* », martèle un administrateur du foyer Tillemont.

Pour tous, l'avenir des foyers est une question très politique. Depuis près d'une décennie, les résidents, pour certains en France depuis de longues années, sont confrontés à une profonde remise en cause de leurs espaces : réhabilitations, relogement, résidences sociales. Tout cela fragilise des équilibres précaires. Ces situations interpellent les pouvoirs publics, mais devraient aussi concerner chaque citoyen. Elles reflètent en effet la place accordée aux migrants et plus largement aux populations frappées par la précarité dans la société française. À cet effet, en octobre 1996, la revue *Hommes et Migrations* a consacré un numéro (le N° 1202) à la vie des foyers en France intitulé *Les foyers dans la tourmente*. Ce numéro dans son ensemble a présenté la vie des résidents isolés de la Sonacotra ; les activités économiques des Africains dans les foyers ; l'évolution du concept de foyer jusqu'à la notion de résidence sociale aujourd'hui et est allé jusqu'à proposer des solutions à la surpopulation des foyers d'Africains et pour les immigrés pauvres du sud-Sahel.

Mais ils sont encore et toujours présents ces Africains dans les foyers. Alors comment vivent-ils au quotidien dans ces espaces résidentiels ? C'est la question à laquelle que le chapitre suivant va tenter de répondre.

CHAPITRE 5 : VÉCUS QUOTIDIENS DES IMMIGRÉS AFRICAINS DANS L'ESPACE RÉSIDENTIEL DU FOYER

La situation de vie familiale et le mode de vie quotidien de l'immigré africain dans les foyers pour travailleurs migrants se résument en trois facteurs : le célibat, l'analphabétisme et la précarité. C'est de cela qu'il s'agit dans ce chapitre.

5.1- « Vie de célibataires, vie à moitié »

Pour être admis dans un foyer de travailleurs immigrés en région parisienne, l'immigré africain doit obligatoirement « vivre seul ». Ce premier critère parmi tant d'autres établi par les gestionnaires de ces logements sociaux oblige les résidents à demeurer célibataires ou à vivre une situation ambivalente de *célibatairisés*, c'est-à-dire forcés d'être célibataires en France, mais souvent mariés avec des enfants dans leur pays (Leuenberger, 2004). Cette nouvelle façon de vivre met de nombreux résidents dans des situations inconfortables. Pour Diadié Soumaré⁹⁹, « *une vie de célibataire en foyer, c'est une vie à moitié, car on ne vit pas avec la famille. La femme et les enfants sont là-bas et nous, seuls ici.* »

Effectivement dans les foyers, la population est essentiellement masculine et les migrants viennent seuls sans leurs familles restées au pays. Si pour l'ensemble, vivre seul sans femmes au foyer leur permet d'obtenir et de garder à long terme leurs chambres, certains, le plus souvent grâce à la stratégie du regroupement familial, font venir leurs femmes du pays qu'ils logent ailleurs, en dehors du foyer, dans la ville ou dans une des communes environnantes de la région parisienne. D'autres, par contre, ayant la possibilité de regrouper leurs familles en France ne le font pas de peur de voir leurs femmes et enfants subir la dépravation des mœurs. C'est ce que raconte Cheikh Tidiane Sall, imam dans un foyer de Seine-Saint-Denis en région parisienne :

⁹⁹ Diadié Soumaré vit au foyer Bara depuis 1980. Retraité, il est le Président du Haut Conseil des Maliens de France. Ses propos ont été recueillis lors de son passage à l'émission "Il était une fois la France" diffusée sur la chaîne *Demain TV* le 22 juillet 2009.

[Extrait de note radiophonique du 19/05/2007]- 1

Nous voulons vraiment que les enfants soient éduqués, que nos épouses restent des épouses ici telles que nous voulons. Si l'épouse ne respecte pas son mari, c'est là où vient des problèmes. Quand on parle de liberté, on pense que c'est libertinage qu'il faut. Dans ce cas-là, l'éducation des enfants ne pourra pas être bonne. L'épouse ne suivra pas l'éthique telle que nous voulons qu'elle suive l'éthique. Nous sommes des musulmans religieux [pratiquants]. Nous ne voulons pas que la personne aille en dehors de l'éthique. C'est maintenant [maintenant] si toutefois, toute chose va à l'encontre de cela, on regrette. Mais toute personne peut vivre avec sa famille, avec ses enfants, les éduquer. Mais quand on redoute les conséquences qui viennent après, là on est obligé de vivre seul ; c'est pas ce qui est souhaitable. Ce que nous souhaiterions, c'est qu'elles soient respectueuses. C'est ça que nous voulons. Mais ici la dépravation des mœurs ; c'est ce qui se vit. L'acculturation, c'est ce qui se passe. C'est devenu autre chose, se lancer à des choses qui sont mauvaises.

Les résidents des foyers pratiquent pour la plupart la religion musulmane. L'islam fait partie intégrante de leur vie quotidienne à tel point que tous les foyers ont un espace réservé pour la mosquée (Cf. le point 4.4.4). Cette religion contribue à la formation et à l'éducation des résidents et de leurs familles. C'est donc au foyer que se font l'éducation de certains enfants d'immigrés et l'apprentissage de la culture du pays à travers des cérémonies festives. Ainsi, pour les immigrés africains, la France, pays non musulman et de Liberté, n'arrangerait pas leurs façons de faire et de vivre. C'est ce que l'imam Cheikh Tidiane Sall appelle l'éthique. Pour sa part, en France, les enfants n'auraient pas une bonne éducation et les épouses ne respecteraient pas leurs maris comme le veut la pratique de la religion musulmane. En plus de la liberté dont ils jouiront, ce sera le libertinage total. Toute chose qui porte atteinte à leurs pratiques et qui fait que la plupart des résidents préfèrent vivre seuls sans la famille à leurs côtés. Parlant du mariage et de l'éducation des enfants dans un contexte migratoire comme la France, l'imam renchérit en ces termes :

[Extrait de note radiophonique du 19/05/2007] -2

« En Afrique, nous ne connaissons que jusqu'à présent l'autorité parentale ; elle se vit. On ne force personne à se marier, mais nous savons que nous sommes aussi des musulmans. Nous voulons que l'Islam soit respecté, que les filles aussi soient des musulmanes. Nous voulons que le mariage se fait [se fasse] avec des hommes qui sont musulmans ; voilà ce que nous attendons. C'est ce que nous n'avons pas pu trouver ici. C'est ce que nous redoutons. »

En France, les lois protègent beaucoup plus les enfants et les femmes. En droit français, l'autorité parentale est un ensemble de droits, mais également de devoirs, que les parents ont à l'égard de leurs enfants mineurs. En 1970, elle a remplacé la puissance paternelle qui assurait l'exclusivité de l'autorité du père sur toute la famille, y compris la mère. L'autorité parentale signifie l'égalité des droits et devoirs du père et de la mère dans l'éducation des enfants. Cette loi dispose que désormais « les deux époux assurent ensemble la direction morale et matérielle de la famille ». En effet, quand elle est reconnue, l'autorité parentale ne devient jamais pour autant un droit absolu et illimité : elle s'arrête là où commencent les Droits de l'Enfant, notamment sur l'organisation de la vie (vie scolaire, sportive, culturelle, traitements médicaux, vacances...). En Afrique, par contre, les droits de l'enfant, bien que reconnus, n'ont pas d'effet devant l'autorité parentale. C'est pourquoi un père de famille peut battre sa femme ou ses enfants sans être "sérieusement" poursuivi ou inquiété par qui que ce soit, car cela fait partie de son autorité en tant que Père et surtout de l'éducation des enfants. Mais une fois en France, ces immigrants africains sont confrontés aux droits de l'enfant qui priment sur l'autorité parentale. Les pratiques locales se retrouvent souvent en contradiction avec les lois françaises. Cependant, en tant que pères de famille ils préfèrent vivre seuls dans les foyers pour ne pas subir les effets de la loi du fait de leur vie de polygames et de leurs rapports de père à enfants. Pour se défendre ou se justifier, les résidents « célibatairisés » ou « célibatants¹⁰⁰ » brandissent l'Islam comme étant la

¹⁰⁰ Les psychologues de la presse people voient deux catégories de personnes dans le mot célibat. D'abord si la personne prend le célibat comme une fatalité, comme un état qu'elle souhaiterait passer et le plus court possible, alors cette personne est dite célibataire. Par contre si une

religion qui leur permet tout ce qui doit gouverner leurs vies selon les propos de l'imam Cheikh Tidiane Sall dans les notes ci-dessus : « Nous sommes des musulmans religieux [pratiquants]. Nous ne voulons pas que la personne aille en dehors de l'éthique. **[Note 1]** » ou « On ne force personne à se marier, mais nous savons que nous sommes aussi des musulmans. Nous voulons que l'Islam soit respecté, que les filles aussi soient des musulmanes. Nous voulons que le mariage se fait [se fasse] avec des hommes qui sont musulmans **[Note 2]** ».

[Note tirée du site www.radio-france.fr à l'occasion du sommet Afrique/France en 2005 consacré aux Maliens de Montreuil]

De Bamako à Montreuil

Dans l'espoir d'un retour proche, ils sont en France pour subvenir aux besoins de leur famille restée au pays. Très solidaires, ils se sont regroupés afin de financer et de développer, avec l'État malien, des infrastructures communautaires dans leurs villages d'origine.

Ce sont principalement les hommes qui viennent jusqu'à Montreuil. Ils vivent de petits boulots et le foyer est pratiquement leur seul recours. Séparés de leur femme, ils survivent dans des conditions précaires, voire exécrables. D'ailleurs, le problème du logement est la plupart du temps un obstacle au regroupement familial.

Cependant, avec le temps, un grand nombre de familles se sont installées et insérées dans la vie montreuilloise. Les enfants de la seconde génération sont Français. Pour eux, on ne parle plus d'immigration, mais de double culture.

Par ailleurs, faire venir sa femme et ses enfants implique aussi un changement dans le projet migratoire même si tous les moyens sont réunis.

personne aime cette indépendance et cette liberté qu'offre le célibat et qu'elle n'a pas envie que cela change toute de suite dans sa façon de vivre, alors cette personne est dite célibatante. "Célibatant" est donc un mot inventé qui pourrait être synonyme de liberté, de vie sociale épanouie pour celles ou ceux qui ont vécu une vie de couple oppressante, étouffante et qui se révèlent dans le célibat. Leur vie de célibat est parfaitement bien vécu à la différence de celle des célibataires qui se trouvent trop seul(e)s sans partenaire.

L'immigré africain pourrait cependant envoyer beaucoup moins d'argent au pays pour la famille élargie et le village, puisque cela voudrait dire que ses dépenses en France augmenteraient nettement afin de satisfaire les besoins de sa femme et de ses enfants ici. Pour ce faire, il va falloir que celui-ci arrive à trouver un logement convenable pour sa famille, ce qui n'est vraiment pas le cas. Alors le foyer devient un recours malgré lui. Finalement, l'immigré africain préfère vivre tout seul en foyer, maintenir la famille à distance (Barou, 2001b), économiser et envoyer de l'argent au pays que de subir les affres du regroupement familial ou de vouloir vivre avec sa famille en France qu'il n'arriverait pas à contrôler ou à gérer selon la tradition dite « à l'africaine » avec l'Islam au centre.

Encadré 9 : « Vivre en foyer, c'est un choix, mais ce n'est pas une vie »

[Extrait de note radiophonique du 19/05/2007]

« On est un peu forcé, parce que si vous voyez le nombre d'habitants qui sont au foyer, tout ce monde-là on peut pas trouver le logement. De toute façon même si on a un travail régulier, qu'on travaille en plein [temps plein], ce qu'on a un salaire régulier ; tout ce qui pouvait donner un [une] garantie pour quelqu'un qui a un logement, bon vous devez vous rendre compte que ; même si on a tout ce qu'il faut, on pouvait pas trouver le logement. Donc le foyer, ça nous facilite les choses beaucoup plus pour pouvoir travailler et éventuellement faire vivre la famille d'ailleurs, surtout au niveau financier, c'est beaucoup plus intéressant de vivre au foyer que de vivre en famille ici. Souvent, c'est pas un choix. C'est le contexte qui fait que on est obligé de faire un sacrifice. Pour moi, c'est un inconvénient pour vivre en foyer plusieurs années et laisser la famille derrière. Un homme marié ne peut pas se permettre de faire élever ses enfants par quelqu'un d'autre et puis lui seul d'aller occasionnellement deux ou trois ans. Pour le regroupement de famille, c'est un parcours [de] combattant et souvent les gens ils ne haussent [osent] pas soulever la question même pour faire venir parce que on sait que ils vont nous poser [un] tas de (z)embûches sur la route, on pourrait pas y arriver. On choisit finalement de vivre en personne ; mais c'est pas une vie. » Mamadou Sissoko, un résident en foyer.

5.2- Analphabétisme, débrouillardise et solidarité

Au cours de nos enquêtes dans les foyers, nous avons porté quelquefois aide et assistance à certains résidents en leur faisant la lecture de leurs courriers. Ne comprenant pas toutes les langues africaines régulièrement parlées dans les foyers, nous traduisons leurs courriers dans un langage simple et simplifié afin de permettre à ceux-ci de comprendre aisément le contenu du courrier. D'autres résidents, en plus de faire lire leurs lettres aux responsables gestionnaires des foyers dans le bureau d'accueil, les font lire par leurs enfants scolarisés quand ceux-ci vivent avec eux ou leur rendent visite en chambre. Également, d'autres résidents qui ont été à l'école ou qui prennent des cours d'alphabétisation depuis des années viennent en aide aux analphabètes. Presque les trois quarts des enquêtés n'ont pas été à l'école. Beaucoup sont ceux qui affirment avoir pratiqué l'école coranique pour apprendre les rudiments de l'Islam par la langue et les cours d'arabe. Très souvent, ce sont ceux qui ont appris le français sur le tas et qui ont un niveau d'ancienneté au foyer qui dirigent la présidence du comité des résidents. Pour l'organisation des réunions d'information ou des rencontres avec les résidents, la médiatrice sociale du foyer Tillemont nous raconte sa manière de procéder :

[Note du 6/12/2006, Entretien avec la médiatrice sociale, Foyer Tillemont]

JB : ils sont nombreux ils sont tous présents

MS : non non pas tous ça s'organise comment bah j'affiche la date à laquelle l'action a lieu c'est toujours en soirée donc l'information je la fais par écrit sachant qu'ils ne savent pas lire, mais qu'ils vont demander toute suite c'est quoi ça

JB : ah ouais

MS : ça c'est la première question dès qu'ils me voient en train de coller une affiche ils viennent me voir et me demander toute suite c'est quoi donc ça ...

JB : c'est toujours cette question qu'ils posent

MS : oui tout à fait c'est toujours la même et alors ça m'amène toute suite à une information orale donc pendant que je colle l'affiche je leur dis voilà c'est une réunion que j'organise tel jour par rapport à tel sujet vous êtes invités ok je leur demande en même temps de faire passer l'information donc il y a ces deux voies si vous voulez pour faire passer l'information et

oral et l'écrit voilà et puis surtout l'appui du comité des résidents et qui en fonction de la soirée va annoncer pendant la prière comme quoi il y a une action tel jour donc eux-aussi ils sont vraiment un relais dans cet aspect fondamental qui est l'information alors le comité va donner l'information bien soit en soninké en bambara, mais c'est surtout en soninké han voilà et pour les actions collectives avec des intervenants extérieurs donc il ya toujours des interprètes les interprètes ce sont les membres du comité voilà parce que le nombre de participants à une soirée varie toujours entre trente et cinquante personnes pas plus avoir cinquante personnes c'est déjà un vrai succès et et puis il y a beaucoup d'échanges avec les intervenants et donc vu qu'ils ont du mal à s'exprimer en français ils sont plus à l'aise...

JB : dans leurs langues...

MS : dans leurs langues alors ils posent la question dans leurs langues et c'est l'interprète qui traduit la question à l'intervenant et il va pareil donner la réponse aux résidents en soninké la plupart des fois han et à chaque fois que il y a eu une intervention euh il ya eu beaucoup de questions ils sont vraiment très très participatifs, mais ça ne se passe pas surtout en français

Ne sachant ni lire ni écrire, les résidents analphabètes sont informés de tout ce qui se passe dans les foyers par voie d'affichage. La médiatrice sociale, pour faire passer des informations concernant la vie du foyer fait des affiches qu'elle colle le plus souvent en soirée (ligne 2-3), car la majorité des résidents rentrent le soir du travail. À la vue de celle-ci en train de coller les affiches, les résidents ne cessent de s'interroger et pour finir l'interroger sur l'objet et le contenu de ce qui est affiché en posant la question : *C'est quoi ça ?* (lignes 5 et 9). Cette question résume en grande partie leur curiosité et surtout leur envie de savoir. C'est donc à l'issue d'une réponse à cette question qu'ils font du bouche-à-oreille pour informer les autres résidents avec, également, l'appui du comité des résidents (lignes 17-18 et 21). Ainsi, pour que l'information passe à merveille, le comité des résidents la diffuse pendant la prière du soir en langues africaines notamment en soninké (lignes 18, 19, 21, 22 et 35). La réunion initiée en français se traduit également dans cette même langue ou d'autres d'ailleurs (le bambara par exemple, ligne 22)

par les membres du comité des résidents qui jouent les rôles d'interprètes (lignes 17, 18, 21, 22, 24 et 33) pour ceux qui ne comprennent aucun mot français. Très souvent, ce sont ceux qui arrivent pour la première fois en France qui rencontrent de nombreux problèmes de compréhension de la langue française. Pour ce faire, ils se font aider par certains « parents » avec qui ils vivent pour leur servir d'interprètes :

[Note du 6/12/2006, Entretien avec la médiatrice sociale, Foyer Tillemont]

MS : voilà alors les permanences c'est en tête-à-tête et la plupart des fois ils viennent accompagner par quelqu'un qui va traduire hein et il arrive aussi que moi je leur demande de revenir avec quelqu'un qui les aide parce que vraiment je n'arrive pas à comprendre la demande formulée

JB : ah oui

MS : ça arrive surtout avec les primo arrivants ce sont des personnes qui ne parlent pas du tout le français et pour lesquels...

JB : ils viennent d'arriver pour la première fois dans le foyer ou la première fois en France

MS : en France euh donc pour ces gens-là bah c'est très très difficile euh... parce que bah la plupart des fois ils se présentent avec un papier où il est écrit cmu et à partir de ces mots-là, c'est à moi de remonter, de faire remonter l'information, de savoir qu'est-ce qu'ils veulent, si c'est un renouvellement, ou est-ce que c'est une première demande, euh... c'est très difficile parce que ils ne comprennent même pas quand je demande quel est leur nom, le prénom où ils sont domiciliés au foyer. Donc pour aller plus vite dans, dans ce travail-là, je fais un petit mot en leur disant il faut trouver quelqu'un qui vous aide parce que voilà ça ira plus vite

JB : ok

MS : et ça marche très très bien ils reviennent toujours avec quelqu'un han toujours avec quelqu'un qui va traduire sachant que la plupart des fois les traducteurs ne sont pas, non plus des personnes bilingues à 100 % hein Ce sont des personnes qui parlent un français approximatif, mais <rire> bon qui arrivent quand même à me donner l'information par rapport à la demande formulée par les résidents han

Toujours dans le cadre de notre entretien avec la médiatrice sociale du foyer des Grands Pêcheurs, nous lui avons posé la question de savoir comment se font les permanences et le but de son travail au sein du foyer. Elle nous a répondu que son travail premier est l'information et l'entraide des résidents immigrés. Cela ne peut aboutir que s'il y a une intercompréhension. Mais, le plus souvent, les personnes en face de qui elle se trouve pour un entretien (*c'est en tête-à-tête, ligne 1*) ne comprennent aucun mot français et c'est la première fois que celles-ci débarquent dans la métropole (*cf. ligne 7 et 8 ça arrive surtout avec les primo arrivants ce sont des personnes qui ne parlent pas du tout le français*).

Par ailleurs, l'un des problèmes majeurs de ces résidents analphabètes, c'est la difficulté à se trouver un emploi. Afin de parvenir à pareil résultat, la médiatrice sociale ou le directeur du foyer devient en quelque sorte un "assistant social" à l'écoute de leurs problèmes et tente d'y apporter des solutions adéquates. Il ou elle les aide à trouver du travail. En conséquence certaines entreprises et agences d'intérim, notamment du bâtiment, passent par le canal du directeur de foyer pour recruter des ouvriers (Diarra, 2000 : 16). Pour ce faire, comme pour les réunions, la médiatrice sociale colle des affiches d'offre d'emploi dans son bureau ou contacte directement les chômeurs susceptibles de convenir à l'emploi proposé, car elle connaît à peu près la situation professionnelle de tous les résidents. L'un des travaux quotidiens de la médiatrice sociale, c'est de les aider à faciliter les relations avec les administrations en rédigeant les lettres administratives ou en leur expliquant simplement le contenu ; surtout la déclaration annuelle de ressources pour les impôts. Elle conseille aussi sur les démarches administratives à faire suivant les besoins, en particulier au niveau des caisses d'allocations familiales et de la sécurité sociale en ce qui concerne les prestations et les dossiers à constituer.

Pour beaucoup d'hommes analphabètes venus tenter leur chance en France, l'instruction apparaît aujourd'hui comme un atout indispensable pour réussir en immigration » (Barou, 2001b). C'est pourquoi, pour compenser leur analphabétisme, de nombreuses associations, en plus des actions d'aides financières et humanitaires qu'elles jouent, se consacrent à la formation des

immigrés africains sahéliens en région parisienne. C'est le cas de l'association Autremonde, des associations villageoises soninké en France (AVSF), de l'association pour la promotion de la langue soninké (A.P.S.) avec son web radio et certains sites internet comme soninkara.com qui éduquent et forment dans certains cas les immigrants africains de la vallée du fleuve Sénégal. Toutes les activités de ces associations seront plus détaillées dans le point 6.2.2 de notre travail, mais il est intéressant ici de mentionner quelques notes tirées de nos recherches.

[Note tirée du forum soninkara.com, publiée le 24/11/2006 à 13h57]

24/11/2006, 13h57	#1 (permalink)
<p>Cheikhna Mouhamed WAGUE</p> <p>Bayou!</p>  <p>Date d'inscription: juin 2006 Messages: 6 851</p>	<p>Des cours d'alphabétisation en français dans les foyers de la region parisienne!</p> <hr/> <p>Bonjour!</p> <p>Juste pour vous dire que des cours d'alphabétisation en français [français] sont organisés dans les foyers de la region parisienne. J'ai intégré une équipe d'enseignants [enseignants] du Foyer Bechir Souni (Plaine Stade de France). Je vous assure que ces hommes -nos parents soninkés et autres- sont dans le besoin, tant ils ont besoin de certaines notions basiques pour remplir par exemple leurs imprimés d'impôts, lire leurs bulletins de salaire (car, ils sont souvent arnaqués). Mais malheureusement [malheureusement], il n'y a pas assez d'enseignants. Et ceux qui donnent ces cours, à part moi, sont tous des blancs qui sont d'une très bonne volonté. Je lance un appel à tout le monde de venir nous aider. Il s'agit juste deux heures dans la semaine de 20h30 à 22h30. Je tiens à vous dire que nous le faisons gratuitement. Bien à tout le monde.</p> <hr/> <p>"Seul le silence est grand, tout le reste est faiblesse". (Alfred de Vigny). En vérité, mon père avait pleinement raison de souligner que : « <i>La pire des pauvretés n'est pas la pauvreté matérielle, mais plutôt la pauvreté de l'esprit, celle de l'intelligence</i> ». http://smk.eklablog.com/</p>

Dans cette note ci-dessus un membre de l'association soninkara.com invite ses « parents soninkés et autres » (ligne 6 et 7) qui sont des internautes membres du forum et vivant dans des foyers de la région parisienne à suivre des cours d'alphabétisation. Son invite a été postée sous le titre: « **Des cours d'alphabétisation en français dans les foyers de la region**

parisienne! ». Lui-même, en tant qu'un des gestionnaires¹⁰¹ du site a intégré une équipe de corps enseignant du Foyer Bechir Souni situé à la Plaine Stade de France (lignes 4-6 de la note). Connaissant le besoin de ses « parents soninkés et autres » en matière d'usage et de compréhension de la langue française, il « lance un appel à tout le monde à venir les aider » et à leur consacrer seulement deux heures de leur temps dans la semaine de 20h30 à 22h30 afin que leurs parents immigrés africains vivant dans foyers puissent avoir « certaines notions basiques pour remplir par exemple leurs imprimés d'impôts, lire leurs bulletins de salaire (car, ils sont souvent arnaqués). »

Encadré 10 : "Quand les immigrés africains apprennent à parler français¹⁰²"

Les cours d'alphabétisation de l'association Autremonde

Mercredi 21 juillet 2004, Par Luc Olinga



Comprendre et se faire comprendre. Difficile de se débrouiller seul dans un pays où l'on maîtrise mal la langue. Parler et écrire sont pour beaucoup d'Africains en France un solide facteur d'intégration. Reportage dans le 13ème arrondissement de Paris dans des cours d'alphabétisation dispensés par l'association Autremonde.

C'est l'heure de dîner au foyer social de La Bellière dans le 13e arrondissement de Paris. Dans ces locaux insalubres qui accueillent des cours d'alphabétisation pour immigrés, des hommes se croisent et se saluent en dialecte soninké et bambara. Brefs conciliabules, poignées de main viriles, éclats de rires. Au fond du couloir, un marché informel s'est improvisé. Dans les salles situées au rez-de-

¹⁰¹ Docteur en Histoire moderne et contemporaine et en Anthropologie historique, Cheikhna Mouhamed WAGUE a soutenu une thèse sur le sujet suivant : *Les communautés soninkées du Fouta Toro (Mauritanie, Sénégal) depuis la fin du XVIIIe siècle. Peuplement, migrations et stratégies identitaires*. Il est l'un des membres nommés « modérateurs » du site et fait partie des membres avisés de soninkara.com. Son rôle consiste à valider les posts des internautes d'une part et à tempérer les propos, le comportement ou les jugements excessifs des autres membres d'autre part. Depuis la création du site en 2000 jusqu'au moment de ce post, il était à son 6851ème message posté sur le site www.soninkara.com comme le montre si bien le nombre de message au bas de la colonne gauche.

¹⁰² Un article de Luc Olinga tiré du site www.afrik.com et consultable sur le lien <http://www.afrik.com/article7478.html>

chaussée et réservées aux cours, les portes claquent régulièrement. Nelly et Juliette, deux bénévoles rejoignent leur classe. Autour d'une table rectangulaire posée à quelques mètres d'un tableau « vert », six jeunes Noirs timides sont déjà installés. Cahiers ouverts et crayon à la main.

« Je veux apprendre à parler et à écrire français pour que ça se passe bien avec les gens ici », explique Mamadou, Malien, apprenant depuis trois ans. Ecrire et parler ou comme l'indique le thème de ce soir Parler et Ecrire. Pour cela, Nelly et Juliette ont concocté un exercice : « Dis-moi bonjour et je te dirais qui tu es ». Conversation en binôme. Des situations concrètes relevant du quotidien. « Je ne peux pas bien parler, je ne comprends pas bien, ça ne va pas avec les gens et ça ne m'arrange pas moi. Je reste seul », souscrit d'une voix craintive Adama, le petit nouveau arrivé il y a quinze jours. C'est pour réduire ces cas d'exclusion sociale que la section Alphabétisation, de l'association Autremonde, a mis en place ces cours. Près de 200 apprenants sont répartis dans 4 centres d'accueil. Environ 117 bénévoles assurent régulièrement la dispense de ces cours. Olivier en fait partie.

L'avenir est en suspens

Il est 21h. Son cours vient de commencer. Au fond de la salle, des tables sales, du vieux matériel informatique sont entassés. C'est le dernier des cinq niveaux, autrement dit le groupe des « forts ». Ils ont, pour certains, quatre ans de cours. Ce soir, c'est les compléments d'objet direct et indirect. Ambiance studieuse, méthode différente, public plus âgé. Mais résultat identique. « Je travaillais dans un resto, débite Abdoulaye, la quarantaine, le chef me donnait des recettes et je ne savais pas lire. On m'a envoyé à la plonge. Maintenant ça va bien, je sais lire et écrire, on m'a changé de poste. Je suis à la cuisine et je vais passer mon examen. Je viens d'avoir mon permis de conduire et je peux dire franchement les choses », conclut-il gaiement. Toutefois d'après Olivier, « il ne faut pas se leurrer non plus. Pour la plupart, le but c'est d'abord de trouver du travail, mais les cours leur permettent surtout d'acquérir leur indépendance, leur vie privée en s'affranchissant du milieu malien, insiste-t-il. Ils peuvent s'occuper eux-mêmes de leurs factures, de leurs impôts... »

Seule ombre au tableau, l'avenir de l'association est en suspens. Le Fonds d'aide et de soutien pour l'intégration et la lutte contre les discriminations (Fasild), principale source de financement de l'association, a vu ses subventions gelées en 2004. Et les contours de la politique de la ville ne sont pas encore clairement dessinés. En attendant, les inscriptions reprendront le 5 novembre.

Contactez l'association Autremonde

Tél : 01 43 14 96 87

29, rue Merlin 75011

L'une des qualités exceptionnelles, si l'on peut le dire ainsi, qui régit l'immigré africain en foyer, c'est le système D ou le système de la débrouillardise. Pour combler leur analphabétisme, les résidents africains des foyers de Montreuil pratiquent une certaine solidarité en se faisant aider par un proche dans la traduction et l'interprétation de la langue française. Ne pouvant pas

« s'approprier » correctement cette langue qui est dite officielle dans leurs pays d'origine, mais étrangère dans leur contexte (Blanc et coll., 1987) de projet migratoire, la langue soninké intervient comme un « marqueur d'identité » (Billiez, 1985) pour représenter un certain nombre de lieux dans l'établissement de documents administratifs ou professionnels. Cette langue leur permet de mieux traduire et se faire comprendre ce qui leur paraît difficile dans l'expression du français.

Débrouille et *solidarité* sont donc deux qualités qu'on retrouve chez ces résidents et dont fait allusion cet extrait d'article paru dans le quotidien L'express du 6 mai 2005 :

[Note tirée du journal L'Express du 6/10/2005]

« L'ethnie soninké a une grande tradition d'émigration (...). Ils sont appelés les "Débrouillards". Débrouille et solidarité : deux qualités indispensables au foyer Bara, véritable reconstitution du village malien avec ses coiffeurs, ses vendeurs et ses forgerons qui s'affairent dans la cour ».

Les résidents des foyers se débrouillent également pour subvenir à certains besoins, en s'adonnant à des métiers de coiffeurs, de commerçants ou de forgerons dans la cour et les couloirs de leurs foyers (cf. 4.4). Une autre expression de leur analphabétisme comblé par la débrouillardise se perçoit dans leurs déplacements avec les moyens de transport en commun. Ainsi, « un Soninké peut se retrouver à l'autre bout du monde, se déplaçant en comptant le nombre d'arrêts dans le métro à défaut de lire le nom des stations. » (Cf. Encadré 1). Pour se rendre à un rendez-vous dans un lieu précis, les immigrés africains des foyers s'orientent également en fonction des représentations graphiques qu'ils font d'un lieu ou des dénominations reformulées en langues locales pour désigner une station de ligne de métro. En titre d'exemple, l'immigré africain vivant dans un FTM, pour se rendre dans le 18^{ème} arrondissement de Paris pour des courses, précisément à la station « Marcadet-Poissonnières » de la ligne 4 du métro, traduit simplement cette station de métro par « djèkèmetro [dʒɛkɛmetRo] » ou souvent

« niekhéméto [ɲɛkɛmetRo] » ; traduisible par « poisson métro » ou tout simplement « la station du métro qui s'appelle poisson », car *djèkè* et *niekhé* signifient tous les deux : « poisson » respectivement en malinké et en soninké. Pour le cas des villes environnantes telles Rosny-sous-Bois (93) ou Bobigny (93), les immigrés utilisent des procédés métaphoriques. Cet entretien suivant que nous avons eu avec la médiatrice sociale du foyer Tillemont de Montreuil nous donne des précisions :

[Note du 6/12/2006, Entretien avec la médiatrice sociale]

MS : c' sont des personnes qui sont en france depuis très longtemps et la plupart ont un contrat en cdi et les branches dans lesquelles ils travaillent bah c'est le nettoyage les bâtiments la restauration il y a surtout ces trois domaines là et puis bah ils n'ont jamais fait de cours de français depuis qu'ils sont en france mais ils ont appris à se débrouiller alors ils parlent un peu le français hein Ils ne le parlent pas correctement, mais avec ce qu'ils maîtrisent ils arrivent à faire face à la vie quotidienne et ils se débrouillent très très bien dans leurs boulots

JB : ok

MS : voilà alors il faut dire aussi qu'ils ont connaissance vraiment approfondie de la ville de l'environnement euh... ce sont des gens qui qui maîtrisent très très bien tout ce qui est transport public on peut leur dit monsieur vous avez un rendez-vous à Rosny alors ils vont dire ah oui les deux tours c'est là-bas qu'il faut y aller ça **c'est rosny là où il y a les deux tours bobigny c'est le tribunal**

JB : hum

MS : donc il y a des lieux repères

JB : ah

MS : moi je dirais hein qu'ils utilisent pour se repérer et puis ils bougent vraiment sans problème sans savoir lire ni écrire hein ils connaissent toutes les lignes de métro...

JB : ah ouais

MS : ...de rer et moi je les envoie très souvent sur paris voir des associations dans des hôpitaux là tu ne peux pas du tout [te faire] de souci parce que je sais qu'ils arriveront.

JB : hum

MS : ah ouais

Dans cette interview, la médiatrice sociale du foyer Tillemont parle de « lieux-repères » pour marquer ou désigner un lieu chez les immigrés africains des foyers de Montreuil. Dans leur entendement, la ville de Rosny-sous-Bois est représentée et désignée par « deux tours » tout simplement parce que deux tours visibles depuis leur résidence sont voisines à la ville de Montreuil. Quant à la ville de Bobigny, elle est représentée et désignée par son « grand Tribunal » reconnu dans sa gestion régaliennne des affaires administratives surtout des litiges entre les particuliers et les administrations dans le grand département de la Seine-Saint-Denis.

Pour le cas de la solidarité entre les résidents, elle est perceptible dans les repas communautaires et surtout dans l'accueil du nouvel arrivé au foyer. Cela a été décrit au chapitre 4.4.1 de notre travail.

5.3- Précarité et surpopulation dans les foyers

Selon la définition officielle de l'État français à travers les propos du prêtre diocésain français, Joseph Wresinski, fondateur du Mouvement des Droits de l'homme « Aide à Toute Détresse » (ATD Quart Monde) au sujet de la précarité : « *La précarité est l'absence d'une ou plusieurs des sécurités permettant aux personnes et aux familles d'assumer leurs responsabilités élémentaires et de jouir de leurs droits fondamentaux. L'insécurité qui en résulte peut être plus ou moins étendue et avoir des conséquences plus ou moins graves et définitives*¹⁰³ ». En France, les immigrés africains contribuent à la croissance économique depuis le milieu du XIXe siècle. Le plus souvent cantonnés dans les emplois pénibles et peu payés, ils sont soumis à des conditions de travail globalement plus dures que celles des autres salariés. On les sait originaires de certains pays pauvres d'Afrique. Mais, le fait qu'ils vivent en foyer, analphabètes pour certains et en situation irrégulière pour d'autres, précarise encore plus leurs conditions de vie et de travail. Pas forcément moins qualifiés, ils sont fréquemment contraints d'accepter des postes ne correspondant pas à leurs compétences.

¹⁰³ Joseph WRESINSKI, *Grande pauvreté et précarité économique et sociale*, Rapport présenté au nom du Conseil économique et social, Paris, Journal officiel de la République française, 28 février 1987, p. 14.

[Lassana, résident au foyer Tillemont, Note du 6/12/2006, Foyer Tillemont]

« Moi, je faisais la mécanique dans mon pays. Je suis un spécialiste des moteurs de voitures et des carrosseries. Mais depuis mon arrivée en France, je ne fais plus ce boulot. Je fais soit le ménage, soit la maçonnerie ou soit la restauration. Disons, je fais tout ce qu'on me propose quand je perds un boulot et que je recherche un autre. »

Dans un article publié par le journal français *Les Échos*, les immigrés africains sont « relégués aux postes de travail les moins enviables, les “3D” (“dirty, dangerous, dull”, c’est-à-dire “sales, dangereux, ennuyeux”) et qu’Aminaté Traoré qualifie de “harassants, monotones et ingrats” (Aminata Traoré, 2008 : 69). Ainsi sont-ils très présents dans le bâtiment (27 % des emplois qualifiés dans le gros œuvre), les emplois de maison (24 %), le gardiennage (18 %), les hôtels-café-restaurants (13 %) ou encore le nettoyage (11 %). Le plus souvent ouvriers et peu rémunérés, ils se situent au bas de l’échelle sociale¹⁰⁴. »

Également, beaucoup d’immigrés africains résidant dans les foyers pour travailleurs migrants et exerçant les métiers dits « 3D » sont dépourvus de titres de séjour ; ce qui les met en situation irrégulière. Dans cette situation, ils sont obligés de vivre cachés de peur de se faire arrêter un jour par la police et se faire expulser. À ce sujet, un sans-papier, dans un livre, raconte sa vie : « *Je préférais m’éclipser, faire le moins de sorties possible, je travaillais, je rentrais chez moi ; je travaillais, je rentrais chez moi* » (Diop, 1997 : 58).

Sur-occupés, la plupart des foyers le sont. Leurs capacités d’accueil ne sont pas respectées (Cf. Tableau 1). Par exemple, au foyer Bara, le plus vieux foyer de la ville de Montreuil qui a une capacité officielle d’accueil de 410 lits, l’on estime son occupation réelle à plus de 800 personnes. Il en est ainsi presque dans tous les foyers en région parisienne. Les nombres de lits ne sont jamais respectés. La vie à

¹⁰⁴ Carine Fouteau, « La précarité, lot commun des immigrés », un article publié le 26 janvier 2006 dans lesechos.fr et consultable en ligne sur le lien <http://archives.lesechos.fr/archives/2006/lesechos.fr/01/26/200070530.htm>

l'africaine autorisant la solidarité entre membres d'une même famille, d'une même région voire d'un même groupe ethnique est représentée dans les foyers. Les résidents titulaires d'un contrat de location donnant droit à une chambre hébergent des parents qui viennent pour la première fois en France, le temps que ceux-ci arrivent à se trouver un logement. Mais n'ayant pas de papiers pour pouvoir résider dans le pays selon les lois, ils finissent par s'installer définitivement dans le foyer dans la clandestinité. Ainsi, dans une chambre prévue pour une personne, ils peuvent se retrouver à plusieurs, parfois jusqu'à six comme le montre si bien l'entretien suivant que la médiatrice sociale du foyer des Grands Pêcheurs nous a accordé :

[Note du 6/12/2006, Entretien avec la médiatrice sociale, Foyer Tillemont]

JB : et euh... il n'est jamais arrivé où ils ont été inquiétés une fois par la police ici bon puisque bon je ne connais pas vraiment leurs statuts

MS : hum

JB : ou ils viennent d'arriver beaucoup n'ont pas leurs papiers

MS : non

JB : est-ce que c'est aussi une barrière entre la police et le foyer aussi quoi

MS : non il n'y a jamais eu depuis que je suis là hein en tout cas des interventions policières pour faire des contrôles de papiers hein il n'y a jamais eu alors euh il faut bien préciser que l'année dernière par exemple il y avait énormément des gens sans-papiers qu'on appelle sur-occupants qui étaient là parce que un de leurs parents avait une chambre puis la solidarité veut que celui qui arrive soit accueilli donc ça faisait que on se retrouvait avec des chambres de neuf mètres carrés avec une surpopulation de cinq voire six personnes par chambre et lorsqu'on a démarré la réhabilitation un des objectifs entre autres c'était bon redonner un autre visage du foyer et c'est surtout d'essayer de mettre de l'ordre han dans pas mal de dysfonctionnements et c'est d'essayer de régulariser le taux d'occupation alors comme les chambres ont dû être vidées et que l'adef s'est engagée à héberger temporairement seulement les titulaires d'un contrat euh ça fait que les sans-papiers... bah sont partis ils ont dû quitter le foyer

Cette note montre le comportement de solidarité des résidents africains dans les foyers. Voulant tant bien que mal aider et protéger leurs compatriotes ou leurs parents qui arrivent pour la première fois en France, les Africains vivant dans les foyers pour travailleurs immigrés compliquent de plus en plus leurs situations par la sur-occupation des lieux. Plus ils deviennent nombreux pour la capacité d'accueil autorisée, plus ces résidents rendent les lieux invivables et vétustes. L'état des sanitaires que nous avons eu le temps de visiter dans les foyers enquêtés le prouve. Les chasses d'eau en mauvais état laissent couler l'eau dans les toilettes. Les chambres deviennent des dépotoirs, car presque tout y est entassé : les habits, la nourriture, les ustensiles de cuisine, quelques appareils électroménagers et sans oublier les lits de camp et les matelas suspendus au mur et dans les environs.

Photo 10 : La chambre d'un résident



Source : *Direct Matin* du 27 juin 2008

De tout ce qui précède, nous pouvons affirmer que l'organisation communautaire, outre l'assurance d'une solidarité à ses membres, est un palliatif qui permet de transcender, pour ne pas dire de supporter le mal de vivre pouvant découler de la surpopulation, de l'exiguïté des lieux, de la précarité de l'emploi et des frustrations quotidiennes (Diarra, op. Cit.).

Vu l'isolement dans lequel se trouvent les immigrés africains résidant en foyer, peut-on parler d'un désir d'intégration ? Ces Africains semblent être au centre d'un dilemme : sortir du foyer, faire venir leurs femmes et être contraints de s'intégrer à la société française, ou rester au foyer et continuer de considérer leur séjour en France comme une parenthèse de leur vie, avec la possibilité de se réinsérer dans leur communauté d'origine une fois rentrés au pays. Mais ils sont toujours là, en France, dans ces espaces réservés pour eux où ils se retrouvent toujours entre eux, s'organisent en puisant dans leurs repères culturels et développent des formes de solidarité qui compensent l'indifférence et l'exclusion qu'ils subissent.

CHAPITRE 6 : L'ORGANISATION POLITIQUE ET SOCIOCULTURELLE DES COMMUNAUTÉS ETHNIQUES DANS LES FOYERS

Nous nous limiterons ici à l'exposé d'un sujet particulier, l'organisation sociale et politique – traditionnelle et actuelle – du mode de vie, sujet que nous destinons à un traitement systématique à partir de plusieurs types d'ethnies d'Afrique occidentale (Pollet et Winter, 1968 ; 1971). Cette étude se portera en particulier sur le système politique, notamment le mode d'organisation des Soninké qui sont l'un des groupes ethniques les plus nombreux en milieu migratoire vivant au sein des FTM enquêtés. Les matériaux et les résultats de ces enquêtes sont pour la majeure partie issus du site www.soninkara.com¹⁰⁵ et vérifiés sur les terrains de recherche par des rencontres auprès des résidents et responsables des foyers enquêtés.

Comment vivent quotidiennement les résidents africains immigrés dans les foyers en région parisienne, précisément à Montreuil ? C'est à cette question que tente de répondre ce chapitre de notre travail et que Francis Lacroix, le directeur général d'un des organismes gestionnaires de ces foyers, paraphrase à travers son expérience vécue : « *L'Afrique à l'intérieur, la France à l'extérieur* ». Que ce soit à Montreuil ou partout en France, le mode de vie des Africains en foyer est pareil à celui des pays d'origine.

¹⁰⁵ <http://www.soninkara.com> est un portail associatif qui a pour but de constituer une banque de données sur l'histoire, la langue, la société, la culture et les traditions du peuple soninké.

6.1- L'organisation politique et sociale à l'image des pays d'origine

Le passé servant de repère au présent et permettant de mieux le comprendre, il est nécessaire, avant d'entamer l'étude de l'organisation sociale des Soninké dans les FTM de Montreuil en région parisienne, de faire une incursion dans l'histoire et la culture de ce peuple. En effet, depuis très longtemps, les Soninké sont reconnus pour être un peuple acquis au système de la hiérarchisation sociale qui met chaque membre de la communauté, chaque clan, chaque famille dans une place bien déterminée. Le respect de cette organisation hiérarchique en milieu soninké était (est) strictement rigoureux, malgré l'ouverture des Soninké au monde « moderne ». Un tel système est héréditaire au point que, bien qu'étant à l'extérieur, dans un contexte migratoire en territoire français, l'organisation de la structure sociale issue des pays d'origine demeure. Ainsi, on ne devient pas chef du village, roi, chef des guerriers ou artisan par simple mérite, encore moins par choix individuel. Mieux, on ne peut même pas être pressenti par les autres pour une fonction dont on n'a pas à la naissance la présomption d'attributs. C'est dire que le système social soninké est relativement fermé et totalitaire. Célestin Bouglé, en parlant de ce système qu'il définit comme une caste, donne cette approche :

« Répulsion, hiérarchie, spécialisation héréditaire, l'esprit de caste réunit ces trois tendances. Il faut les retenir toutes les trois si l'on veut obtenir une définition complète du régime des castes. Nous dirons qu'une société est soumise à ce régime si elle est divisée en un grand nombre de groupes héréditairement spécialisés, hiérarchiquement superposés et mutuellement opposés (...)»¹⁰⁶.

Dans les foyers comme partout ailleurs, la société soninké traditionnelle, à l'instar de toutes les sociétés africaines, est une société rigoureusement structurée autour des valeurs communes. Selon Zakaria Demba Soumaré¹⁰⁷, ces valeurs

¹⁰⁶ BOUGLÉ Célestin (1908/1935). *Essai sur le régime des castes*, Paris, F. Alcan, p. 10.

¹⁰⁷ SOUMARE Zakaria Demba est doctorant à la Faculté des Lettres et Sciences Humaines de l'Université de Limoges au moment où nous rédigeons notre thèse. Il a publié un article sur le site www.soninkara.com intitulé « L'organisation socio-politique en milieu soninké » qui donne une idée de la manière dont les Soninké s'organisaient (s'organisent) au quotidien.

constituent la colonne vertébrale de la cohésion sociale. Pour lui, *la vie sociale et politique, en milieu soninké traditionnel, s'organise, principalement, autour de trois personnes : le tunka (le roi), le debegume (chef de village) et le kagume (Chef de famille, de ka = demeure, maison, concession et de gume = chef).*

En effet, si le *Tunka* (le roi), dans la société traditionnelle, est le détenteur exclusif du pouvoir (appelé aussi *Fankama*, de fanka « pouvoir » et kama « propriétaire »), le propriétaire des terres et de tout ce qui pousse sur les terres de son pays [ou de l'empire] (du Jamaane) et que nul ne pouvait contester son droit exclusif à l'usage de la force (Dramé, 1996 : 74), le *Debigume* (Chef de village) est quant à lui, le représentant en quelque sorte du *Tunka* au niveau du village. Pour Soumaré (ibid.), « dans certains villages soninkés de la Mauritanie, du Sénégal et du Mali, l'élection du *Debegume* ne se faisait pas par le vote. Les Soninkés, foncièrement, ignoraient l'élection démocratique à la manière des sociétés "modernes". C'est le plus âgé du clan qui est appelé à assurer les fonctions de gouvernance dans le *Debe* (village) jusqu'à sa mort où il sera succédé par celui qui le suit directement en âge. » Alors comment cela se passe-t-il concrètement ? D'abord, en cas de décès du chef de village (debigumé), le collègue des mangu c'est-à-dire les notables de la cour recherche automatiquement le plus ancien des successeurs présomptifs qui se situe sur le même rang en ligne agnatique que le précédent roi. Si le roi est de la catégorie des fils, le successeur doit être de préférence le plus âgé de la catégorie des fils, etc. Ce n'est qu'à défaut qu'on choisit le plus âgé dans la catégorie suivante. De ce fait donc, l'on peut dire que le système de transmission du pouvoir se fait en ligne patrilinéaire. Enfin, pour ce qui est du *Kagume*, représentant le chef de famille en milieu soninké, il est chargé de l'administration des affaires de la famille et de ses composantes. En ce sens, aucune décision ne peut être prise concernant la famille sans son aval.

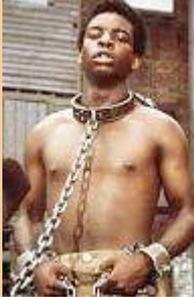
Par ailleurs, sur l'échelle organisationnelle de la société soninké, en plus des trois personnes « incontournables » que sont le *Tunka* (le roi), le *Debegume* (chef de village) et le *Kagume* (Chef de famille), l'on reconnaît trois classes sociales qui régissent cette structure sociétale : on situe de haut en bas, le *Hoore* ou homme libre, ensuite le *Naxamala* (*Niakhamala*) ou le casté et enfin le *Kome* ou le captif (Dramé, idem).

En France, dans les FTM où nous avons mené nos enquêtes, même si certains résidents ne se reconnaissent pas ou plus dans ces classifications sociales, cette organisation sociale hiérarchique et héréditaire reste aussi perceptible dans les façons de faire de certains immigrés africains, précisément chez les Soninké. La direction des associations, la présidence des comités de résidents, et même les délégués représentant les résidents des différents pays vivant au foyer sont choisis en fonction de ces classes sociales.

Sur le forum du site soninkara.com, un membre publie un poste en posant la question à ses « parents » internautes issus de l'immigration soninké en France de savoir la caste à laquelle ils appartiennent, une partie des réponses des internautes a été relevée et présentée ci-dessous :

[Note tirée du site www.soninkara.com en avril 2008]

08/06/2007, 15h18	#1 (permalink)
<p>amiejolie Member</p> <p>Date d'inscription: mai 2007 Messages: 56</p>	<p>De quelles castes êtes-vous ?</p> <hr/> <p>salam à tous je suis curieuse de savoir de quels castes (komé, horé tagué garanke guesseré sake) êtes- vous ?</p>
08/06/2007, 15h24	#3 (permalink)
<p>Badem Senior Member</p>  <p>Date d'inscription: juin 2006 Messages: 408</p>	<p>Ma conscience de caste étant égal à ZERO!! Je dirai que j'en fais parti d'AUCUNES!!!</p> <hr/> <p>The Real Folk Blues</p>
08/06/2007, 15h46	#8 (permalink)
<p>Tribal Cams Senior Member</p>	<p>Citation:</p> <p>Posté par amiejolie</p>

 <p>Date d'inscription: juin 2006 Messages: 1 748</p> 	<p>salam à tous je suis curieuse de savoir de quels castes (komé, horé tagué garanke guesseré sake) êtes- vous ?</p> <p>servir à quoi ce genre d'information</p> <p>ente de te lire.</p> <hr/> <p>la victoire accompagne l'endurance, l'adulagement arrive après l'affliction, la facilité après la difficulté.</p>
<p>08/06/2007, 16h01</p>	<p>#11 (permalink)</p>
<p>amiejolie Member</p> <p>Date d'inscription: mai 2007 Messages: 56</p>	<p>Citation:</p> <p>Posté par Tribal Cams</p> <p>ça va te servir à quoi ce genre d'information ???</p>  <p>Dans l'attente de te lire.</p> <p>Tchooo</p> <p>apparemment certaines personnes n'apprécient pas ce sujet donc je vais m'arreter la é toutes mes excuses pour à ces personnes</p>
<p>11/02/2008, 15h44</p>	<p>#36 (permalink)</p>
<p>ja-net Senior Member</p>  <p>Date d'inscription: juillet 2006 Messages: 310</p>	<p>Hello</p> <p>En effet amiejolie ta question n'est pas forcément intéressante au sens ou on se demande ce que cela va t'apporter de connaître les différentes castes des uns et et des autres. à moins qu'il s'agissait de faire des statistiques sur l'appartenance sociale des memebres du forum... Bref ne prends pas mal ce car ça ne fait pas de toi quelqu'un de mauvais, et tes intentions n'étaient probablement pas mauvaises . Toutefois ta question montre une réalité. La persistance et la reproduction chez les jeunes soninkés nés ici des représentations et comportements de leur parents. Au sens ou on continue encore de cautionner le système de castes. Chose qui me semble folle. La génération des parents à son point de vue lié à un vécu et à son histoire sociale. Il me semble peu probable qu'on puisse les faire changer d'avis sur ce point.Mais les jeunes le peuvent avec leurs enfants.</p>

	<p>D'ailleurs je suis morte de rire quand je vois des jeunes se targuer d'être Hooré ou je ne sais quoi d'autre, alors qu'en terme de contenu au quotidien cela ne veut rien dire. C'est simplement un statut social qu'ils ont acquis par leur naissance, cela ne fait pas d'eux des êtres supérieurs ni meilleurs à qui que ce soit.</p> <p>Enfin je tiens à rappeler que les komé ne sont pas castés, cela concerne les gens de métier. Par ailleurs tous les soninkos sont à la base des hooros, puisque ce qui sont devenus des komos, le sont devenus à l'issue de guerre, rapt etc.</p> <p>Je concluerais en disant qu'il faut arrêter de s'accrocher à des petits privilèges qui aujourd'hui n'ont plus lieu d'être, et à ceux qui parlent de sauvegarde de la culture soninké dans son essence, je leur répondrai que le contenu d'une culture n'est pas fixe. Bien au contraire il évolue en permanence, et je dirais même que c'est nous qui lui donnons son contenu.</p> <p>PS: Sylvain je dois probablement être komé au vu de mes propos...</p> <p>Organisation Internationale pour les Migrations :: OIM</p>
<p>11/02/2008, 15h52</p>	<p>#37 (permalink)</p>
<p>Cheikhna Mouhamed WAGUE Bayou!</p> <p>Date d'inscription: juin 2006 Messages: 3 883</p>	<p></p> <hr/> <p>Je tiens en plus de tout ce qui a été dit que le terme caste ne signifie absolument rien en Afrique. Il n'y a jamais eu de caste en Afrique. Ce terme de Claude Lévi-Strauss s'applique au cas indien que les ethnologues du temps colonial et leurs disciples africains ont appliqué à tort à l'Afrique et à ses peuples. Il y a des statuts sociaux en Afrique et non des castes. C'est pourquoi, je me suis toujours méfié de ce terme aussi ambigu que complexe.</p> <hr/> <p>Hommage à mes parents qui m'ont tout donné!</p>
<p>11/02/2008, 16h18</p>	<p>#39 (permalink)</p>
<p>Dooms Member</p> <div data-bbox="469 1816 1227 1962" style="border: 1px solid #ccc; padding: 5px; margin-top: 10px;"> <p>Posté par amiejolie </p> <p>salam à tous je suis curieuse de savoir de quels castes (komé, horé tagué garanke guesséré sake) êtes- vous ?</p> </div>	<p>ela va te servir de savoir qui</p>



Date d'inscription:
février 2007
Messages: 62



appartient à quelle caste ☹️ Est-ce vraiment important ?

"Ce n'est pas parce que les choses sont difficiles que nous n'osons pas, c'est parce que nous n'osons pas qu'elles sont difficiles"
- Senèque -

11/02/2008, 17h06

#40 (permalink)

parisgirl
Senior Member



Date d'inscription:
octobre 2006
Localisation: 95
Messages: 634

C'est vrai que cette histoire de caste même si ce n'est pas un sujet forcément tabou, c'est un sujet en tout cas qui n'est pas facile à aborder. Parce que quand on parle de caste, beaucoup de gens parlent tout de suite de différence ou de supériorité et d'infériorité. Par exemple les Horés qui seraient soi disant supérieur au Komés, ça je l'ai entendu plusieurs fois. Mais supérieur en quoi ? Ca personne n'arrive à l'expliquer. J'ai déjà entendu des personnes dire que c'est une honte d'être Komé parce que les Komés sont des esclaves et je ne sais quoi d'autres encore. Moi personnellement je suis Komé et je n'ai pas honte du tout et je n'en aurais jamais honte. Pourquoi est ce que je devrais avoir honte de quelque chose que j'ai hérité de mes parents et grands parents ? Un Horé n'est pas forcément mieux qu'un Komé et vice-versa.

Je pense qu'il faut arrêter de parler de caste parce qu'on est déjà assez divisé comme ça. Nous les africains on a différentes ethnies, différentes religions (même si pour l'Afrique de l'Ouest c'est l'Islam qui domine), on parle différentes langues. Normalement tout ça ça devrait nous rendre plus fort parce qu'on a plusieurs cultures mais au contraire ça nous affaiblit.

J'ai été sidérée un jour quand je suis allée chez la tante d'une amie. On mangeait et à la fin du repas, mon amie et moi on débarrassait la table. Sa tante lui dit (soi disant pour rire) que normalement c'est moi qui devrais débarrasser la table parce que je suis une esclave. Ou encore, avant j'avais des amies (qui ne sont plus mes amies aujourd'hui), j'ai pris mes distances avec elles tout simplement parce que j'en avais marre de les entendre dénigrer les Komés et les autres castes. Pourtant on s'entendait super bien mais quand

parisgirl
Senior Member



Date d'inscription:
octobre 2006
Localisation: 95
Messages: 634

C'est vrai que cette histoire de caste même si ce n'est pas un sujet forcément tabou, c'est un sujet en tout cas qui n'est pas facile à aborder. Parce que quand on parle de caste, beaucoup de gens parlent tout de suite de différence ou de supériorité et d'infériorité.

Par exemple les Horés qui seraient soi disant supérieur au Komés, ça je l'ai entendu plusieurs fois. Mais supérieur en quoi ? Ca personne n'arrive à l'expliquer. J'ai déjà entendu des personnes dire que c'est une honte d'être Komé parce que les Komés sont des esclaves et je ne sais quoi d'autres encore. Moi personnellement je suis Komé et je n'ai pas honte du tout et je n'en aurais jamais honte. Pourquoi est ce que je devrais avoir honte de quelque chose que j'ai hérité de mes parents et grands parents ? Un Horé n'est pas forcément mieux qu'un Komé et vice-versa.

Je pense qu'il faut arrêter de parler de caste parce qu'on est déjà assez divisé comme ça. Nous les africains on a différentes ethnies, différentes religions (même si pour l'Afrique de l'Ouest c'est l'Islam qui domine), on parle différentes langues. Normalement tout ça ça devrait nous rendre plus fort parce qu'on a plusieurs cultures mais au contraire ça nous affaiblit.

J'ai été sidérée un jour quand je suis allée chez la tante d'une amie. On mangeait et à la fin du repas, mon amie et moi on débarrassait la table. Sa tante lui dit (soi disant pour rire) que normalement c'est moi qui devrais débarrasser la table parce que je suis une esclave. Ou encore, avant j'avais des amies (qui ne sont plus mes amies aujourd'hui), j'ai pris mes distances avec elles tout simplement parce que j'en avais marre de les entendre dénigrer les Komés et les autres castes. Pourtant on s'entendait super bien mais quand on abordait le sujet des castes la discussion devenait assez houleuse surtout que j'étais seule contre toutes. Et entendre mon amie me dire qu'elle me fréquente mais que si elle avait su dès le début que je suis Komé elle ne m'aurait pas fréquenté ... Franchement ça fait mal.

Ou encore une autre fois le père d'un ami voulait ouvrir une société et il cherchait un associé. Son fils lui dit que mr X est

14/02/2008, 10h27

#88 (permalink)

Cheikhna Mouhamed

WAGUE

Bayou!

Date d'inscription:
juin 2006

Citation:

Posté par **Fatoo_laNoirte** >
mouais bof n'exagérons rien non plus...hein!

Perso j'avais et j'ai toujours la même vision que toi la malienne (😊), certains dramatisent énormément et restent accroché à certains fait du passé...

Pour ce qui est de la cuisine c'est chacun son tour; dans le "laada" quand y'a un mariage de komé les hooro font la cuisine et vis-et-versa...

Pour les "komos victimes", l'exemple de parisgirl est absurde et limite ridicule. Ses ex copines n'ont visiblement rien compris, car si elle prenait vraiment les choses à la lettre en prétendant a leur "hooraxu" elles auraient su qu'elles devraient être "entourées" de komé, djaré, guésséré etc...

Je ne sais pas pour le bled mais en France la vision idyllique n'est pas très loin de la réalité. Ce qui disent souffrir de "cette étiquette" (ou appelez ça comme vous le voulez) c'est que vous accordez beaucoup plus d'importance qu'il n'en devrait...

Ma sœur, que l'on parle de la France ou de l'Afrique, la vision idyllique des rapports sociaux en milieu soninké est très loin de la réalité. Même si les gens cherchent à exorciser un tant soit peu les rapports pour vivre en harmonie, la transplantation de la rigueur soninkée en France est bien réelle. Toutes les études sérieuses sont unanimes à dire que les Soninkés, loin d'abandonner leurs hiérarchies sociales, les prolongent sous d'autres formes en contexte migratoire.

Je tiens aussi à te dire qu'en raisonnant ainsi il ne s'agissait pas d'une exagération, ni un culte pour le passé, mais une description d'une réalité, bien que l'on essaye de banaliser, qui est encore vivante et qui s'observe lors de tous les événements sociaux. Il ne s'agit pas de critiquer aucune catégorie, mais au moins reconnaître leur réelle existence. Que l'on évite le passé ou l'histoire, ils seront toujours là et ils émailleront notre quotidien. C'est en ce sens que je soutiens sans retenue avec Fustel De Coulanges que : "**Le passé ne meurt jamais totalement pour l'homme, l'homme peut bien l'oublier, mais il le garde toujours en lui, car tel qu'il est lui-même à chaque époque, il est le produit et le résumé de toutes les époques antérieures.**"

Oui, que l'on parle ou non, que l'on oublie ou non, nous sommes les produits et les résumés de ces hiérarchies sociales anciennes. On peut piétiner l'histoire, le passé à souhait, mais il n'empêche qu'ils auront toujours une place

	<p>on ne peut plus importante dans notre quotidien, notre vie d'aujourd'hui et de tous les jours. Donc, pas d'exagération, ni un amour fou pour l'histoire.</p> <hr/> <p>Hommage à mes parents qui m'ont tout donné!</p>
--	--

Ces post envoyés par les internautes sur soninkara.com, sont classés par rubrique et par thème. Les internautes réagissent selon la rubrique, le thème et surtout le sujet du moment qui les intéresse. Pour ce qui est du sujet qui nous sert de données ci-dessus, il a été posté dans la rubrique "*Histoire, origine des Soninkés*" et sous le thème "*De l'origine des Soninkés*". La question de départ posée par *amiejolie*, l'auteur du poste à ses « parents » internautes, est la suivante : « *De quelles castes êtes-vous ?* ». Ainsi, en répondant à la question posée, les réactions des internautes sont enregistrées dans un espace sous la forme d'un tableau à deux lignes et deux colonnes que nous présentons comme suit :

Tableau 8 : Tableau présentant une mise en page des réactions des internautes sur le site soninkara.com

Date/Heure du message	N° de la réaction
<ul style="list-style-type: none"> • Nom ou pseudo de l'internaute • Statut du membre • Date d'inscription sur le site • Nombre de messages postés 	<ul style="list-style-type: none"> • Sujet posté ----- • Réaction de l'internaute ----- • Slogan, proverbe, citation de l'internaute

- De la gauche vers la droite, la première ligne de la première colonne donne la date et l'heure du poste ou de la réaction de l'internaute (exemple : 08/06/2007, 15h18).

- La première ligne de la deuxième colonne donne le numéro de la réaction (exemple : #1 permalink).

- Dans la deuxième ligne de la première colonne sont marqués le nom ou le pseudonyme de l'internaute, son statut de membre du site, sa date d'inscription

sur le site et le nombre de postes ou de messages publiés sur le site, le tout souvent animé par une image personnelle (exemple : amiejolie, member, date d'inscription : mai 2007, messages : 56).

- Quant à la deuxième ligne de la deuxième colonne, scindée quelquefois en deux ou trois lignes selon les cas ; où la première ligne renvoie soit au thème, soit à la question de départ, soit au post auquel l'internaute réagit (exemple : De quelles castes êtes-vous ?). La deuxième ligne de cette colonne est réservée à la réaction de l'internaute précédée souvent de la citation de l'internaute à qui l'on répond. Enfin, la troisième et dernière ligne porte la « marque identitaire » de l'internaute par un slogan, un proverbe ou une citation (exemple : "*The Real Folk Blues*" ou "*Sache que la victoire accompagne l'endurance, que le soulagement arrive après l'affliction comme la facilité après la difficulté*").

De toutes ces données présentées ci-dessus, la question (*De quelles castes êtes-vous ?*) de amiejolie postée le 8 juin 2007 a vu 136 réactions des internautes le 7 octobre 2009 à 21h03, après plus de deux ans de mise en ligne au cours de notre dernière visite sur le site concernant ce poste. Sur soninkara.com, ce poste fait partie des sujets populaires et à « polémique » vu le nombre de réactions qu'il contient. Mais pour besoin d'étude, nous présentons dix (10) de ces réactions (dont les parties intéressantes pour notre analyse sont surlignées en jaune) avec l'intervention de huit (8) internautes que sont : amiejolie, Badem, Tribal Cams, Janet, Cheikhna Mouhamed WAGUE, Dooms, parisgirl et Lass77. Deux internautes (amiejolie et Cheikhna Mouhamed WAGUE) interviennent à deux reprises. La première est l'auteure du poste et le second, comme nous l'avons mentionné plus haut, est considéré par tous les soninkaranautes¹⁰⁸ comme étant l'un des modérateurs avisés du forum. Il fait partie de la Dream Team de soninkara.com.

Cependant, quand amiejolie, à l'origine du poste, donne le sujet (**De quelles castes êtes-vous ?**) pour enfin poser son « problème » le 08/06/2007 à 15h18 en disant : « salam à tous je suis curieuse de savoir de quels castes

¹⁰⁸ Sur soninkara.com, les personnes membres du site se servant du réseau pour envoyer ou réagir à des postes se font appeler soninkaranautes. Ainsi donc, un(e) soninkaranaute est un(e) internaute partageant la culture soninké et intervenant régulièrement sur les forums du site soninkara.com

(komé, horé tagué garanke guesséré sake) êtes- vous ? », son idée, du moins sa curiosité est de lever un coin de voile sur ses origines, à elle, pour ensuite connaître celles des autres sur les classifications ou les catégorisations, dont les Soninké sont l'objet. Les réactions des uns et des autres n'ont pas été vraiment ce à quoi elle s'attendait à tel point qu'elle se rétracta le même jour, quelques minutes plus tard à 16h01 par une seconde adresse tout en présentant des excuses aux soninkaranautes : « apparemment certaines personnes n'apprécient pas ce sujet donc je vais m'arreter la é toutes mes escuses pour à ces personnes ».

Par les réactions des premiers intervenants qui ont suscité la deuxième intervention de amiejolie, nous notons deux problèmes ou du moins deux avis sur la question des castes dont les soninkaranautes sont ou seraient tous issus. Premièrement, il y a d'un côté ceux qui refusent catégoriquement de parler de ce sujet tout simplement parce qu'ils ne savent rien de cela et ne veulent appartenir à aucune caste (Cf. Badem #3 "Ma conscience de caste étant égal à ZERO!! Je dirai que j'en fais parti d'AUCUNES!!!"; lass77 #42 "j'ignore à quoi sert vraiment de savoir qui est de castes ou de tels castes (amejolie) (...) "moi la reponse est très claire je ne me sens d'aucuns castes ni de loin ni de prés puisque je ne le considere pas non plus mes parents qui m'ont mis au monde.") et que cela n'est pas une question importante et ne servirait à rien. C'est le cas de ja-net #36 ("En effet amiejolie ta question n'est pas forcément intéressante au sens ou on se demande ce que cela va t'apporter de connaître les différentes castes des uns et et des autres"), de Tribal Cams #8 ("ça va te servir à quoi ce genre d'information") et de Dooms #39 ("A quoi cela va te servir de savoir qui appartient à quelle caste  Est-ce vraiment important ?"). Certains même affirment que cette question de caste serait un sujet provocateur (Cf. lass77 #42 "amejolie sais -tu que l'un des sujets le plus provocateur qu'il y'a dans notre société"), source de division (Cf. parisgirl #40 " Je pense qu'il faut arrêter de parler de caste parce qu'on est déjà assez divisé comme ça.") et qu'elle n'est pas facile à aborder (Cf. parisgirl #40 "C'est vrai que cette histoire de caste même si ce n'est pas un sujet forcément tabou, c'est un sujet en tout cas qui n'est pas facile à aborder.") par le simple fait que des Soninké seraient supérieurs à d'autres (Cf. parisgirl #40 "

quand on parle de caste, beaucoup de gens parlent tout de suite de différence ou de supériorité et d'infériorité. Par exemple les Horés qui seraient soi disant supérieur au Komés, ça je l'ai entendu plusieurs fois. Mais supérieur en quoi ? Ca personne n'arrive à l'expliquer." et aussi que d'autres seraient des esclaves de certains (Cf. parisgirl #40 " J'ai déjà entendu des personnes dire que c'est une honte d'être Komé parce que les Komés sont des esclaves et je ne sais quoi d'autres encore. ..) J'ai été sidérée un jour quand je suis allée chez la tante d'une amie. On mangeait et à la fin du repas, mon amie et moi on débarrassait la table. Sa tante lui dit (soi disant pour rire) que normalement c'est moi qui devrais débarrasser la table parce que je suis une esclave (...) Ou encore une autre fois le père d'un ami voulait ouvrir une société et il cherchait un associé. Son fils lui dit que mr X est quelqu'un de confiance et qu'il s'y connaît en commerce. Le père de mon ami lui a dit : "Ca va pas ou quoi ! Moi faire des affaires avec un Komé [un esclave]!".) Enfin dans cette catégorie, des internautes soninké insistent sur le fait que la question de caste ne veut rien dire et qu'elle n'existe pas sur le continent noir, raison pour laquelle ils s'en méfient ; c'est le cas de Cheikhna Mouhamed WAGUE #37 ("Je tiens en plus de tout ce qui a été dit que le terme caste ne signifie absolument rien en Afrique. Il n'y a jamais eu de caste en Afrique." (...) "C'est pourquoi, je me suis toujours méfié de ce ce terme aussi ambigu que complexe.")

Deuxièmement, d'autres intervenants, par contre, nés de l'immigration aimeraient bien parler de ce sujet mais savent toutefois que cela ne changerait rien de leur passé de "castés". Pour eux, cette histoire de caste les suivra toujours dans leurs vies quotidiennes et qu'elle servirait, sans nul doute, à reproduire ou à perpétuer les représentations et les comportements de leurs parents. C'est ce qu'affirme ja-net #36 ("En effet amiejolie ta question n'est pas forcément intéressante (...) à moins qu'il s'agissait de faire des statistiques sur l'appartenance sociale des membres du forum..." ou encore "Toutefois ta question montre une réalité. La persistance et la reproduction chez les jeunes soninkés nés ici des représentations et comportements de leur parents. Au sens où on continue encore de cautionner le système de castes.").

En conclusion du "débat" engagé, la soninkarane parisgirl #40 propose : "Si on oubliait ces histoires de castes et qu'on parlait du principe qu'on est soninké point final, beaucoup de chose changeraient c'est sûr.", mais pour Cheikhna Mouhamed WAGUE #88 " (...) que l'on parle ou non, que l'on oublie ou non, nous sommes les produits et les résumés de ces hiérarchies sociales anciennes. On peut piétiner l'histoire, le passé à souhait, mais il n'empêche qu'ils auront toujours une place on ne peut plus importante dans notre quotidien, notre vie d'aujourd'hui et de tous les jours. Donc, pas d'exagération, ni un amour fou pour l'histoire. » Pour sa part, vu tout ce qui précède, Cheikhna Mouhamed WAGUE, dans un article¹⁰⁹ achève en disant que toutes ces réactions des soninkaranes au sujet des castes, « ouvrent des perspectives aux membres des groupes statutaires subordonnés pour revaloriser leurs savoirs d'une part et réclamer une place digne de ce nom dans la cité d'autre part. Ce faisant, ces derniers n'ont de cesse de mettre à profit tous les événements, qu'ils soient politiques, sociaux, culturels ou économiques, pour tenter de se légitimer et de dépoussiérer envers et contre tout leur image au regard de la société. (...). Toutes les occasions qu'elles soient sociales, politiques, culturelles ou autres, raniment le débat et donnent des arguments aux membres des différents groupes sociaux pour s'affronter. En somme, et malgré le changement du contexte et l'acuité des revendications, les implications socio-politiques des hiérarchies ne sont toujours pas prêtes à disparaître. Le groupe hoore, par fierté de garder intactes son image, sa prééminence et ses prérogatives, n'est pas disposé, malgré le changement du contexte, à laisser libre cours aux revendications des autres ensembles. Ces derniers, naguère méprisés en dépit de leur place importante dans la société, se sont résolus aujourd'hui à l'idée de ne plus accepter d'être le dernier maillon de la chaîne sociale et de combattre par tous les moyens un système qui n'a que trop duré à leurs yeux. »

Trois ans plus tard, après les diverses réactions des soninkaranes, l'équipe soninkara.com, encore soucieux des « enjeux conflictuels actuels liés aux "castes" et aux hiérarchies sociales en milieu soninké, aussi bien en Afrique

¹⁰⁹ Cheikhna Mouhamed WAGUE, « Quand les identités sociales s'affrontent, la coexistence devient difficile au Fouta Toro. Les Soninkés face aux mutations contemporaines du XX^e siècle », article mis en ligne le 15/07/2006 sur soninkara.com

qu'ailleurs », a décidé de se retrouver autour d'un « Thé-débat » pour parler sans faux-fuyant du problème des castes, c'est-à-dire le 6 février 2010. Nous avons reçu l'invitation le 13 janvier 2010 par mail que nous présentons ci-dessous suivi du poste qui va avec, publié sur soninkara.com le 4 janvier de la même année :

[Note du 13/01/2010]	
<p>INVITATION au Thé-Débat: : 'Castes' et hiérarchies sociales dans l'émigration: Le cas des Soninkés en France]</p> <p>De : webmaster@soninkara.com (webmaster@soninkara.com)</p> <p>Envoyé :mer.13/01/10 00:33</p> <p>À : ivoirboy@hotmail.fr</p>	
<p>Bonjour,</p> <p>L'association Soninkara.com a le plaisir de vous inviter au Thé-Débat qu'elle organisera sur le thème suivant : 'Castes' et hiérarchies sociales dans l'émigration: Le cas des Soninkés en France le samedi 06 février 2010 de 14H à 18H à la Maison du Temps Libre de Stains, 30-34, avenue Georges Sand, 93 240, Stains.</p> <p>Le débat aura lieu autour d'un thé convivial (du kinkeliba et du bissap seront servis gratuitement) en présence de spécialistes tels que : Mahamet Timéra (socio-anthropologue) et Monique Chastanet (historienne).</p> <p>Voir la page suivante pour plus de détails : http://www.soninkara.com/forums/evenements/the-debat-sur-les-castes-et-hierarchies-sociales-chez-les-soninkes-le-06-fevrier-2009-a-6028.html#post117666</p> <p>L'Equipe Soninkara.com</p>	
04/01/2010, 23h22	#1 (permalink)
<p>Fodyé Cissé Fodyé Bine Khoudjédji</p>  <p>Date d'inscription: juin 2006 Localisation: Stains Messages: 6 102</p> 	<p>Thé-Débat sur les Castes et hiérarchies sociales chez les Soninkés le 06 février 2009</p> <hr/> <p>Thé-Débat: "'Castes' et hiérarchies sociales dans l'émigration: Le cas des Soninkés en France"</p> <p>L'association Soninkara.com organisera un Thé-Débat sur le thème suivant : "'Castes" et hiérarchies sociales dans l'émigration: Le cas des Soninkés en France" le samedi 06 février 2010 de 14H à 18H à la Maison du Temps Libre de Stains, 30-34, avenue Georges Sans, 93240, Stains.</p> <p>Le débat aura lieu autour d'un thé convivial (du kinkeliba et du bissap seront servis gratuitement) en présence de spécialistes tels que : Mahamet Timéra (socio-anthropologue) et Monique Chastanet (historienne).</p> <p>Communiqué de Presse: "Castes" et hiérarchies sociales dans l'émigration: Le cas des Soninkés en France</p>

Etant donné les enjeux conflictuels actuels liés aux "castes " et aux hiérarchies sociales en milieu soninké, aussi bien en Afrique qu'ailleurs, il importe de se pencher sur cette problématique pour la dépassionner. Une telle réflexion permettra de connaître et de faire connaître aux générations actuelles les tenants et les aboutissants de ces questions qui, aujourd'hui, mettent à mal la cohésion des Soninkés où qu'ils soient. En s'appuyant sur le cas des Soninkés en France, l'association « Soninkara.com » s'est décidée à mener une discussion autour d'un thé-débat auquel tout le monde est convié.

En effet, il s'agira d'un débat ouvert, sans aucune hiérarchie entre invités où tout le monde pourra prendre la parole. Au programme : des témoignages de personnes ayant subi ou été actrices de considérations liées aux hiérarchies sociales et aux "castes ". L'interdépendance, tant historique qu'actuelle entre les différents groupes statutaires, sera également mise à jour au cours de cette après-midi. Le débat se fera également en présence de spécialistes, à savoir le socio-anthropologue Mahamet Timéra et l'historienne Monique Chastanet. Ils pourront nous aider à comprendre, suite aux échanges, certaines subtilités de cette question aussi brûlante que complexe.

Vu l'actualité des questions soulevées, la présence de tous est vivement souhaitée. Ce thé-débat aura lieu le **Samedi 06 février 2010 de 14 à 18 heures**, à la **Maison du Temps Libre de Stains** située au : **30-34, avenue Georges Sand, 93240, Stains**. **L'entrée est gratuite. Boissons (Kinkeliba et Bissap) servies gratuitement.**

ACCÈS Transport en Commun:

Bus 253 - arrêt Nelson Mandela

Bus 255 - arrêt Clos Hanot

Vitavil - arrêt Marcel Pointet

Exemple de trajet en transport en commun :

1. Prendre le **Métro Ligne 13** Direction: Saint-Denis Université, descendre à l'arrêt: **Saint-Denis Université**

2. Prendre le **Bus 253** ou **255**:

=> **Bus 253** Direction : **Mairie de Stains**, descendre à l'arrêt **Nelson Mandela**. [Plan du Bus 253](#)

=> **Bus 255** Direction : **Stains les Prévoyants** ou

	<p>Garges Rond-Point de la Lutèce, descendre à l'arrêt : Clos-Hanot Plan du Bus 255</p> <p>Accès Voiture: - Sur l'Autoroute A1 (Paris -> Province), prendre la sortie 4a (Stains) et continuer jusqu'au niveau du centre commercial "Carrefour" de Stains. Tourner à gauche sur l'avenue Stalingrad. Continuer jusqu'à l'avenue Georges Sand et tourner à droite. Continuer jusqu'au N° 30 Avenue Georges Sand.</p>
--	---

Au regard de toutes ces réactions, pouvons-nous présenter les différentes castes qui composent la vie sociale et politique des immigrés africains, selon le système des pays d'origine et leurs rôles en contexte migratoire, notamment dans les foyers de travailleurs migrants de la ville de Montreuil ?

Ces passages qui suivent, mettant en exergue l'organisation et les différentes classes sociales du peuple soninké, sont tirés de l'article "Cérémonies et rites chez les soninké" de Mamadou Dramé, publié dans l'ouvrage collectif *Peuples du Sénégal*, en 1996, aux Editions Sepia en pages 62-96. Ce qui nous intéresse à travers ce chapitre de notre travail, c'est de (ré)situer la question des castes en Afrique, précisément chez les peuples issus de la vallée du fleuve Sénégal dans le débat de l'anthropologie linguistique tant sur le plan conceptuel qu'analytique. Il s'agit donc, d'une part, de tenter d'élucider les concepts à la lumière de différents travaux déjà menés que ce soit au Mali ou à travers le monde et d'autre part, de faire la part entre l'idéologie et la réalité quotidienne et aussi d'analyser le phénomène à la lumière des mutations sociales, en termes d'une sociologie actuelle de la vie des immigrés africains au foyer.

6.1.1- Le Hoore ou l'homme libre, le noble

Au Mali, les termes utilisés pour désigner les castes supérieures diffèrent d'une langue nationale à une autre : *horon* (bambara et malinké), *horë* ou *tunka lemme* (soninké), *Immagheren* et *Inelesmen* (touareg), etc. Le terme manding, *horon*, *horë*, serait d'origine arabe *hur* et signifierait libre ou noble (Tamari, 1997 : 39-40). Pour plus de commodité et surtout pour besoin de supériorité numérique

en termes de résidents africains immigrés dans les FTM selon nos enquêtes, c'est la terminologie soninké qui sera surtout utilisée tout au long de ce chapitre, *hoore* ou *horë* pour la caste supérieure, *naxamala* pour l'inférieure et *kome* pour le captif ou l'esclave. Si les *hooro* (sing. *hoore*) étaient presque les seuls à avoir voix au chapitre dans les affaires de la société, les *ñaxamalo* (sing. *ñaxamala*) et les *komo* (sing. *kome*) quant à eux, se confinaient dans un rôle subalterne. En effet, « Le *Hoore* (pluriel : *hooro*) désigne l'homme libre, le noble. Il est en position de supériorité. C'est celui, qui, dans la hiérarchie sociale ne dépend de personne, celui qui fait dépendre les autres de lui, par la force et la ruse. C'est également lui qui dans la société soninké a pour rôle de commander, distribuer, punir »¹¹⁰.

Selon Dramé (1996), le terme « *Hoore* » signifie dans le vocabulaire soninké, « pur, indépendant, juste ». Pour lui, « le *Hoore* est avant tout celui qui sait tenir sa langue, qui ne ment ni ne vole. Il doit en outre être généreux et serviable, ne faire preuve ni d'égoïsme ni d'hypocrisie. Si ces critères moraux peuvent être l'attribut de toute personne de tout état, ils n'en font pas d'elle cependant, aux yeux de la société, un *Hoore* au sens social et plénier du terme. Le *hooraxu* (état de *hoore*) s'acquiert par la naissance et se transmet de père en fils, ainsi que par le biais de l'anoblissement (*hooronde*) ou de l'affranchissement (*bagandinde*). Cependant, s'il est possible qu'un ancien captif accède à l'état de *hoore*, il ne peut pas pour autant jouir de tous les avantages de cette nouvelle condition. Ainsi empêché d'épouser une fille de *hoore* - qui par une telle union commettrait une mésalliance - il est contraint à se choisir une femme parmi les filles d'affranchis, classe dans laquelle lui-même ne se reconnaît plus. »

Pour cela, de la classe des *hooro* sont répartis trois (3) différentes strates : les *Tunkallemmu* (sing. *Tunkallemme*, princes qui ont vocation au règne), les *Mangu* (sing. Mangé, les notables) et les *Moodinu* (sing. *Moodi*, les marabouts).

¹¹⁰ TRAORE Samba (1985). *Corpus soninké*, Université de Paris, Panthéon, Sorbonne, U.E.R.07, p. 86.

- ***Les Tunkalemmu***

Le *tunkalemme* (pluriel *tunkalemmu*) est le prince qui a vocation au règne. Il l'est par naissance puisqu'il acquiert sa condition par son père qui en a lui-même hérité de son père. Cependant, tout *hoore* n'est pas éligible au rang de *tunkalemme* et ne peut donc, selon la logique stricte du système politique soninké, prétendre à la fonction de roi (Dramé, *ibid.*). Comme il a été mentionné plus haut, le *tunka*, le roi, est le chef politique. Il est propriétaire des terres de son pays et de ce qui y pousse. Il est issu des *tunkalemmu* (princes et héritiers de la royauté) auxquels il se réfère avant de prendre une décision. Les chefs de village doivent obtenir la bénédiction du *tunka* pour exercer.

Comme le *Debigumé* (Chef du village), le *Tunka* est toujours issu des *tunkalemmu* (princes et héritiers présomptifs de la royauté) qui proviennent d'un clan régnant souvent depuis plusieurs siècles sur une région donnée. Formé de deux éléments essentiels, le vocable *Tunkalemme* est la composition de : *Tunka*, qui signifie en soninké « Roi », et *lemme* qui se traduit littéralement par « Fils ». Ce terme peut aussi désigner une certaine prééminence sur les autres composantes de la société fondée sur la possibilité d'exercer le pouvoir temporel au niveau d'un *Debe* (village) ou d'un *Jamaane* (empire, pays) qu'on acquiert par la naissance. Ce droit de commandement se base sur le droit de premier occupant du sol ou [par] usurpation du pouvoir». Enfin, basés au sommet du système hiérarchique soninké, les *Tunkalemmu*, sont ceux-là mêmes auxquels la vie politique de la société est confiée. Ils constituent en quelque sorte la classe dirigeante. « Cette organisation qui permettait de facto aux *hooro* de tenir le gouvernail des affaires sociales, politiques et religieuses avait, malgré son caractère d'"iniquité", prévalu dans la société soninké. Et il ne venait à l'esprit de personne de se liguer contre cet ordre sous peine de se voir sinon excommunié du moins sanctionné. En ce sens, se complaisaient dans cet ordre social aussi bien ceux qui infligeaient la "discrimination" que ceux qui la subissaient » (Wagué, 2007).

Dans la ville de Montreuil, les Soninké qui sont les premiers à vivre dans les foyers pour travailleurs migrants en France pensent toujours que ces espaces

d'accueil leur appartiennent, et de ce fait, ils doivent les organiser et les diriger comme le veut le système social et politique dans les pays d'origine :

[Migrant soninké en France depuis 1969, Note du 06/10/2005, Foyer Bara]

« Au foyer ici, il ya un chef. Comme il est âgé, il a nommé quelqu'un pour diriger le comité [des résidents]. Après il y a les autres qui sont venus, eux, comme ils n'ont pas de travail, ils font la forge pour vendre les bracelets, chaînes, etc. Et puis il y a aussi les tabliers pour vendre les produits du pays. On fait comme au pays quoi et on continue de vivre toujours comme ça [comme au pays, selon les règles et la solidarité]! »

- ***Les Mangu***

Selon le site internet waounde2.com¹¹¹, les *Mangu*, aussi appelés les notables, forment une classe sociale particulière dans presque tous les milieux soninkés du Sénégal, de la Mauritanie et du Mali. Au Sénégal, nous les rencontrons surtout dans les villages riverains du fleuve comme Waoundé et Goumal. Et en Mauritanie, ils sont localisés dans des villages comme Toulel, Wompou... Au Mali, ce sont les villes et villages de Kaedi, Médina, Yélimaané, Kayes... qui les regroupent.

Toujours selon l'analyse de Dramé (1996) le *mange* (pluriel : *mangu*) se définit toujours par rapport aux *tunkallemmu*. Pour sa part, au temps de l'empire soninké du Wagadou, les *mangu* occupaient diverses fonctions politiques et sociales importantes dont celles de modérateurs entre les royaux afin d'établir la concorde. Pour ce faire, ils ont deux fonctions dans la société. La première est celle de courtisan, c'est-à-dire de compagnon et de confident du chef, en temps de paix. Ils servent aussi de conciliateurs entre les diverses fractions des *hooro* en cas de

¹¹¹ Selon le site internet, waounde2.com est le deuxième portail de la ville de Waoundé, une localité qui se situe à l'extrême Est du Sénégal sur les rives du fleuve Sénégal, à mi-chemin entre Matam et Bakel qui valorise, en plus de la vie sociale de la municipalité, l'histoire et la culture du peuple soninké du Sénégal.

différents. Ils sont en quelque sorte les « diplomates » de la communauté soninké. À ce titre, ils sont nécessairement présents à toutes les réunions du village ou du pays. Et aucune décision importante pour la vie de la communauté ne saurait être prise sans les avertir, comme par exemple l'intronisation d'un (chef de village). La seconde fonction est celle de guerriers. Les *mangu* sont reconnus être d'origine *kuralemu*, c'est-à-dire, littéralement, guerriers. Ils étaient en quelque sorte les boucliers des *tunka* (rois) en période de guerre où il prend la tête de l'armée.

- ***les moodini ou moodinu***

Les *moodinu* forment la dernière strate de la classe des *hooro*. Leur origine remonte à l'implantation de l'islam en pays soninké (environ du XIe siècle). Le vocable « Moodi » est la déformation soninké du terme arabe « Moaddib » qui veut littéralement dire « lettré ». Ce terme désigne à la fois le lettré musulman rompu aux sciences religieuses qui a pour rôle l'enseignement du Coran et son groupe. Il divise les *moodinu* (les marabouts) en deux catégories : d'une part les *laadan moodinu* (les marabouts de la coutume) qui sont surtout ces genres de Marabouts que nous rencontrons dans la société soninké et d'autre part les *moodi kuttu* c'est-à-dire les marabouts autres que ceux de la coutume. Les premiers entretiennent des relations très intimes avec la classe dirigeante. Traditionnellement, les *moodinu* sont chargés, par une sorte de contrat qui les lie aux *Tunkalemmu* (les princes) du fait qu'ils étaient les seuls lettrés de la communauté, de présider à la destinée religieuse des gens.

Considérés dans la hiérarchie sociale soninké comme étant la fraction des *hooro* (nobles) qui s'occupent de la vie spirituelle, ces lettrés musulmans, aussi appelés marabouts, provenant d'une lignée de *moodinu* ont toujours plus de légitimité et d'aura que ceux éventuellement plus érudits qui sont issus des familles maraboutiques moins anciennes. C'est ainsi que les Soninké confiaient leurs enfants aux marabouts du village afin de leur apprendre les principes fondamentaux de leur religion et, souvent, en contrepartie, les disciples doivent travailler dans les champs du marabout qui leur dispense les cours. Par ailleurs, en milieu soninké, les *moodinu* occupent une autre fonction qui, dirions-nous, leur

permet d'obtenir un peu de gain. Ils sont chargés de confectionner les amulettes, de consulter les oracles et de présider aux baptêmes.

Lors de nos enquêtes dans le foyer Branly de la ville de Montreuil, nous avons vu défiler dans une des chambres du deuxième étage des résidents et des personnes venant d'ailleurs consulter un certain docteur Karamoko. Selon les dires d'un enquêté, ce monsieur serait réputé pour résoudre les problèmes tels que la désintoxication alcoolique, la chance en amour, pour le travail et pour les mariages. Sa renommée dépasse souvent le cadre du foyer. Considéré comme un guide spirituel de la communauté, il s'occupe souvent de la direction de la prière et de la protection des membres de la communauté contre les "influences négatives". Comme la plupart des marabouts en région parisienne, Il préside quelquefois les offices du baptême et du mariage selon les prescriptions de l'islam. Très souvent les week-ends, le docteur Karamoko reçoit les enfants issus de l'immigration nés de certains parents vivant au foyer pour l'enseignement de l'islam et la lecture du coran.

6.1.2- Le Ñaxamala¹¹², l'homme dépendant, le casté

Selon Louis Dumont (1979, 36-37), un anthropologue français spécialiste de l'Inde, le mot caste provient du latin *castus* (chaste) pour désigner quelque chose de non mélangé. Il a été ensuite utilisé dans le sens de race par les Espagnols et les Portugais (*casta*) au XV^e siècle et par les Anglais (*cast*) au XVI^e siècle (1555). Ce n'est qu'après 1800 qu'on le rencontre en français. Il est appliqué à l'Inde dès le milieu du XV^e siècle par les Portugais et le début du XVII^e siècle par les Anglais. Pour Bréhima Bérédogo¹¹³, le terme de caste sera utilisé au Mali par les premiers ethnologues et chercheurs, surtout, pour traduire les termes mandingues de *nyamakala* en bambara et malinké et de *ñaxamala* en soninké (Bérédogo, 2002).

¹¹² Contrairement aux komo, les ñaxamalo ne sont pas de condition servile. Ils constituent le corps professionnel de la société. Ils avaient leurs propres komo. Par leur savoir, ils sont respectés des hooro, quand bien même ils ont un statut inférieur que ces derniers (Wagué, soninkara.com).

¹¹³ Bréhima Bérédogo, «Le régime des castes et leur dynamique au Mali» in *Recherches Africaines*, Numéro 00 - 2002, du 22 juin 2002, consultable en ligne sur le lien <http://www.recherches-africaines.net/document.php?id=81>.

Pour Bocar N'Diaye, « ce serait une erreur de croire que le régime des castes au Mali est identique à celui des "intouchables" en Inde. Certes, si là-bas caste signifie collectivité des parias du fait qu'elle est d'origine religieuse, ici, il en est tout autrement, car les castes sont d'origine professionnelle » (N'Diaye, 1970 : 45). C'est ce que confirme Célestin Bouglé dans ses *Essais sur le régime des castes* en disant que « Si nous consultons l'usage courant, le mot de caste semble éveiller d'abord l'idée d'une spécialisation héréditaire. Le fils du forgeron sera forgeron, comme le fils du guerrier sera guerrier. Pour la répartition des tâches il sera tenu compte, non des vœux exprimés ou des aptitudes manifestées par l'individu, mais seulement de sa filiation. Race et métier sont accouplés. Nul autre que le fils ne peut continuer la profession du père, et le fils ne peut choisir d'autre profession que celle de son père. Les professions sont pour les familles comme autant de monopoles obligatoires ; l'exercice en est pour les enfants non seulement un droit, mais un devoir de naissance. Il faut que cet esprit règne dans une société pour que nous disions qu'elle est soumise au régime des castes. » (Bouglé, 1935 : 9).

Chez le peuple soninké, « la division des castes traverse donc toute la catégorie des *hommes libres* avec, d'une part, le groupe de castes non artisanales (*horo*) et de l'autre celui des castes artisanales (*ñaxamala*) qui quoique de condition libre, sont d'un statut social inférieur. Les *ñaxamalo* considérés comme les clients des *tunkallemmu* du fait de leur dépendance de cette classe dirigeante se répartissent en sous-castes : les traditionalistes (*gesseru*), les forgerons (*tago*), les griots (*jaaro*), les boisseliers (*sakko*) et les cordonniers (*garanko*). Les *ñaxamalo* entretiennent des rapports de clientèle avec leurs maîtres (Timéra, 1996 : 19).

- ***Les tago (sing. tage)***

Au foyer Branly où l'on trouve des forgerons dans la petite forge à l'entrée du foyer, un de nos informateurs nous a affirmé que dans presque tous les villages soninké, il existe des *tago*. Ce sont des artisans de différents métaux qui jouent un rôle non négligeable. Le travail du fer leur est confié. Ils sont chargés de la fabrication des outils agricoles comme la houe, la daba, la hache, entre autres. Les *tago* s'occupent du fer et de l'orfèvrerie. Leur travail basé essentiellement sur les métaux, ils sont considérés comme étant les maîtres de la forge, du fer et du feu. En

plus de leur intelligence en matière de fabrication d'outils, les *tago* sont censés posséder, du moins selon l'imaginaire populaire, un pouvoir occulte sur le fer et on leur confiait, le plus souvent, la tâche de la circoncision des *murunto* (incirconcis). Cependant, avec la modernisation de la société soninké, par l'introduction de la médecine moderne, les *tago* se voient désormais privés d'une telle activité.

Parlant de la puissance des forgerons sur les êtres invisibles, un père raconte à ses enfants :

[Note de livre à la page 39 tirée de *Mariam Bâ* d'Erik Orsenna]

« Mes enfants ! Vous avez dans votre sang la force qui permet d'ordonner au rocher de fondre. Vous avez dans vos yeux l'autorité qui commande au feu. Quoi qu'il vous arrive, n'oubliez pas que vous êtes des forgerons. Vous aussi, mes filles, tu m'entends Marguerite ? Même si ce métier n'est pas autorisé aux femmes. Montrez-vous dignes de cette ascendance, la plus noble qui soit, et elle vous protégera envers et contre tout. »

Toujours dans la puissance de la caste des forgerons, Erik Orsenna continue en ces termes dans *Madame Bâ* :

[Note de livre à la page 40 tirée de *Mariam Bâ* d'Erik Orsenna]

« Écoutez-moi plutôt. Je me nomme, ainsi que vous l'avez appris, Dyumasi Marguerite, descendante des familiers du Patriarche, celui qui connaît les vérités cachées. J'appartiens à la première catégorie des castes, les Nyamakalas, de *nyama*, maléfice, et *kala*, antidote. En d'autres termes, les artisans, ceux qui vainquent par le travail les sorts mauvais. Parmi les Nyamakalas, nous sommes des Nomous, des forgerons, ceux qui savent donner des formes aux pierres ramollies par le feu. »

Pareillement aux Soninké, dans la société bambara et malinké, selon Béridogo (2002) *nyamakala*, signifie « maître, dompteur du *nyama* ». Le *nyama*

étant un effluve, une émanation, une force que comporte toute entité dotée de vie et pouvant attaquer toute personne et particulièrement celles qui la provoquent alors qu'elles ne sont pas en mesure de la dompter, de la maîtriser. Dans le même sens, Émile Leynaud et Youssouf Cissé affirment que « *Nyamakala* signifie à la fois antidote du *nyama* et *nyama* ardent, deux facultés qui font du griot et du forgeron, qui usent tous deux de leur pouvoir, de leur science, mais surtout de la parole pour éteindre et chasser le *nyama* » (Leynaud & Cissé, 1978, 113, cité par Bérédogo, 2002).

Avec la puissance et le pouvoir qu'on leur reconnaît ou qu'on leur voue, pour Dramé (1996), il faut établir au sein de la caste des *tago*, une distinction entre le forgeron qui travaille le fer et l'orfèvre ou le bijoutier. Cette distinction n'entraîne pourtant aucune conséquence sociologique importante puisqu'on peut passer d'une pratique à l'autre par l'apprentissage. (Dramé, 1996). Dans les FTM de la région parisienne, les forgerons aménagent très souvent dans la cour ou juste à l'entrée pour exercer leur talent les week-ends ou les soirs pour ceux qui ont un travail salarié ou quotidiennement pour ceux qui ont en font leur métier suivant les commandes passées par la clientèle.

- ***les sakko (sing. sakke)***

Selon le site waounde2.com, en milieu soninké, les *Sako* sont, le plus souvent, d'origine haalpular. Ils sont des personnes qui viennent s'installer dans les villages soninké pour exercer leur travail au moyen duquel ils gagnent leur vie. Les *Sako* sont chargés de la confection des instruments ménagers et, en contrepartie, ils sont payés en espèce ou en nature par les Soninké. Les outils qu'ils fabriquent sont le plus souvent les pilons, les mortiers, les tabourets, les écuelles, entre autres. Ce sont les artisans du bois, des bûcherons. Tout comme les *tago*, on leur prête une puissance sur les arbres et sur les génies qui habitent la forêt. Ainsi, selon l'histoire, ils sont censés posséder des connaissances occultes qui leur permettent, avant de s'attaquer à un arbre, de conjurer le mauvais génie.

- ***les jaaro (ou diaro, sing. jaare)***

Ces vrais divertisseurs publics sont les plus populaires des *naxamalo*. Ils sont musiciens et historiens. Bouche de la société ou griot, l'homme qui appartient à cette catégorie a pour instrument de prédilection originel le *dondone* (tambour d'aisselle). Il est le seul autorisé à exprimer publiquement, sans déchoir, tout ce qu'il veut.

On note l'existence de quelques subdivisions au sein de cette catégorie de *jaaro*. D'abord les griots, originellement spécialistes des généalogies et des récits épiques : les *guesseru* ou *gessero*, dont l'instrument de prédilection est le *gambare*, instrument à cordes. Dans toute société ouest-africaine, les Guesseru, qui changent d'appellation d'une ethnie à une autre, occupent une place non négligeable. En milieu soninké, le Guessere est lié aux familles nobles et aux cours royales. Ils sont aussi dépositaires de l'histoire, généalogistes et arbitres des lois traditionnelles. Dans les foyers, on note leur présence dans les cérémonies familiales ou villageoises telles que les baptêmes, les mariages, les décès, entre autres. Ils vivent de ce qu'ils gagnent dans ces manifestations qui sont le plus souvent des dons en nature (tissus, bijoux, etc.) et des dons en espèces. Ils vont de foyer en foyer chanter les louanges des nobles qui rivalisent de générosité à leur égard. Selon l'histoire, à l'époque de l'empire soninké du Wagadou, les *Guesseru* jouaient aussi une autre fonction tout aussi intéressante : ils accompagnaient, en temps de guerre, les rois aux champs de bataille où ils chantaient leurs louanges. Ils étaient les compagnons inséparables de ceux-ci.

Ensuite, parmi les groupes que l'on peut assimiler aux *jaaro*-griots, il y a les *tagadinma* qui sont les généalogistes exclusifs des forgerons, et les *fina* qui sont les généalogistes des griots et des non-castés. Cette deuxième catégorie de *jaaro* (*tagadinma* et *fina*) est placée à la dernière marche de l'échelle des griots. Si les *tagadinma* utilisent exclusivement une sorte de tambour nommé *jubure* et les *fina*, quant à eux, réputés pour leur insolence, utilisent le *gambare*.

- ***les garanko (sing. garanke)***

Ils jouent divers rôles dans la société soninké. Ce sont les cordonniers qui sont généralement chargés du travail de cuir (tannage de la peau, fabrication de chaussures et autres petits objets en rapport avec le cuir). Selon Dramé (op. cit) les *garanko* pratiquent une endogamie relativement stricte. Dans certains milieux soninkés, les *garanko* peuvent être amenés à jouer le rôle de « porte-voix » du *Debegume* (chef de village) ou d'un quelconque notable à l'occasion des assemblées villageoises. Au foyer, les *garanko* (cordonniers) s'installent généralement dans les couloirs où ils font sur commande des ceintures devant contenir les gris-gris délivrés par les marabouts.

Signalons enfin que les tisserands, généralement catalogués en Afrique parmi les castés, ne se rangent pas parmi les *naxamalo* ; ce métier est exercé communément par des captifs et par d'anciens captifs. Les *mabo*, d'origine *pulaar*, font aussi, pour les Soninké, office de tisserands.

6.1.3- Les Komo (singulier : Kome) ou les esclaves

Selon le site culturel soninké waounde2.com, dès l'époque précoloniale, la société soninké pratique le commerce d'esclaves pour progressivement se transformer en société esclavagiste. Ainsi, jusqu'à la fin du XIXe siècle, dans les régions qu'elle occupe, la population peut être constituée d'un tiers ou de la moitié d'esclaves. Face à de si grandes proportions, les Soninké, pour maintenir le contrôle, se montrent brutaux à leur encontre. Les esclaves habitaient dans un quartier spécifique des villages, une pratique qui s'est maintenue jusqu'à nos jours.

Dans le système social soninké, les esclaves d'alors et qui ont été affranchis au début du XXe siècle sont appelés *Komo*. Pour Dramé, les *Komo* sont donc des captifs ou des descendants de captifs. Dans l'échelle des groupes statutaires, ils arrivent en dernière position. Ils constituaient jusqu'au début du XXe siècle, la force de travail principale en pays soninké. Chez les Soninké, il y avait beaucoup plus de captifs que d'hommes libres. Le système de production soninké, essentiellement agricole, était fondé sur une utilisation abondante de force de

travail servile, qui permettait de maintenir la puissance de *kagume* et de dégager les surplus nécessaires aux cérémonies et aux dons. De tous les groupes statutaires, celui-là est le seul qui pratique une endogamie stricte (Dramé, 1996 : 73-74).

Les *komo* peuvent être répartis en deux groupes :

- Les *Komo regangto* ou esclaves capturés. Ils étaient des hommes libres qui ont été réduits à l'esclavage à la suite d'une capture. Les *Komo* étaient chargés d'exécuter les tâches les plus difficiles de leur maître et ils pouvaient à tout moment faire l'objet d'une vente.
- Les *Komo xobonto* ou esclaves achetés. Ils sont généralement des esclaves achetés au moyen du commerce. Les *Soninké* étaient de grands commerçants (*jula*). Ils se donnaient parfois le loisir de se procurer des esclaves pendant leur commerce pour ensuite les revendre dans les grands marchés de l'époque comme ceux de Ségou, Sikasso, entre autres.

Avec le problème des castes, dans les FTM en région parisienne comme partout ailleurs dans les pays d'origine d'Afrique, « le groupe *hoore*, par fierté de garder intactes son image, sa prééminence et ses prérogatives, n'est pas disposé, malgré le changement du contexte, à laisser libre cours aux revendications des autres ensembles. Ces derniers, naguère méprisés en dépit de leur place importante dans la société, se sont résolus aujourd'hui à l'idée de ne plus accepter d'être le dernier maillon de la chaîne sociale et de combattre par tous les moyens un système qui n'a que trop duré à leurs yeux. » (Wagué, op.cit). C'est ce que nous avons constaté dans les réactions des *soninkar* au sujet de la question de *amiejolie* sur les castes développées un peu plus haut. La nouvelle génération d'Africains issus de l'immigration ou nés de parents immigrés en France ne se reconnaissent pas vraiment dans cette affaire de classes sociales qui, pour certains sont loin d'exprimer leurs réalités et qui, pour d'autres sont des interdits à transgresser pour le simple fait qu'elles leur empêchent des mariages inter-castes. C'est pourquoi, aujourd'hui, dans ce monde d'ouverture et surtout dans une Afrique dite moderne, les jeunes s'identifient beaucoup moins que leurs parents à ce dont ils sont issus qu'à ce vers quoi ils aspirent atteindre.

Dans son article intitulé *Le régime des castes et leur dynamisme au Mali*, Bérédogo (2002) dresse un tableau des différentes appellations des castes selon les groupes ethniques que nous présentons ci-après :

Tableau 9 : Les appellations des castes selon les groupes ethniques

Tentative de traduction française	Bambara	Malinké	Soninké	Peulh	Toucouleur	Touareg	Sénoufo	Songhoy
Castes supérieures	horon	horon	<i>horë</i>	Dimo	Dimo	immochar, immagheren ; inelesmen	seenan	borcin
Vassal				Wodube		imrad		daaga, yata
Traditionniste		Jali	gesere	Ñeeño	ñeeño			
Forgeron	numu	Numu	Tage	Baylo (singulier) ; <i>Wailubé</i> (pluriel)	Baylo (singulier) ; Wailubé (pluriel)	garasa	<i>sudun, fõnu</i>	garaassa
griot	jali	Jali	Jare	Bambaado (singulier) wambaabe	Gawlo (singulier), Awlube (pluriel)		celu	bini
cordonnier	garanke	garanke, kárâte	Garanke	Soke	Soke		celu	kundu-garassa, toore
boisselier		Kule		Labbo (singulier) laobe (pluriel)	Labbo (singulier) laobe (pluriel)		dagelu	saace
tisserand				mabo (singulier) ; maboube (pluriel)	mabo (singulier) ; maboube (pluriel)			maabe, maale, caakey
pêcheur	somono bozo			cuballo (singulier) ; Soubalb (pluriel)	cuballo (singulier) ; Soubalb (pluriel)			kaara, sorko, korgo, korongoy
mime	<i>Funë</i>	<i>Funë</i>		Capurta	capurta			
esclave, captif	jon, woloso	Jon, woloso	kuso	Rimaïbe (singulier) ; Macudo (pluriel) ; Dimajo,	Rimaïbe (singulier) ; Macudo (pluriel)	akli	plo	<i>baña, horso</i>

Encadré 11 : Le problème des castes en Afrique de l'Ouest

Quand la tradition rend les mariages impossibles

Par Mourad Ouasti

Vendredi 4 novembre 2005

Le problème des castes en Afrique de l'Ouest

Nobles, griots, forgerons et esclaves, les castes africaines nourrissent, dans l'Ouest du continent, de séculaires incompatibilités maritales. Des réalités culturelles qui rendent souvent impossibles de belles histoires d'amour.

Difficile pour les Keita, Coulibaly, Sakho, Ba, Sy ou encore Ly - familles nobles - d'épouser des Sissokho, Kouyate, Diabaté, Kamissoko ou Dognon - griots ou esclaves - ou encore des Fane, Ballo, Bagayogo, Kane ou Koumare - forgerons - en Afrique de l'Ouest où le problème des castes reste toujours d'actualité. Les mariages entre forgerons et griots ne sont pas formellement interdits par la tradition, mais peuvent connaître des oppositions de la part de certains forgerons s'estimant socialement supérieurs. Des pratiques en voie de disparition en milieu urbain, mais qui persistent en milieu rural et parmi la diaspora.

« Les esclaves et les castes ne relèvent pas de la même catégorie, explique Gilles Holder, chercheur à l'Institut des études africaines d'Aix-en-Provence (France). Esclave est un statut juridique défini par la propriété, tandis que les castes, ou plus exactement les artisans spécialisés endogames relèvent d'une catégorie sociale. Les esclaves sont les descendants des prisonniers de guerre et portent le nom de leur maître. »

Les castes n'entravent pas les choix professionnels

« L'ancêtre des nobles et celui des griots étaient frères. Au cours d'un voyage particulièrement éprouvant, après être revenu bredouille de la chasse, l'aîné se serait coupé une partie de la cuisse pour nourrir son jeune frère, malade et épuisé. Reconnaisant, celui-ci lui aurait juré fidélité éternelle et lancé des malédictions aux descendants qui transgresseraient ce pacte », indique Younoussa Touré, socio-anthropologue à l'Institut des sciences humaines de Bamako (Mali). « C'est dans le but de préserver ce pacte de fidélité que le mariage est interdit entre les descendants des deux frères », poursuit-il.

Pour M. Touré, les castes que l'on peut trouver en Afrique de l'Ouest ne sont en rien comparables aux castes indiennes, plus connues du grand public. « Les castes ouest-africaines sont le fait de différenciations basées sur la spécialisation de la profession. Les basses castes peuvent toutefois accéder aujourd'hui à n'importe quelle profession. Par exemple, même s'ils doivent accomplir des tâches pour les nobles, principalement lors de mariage, les griots ne sont pas exclus tels des parias. Beaucoup occupent des postes importants dans la politique ou l'armée. » La Constitution du Mali consacre ainsi l'égalité de tous les citoyens devant la loi.

« Dans les villes, ces pratiques se sont estompées, à quelques exceptions près. Cependant, en milieu rural, les traditions sont bien ancrées et persistent », explique Younoussa Touré. Et il semblerait que chacun accepte naturellement le statut qui lui est conféré. Aminata Sakho, noble de par son nom, nous raconte son expérience dans son village au Sénégal pendant ses vacances, alors qu'elle n'avait pas une connaissance exhaustive des coutumes : « Je me suis assise sur une chaise et j'ai proposé à un voisin en face de moi de venir s'asseoir à côté de moi. On m'a immédiatement rétorqué qu'il ne pouvait pas s'asseoir au même niveau que moi et qu'il devait me servir. Mon incompréhension a été totale, je n'ai pas supporté et je suis partie ».

Des traditions toujours ancrées dans la diaspora

Aussi étonnant que cela puisse paraître, ces mêmes pratiques sont appliquées par les populations africaines immigrées et de façon très rigoureuse. Il est rare d'en entendre parler lorsque l'on n'appartient pas à cette communauté, d'autant que le sujet demeure tabou entre les familles africaines. Tous deux d'origine sénégalaise, Hamidou Sissokho et Hawa Coulibaly, contraints d'abandonner leur projet conjugal commun, ont bien connu cette situation en France.

Hamidou ne reconnaît pas ce système social qu'il trouve insensé : « Il paraît que je suis esclave », dit-il d'un air ironique. « Je voulais me marier avec Hawa, qui est soi-disant 'noble'. C'est alors que les problèmes ont commencé. On m'a dit que ce ne serait pas possible, parce que nous sommes de statuts différents et qu'elle risquerait de perdre sa prétendue 'noblesse' ». Comme beaucoup, les parents d'Hamidou n'avaient pas jugé utile de transmettre cette fraction de la culture du pays. « Je n'étais pas au courant, je ne savais pas qu'il y avait une stratification sociale dans ma culture. Je l'ai appris à mes dépens. Mes parents ne m'ont jamais parlé de ça, ils m'ont dit par la suite qu'ils considéraient ces traditions comme archaïques », raconte-t-il. Un sentiment que ne partageait pas la famille de sa bien-aimée.

« Je suis musulman, et je pensais que c'était le plus important », poursuit-il d'un air dépité. « Par la suite, il y a eu beaucoup de problèmes entre les familles, qui se connaissaient déjà, et des éléments extérieurs qui aiment se mêler de ce qui ne les regarde pas. J'ai préféré m'arrêter là et passer à autre chose. Mais je me demande toujours comment une personne qui a travaillé dans les chantiers avec mon père, qui a vécu en tant qu'immigré de la même manière que lui et qui a subi, lui aussi, la discrimination raciale en France, peut se trouver une quelconque noblesse. » Hamidou nous confiera qu'il n'est pas le seul à avoir souffert du problème des castes. « Une femme s'est même suicidée au Sénégal car elle ne pouvait pas se marier avec l'homme qu'elle aimait », explique-t-il. Il a aussi entendu parler de querelles entre familles pouvant aller jusqu'au meurtre. « J'espère que mes enfants n'entendront jamais parler de ces bêtises », dit-il avec émoi.

Choisir entre sa famille et son ami(e)

Hawa, qui a failli devenir son épouse trouve, elle aussi, ces coutumes difficiles, mais elle a préféré respecter la tradition. « Choisir entre un homme et ma famille... La famille est quand même sacrée », explique-t-elle. Contrairement à Hamidou, Hawa a été informée dès son plus jeune âge du titre dont elle bénéficiait. « Je mettrais quand même mes enfants au courant des traditions, mais ils resteront maîtres de leur choix », affirme-t-elle. Le jour où Hawa annonce qu'elle

désire se marier avec Hamidou, on lui demande d'y renoncer, au risque de subir une immense humiliation. « Tu seras déchue de ton titre, tu seras destinée à servir les nobles lors de cérémonies et tu devras participer aux préparatifs. As-tu pensé à cela ? », lui disent alors ses parents. Aujourd'hui, Hawa s'est mariée avec un noble. Hamidou, quant à lui, s'est lui aussi marié avec une noble. Les parents de celle-ci ne veulent plus la revoir...

Ibrahima Ba, noble sénégalais, nous révèle que les peuhls sont très à cheval sur ces us et coutumes. « Les peuhls sont connus pour être des gens qui tiennent au respect des règles et qui y tiennent avec une très grande rigueur », dit-il fermement. Il nous apprend que les nobles ne peuvent se marier qu'avec des nobles pour la raison suivante : « Les nobles sont connus pour avoir une bonne éducation. Il est arrivé dans des villages que des nobles pris en fautes par rapports aux valeurs qu'ils sont sensés incarner aient dû se sauver. D'autres ont été gravement punis ou même bannis ». Fier d'être noble ? Oui et non. Car si Monsieur Ba confesse qu'il ne se sent pas plus noble qu'un autre, en s'appuyant sur le fait qu'il a travaillé comme tout le monde à la chaîne dans les usines Renault, il aimerait toutefois que sa fille se marie avec un noble. Un discours paradoxal qui exprime à lui seul le dilemme entre tradition et modernité.

Article publié sur le site afrik.com et consultable sur le lien <http://www.afrik.com/article8987.html>

6.2- Gestion communautaire et vie associative

6.2.1- La gestion communautaire des foyers

Au regard de tout ce qui a été dit dans le chapitre précédent concernant l'organisation politique et sociale des Soninké notamment dans les pays d'origine, il faut mentionner que cette façon de s'organiser est nettement représentée dans presque tous les foyers en France où résident les Africains provenant de la Vallée du fleuve Sénégal. Comment le dit Sayad, « différent de l'hôtel et de tout autre logement, le "logement-foyer" se présente sous les apparences d'une communauté. Certes, le fait de partager un même espace et, à l'intérieur de cet espace, les mêmes conditions de logement comme les mêmes conditions de vie (mêmes revenus et mêmes budgets, mêmes repas préparés souvent dans le même temps et le même lieu), la même discipline (celle qu'imposent le même règlement et la même autorité de contrôle), les mêmes activités (tâches domestiques ou activités de loisir) et souvent suivant le même rythme, etc., tout cela ne peut que renforcer le sentiment que les immigrés éprouvent de leur proximité sociale, de leur solidarité, voire leur communauté de destin. » (Sayad, 1980 : 94).

Cette communauté de destin, Mahamet Timera, sociologue d'origine soninké, l'a pu intégrer et l'a vécue durant deux ans au sortir de laquelle il a publié *Les Soninké en France : D'une histoire à l'autre*. Son ouvrage traite en partie du mode de vie et de l'organisation des résidents du foyer tout en décrivant les vécus communautaires des immigrés soninké, leurs modalités d'appropriation de l'espace et son utilisation relevant de la gestion villageoise. Pour sa part, dans les limites des communautés soninké, l'identité villageoise constitue le vecteur essentiel de socialisation (Timera, 1996 : 76). Également pour le sociologue, le regroupement au sein des foyers se faisant en général sur une base villageoise, chaque village en dispose d'un où se retrouve la majorité de ses ressortissants et il serait parfaitement possible de faire une cartographie de l'implantation dans le foyer.

Par exemple, l'attribution des chambres et des lits s'est constituée par village, la répartition s'est faite entre les différents lignages présents : une fois acquis, le lit reste la propriété du lignage. Les entités villageoises ont une existence autonome et les problèmes sont réglés en leur sein. Chaque village est dirigé par sa chefferie locale (le *debegumme*) et a sa propre structure communautaire, sa caisse de solidarité et de cotisations.

[Note du 6/12/2006 Extrait d'entretien avec la médiatrice sociale du foyer Tillemont, à propos des comités des résidents et du règlement des conflits au sein des foyers]

JB : il y a les... chaque chaque résident du pays a son a son délégué.
MS : euh...alors comment ça se passe ici moi je pense que monsieur top sera à même pour vous parler de sécurisation en interne et que ils ne dévoilent pas si facilement hein mais moi je sais que euh...il y a un conseil de sages que il y a un groupe de conseillers ce sont des sages qui vont élire le comité de résidents d'accord donc les sages sont à l'origine de l'élection des membres du comité des résidents il y a les conseillers ce sont des personnes qui sont en france depuis longtemps et qui sont considérées par la communauté comme des personnes ressources
JB : ah
MS : d'accord donc quand il faut régler un cas litigieux on fait appel à ces conseillers pour qu'ils donnent leurs points de vue après euh... il y a des représentants euh... des différents villages
JB : hum
MS : euh...représentés dans les foyers
JB : hum
MS : hein Et lorsqu'il y a des cas graves bon j'ai eu connaissance d'un seul où on était...il fallait donner une réponse tout de suite et c'était à eux en interne de voir qu'est-ce que qu'est-

ce que ça les fait de de la personne qui était à l'origine de euh...

JB : du problème

MS : du problème, voilà et ils se sont réunis donc le comité il y avait les sages il y avait les conseillers il y avait les représentants du village il y avait les représentants de la jeunesse il y avait l'agressé l'agresseur et puis... voilà tous ces gens-là se sont enfermés ils ont palabré jusqu'à trois quatre heures du matin et ils ont...voilà réussi à trouver une solution

JB : hum

MS : à trouver une solution moi le lendemain j'ai eu le comité qui m'a fait part donc de la décision qu'ils avaient pris[e] et moi j'ai transmis l'information à l'organisme qui m'avait contactée pour me faire part de ce problème là hein donc c'est une capacité énorme d'autogestion moi je dirais qu'ils ont euh... c'est un lieu très tranquille où ils règlent en termes fixés par eux qui sont respectés hein qui sont respectés

Dans cet extrait d'entretien, la médiatrice sociale lève d'abord un coin de voile sur la création du comité des résidents qui se fait d'ailleurs par une élection des membres choisis par un conseil de sages (ligne 6). Ces sages en plus des conseillers (lignes 6 et 7) sont pour la plupart des personnes ressources (ligne 10-11) ayant résidé de longues années dans le foyer depuis leur arrivée en France (ligne 9). Ainsi, pour la médiatrice, quand il s'agit de problèmes conflictuels entre les membres d'une communauté résidant au foyer, elle se trouve mise à l'écart alors même que l'un de ses rôles est d'entendre et de régler les problèmes entre résidents. Ici, c'est donc toute la communauté africaine qui se réunit en interne avec le conseil des sages, les conseillers, le comité des résidents, les représentants de chaque village et de la jeunesse ; en plus de l'agressé et de l'agresseur enfermés au foyer (ligne 13 à 31). Tout ce monde palabre à l'africaine pour trouver une solution adéquate durant un long moment selon l'ampleur du problème. C'est à l'issue de cela que le comité des résidents fait le compte rendu de la réunion à la médiatrice sociale qui, à son tour, transmet la décision prise par l'ensemble de la communauté à ses responsables. Pour la médiatrice sociale, « c'est une capacité énorme d'autogestion (Cf. ligne 37) » des résidents et pour cela, elle considère le foyer comme étant « un lieu très tranquille où ils [les résidents] règlent en termes fixés par eux (Cf. l. 38-39) » leurs conflits sans que cela ne compromette leurs façons de vivre comme cela se passe dans leurs différents pays d'origine.

L'une des forces de la communauté villageoise en Afrique, c'est « l'arbre à palabre¹¹⁴ », ce tribunal à ciel ouvert où le Chef du village convoque les « belligérants » avec la notabilité à ses côtés pour trouver une issue convenable, idoine à un problème d'importance sociale. C'est ce même phénomène qui est reproduit dans les FTM avec les immigrés africains. En plus des comités de délégués et de résidents créés dans le souci de faciliter le dialogue entre les résidents d'une communauté ethnique donnée, d'une part et entre les résidents et les responsables de foyers, d'autre part, il y a également les caisses de solidarité qui constituent une sorte d'assurance contre divers risques (maladies, accidents, chômage, etc.) et pour la réalisation de divers projets (participation à la mise en place d'infrastructures de santé, d'éducation au village). Toute cette structure familiale (la maisonnée, le *ka*) est dirigée par l'aîné du patrilignage (le *kagumme*). À cet effet, au sein de la population de Sooninkara¹¹⁵ en France, les groupes sociaux et les patrilignages se présentent ainsi, selon Timera (1996 : 67) :

- chefferie villageoise : 44 personnes réparties en 5 *ka*
- marabouts villageois : 32 personnes réparties en 5 *ka*
- nobles sans commandements : 16 personnes réparties en 4 *ka*
- castes artisanales : 7 personnes réparties en 2 *ka*
- *Komo* : 53 personnes réparties en 21 *ka*

Pour le résident en foyer, reconnaître son appartenance à la communauté villageoise, c'est non seulement accéder à des services, mais aussi remplir des obligations. Ces structures villageoises régissent la vie du migrant en France, car selon Timera, « le rôle du gérant [du foyer] se ramène pour l'essentiel à la récupération des loyers et au traitement des problèmes administratifs. Mais

¹¹⁴ En Afrique, l'arbre à palabres est un lieu traditionnel de rassemblement, à l'ombre duquel on s'exprime sur la vie en société, les problèmes du village, la politique. C'est aussi un lieu où les enfants viennent écouter conter des histoires par un ancien du village. Par extension l'expression peut désigner l'endroit dans un village où se trouvait un arbre à palabres, généralement un baobab.

¹¹⁵ Dans son ouvrage *Les Soninké en France : D'une histoire à l'autre*, Mahamet Timera présente Sooninkara comme étant un village soninké du Sénégal dont les émigrés sont regroupés en majorité au sein d'un foyer de la région parisienne. C'est un village riverain du fleuve Sénégal et situé à une vingtaine de kilomètres de la ville de Bakel, chef-lieu du département du même nom.

l'organisation communautaire, les modalités d'appropriation de l'espace et l'utilisation des services et prestations relèvent de la gestion villageoise. De même que l'attribution des lits et des chambres, parfois des étages, se fait par village, ainsi que la répartition entre les différents lignages présents. Un lit, une fois acquis, reste la propriété du lignage » (Timera, *ibid.*).

À ce sujet, lors de nos enquêtes au foyer Tillemont, un résident que nous avons rencontré, nous a parlé de l'occupation des étages par nationalité et par pays. Selon lui, les premier et deuxième étages sont occupés par les Soninké, essentiellement provenant du Mali, le troisième étage, celui des immigrés provenant du Sénégal (tout groupe ethnique confondu) et enfin le dernier étage, celui des autres pays (Mauritanie, Gambie, etc.).

Pour nous, à ce qui concerne ce chapitre, nous pouvons affirmer que l'organisation communautaire, outre l'assurance d'une solidarité à ses membres, est un palliatif qui permet de transcender, pour ne pas dire de supporter le mal de vivre pouvant découler de la surpopulation, de l'exiguïté des lieux, de la précarité de l'emploi et des frustrations quotidiennes. La communauté soninké en France représentant le plus grand nombre d'Africains dans les FTM fonctionne selon les mêmes règles, ce qui lui assure une certaine cohésion. Selon l'enquête de Diarra sur *l'immigration africaine soninké dans les foyers de la banlieue parisienne* présentée en 2000, au cours de la *Journée d'étude* organisée par l'Association Histoire et Mémoire Ouvrière (AHMO 93), en Seine-Saint-Denis, donne comme résultat ce qui suit et qui est une réalité au sein des FTM en région parisienne :

« À la tête de la communauté se trouvent les nobles, parmi lesquels les *Tunkanlému* (les descendants de chefs), les *Mangués* est les Marabouts.

- Le chef de la communauté est choisi parmi les *Tukanlému*. Il convoque et préside les réunions. Il a une autorité morale sur les membres de la communauté. Il jouit du respect de la communauté et joue le rôle de conseiller. Il est aidé dans ses fonctions par les autres *Tukanlému* qui ont aussi un rôle de conseillers. Il consulte ces derniers avant de prendre toute décision importante concernant la communauté.

- Les *Mangués* s'occupent de la trésorerie, ils se chargent de recueillir les cotisations concernant les différentes caisses de solidarité. Ils gèrent le budget mensuel du repas communautaire. Ils jouent le rôle de conseillers et de médiateurs, arbitrant les conflits entre les membres de la communauté. Ils décident de la nécessité de convoquer des "assemblées de réconciliation" et déterminent le montant des amendes à infliger aux fautifs.
- Les Marabouts sont des descendants d'hommes lettrés en arabe, eux-mêmes généralement érudits. Le Coran n'a pas de secret pour eux. Ils sont les guides spirituels de la communauté. »

6.2.2- De la communauté villageoise à l'association loi 1901

Depuis leur arrivée en France jusqu'à leur installation dans les FTM, les immigrants africains, nous l'avons dit, se sont réorganisés selon la vie quotidienne de leurs pays d'origine. Puis, dans l'espoir d'un retour proche, ils se disent être en France pour subvenir aux besoins de leur famille restée au pays. Les liens solidairement maintenus avec leurs localités d'origine les poussent à se regrouper afin de financer et de développer, avec leurs États respectifs, des infrastructures communautaires. C'est désormais ainsi qu'évoluent dans ce cadre des acteurs tels que les associations de migrants nées progressivement de leur mode de vie communautaire et traditionnel dans les foyers.

Selon l'INSEE, dans une de ses publications parue en 2005 sur *Les immigrants en France*, « ce sont les associations à but humanitaire qui prédominent, notamment pour les immigrants originaires des pays non européens (...). Pour ces immigrants, avoir des relations occasionnelles avec sa famille ou pour leurs descendants, résider dans une région différente qu'une plus ou moins grande partie de sa famille augmente les chances d'adhérer à une association. Il existe donc pour eux une compensation entre l'intensité des relations familiales et l'engagement associatif » (INSEE, 2005 : 12-13). S'appuyant donc sur une forte structuration des communautés d'immigrants sahéliens, les premières associations sont apparues au début des années 80, en réponse à l'aggravation des conditions de vie et de travail des immigrants en France et à l'accentuation de la dépendance des communautés d'origine aux envois de fonds (Guillaume Lanly, 1998).

Cependant, pour Timera « si, dans les débuts de l'immigration, on avait plus affaire à des entités sociopolitiques villageoises avec souvent un renforcement de l'autorité entre les différentes classes d'âge (aînés/cadets) et entre les groupes statutaires (nobles, artisans, serviteurs), il s'est opéré au fil du temps une évolution de cette formation sociale dans la forme et aussi dans le fond des rapports hiérarchiques, mais de manière plus limitée. Ainsi, dans sa forme, le rapport hiérarchique, quoique maintenu, a perdu de son autorité et de sa sévérité face à la contestation des catégories sociales inférieures. Dans le fond, la volonté de fonder des associations sur les modèles de la démocratie et de la compétence et non plus sur ceux de la naissance et de l'âge est très forte et cherche à se réaliser entre plusieurs compromis et négociations. En fait, si les prérogatives liées au statut et à l'âge perdurent encore, elles tendent parfois à devenir plus symboliques qu'effectives » (Timera, 1996 : 68).

De ces faits, après la loi de 1981¹¹⁶ qui autorise la sociabilité des immigrés en association, beaucoup de réseaux associatifs d'immigrés se sont constitués et diversifiés au sein des communautés villageoises. Quelle que soit leur provenance, ces entités sont reconnues sur la base d'une appartenance nationale, régionale, voire villageoise. Les ressortissants du Mali étant les plus nombreux dans les FTM, Christophe Daum dans son ouvrage *Les associations de Maliens en France* a pu dénombrer plus de quatre cents associations d'hommes répertoriées au *Journal officiel* (Daum, 1998). et Quiminal a répertorié plus de cinquante associations de femmes africaines en région parisienne en 1996 (Quiminal, 1997). Nous-mêmes, au cours de nos enquêtes, avons pu en recenser plus d'une dizaine dans la seule ville de Montreuil. La particularité de toutes ces associations, c'est qu'elles interviennent toutes « là-bas, au pays » par des projets de co-développement et de

¹¹⁶ La loi du 9 octobre 1981 abroge les discriminations à l'encontre des étrangers introduites par le décret-loi de 1939 (Cf. Annexe xi) et rétablit ainsi la liberté d'association dans sa plénitude de principe et sa généralité. Ce *décret-loi portant statut particulier des associations étrangères et associations composées d'étrangers* du 12 avril 1939 stipulait : "...Aucune association étrangère ne peut se former, ni exercer son activité en France, sans autorisation préalable du ministre de l'Intérieur. L'autorisation peut être accordée à titre temporaire ou soumise à un renouvellement périodique. Elle peut être subordonnée à l'observation de certaines conditions par décret. Elle peut être retirée, à tout moment, par décret...".

partenariat avec certaines villes du pays d'accueil. 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 (Quiminal, 2000). À cet effet, à Montreuil, une multitude d'associations se rencontrent souvent dans les foyers répondant à des problèmes spécifiques. Lors de nos enquêtes, nous avons pu assister de loin à quelques réunions d'associations villageoises. Elles se tiennent très souvent les week-ends ou en semaine et en soirée pour des cas d'urgence. Par exemple, pour les rapatriements d'un corps, pour une intervention au sujet d'un parent en difficulté, etc. Au cours de ces réunions, l'usage régulier et permanent des langues africaines est notable. Bien que reconnus comme des associations, ces groupements sont désignés sous le vocable explicite de « caisses » (Timera, *ibid.*) car la cotisation y joue un rôle essentiel même si les sommes sont modiques.

Encadré 12 : Décret du 1^{er} juin 1939 relatif à l'application du décret-loi du 12 avril 1939 sur les associations étrangères en France.

DECRET

Décret du 1 juin 1939 relatif à l'application du décret-loi du 12 avril 1939 sur les associations étrangères

Version consolidée au 03 juin 1939

Article 1

Sont soumises aux dispositions du titre IV de la loi du 1er juillet 1901 (décret-loi du 12 avril 1939), toutes les organisations constituées en vertu de la loi du 1er juillet 1901, à l'exclusion de celles qui sont énumérées aux articles 21 et 33 de ladite loi et exerçant une activité strictement conforme à leurs statuts.

Article 2

L'autorisation prévue par l'article 22 du titre IV de la loi du 1er juillet 1901, institué par le décret-loi du 12 avril 1939, est accordée aux associations étrangères, par arrêté du ministre de l'intérieur.

La demande d'autorisation établie en vertu de l'article 28 de la même loi est adressée à la préfecture du département où fonctionne l'association, conformément au modèle déterminé par une instruction du ministre de l'intérieur.

Article 3

Le délai d'un mois, prévu par l'article 25 de la loi du 1er juillet 1901, en ce qui concerne les associations étrangères existant au moment de la promulgation du décret-loi du 12 avril 1939, prend date à partir de la publication du présent décret.

Article 4

Les étrangers qui ne sont pas munis d'une carte d'identité à validité normale ne peuvent adhérer à une association étrangère.

Toutefois, s'il séjournent régulièrement en France, ils ne peuvent être membres à titre temporaire de l'association sans être admis, cependant, à participer à sa gestion.

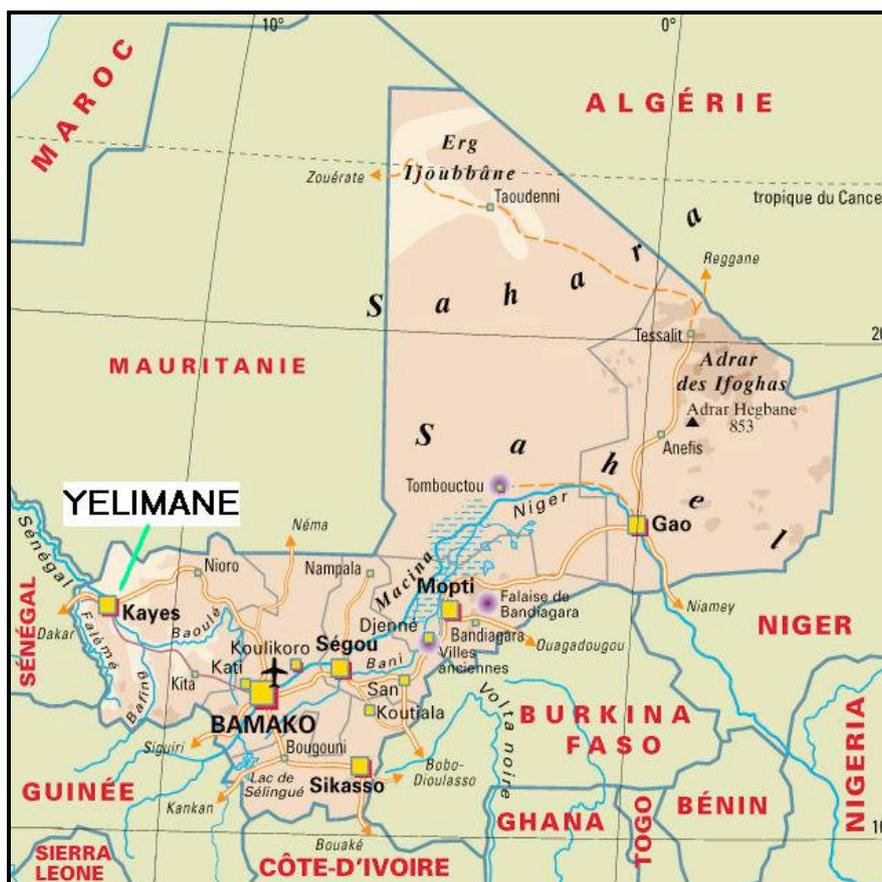
Article 5

Les dispositions des titres Ier et II de la loi du 1er juillet 1901 et du décret du 16 août 1901 sont applicables aux associations étrangères lorsqu'elles ne sont pas contraires au titre IV.

Mais confrontées quelquefois à de grandes difficultés de reconnaissance de la part des autorités publiques françaises, ces associations ont pu néanmoins établir des relations privilégiées avec certaines collectivités locales de la banlieue parisienne par le biais de la coopération décentralisée. À Montreuil-sous-Bois, dans la ville où nous avons mené nos enquêtes, le cas le plus patent est celui de l'Association pour le Développement du Cercle de Yélimané en France (A.D.C.Y.F.). Créée en 1985 à Montreuil dans le cadre d'un jumelage de cette commune française au Cercle qui est l'équivalent du Département en France, cette association représente les populations et les migrants de cette contrée de la région de Kayes (en République du Mali) en métropole française (Cf. Encadré 4). Son objectif principal, selon son président Moussa Doukouré (en poste depuis le mois d'avril 2008 au moment de nos enquêtes) est de mobiliser les ressources humaines et matérielles afin d'améliorer les conditions de vie des femmes et des hommes de Yélimané. Si cela a été possible, c'est tout simplement grâce à l'ancien Maire communiste Jean-Pierre Brard qui a fait de la ville de Montreuil, le premier partenaire en France de l'association et qui a compris qu'aider les migrants à développer leur pays d'origine est une arme contre le sous-développement de l'Afrique. Grand comme un département français, Yélimané, c'est environ 137 000 habitants pour 12 communes et 94 villages. Il est situé à l'extrême nord-ouest de la région de Kayes, à l'ouest du Mali et couvre une superficie de 5805 km² (Cf. carte ci-dessous). Territoire essentiellement rural, sa population est composée

essentiellement de Soninké qui coexistent avec des Peul, des Kassonké, des Bambara et des Maure. Les activités principales des habitants sont l'agriculture et l'élevage. Yelimane se situe dans une zone sahélienne à 390 Km de la capitale Bamako. C'est une région où la quantité de pluie peut varier fortement d'une année à l'autre.

Carte 3 : Carte du Cercle de Yélimané au Mali



Source : www.montreuil.fr

En outre, selon le site internet de la ville de Montreuil www.montreuil.fr, en vingt années de jumelage-coopération avec Yélimané, 5 micro-barrages ont été construits ou renforcés, 14 puits ont été creusés ou réhabilités ce qui a permis la création de périmètres maraîchers à travers le Projet d'Appui au Développement Durable de Yélimané (PADDY). Ce même projet (Le PADDY) intervient également dans la formation aux techniques agricoles, la promotion des associations des femmes et des jeunes, le soutien à l'éducation, aux écoles, aux bibliothèques, à

l'alphabétisation, à la culture... et la promotion à la santé, à l'hygiène, à l'assainissement (Cf. Encadré 4).

Par ailleurs, les solidarités à l'intérieur des FTM se sont radicalement transformées. Les associations villageoises ethniques sont peu suivies avec conviction par les jeunes qui n'ont pas grandi au village pour la plupart. Si les anciens continuent cependant de rapatrier les corps des défunts et interviennent de moins en moins directement dans les affaires des foyers (réservation de lits aux ressortissants du village ou participation à la « Caisse-cuisine »), les associations menées par les jeunes ont quant à elles des objectifs presque différents de ceux de leurs aînés. La seule association dirigée et gérée par les jeunes et que nous avons se réunir dans le foyer de Branly intervient dans l'entraide. Les jeunes s'organisent de façon autonome en gardant souvent des liens forts avec leur association villageoise. Leurs organisations sont de style moderne, les décisions semblent se prendre de façon plus égalitaire et plus démocratique que dans les anciennes structures. Ils agissent souvent au nom de leur village et tissent des liens avec certaines ONG dans le cadre de projets ciblés de développement villageois (Yaya SY, cité par soninkara.com). Presque chaque année, les associations organisent, avec l'aide de certains aînés, des manifestations culturelles foncièrement calquées sur la vie moderne (Miss soninké, Barbecue entre amis, sortie de rencontre, etc.). Le site internet www.soninkara.com reste leur portail d'annonces publicitaires.

TROISIÈME PARTIE :

"ACTEURS LOCAUX" ET RECONFIGURATION DE "POCHES" LINGUISTIQUES DU PAYS AU SEIN DES FOYERS

Nous vivons dans un monde où les langues sont étroitement liées à l'épanouissement de l'identité, qui est à son tour liée étroitement à l'ethnicité. Nous vivons dans un monde où la négation de cette identité liée à la langue provoque des sentiments d'interdépendantisme et de séparatisme ; nous vivons dans un monde d'immigrants et d'émigrants où la question du maintien ou de l'abandon de la langue du foyer est primordiale pour la planification éducative dans tous les pays qui reçoivent des immigrants. Nous vivons enfin dans un monde où les nations avancées se rendent compte qu'elles ne peuvent plus ignorer les langues et les cultures des autres peuples sur notre petite planète.

Wallace Earl Lambert,

Préface du livre *Bilingualité et bilinguisme* de Hamers Josiane et Blanc Michel
(1989), p.13.

CHAPITRE 7 : RECOURS À L'ETHNICITÉ ET AU COMMUNAUTARISME

7.1- Communautés ethniques et langues en contact

Dans le contexte des phénomènes migratoires, la métropole parisienne précisément la commune de Montreuil devient une terre d'accueil pour un grand nombre de nouveaux arrivants d'origines des plus diverses. Étrangers dans la ville, les immigrants africains ont tendance à se regrouper et à former une communauté dans les foyers d'accueil afin d'accélérer et de faciliter l'adaptation à leur nouvel environnement. Leurs attitudes ou leurs revendications à un certain niveau (culturel, religieux, ethnique...) peuvent être perçues comme menaçant la cohésion d'une société sur le plan national. Dans ce septième chapitre de ce travail de recherche, il sera question des rapports sociaux que les immigrés africains des foyers de Montreuil entretiennent entre eux, surtout entre groupes et différentes communautés ethniques au sein d'un même foyer, d'une part et des rapports entre ceux-ci, leurs voisins immédiats et les autres ne partageant pas les mêmes aspirations qu'eux, d'autre part. La communauté ethnique se constituant selon des formes variées, il sera également question d'identifier les différentes langues en contact dans les foyers enquêtés. Ces immigrés africains forment-ils une seule et même communauté ?

Selon nos enquêtes déjà présentées dans les pages précédentes, presque la plupart des résidents de ces foyers proviennent d'une partie du continent africain que se partagent le Mali, la Mauritanie et le Sénégal connue sous l'appellation de Vallée du fleuve Sénégal. Cette région à très forte émigration regroupe différentes communautés ethniques. De nos jours, Communautés ou communautarisme sont *un concept qui semble poser problème dans la géographie française* (Gouëset et Hoffmann, 2006). D'abord, selon Jean-Loup Amselle, « si aux XVI^e et XVII^e siècles, le terme "nation" équivalait en français à celui de "tribu", dans son usage moderne (et post-moderne) les termes d'"ethnie" et de "tribu" font plus spécifiquement référence aux différentes communautés linguistiques et culturelles d'Afrique, d'Océanie ou encore aux peuples que les Occidentaux ont regroupés sous le terme générique d'"Indiens d'Amérique". Si le mot "ethnie" (de même que celui de "tribu") a acquis un usage massif en langue française depuis le XIX^e siècle, au

détriment d'autres termes comme "nation" c'est sans doute qu'il s'agissait de classer à part, ces sociétés en leur déniaient une qualité spécifique. Durant la période coloniale, il convenait ainsi de définir les sociétés amérindiennes, africaines, océaniques et certaines sociétés asiatiques comme autres et différentes des nôtres en les présentant comme des sociétés sans histoire, autrement dit comme des sociétés dont les membres ne participaient pas à une humanité commune. »¹¹⁷

Cependant, le sens primitif de la nation correspond à celui attribué aujourd'hui à « ethnie », qu'Anthony Smith (1981 : 66) définit comme suit :

« *La communauté ethnique, ou "ethnie" peut être définie comme un groupe social dont les membres partagent le sentiment d'avoir des origines communes, revendiquent une histoire et un destin communs et spécifiques, possèdent un ou plusieurs caractères spécifiques et ont le sentiment de leur unité et de leur solidarité.* »¹¹⁸

Vu sous cet angle, il faut dire que le concept de communauté, largement débattu dans la philosophie classique, est approprié depuis fort longtemps par la sociologie et l'anthropologie en Allemagne, depuis Ferdinand Tönnies¹¹⁹. Celui-ci établit la distinction fondamentale entre *Gemeinschaft* [communauté] et *Gesellschaft* [société]. Dans sa sociologie, Tönnies (1977) utilise l'approche psychologique à travers les notions de *volonté organique* (*Wesenwille*) et celle de *volonté réfléchie* (*Kürwille*) pour expliquer le passage de l'individu de la communauté (*Gemeinschaft*) vers la société (*Gesellschaft*). Pour lui, la *volonté organique* est à l'origine de la *forme de vie sociale communautaire*. Elle est une spécificité du comportement des individus vivant en communauté, caractérisée par

¹¹⁷ Jean-Loup AMSELLE (1999). « Ethnies et espaces : pour une anthropologie topologique », in *Au cœur de l'ethnie, Ethnie, tribalisme et Etat en Afrique*, Paris, La Découverte & Syros, pp. 11-48.

¹¹⁸ SMITH Anthony (1981). *The Ethnic Revival*, Cambridge University Press, cité par Foued Laroussi, « Présentation » dans *Glottopol, Quelle politique linguistique pour les Etats-nations ?*, Revue de sociolinguistique en ligne, N°1 Jan. 2003, p. 2

¹¹⁹ Une édition électronique réalisée à partir du livre de Ferdinand Tönnies (1922), *Communauté et société. Catégories fondamentales de la sociologie pure*. Introduction et traduction de J. Leif. Titre allemand original : GEMEINSCHAFT UND GESELLSCHAFT, Paris : Les Presses universitaires de France, 1977, 286 pages. Collection : Les classiques des sciences humaines.

l'attachement, l'affection qu'a l'individu, envers sa famille (lien de sang), son village et ceux qui y habitent (lien d'amitié) et les pratiques coutumières et religieuses y existant. *La forme sociale sociétale* est, quant à elle, le produit de la *volonté réfléchie*, c'est-à-dire qu'elle est issue de la pensée humaine. À contrario de la morale communautaire ciment de la communauté, la pensée est diverse. Chaque individu a sa pensée. Chaque individu rentre donc en concurrence notamment sociale et économique avec autrui (Tönnies, 1977 [1922]).

Le travail très critique de Tönnies a influencé les sociologues de tous bords qui pouvaient avoir notamment des sensibilités et des points de vue différents. Ainsi, en France, l'un des fondateurs de la sociologie moderne, Émile Durkheim conçoit, au début de son œuvre, la société comme une communauté élargie, puisqu'elle puise ses racines dans la communauté. Son article intitulé *Communauté et société selon Tönnies*¹²⁰ exprime ce point de vue : l'auteur, s'il admet la séparation fondée entre les deux éléments (cf. volonté organique et mécanique), considère que « *en dehors des mouvements purement individuels, il y a dans nos sociétés contemporaines une activité proprement collective qui est tout aussi naturelle que celle des sociétés moins étendues d'autrefois* ». Durkheim n'admet pas le caractère purement mécanique de la *Gesellschaft* de par son origine communautaire.

Le terme de communauté utilisé pour notre travail de recherche ici se réfère à la définition de la communauté donnée par Riva Kastoryano :

« La sociologie classique présente la communauté (*Gemeinschaft*) comme une forme d'organisation traditionnelle et statique caractérisée par la proximité des relations sociales, fondées sur la "volonté naturelle" ou "spontanée". De ce fait, elle s'oppose à la société (*Gesellschaft*) où c'est une volonté "réfléchie", donc la rationalité, qui détermine les relations entre individus. Dans la même logique, les individus membres d'une communauté définissent leur attachement à celle-ci par des liens "primordiaux", i.e. des

¹²⁰ Une édition électronique réalisée à partir d'un texte d'Émile Durkheim (1889), « Communauté et société selon Tönnies » Extrait de la *Revue philosophique*, 27, 1889, pp. 416 à 422. Reproduit dans Émile Durkheim, Textes. 1. *Éléments d'une théorie sociale*, pp. 383 à 390. Paris, Éditions de Minuit, 1975, 512 p. Collection : Le sens commun.

traits d'identité qu'ils partagent dès leur naissance (liens de sang, religion, unité linguistique, etc.) et qui constituent leur "identité de base"¹²¹. »

Dans les FTM, les immigrés africains que nous avons interrogés ont effectivement une forme d'organisation traditionnelle caractérisée par la proximité des relations. Les communautés ethniques en présence partagent le sentiment d'avoir les mêmes origines : Vallée du fleuve Sénégal, Cercle de Yelimane, kayes, etc. Elles revendiquent toutefois une histoire et un destin communs (émigration, immigration, les départs, les destinations...) et ont vraiment l'impression de leur unité et de leur solidarité selon leur mode de vie en contexte migratoire. Provenant en majeure partie de l'Afrique de l'Ouest, ces communautés ethniques en présence font partie, pour la plupart, de la population mandé. Les langues mandé en elles-mêmes constituent un vaste continuum linguistique recouvrant une zone de l'Afrique occidentale qui s'étend de l'embouchure de la Gambie à l'Ouest à la frontière occidentale du Ghana à l'Est. Elles comprennent, parmi les plus importantes le bambara (bamanakan), le dioula (dioulakan), le malinké (mandinka), le soninké. Toutes ces langues précitées sont identifiées dans les foyers. L'histoire de chaque langue et des groupes ethniques enquêtés dans les foyers sera développée brièvement dans les pages suivantes.

En ce qui concerne l'ethnicité, il faut noter tout simplement que c'est un concept qui a un certain caractère multidimensionnel dans la mesure où il comprend des aspects comme la race, l'origine ou l'ascendance, l'identité, la langue et la religion. Il peut englober aussi des dimensions plus subtiles comme la culture, les arts, les coutumes et les croyances de même que des pratiques comme l'habillement et la préparation de la nourriture. Le concept revêt également un caractère dynamique, étant constamment en état de changement. Il changera par suite d'une nouvelle vague d'immigration, de mélanges et d'intermariages, qui peuvent entraîner la formation de nouvelles identités.

¹²¹ Riva Kastoryano (1994). « Construction de communautés et négociations des identités. Les migrants musulmans en France et en Allemagne », dans Denis-Constant Martin (dir.), *Cartes d'identité. Comment dit-on « nous » en politique ?*, Paris, FNSP, p. 230. Cette définition est en partie reprise de celle de F. Tönnies. « Sciences sociales : définitions et traditions »

Poutignat et Streiff-Fenart (1995) en ont fait plusieurs théories. Pour eux, l'ethnicité en tant que « nouveau paradigme et nouveau concept pour un phénomène nouveau pour les sciences sociales » est davantage utilisé comme une catégorie descriptive permettant de traiter un problème d'une autre nature (l'intégration nationale, l'assimilation des immigrés, le racisme...), que comme un concept sociologique permettant de définir un objet scientifique (Poutignat et Streiff-fenart, 1995 : 93). C'est pourquoi ils la conçoivent sous plusieurs aspects, à savoir : comme donnée primordiale, comme extension de la parenté (le paradigme socio-biologique), comme expression d'intérêts communs (les théories instrumentalistes et mobilisationnistes), comme reflet des antagonismes économiques (les théories néo-marxistes), comme système culturel (les approches néo-culturalistes) et enfin comme forme d'interaction sociale. Dans les sciences sociales américaines ce terme [*Ethnicity*] va réellement s'imposer qu'à partir des années 70, et connaître dès lors un succès grandissant, attesté par la création d'une revue spécialisée (*Ethnicity*, créée en 1974) (Poutignat et Streiff-Fenart, 1995 : 24). Brubaker (2004) emploie ce terme d'ethnicité [*Ethnicity without groups*] tout en montrant que l'origine ethnique, la race et la nation ne sont pas des choses dans le monde, mais les perspectives sur le monde, c'est-à-dire les moyens de voir, d'interpréter et de représenter le monde social.

Par ailleurs, nos enquêtes menées dans les trois foyers de la commune de Montreuil en région parisienne nous ont permis de tester les hypothèses concernant les stratégies de communication en situation intergroupe exogène, à savoir : l'usage fonctionnel des langues africaines dans la vie quotidienne des communautés linguistiques particulières (Hymes, 1972, 1974, Gumperz, 1982, 1989 ; Gumperz & Hymes, 1972). Ces foyers, bien organisés en fonction des pays d'origine des résidents, sont un microcosme de la société africaine avec ce que cela comporte de diversité ethnique, linguistique et sociale. Sur les 208 personnes interrogées dans ces foyers, neuf (9) langues ont été identifiées ; même si cela semble minime par rapport à la multitude de langues parlées dans cette partie de l'Afrique subsaharienne. Les langues potentiellement en usage que nous avons pu dénombrer sont les suivantes par ordre de supériorité numérique en locuteurs natifs : soninké, peul, bambara, wolof, hassanya, diola, senoufo, malinké et dogon. Les tableaux ci-dessous (Tableau 10 et 11) donnent un aperçu de la répartition des

immigrés que nous avons interrogés en tenant compte leur(s) langue(s) maternelle(s), de leur lieu de résidence et de leur pays d'origine.

Tableau 10 : Statistique des locuteurs par langues

Langues	Nombre de locuteurs	Pourcentage
Soninké	129	62,02 %
Peul	28	13,46 %
Bambara	21	10,1 %
Wolof	16	7,69 %
Hassanya	6	2,88 %
Diola	4	1,92 %
Senoufo	2	0,96 %
Dogon	1	0,48 %
Malinké	1	0,48 %
TOTAL	208	100 %

Tableau 11 : Statistique des locuteurs par langues et par foyer sur notre population interrogée

Langues	Bara		Branly		Tillemont		Total	
Soninké	36	62,07 %	41	63,08 %	52	61,18 %	129	62,02 %
Peul	9	15,52 %	12	18,46 %	7	8,24 %	28	13,46 %
Bambara	3	5,17 %	4	6,15 %	14	16,47 %	21	10,10 %
Wolof	4	6,9 %	5	7,69 %	7	8,24 %	16	7,69 %
Hassanya	3	5,17 %	1	1,54 %	2	2,35 %	6	2,88 %
Diola	2	3,45 %	-	-	2	2,35 %	4	1,92 %
Senoufo	-	-	1	1,54 %	1	1,17 %	2	0,96 %
Dogon	1	1,72 %	-	-	-	-	1	0,48 %
Malinké	-	-	1	1,54 %	-	-	1	0,48 %
Total	58	100 %	65	100 %	85	100 %	208	100 %

De ces deux tableaux (Tableaux 10 et 11), on peut tout de suite déduire que quatre fortes communautés ethnolinguistiques sont présentes dans les FTM de Montreuil. La langue soninké reste majoritaire chez nombre de locuteurs dans les trois foyers enquêtés, avec 129 locuteurs sur les 208 personnes interrogées ; ce qui fait un pourcentage de 62,02 de la population enquêtée. Viennent ensuite les Peul (28 locuteurs ; 13,46 % de la population enquêtée), les Bambara (21 locuteurs ; 10,10 % de la population enquêtée) et les Wolof (16 locuteurs ; 7,69 % de la population enquêtée). Mais pour Galtier, « le peul viendrait en troisième position

après le soninké et le bambara, parmi les langues africaines parlées en France. En ne comptant que les locuteurs de langue maternelle, il précéderait le wolof ; mais en incluant les locuteurs de peul langue seconde, peul et wolof seraient sensiblement équivalents » (Galtier, 1994 : 117). Effectivement, les personnes interrogées dans les foyers, en plus de leurs langues maternelles, pour certains, comprennent ou parlent d'autres langues, en l'occurrence le soninké, le bambara ou le peul. En ce qui concerne les pays d'origine des locuteurs, le tableau suivant nous les présente :

Tableau 12 : Distribution des locuteurs par appartenance ethnique et par pays d'origine

Langues	Mali		Mauritanie		Sénégal		Autres		Total	
Soninké	104	80,62 %	9	6,98 %	13	10,08 %	3	2,32 %	129	100 %
Peul	10	35,71 %	5	17,86 %	9	32,14 %	4	14,29 %	28	100 %
Bambara	19	90,48 %	-	-	-	-	2	9,52 %	21	100 %
Wolof	-	-	-	-	16	100 %	-	-	16	100 %
Hassanya	2	33,33 %	4	66,67 %	-	-	-	-	6	100 %
Diola	-	-	-	-	4	100 %	-	-	4	100 %
Senoufo	2	100 %	-	-	-	-	-	-	2	100 %
Dogon	1	100 %	-	-	-	-	-	-	1	100 %
Malinké	1	100 %	-	-	-	-	-	-	1	100 %
Total	139	66,83 %	18	8,65 %	42	20,19 %	9	4,33 %	208	100 %

En ce qui concerne les pays d'origine des locuteurs, les originaires du Mali sont les plus nombreux. Ils représentent 139 sur un échantillon de 208 résidents d'une population issue de trois foyers soit 66,83 % de la population enquêtée. Les Sénégalais sont les suivants avec 42 ressortissants soit 20,19 % de la population enquêtée. Enfin, les Mauritanien avec 18 résidents, d'où 8,65 % de la population enquêtée. Pour les résidents africains vivant dans les foyers et provenant d'autres pays autres que le Mali, la Mauritanie et le Sénégal, nous en avons 9 dont 3 viennent de la Guinée Conakry, 2 de la Côte d'Ivoire, 2 de la Gambie et 2 du Niger.

Le Tableau 3 à la page 68 nous donne un aperçu de ces personnes enquêtées. Ce même Tableau 3 ainsi que le Tableau 11 montrent que c'est au foyer Tillemont des Grands Pêcheurs que les enquêtés ont été les plus nombreux avec 85 personnes interrogées. Si ce nombre est élevé, c'est grâce à l'intervention de la Médiatrice sociale qui a permis la réalisation de cette enquête. Elle avait dans son bureau une certaine quantité de nos feuilles d'enquête qu'elle soumettait aux résidents qui étaient convoqués ou qui venaient simplement à son bureau pour des problèmes administratifs. Par contre, pour les deux autres foyers, nous avons effectué les enquêtes nous-mêmes en compagnie de notre ami-guide ; ce qui n'était pas du tout facile compte tenu de la réticence de ces résidents.

Partant des quatre grandes langues identifiées dans les FTM enquêtés, seules deux (2) langues, le soninké et le peul, sont représentées dans les trois grands pays d'origine identifiés chez les résidents. Ce qui veut dire que les langues soninké et peul sont parlées au Mali, en Mauritanie, au Sénégal et dans les autres pays tels que la Guinée Conakry où nous avons eu 2 locuteurs soninké et 1 locuteur peul ; en Gambie (2 Soninké) et au Niger (2 Peul). Néanmoins, cela ne voudrait pas dire que le bambara comme le diola ou le senoufo ne soient parlées dans aucun autre pays à part ceux identifiés lors de nos enquêtes. Nous constatons par conséquent que sur les 129 Soninkophones identifiés dans les foyers, le plus grand « contingent » vient du Mali avec un nombre de 104 ; ce qui équivaut à 74,82 % de la population ethnolinguistique malienne résidant dans les FTM de Montreuil et 80,62 % de la population soninké dans les trois FTM réunis. Pour les Soninké originaires de la Mauritanie, ils sont au nombre de neuf (9) ; ce qui fait 50 % de la population ethnolinguistique mauritanienne vivant en foyer et 6,98 % de la population soninké dans les trois FTM réunis. Enfin, les Soninké du Sénégal représentent 30,95 % de la population ethnolinguistique sénégalaise et 10,08 % de la population soninké dans les trois FTM réunis. Également 3 soninkophones, dont deux en Gambie et un en Guinée Conakry, viennent de ce que nous catégorisons par pays "autres". Ceux-ci, bien que représentant 2,32 % de la population soninké dans les trois FTM réunis, ont encore un pourcentage conséquent parmi la population ethnolinguistique des résidents provenant des pays "autres" avec 33,33 %. Concernant les 28 poularophones enquêtés, 10 sont d'origine malienne (7,19 % de la population ethnolinguistique malienne résidant dans les FTM de

Montreuil et 35,71 % de la population peul dans les trois FTM réunis), 9 proviennent du Sénégal (21,43 % de la population ethnolinguistique sénégalaise résidant dans les foyers de Montreuil et 32,14 % de la population peule dans les trois foyers réunis) et 5 de la Mauritanie (27,78 % de la population ethnolinguistique mauritanienne résidant dans les foyers de Montreuil et 17,86 % de la population peule dans les trois foyers réunis). Ces mêmes poularophones ont le pourcentage le plus élevé chez les populations venant de pays autres avec 44,44 % même s'ils représentent 14,29 % de la population peule dans les foyers enquêtés.

De tout ce qui précède, nous concluons que le Mali, tout comme la Mauritanie et le Sénégal, sont des pays de migration avec un fort taux d'immigrés de la communauté soninké. Ce groupe ethnolinguistique représente 62,02 % de la population africaine immigrée vivant dans les FTM de la région parisienne principalement à Montreuil-Sous-Bois. Sur ce sujet, un lieu comme le foyer de travailleurs migrants reste un creuset de langues et de cultures en contact (Boutet, 1997). Dans la plupart des cas, des groupes ou des communautés ethniques ou linguistiques y coexistent et les peuplent. Elles sont nombreuses les langues africaines identifiées dans ces espaces d'accueil (9 pour notre enquêtes et toutes de l'Afrique de l'ouest), mais pour une question de commodité, nous décrivons seulement dans l'ordre décroissant les quatre grandes communautés linguistiques identifiées que sont le soninké, le peul, le bambara et le wolof.

De l'origine de chacune de ces communautés ethniques ou linguistiques, elles s'identifient toutes à quelque chose de symbolique. C'est ce que relève Erik Orsenna dans son roman *Madame Bâ* (2005) :

[Note tirée de *Madame Bâ* d'Erik Orsenna à la page 16]

« Au commencement était l'oiseau. L'oiseau libre de jouer avec les saisons. Quand le froid se glisse sous mes plumes, je gagne le Sud. Quand le printemps revient au Nord, j'y retourne. Alors l'exemple des oiseaux entra dans l'âme des hommes à peau noire. Nos peuples portent des noms qui sonnent dans l'air comme ceux des

oiseaux : Peuls, Mandingues, Toucouleurs, Soninkés, Bagadais, Tounacos, Barbicans... Et nos langues se rapprochent de leurs chants. »

7.1.1- Les Soninké

Les Soninké sont une ethnie d'Afrique de l'Ouest qui se répartit sur 800 km, depuis la moyenne vallée du fleuve Sénégal jusqu'au delta intérieur du Niger. Trois pays se partagent cette zone : surtout le Mali, le long de la frontière sénégalaise entre Nara et Nioro du Sahel, ainsi que le Sénégal et la Mauritanie. C'est donc un peuple originaire du bassin du fleuve Sénégal qui est une zone sahélienne de steppe ou de savane herbeuse pauvre, progressivement gagnée par la désertification. Ce peuple se caractérise par son passé migratoire ancien. Tout au long de la vallée du fleuve Sénégal, la population s'expatriait pour rechercher une activité (commerce, travail, ...) susceptible de leur faire gagner de l'argent. Puis de la navigation sur le fleuve Sénégal, leur migration s'est orientée vers l'Europe par les circuits de la marine marchande puis vers les autres continents. Dès les débuts du XX^e siècle, on note la présence de cette population dans certains ports de France comme Marseille. Vers le début des années 60, on assiste à une réorganisation des flux migratoires vers la France à la suite de la fermeture de certaines destinations traditionnelles sur le continent (Congo, Gabon, par exemple). Bien qu'il ne s'agît initialement que d'hommes seuls venus en France avec un projet de retour au pays dans un délai relativement court, on note au début des années 70 avec les lois sur le regroupement familial inspirées par Valérie Giscard d'Estaing, un processus de sédentarisation d'immigrés rejoints en France par leur famille.

Selon les études de Diagana¹²² « les Soninkés se désignent eux-mêmes par le mot *soninké* qui est en réalité le singulier du mot « *soninko* » (pluriel), mais sont désignés différemment par les ethnies avec lesquelles ils cohabitent : *Sarakolés* ou

¹²² DIAGANA Ousmane Moussa (1995). *La langue soninkée. Morphosyntaxe et sens à travers le parler de Kaédi (Mauritanie)*, Paris, L'Harmattan, 529 p.

*Sarakhollés*¹²³ par les Wolofs, *Marakas* par les Bambaras, *Wangara* par les Malinkés, *Wakoré* par les Sonrhais, *Guenguer* par les Maures, *Aswanik* ceux venant d'Assouan, ou encore *Toubakaï* pour ne citer que les appellations les plus répandues. » Pour lui, « ces dénominations sont autant de lectures de leur histoire, de leur personnalité et de leur mode d'insertion dans d'autres milieux par leurs voisins. Mais, entre eux, ils n'utilisent que l'appellation soninké de façon générale tant pour désigner l'ethnie que la langue. » (Diagana, 1995). Comme pour Malinké (habitant du Mali), Khassonké (habitant de Khasso), etc., Soninké serait simplement habitant du Soni, mais pour les Soninké il est impossible de fournir une explication satisfaisante sur leur ethnonyme (Dramé, 1996 : 65). Néanmoins, pour l'appellation Sarakolé utilisée par les Wolof, Dramé donne deux interprétations :

- *La première défendue par A. Bathily¹²⁴ dans sa thèse de doctorat attribue le mot à l'expression wolof « Serxolle » qui signifie « Crier en faisant claquer la langue dans la bouche ». Ainsi ce serait par référence à la difficulté du Soninké et à la tonalité étrangère (étrange) de cette langue que les Wolof l'assimilèrent à un cri. Les premiers explorateurs venus des côtes vers l'hinterland adoptèrent naturellement l'appellation de leurs informateurs et guides wolof.*
- *La deuxième interprétation du mot « sarakhollé » fait des Soninké des populations d'ascendance blanche. Elle repose sur une explication linguistique qui dériverait « sarakhollé » de « sere » = personne en soninké et « xulle » = blanc (en soninké également). Ainsi Sarakhollé ne serait qu'un avatar de « Serexulle » ou personne blanche (Dramé, *ibid.*).*

Cette première hypothèse qui désignerait les Soninké comme étant des gens qui « *crient en faisant claquer la langue dans la bouche* » nous a été rappelée

¹²³ Pour l'orthographe, Sarakolé, Sarakhollé ou Sarakholé peuvent s'écrire, mais pour plus de commodité nous utiliserons très souvent l'orthographe Sarakolé.

¹²⁴ BATHILY Abdoulaye (1985). *Guerriers tributaires et marchands : le Gajaaga (ou Galam) le pays de l'or : le développement et la régression d'une formation économique et sociale sénégalaise (VIII^e-XIX^e siècle)*, Thèse de doctorat d'État en Histoire. Faculté des Lettres, Université de Dakar, cité par Dramé (1996 : 65-66.).

également de façon ironique lors de nos enquêtes par T. Samba, le délégué de la communauté sénégalaise du foyer Tillemont, en ces termes :

[Note du 13 juillet 2005, Foyer Tillemont] : T. Samba ironisant les Soninké

« Les Soninké, nous on les appelle Sarakolé au Sénégal. C'est le nom que tout le monde connaît là-bas. Leurs façons de parler, c'est comme les cris ou les chants des oiseaux et nous on se moque d'eux ».

Cette note relatée par T. Samba est aussi avérée dans les écrits de Orsenna à travers son ouvrage *Madame Bâ* :

[Note extraite de *Madame Bâ* d'Erik Orsenna à la page 16]

« Au commencement était l'oiseau. L'oiseau libre de jouer avec les saisons. Quand le froid se glisse sous mes plumes, je gagne le Sud. Quand le printemps revient au Nord, j'y retourne.

Alors l'exemple des oiseaux entra dans l'âme des hommes à peau noire. Nos peuples portent des noms qui sonnent dans l'air comme ceux des oiseaux : Peuls, Mandingues, Toucouleurs, Soninkés, Bagadais, Tounacos, Barbicans... Et nos langues se rapprochent de leurs chants. »

Pour le caractère historique de ce peuple, tous les écrits des sociologues et chercheurs sont unanimes : les Soninké sont les descendants des fondateurs de l'Empire du Ghana ou Wagadou, le premier empire soudano-sahélien d'Afrique de l'Ouest. Mais l'une des versions de la légende de la décadence du Wagadou véhiculée par la tradition orale des griots et qui constitue le grand mythe fondateur du peuple soninké est la suivante, selon Abdoulaye Bathily¹²⁵ :

« À l'origine le légendaire, Yougou Khassé Dinga (littéralement : vieil homme gros), originaire de la région d'Assouan en Égypte, appartenait à la noblesse et était l'un des lieutenants du pharaon. Ancêtre des Soninko, Dinga

¹²⁵ Abdoulaye Bathily (1989). *Les portes de l'or : le royaume de Galam, Sénégal, de l'ère musulmane au temps des négriers, VIIIe-XVIIIe siècle*, L'Harmattan, p. 264

arriva en Afrique de l'Ouest, dans la région où se trouvent aujourd'hui le Mali, la Mauritanie et le Sénégal. Il trouva sur place une nation d'agriculteurs, les *Karos*, qu'il réussit, lui et sa suite, à dominer. Les troupes de Dinga étaient d'excellents cavaliers et ils étaient armés de lances, épées, boucliers, armures de fer. Dans la région, un serpent à sept têtes nommé *biida* régnait en maître. Pour pouvoir installer l'état du Wagadou, Yougou Khassé Dinga dut négocier avec le serpent *biida*. Le serpent accepta de laisser Dinga installer son empire à condition de lui donner tous les sept ans la fille la plus belle et la plus propre du Wagadou issue des plus grandes familles. Il fallait également que celle-ci soit vierge. En contrepartie le serpent accorderait au Wagadou la richesse, l'or et la pluie. Ce pacte scellé, l'empire vouait un culte au serpent Bida, python protecteur, auquel était sacrifiée chaque année une jeune fille vierge. Il en fut ainsi pendant longtemps jusqu'au jour où le sort désigna Siya Yatabéré, l'élue de cœur de Maamadi Sehedunxote (Maamadi le taciturne, en soninké). Maamadi Sehedunxote ne supportant pas que sa fiancée Siya Yatabéré soit livrée au serpent le tua. Ceci annonça la fin de la prospérité de l'Empire, les habitants durent se disperser pour éviter la famine. » (Bathily, 1989 : 264)

Cette légende expliquerait la dispersion géographique des Soninké¹²⁶ dans toute l'Afrique de l'Ouest, donnant ainsi naissance à plusieurs ethnies dont les Bozo, Sarakollé devenus pêcheurs sur le fleuve Niger, et les Dyula, les grands commerçants de l'Afrique de l'Ouest aujourd'hui très apparentés aux Bambara linguistiquement. Ces deux peuples descendent des Sarakollé qui se sont dispersés à partir du XII^e siècle. Faisant partie des premiers en Afrique subsaharienne à être islamisés, dans leur dispersion, ils ont également propagé l'islam. Ils vivaient de l'agriculture, du commerce de la gomme arabique et de l'or. S'il existe encore des *Komo* (esclaves) dans le système social des Soninké, c'est que par le passé, ils ont fait le commerce d'esclaves. Ce fut le royaume du Galam au Sénégal, sur la vallée du fleuve Sénégal, ancien royaume qui se trouvait au sud du Fouta-Toro et à l'est du royaume du Djolof qui a servi à ce genre de pratique commerciale selon Abdoulaye Bathily (1989, *ibid.*).

¹²⁶ À ce sujet Christian Girier, dans *Parlons Soninké* (1996, L'Harmattan), dit qu'une ethnie se définit par un mythe commun.

Sur le plan linguistique, le soninké appartient au sous groupe « Nord-Ouest » du groupe mandé (famille Niger-Congo selon la classification de Greenberg). Comme toute langue, le soninké connaît une aire de variation dialectale dont les diverses variétés sont en relation d'intercompréhension quasiment immédiate. Cette langue est parlée par plus d'un million et demi de locuteurs, originaires du Mali pour la plupart comme en témoigne le tableau suivant :

Tableau 13 : Populations significatives des locuteurs soninké par régions (estimation 2009)

Pays	Total
Mali	976 000
Sénégal	260 000
Gambie	160 000
Côte d'Ivoire	154 000
Mauritanie	140 000
France	9 300
Guinée Bissau	5 200
Total	1 704 500

Source : <http://fr.wikipedia.org/wiki/Sonink%C3%A9s>

Sa zone d'expansion comprend les deux tiers du Mali, le sud de la Mauritanie, une grande partie du Sénégal, le nord-ouest du Burkina Faso, une partie de la Gambie et de la Guinée-Bissau appelée le Guidimaxa.

Carte 4 : Aire d'extension des Soninké au Mali



Source : <http://commons.wikimedia.org/wiki/File:Soninke.gif?uselang=fr> et <http://fr.wikipedia.org/wiki/Sonink%C3%A9s>

Du fait de la tradition d'émigration pratiquée par les Soninké, on retrouve aussi d'importantes communautés d'eux hors de l'Afrique de l'Ouest, notamment en France, en région parisienne. Dans la ville de Montreuil, ce sont environ plus de trois mille immigrés¹²⁷ soninké originaires de la région de Kayes au Mali (avec laquelle la ville de Montreuil entretient des rapports de partenariat et de coopération depuis 1985) qui cohabitent avec d'autres immigrés africains, un peu partout dans Montreuil, vivant dans les FTM. Selon Dubresson, parmi les travailleurs de la région parisienne originaires d'Afrique noire, les Soninké (64 %) et les Toucouleur (14 %) sont les deux groupes les plus nombreux avec une population masculine, jeune, le plus souvent analphabète qui s'insère difficilement dans les zones industrielles. Pour lui, les conditions de vie qu'ils y supportent leur permettent – bien qu'ils soient exploités aux moindres coûts – d'épargner régulièrement pour les familles du pays d'origine (Dubresson, 1975 : 189).

¹²⁷ En 1999, l'INSEE dénombrait 2000 Maliens dans la ville de Montreuil, mais selon le site internet de la Mairie « le nombre (de Maliens de Montreuil) est estimé entre 6 000 et 10 000 » mise à jour de décembre 2007, Cf. URL : Mairie de Montreuil, « Yélimané – Mali », <http://www.montreuil.fr/1-8894-Yelimane---Mali.php>

Pour leur supériorité numérique en contexte migratoire, certains habitants du foyer considèrent les Soninkés comme les Juifs d'Afrique :

[Note du 9 janvier 2009, Foyer Tillemont]

« Les Soninkés sont les juifs d'Afrique parce qu'ils ont une forte diaspora. On les retrouve partout dans le monde » (Un résident du foyer Tillemont)

Carte 5 : Situation géographique de l'empire soninké



Source : <http://www.soninkara.org/histoire-soninkara/wagadou/geographie.php>

7.1.2- Les Peul

Dans son livre *Les Bergers du soleil, l'Or Peul*, Jean-Marie Mathieu (1998) note ceci concernant les Peul : « Les Peul, appelés *Fulani* par les anglophones, se dénomment eux-mêmes "*Pullo*" (sing.) (Prononcez [poulo], pluriel "*Fulbhe*" [Foulbé]). Le mot "*Pullo*" viendrait du verbe "*fullade*" (*éparpiller, disperser au souffle*) » (Mathieu, 1998 : 21). Ils représentent l'un des plus importants groupes ethniques d'Afrique occidentale sahélo-soudanienne. Selon le Groupe International

de Travail pour les Peuples autochtones (GITPA), le nombre de locuteurs peul varie selon les estimations entre six et huit millions, disséminés en îlots d'importances très variables. Ils sont présents dans tous les États de l'Afrique de l'Ouest ainsi qu'au Tchad, en République centrafricaine et au Soudan. Comme les Soninké, malgré leur dispersément et leur mobilité, ils n'en constituent cependant jamais le peuplement majoritaire, bien que le nord du Nigeria, la Guinée, le Sénégal, le nord du Cameroun et le Niger en comptent d'importantes communautés. Les Peul sont traditionnellement des nomades, essentiellement des éleveurs transhumants de vaches zébus et de chevaux (boucle du Niger/Basse-Égypte). Cet « archipel peul » est divisé en un grand nombre de groupes, dont les principaux sont ceux du Fouta Djallon (les Foulbé Fouta), et ceux du Fouta Toro (vallée du fleuve Sénégal, les Alpoularhen).

Par ailleurs, la question de l'origine des Peul et celle de leur identité, pas uniquement liée à la langue peul (*polar*), continue de faire débat. Ainsi, pour ce qui est des origines et l'histoire, les Peul seraient originaires de la haute vallée du Nil : Haute-Égypte, Nubie et Éthiopie, selon Henri Lhote¹²⁸. L'auteur, spécialiste des peintures rupestres de bovins du Sahara, affirme que ce sont les peintures rupestres de bovins qui ont permis de suivre l'avancée de ce peuple jusque dans le Sahara. Mais arrivées en Mauritanie et au Sénégal, les traces deviennent plus difficiles à suivre : les grottes et rochers permettant la reproduction sont plus rares. Cependant pour d'autres sources¹²⁹, il semble que l'« ethnie » se soit constituée au cours du haut Moyen Âge, dans la vallée du Sénégal et les régions adjacentes de l'est et du nord-est puis se serait étendue vers le sud et vers l'est. Ces migrations ont permis aux Peul d'occuper dès le XVIIe siècle l'espace actuel, mais sans imposer toutefois leur prééminence politique. Ce ne sont qu'avec les « guerres saintes » que les Peul conquièrent le pouvoir politique au nom de l'islam et constituèrent de puissants empires au Fouta Diallon, au Macina, au Nigeria (Sokoto) et en Adamaoua. À partir de la fin du XIXe siècle, avec la colonisation

¹²⁸ Henri Lhote, « L'extraordinaire aventure des Peuls », in *Présence africaine*, n° 22, octobre-novembre 1958, p. 48-57.

¹²⁹ Des diverses sources, nous notons d'une part un inventaire d'études du Groupe International de Travail pour les Peuples Autochtones (GITPA) faites sur les Peul et d'autre part les études de Christiane Seydou (1989 ; 1991 ; 1998).

française et anglaise, ces États furent vaincus et soumis, mais continuèrent à influencer la région à des degrés divers pendant la période coloniale et parfois au-delà. Ils ont été parmi les propagateurs de l'islam en Afrique de l'ouest, notamment avec les personnages comme, Ousmane Dan Fodio, fondateur de l'empire du Sokoto, Sékou Amadou, fondateur de l'empire peulh du Macina, Modibo Adama, fondateur du royaume peulh de l'Adamaoua (GITPA).

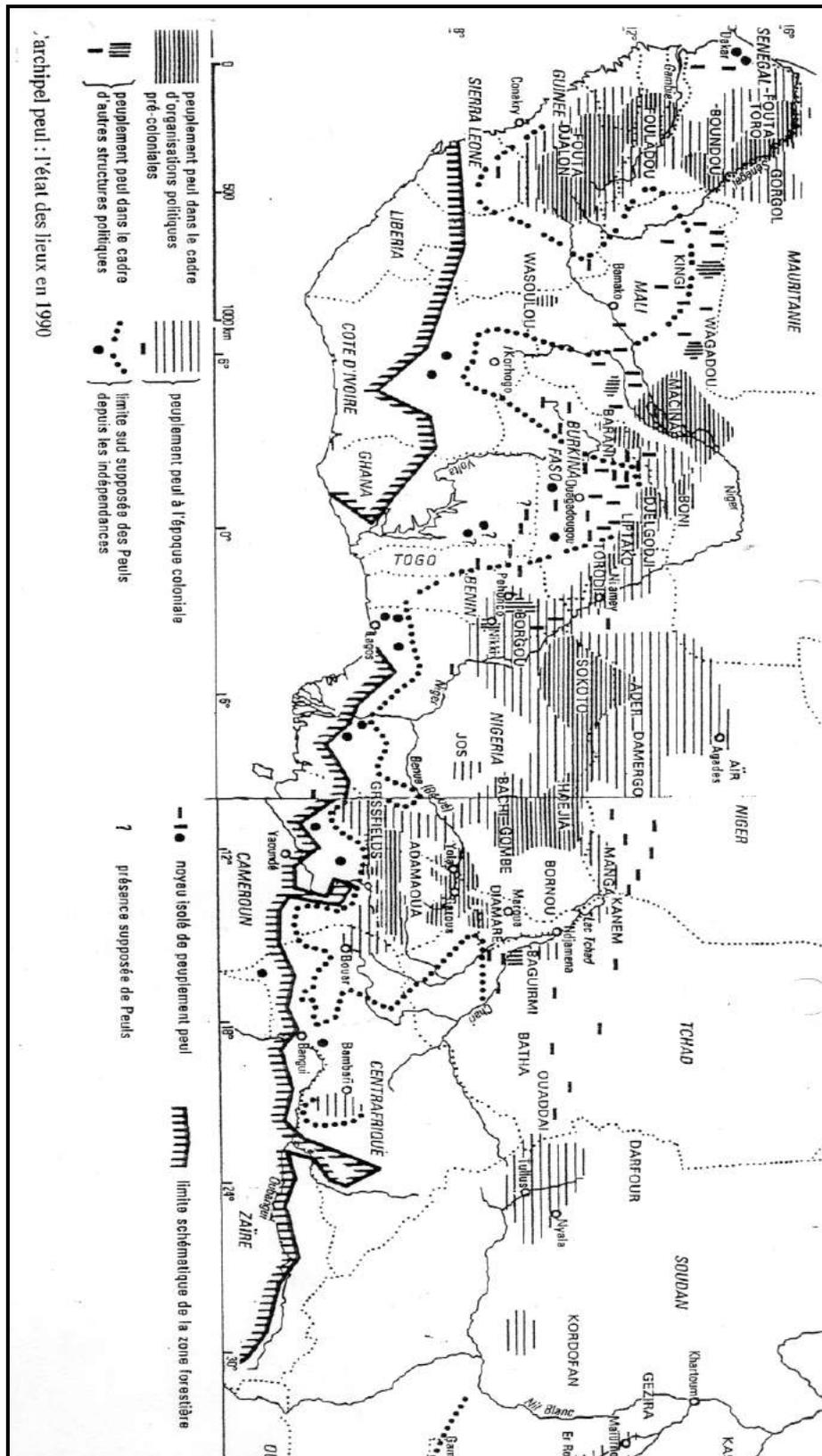
Sur le plan linguistique, le peul est généralement rattaché à la branche ouest-atlantique de la grande famille des langues nigéro-congolaises, au même titre que le sérère ou le wolof selon les travaux de Maurice Delafosse (1923), Lilius Homburger (1941 ; 1949) ou Diedrich Hermann Westermann (1952 ; 1957), et surtout sur ceux de Joseph Greenberg dans les années 1950. Les anciennes ethnies assimilées qui parlent le peul sont appelées "Haal Pulaaren". Ceci concerne, entre autres, les Haoussa, les Sérère, les Soninké, les Manding, les Wolof, les Toucouleur. Le peul est aujourd'hui considéré comme une langue soudanaise voisine des langues en usage dans la Sénégambie où elles forment un groupe linguistique nommé sénégalo-guinéen, selon Mamadou N'diaye¹³⁰ et ses locuteurs s'élèvent à plus de 10 millions¹³¹.

Dans la même suite, le *fulfulde*, la langue peul a, selon les études du GITPA, subi de nombreux métissages qui ont donné naissance à une grande diversité de dialectes. « Elle est l'une des langues les plus écrites en Afrique, en caractères arabes qui a également joué un rôle important dans l'islamisation du continent. » Pour le GITPA, « le fulfulde, à la fois langue et manière de vivre et de penser, cache une réelle homogénéité culturelle : on y trouve une valeur fondamentale, le *pulaaku*, qui enseigne le discernement (*hakiilo*), la résignation (*munyal*) et la réserve (*semteende*) ».

¹³⁰ Mamadou NDIAYE (1996). « La Pulaagu (ou code de conduite des Peul) d'hier à aujourd'hui » dans *Peuples du Sénégal*, Editions Sépia, pp. 139-156.

¹³¹ Il existe deux identités peul, l'ethnique et l'« assimilée ». Cette donnée longtemps ignorée des ethnologues et des observateurs est désormais prise en compte par l'Organisation mondiale de la santé (OMS) et les chiffres sont au final souvent majorés. On estime qu'il y a actuellement 10 millions de Peul dont plus d'1 500 000 en diaspora partout dans le monde et 8 millions de locuteurs.

Carte 6 : L'archipel peul : l'état des lieux



Source : Jean Boutrais (1994). « Pour une nouvelle cartographie des Peuls » in *Cahiers d'études africaines*, 133-135, XXXIV-1-3, p. 138.

7.1.3- Les Bambara

Le bambara fait partie du capital collectif plurilingue des migrants originaires d'Afrique subsaharienne en France. Dans les FTM de Montreuil, cette langue vient en troisième position de nos enquêtes en fonction du nombre de ses locuteurs. Aussi connu sous le nom de *bamanankan*, le bambara fait partie de la famille mandé. Au Mali, où les Bambara constituent le groupe ethnique le plus important, ils sont surtout présents dans le centre-est à l'ouest du pays, entre Ségou et Niono (delta central nigérien), dans le Bélé Dougou (cercle de Kolokani) au nord de Bamako, dans le Kaarta, entre Kita, Nioro et Koulikoro, ainsi que dans la région de Sikasso, selon Viviana Pâques (2005). Aujourd'hui, on estime à plus d'une quinzaine de millions le nombre de locuteurs bambara répartis sur toute l'Afrique de l'Ouest, du Burkina Faso à la Mauritanie, en passant par la Côte d'Ivoire, la Gambie, le Sénégal et surtout la République du Mali, où avec plus de trois millions de personnes, ils représentent le groupe ethnique le plus important du pays et leur langue est reconnue comme étant la langue nationale.

Pour ce qui est de l'histoire, les Bambara, peuple ancestral du Mali, vivent entre traditions animistes et musulmanes, dans un lien sacré avec la terre, mère nourricière. Agriculteurs de père en fils depuis la nuit des temps, leur monde est en pleine mutation. Comme la plupart des peuples africains, l'histoire des Bambara est peu connue à cause de l'usage limité de l'écriture et d'une forte tradition orale. Cependant, les premières données sur le peuple Bambara datent de la fin du XVI^e siècle, au moment de leur installation dans la région de Djenné et de Massina, berceau de l'Empire du Mali. Jusqu'au déclin de cet empire, les Bambara étaient organisés en deux royaumes : *Kaarta* et *Ségou* (Maïga, 2001). Curieusement, la même légende raconte l'origine de ces deux royaumes. Deux frères, *Baramongolo* et *Niangolo*, et leur groupe étaient poursuivis sans cesse par leurs ennemis lorsqu'un jour, ils arrivèrent au bord d'un fleuve qu'ils ne pouvaient traverser. Des esprits apparurent alors et les aidèrent à atteindre l'autre rive sur le dos d'un grand caïman. Ainsi, les deux frères sauvés fondèrent les royaumes de Ségou et Kaarta. Le clan Coulibaly – qui signifie “ceux qui n'ont pas de pirogue”, devint le clan le plus puissant des Bambara et l'histoire mythique du caïman – “bamba” en langue mandingue, est à l'origine de leur nom. Leur nom *banmana* devenu par

En majorité musulmans, aujourd'hui on compte près de onze millions de Wolof. La plupart vivent au Sénégal où ils occupent les provinces historiques du Djolof, du Cayor, du Baol, du Waalo, du Fouta et du Saloum, ainsi que la presqu'île du Cap-Vert, initialement occupée par les Lébous, un sous-groupe des Wolof. Leur nombre est en constante progression. Ils étaient 1 145 000 (soit 36,8 %) selon des estimations de 1960 ; 2 096 253 (soit 41,09 %) lors du recensement de 1976 et 2 960 450 (soit 43,7 %) lors de celui de 1988 (Diouf, 1998 : 26-28).

Pour l'histoire, les historiens et scientifiques, comme les égyptologues Cheikh Anta Diop, Aboubacry Moussa Lam ou encore Théophile Obenga, rapportent que les ancêtres des Wolof sont originaires de la vallée du Nil (l'actuelle Égypte-Nubie)¹³⁴. Selon eux, les traces les plus anciennes d'une culture, surtout en ce qui concerne la langue, les principes religieux et culturel dont les Wolof ont hérité remonteraient à l'époque de l'Égypte pharaonique, aussi bien en Basse-Égypte qu'en Haute-Égypte et Nubie. Les recherches effectuées par ces historiens l'ont démontré en faisant des comparaisons culturelles, anthropologiques et linguistiques entre l'égyptien ancien et le wolof qui en est une des langues les plus proches.

Bien antérieure aux travaux des égyptologues, la tradition orale wolof confirme aussi que les Wolof ont d'abord cohabité avec les Berbères dans le sud-est de la Mauritanie, en compagnie des Peul, des groupes mandingues, des Soninké et des Sérère. Tous ces groupes de Noirs étaient appelés Bafours par les Berbères. À l'époque de l'empire du Ghana, les Wolof étaient animistes. Ils habitaient le Tekroun, royaume vassal du Ghana situé dans la vallée du fleuve Sénégal et lieu de naissance de l'ethnie toucouleur. Au XI^e siècle, les Almoravides, guerriers musulmans d'origine berbère, commencent à vouloir convertir les groupes animistes et y parviennent avec les Toucouleur et les Soninké. En revanche les

¹³⁴ Cf. les travaux de Cheikh Anta Diop, *Parenté génétique de l'égyptien pharaonique et des langues négro-africaines*, éd. IFAN/NEA, Dakar/Abidjan, 1977 et Théophile Obenga, *Origine commune de l'égyptien ancien, du copte et des langues négro-africaines modernes. Introduction à la linguistique historique africaine*, éd. L'Harmattan, Paris, 1993.

Sérère et les Wolof – pour échapper à la religion des Almoravides, mais aussi et surtout à cause de la sécheresse – entreprennent plusieurs migrations qui les mènent dans les régions qu’ils peuplent aujourd’hui, en particulier dans le cas des Wolof, le nord-ouest et le centre du Sénégal.

Cependant, au début du XIII^e siècle, les Wolof fondent l’empire du Djolof qui regroupe à son apogée les États du Waalo, du Cayor, du Baol, du Sine, du Saloum, le Fouta-Toro et le Bambouk. La tradition orale chante même que les bourba djolof auraient dominé tout le Sénégal actuel. Après 1549, les États vassaux du Djolof retrouvent leur indépendance jusqu’à la fin du XIX^e siècle au moment de la colonisation française.

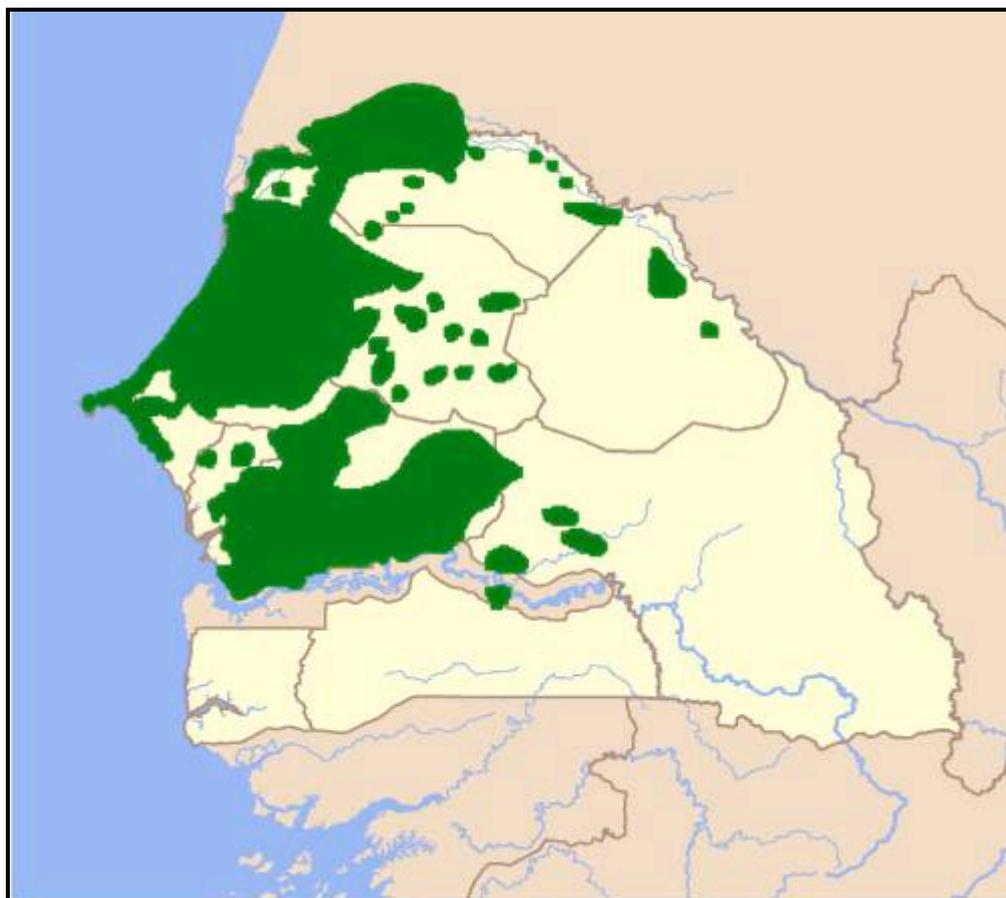
Sur le plan linguistique, le wolof est la langue des Wolof. Leur nombre, ainsi que leur présence dans les principaux centres urbains notamment, a permis dès l’indépendance sénégalaise de l’imposer comme principale langue nationale. Bien avant le français, c’est la langue la plus comprise par les différentes ethnies sénégalaises (près de 85 % de la population) selon les statistiques sénégalaises. Aussi, selon Abdoulaye Bara Diop¹³⁵, la diffusion de leur culture a été favorisée non seulement par leur croissance démographique, relativement forte, mais aussi par leur position géographique au Nord et au Centre du pays et s’étendant de plus en plus vers l’est et le sud, leur implantation sur la grande côte où se sont développées les plus importantes villes du Sénégal, dont Dakar. Ainsi, le phénomène de « wolofisation¹³⁶ » s’accroît dorénavant grâce à l’urbanisation, car parler le wolof lorsqu’on vit dans des villes comme Dakar, Saint-Louis ou Kaolack est essentiel pour la compréhension des réalités socio-culturelles sénégalaises (Diop, 1996 : 41) ; ce qui n’est pas le cas dans les FTM, car les quelque Wolof que nous observés conversent très souvent en soninké au détriment de leur langue.

¹³⁵ Abdoulaye Bara Diop (1996). « Croyances religieuses traditionnelles et islam chez les Wolof » dans *Peuples du Sénégal*, Edition Sépia, pp. 39-61.

¹³⁶ Terme employé par Donald Cruise O’Brien, dans son article « Langues et nationalité au Sénégal. L’enjeu politique de la wolofisation », publié dans *Année africaine*, Pédone, 1979, p. 319-335

Enfin, ce qui fait la force et l'expansion du wolof, c'est qu'il est proche des ethnies sérère et peul (deux grandes langues parlées au Sénégal) surtout linguistiquement, mais aussi culturellement. Beaucoup de spécialistes envisagent une origine commune de ces peuples.

Carte 8 : Implantation historique du wolof



Source : [http://fr.wikipedia.org/wiki/Wolof_\(langue\)](http://fr.wikipedia.org/wiki/Wolof_(langue))

7.2- Frontière et cohabitation pluriethnique dans les foyers

Après avoir énuméré les différentes langues et communautés ethniques présentes dans les foyers avec chacune, son histoire et ses phénomènes socio-linguistiques, il est aussi intéressant de parler de la coexistence de ces langues et de la cohabitation de ces ethnies dans les espaces d'accueil que sont les foyers. Les Soninké étant l'ethnie majoritaire, nous parlerons des rapports qu'ils entretiennent avec les résidents d'autres origines ethniques. Qu'ils soient du même pays ou pas, les Soninké en situation migratoire sont solidaires des uns des autres.

Seul l'usage de leur langue au foyer leur permet de renforcer les liens. Néanmoins, les Soninké ne se mélangent pas facilement avec des personnes d'origines différentes de la leur : « *Normalement les Soninké, ils restent entre eux.* » (Lassana, cité par Leunberger, 2004). Il s'agit là de frontières entre les groupes ethniques que Barth (1995) appelle *ethnic boundary* et que Poutignat et Streiff-Fenart définissent comme « ce qui permet de rendre compte de l'existence des groupes ethniques, de leur persistance et de leur puissance dans le temps afin d'établir leur distinctivité ». Pour eux, « pour que la notion de groupe ethnique ait un sens, il faut que les acteurs puissent rendre compte des frontières qui marquent le système social auquel ils estiment appartenir et au-delà desquelles ils identifient d'autres acteurs impliqués dans un autre système social » (Poutignat et Streiff-Fenart, 1995 : 166-167).

Selon Véronique De Rudder (1993), l'analyse des relations interethniques, présuppose très souvent "l'ethnique" et sous-estime le relationnel. Parce qu'ils ne sont pas monolithiques, parce que des tensions internes les travaillent, parce que des stratégies individuelles ou collectives différentes y apparaissent, les groupes dits "ethniques" en raison d'une origine culturelle ou nationale commune, ne forment pas des ensembles homogènes. Pour elle, l'appartenance ethnique réelle ou supposée, revendiquée ou attribuée, loin de constituer une essence, n'existe véritablement qu'au sein de la dimension interactive, et donc relationnelle, qui lui est intrinsèque. Également pour sa part, il n'y a pas, dans nos sociétés, d'abord des groupes ethniques, puis des relations entre eux. Au contraire, c'est dans l'interaction que les groupes se définissent (auto-définition) ou sont définis (hétéro-définition).

Nous pensons que, pour ce qui est des FTM, les interactions sont donc régies au niveau micro-social par un ensemble de rôles prescrits et d'interdits qui assurent le maintien de la différence culturelle et donc des groupes ethniques. Comme chez Goffman, les acteurs définissent dans le cours de l'interaction la situation et le sens qu'ils y accordent, toutefois ces acteurs n'agissent pas dans un

vide social, car ce qui est pertinent pour l'interaction est prescrit. Paul Costey¹³⁷, étudiant « les catégories ethniques chez Fredrik Barth » montre que l'anthropo-ethnologue norvégien reste bien silencieux sur l'origine de ces contraintes et leur transmission, car pour lui, les membres d'un groupe ethnique s'éloigneront d'autant moins des rôles conventionnels qu'ils craignent le jugement d'autrui, qu'ils ont peur « que tel ou tel comportement ne soit pas convenable pour une personne de leur identité ». Ainsi, selon son étude, pour lui, l'enjeu pour cette personne en question est de maintenir sa place au sein de l'ethnie, si un comportement vient à être désavoué par ses pairs ou que l'on n'est plus en mesure de faire bonne figure selon les orientations des valeurs du groupe, rien n'empêche de revendiquer une autre identité (Costey, *ibid.*). À cet effet, il donne l'exemple des Pathans¹³⁸ du Sud, organisés en groupes segmentaires et localisés, qui entretiennent des relations avec les Baloutches¹³⁹, groupe à direction centralisée. Il conclut enfin que l'impératif d'égalité, notamment au sein des assemblées pathanes, limite l'assimilation d'éléments extérieurs, car les liens clientélares ne confèrent qu'un statut subordonné aux nouveaux venus.

Pour les Soninké, il n'y a rien à dire, car les foyers, s'il en existe de nombreux en France, c'est grâce à leur immigration. Renforçant leur sentiment d'être les pionniers de l'immigration noire en France, un migrant soninké en France depuis 1961 dit sans réserve :

« Parmi tous les Noirs qui sont dans ce pays, il n'y a que les Soninké qui ont des foyers ; tous les autres, Bambara, Wolof, s'infiltrèrent après en notre sein et

¹³⁷ Paul Costey, « Les catégories ethniques selon F. Barth », *Tracés. Revue de Sciences humaines*, n° 10, *Genres et Catégories*, février 2006 consultable en ligne à partir de l'URL suivant : <http://traces.revues.org/index155.html>.

¹³⁸ Clans montagnards formant une tribu afghane à cheval sur trois pays, l'Afghanistan du Sud et de l'Est, le Pakistan du nord et le Kashmir occidental indien. La population totale est estimée à quinze millions d'habitants dont 40% sont en Afghanistan, 40% au Pakistan et le reste se répartit entre les derniers nomades d'Asie centrale et le Kashmir. La langue de la tribu est le "pashtoune" ou le pachtou, une langue indo-européenne officielle qui est aussi la langue diplomatique et administrative de l'Afghanistan.

¹³⁹ Les Baloutches sont un peuple d'origine iranienne.

parfois quand ils commencent à devenir nombreux, ils veulent s'approprier le foyer » (Timéra, 1996 : 74).

À ce sujet, Diakité, un jeune Bambara résident du foyer de Branly renchérit à travers cette note :

[Note du 4 avril 2007, Foyer Branly]

« Les Soninkés, ils font exprès en nous parlant dans leur langue, parce qu'ils disent que, Eux, le foyer c'est chez eux ; et que tout le monde doit comprendre [absolument] leur langue. Ce qui m'énerve le plus c'est mon voisin. Il sait que je suis Bambara, mais chaque fois qu'on se voit le matin il me salue en soninké. Et comme j'en ai marre, je lui réponds aussi en Bambara. »

En effet, dans les propos de Diakité, l'on peut sentir une certaine rivalité entre Soninké et Bambara. Pour certains, les Soninké se sentent inférieurs aux Bambaras qui sont plus souvent alphabétisés :

« Parce que les Bambara, apparemment ils ont fait l'école avant de venir ici. Même s'ils ont pas fait l'école, s'ils viennent ici, ils ne restent pas au foyer, tout le temps ils sortent, ils font l'école du soir, ils apprennent le français, tu vois quoi, personne ne les contrôle... » (Fodyé, noté par Leunberger, 2004).

Également, pour continuer dans le même volet que Fodyé, le même Diakité, dans un sourire narquois, ajoute :

[Note du 4 avril 2007, Foyer Branly]

« Nous ici [foyer], on se moque d'eux, parce que c'est ici [en France] que tout le monde les connaît et parle de leur langue, sinon au bled [au pays d'origine] c'est le bambara qu'on parle partout, souvent le peul. »

Si par ailleurs, les Soninké et les Bambara ne s'entendent pas très bien parce qu'ils se sentent différents sur certains points, l'obstacle majeur à la compréhension entre eux est la langue. En effet, au Mali, le bambara étant la langue nationale du pays, les Soninké minoritaires devraient savoir parler bambara, mais les Bambara majoritaires ne connaissent pas le soninké. Ainsi, pour Christian Girier, « [la France] est un des rares endroits où la langue soit conquérante, c'est-à-dire qu'un non-soninké émigrant d'Afrique Noire sera logiquement conduit, en France, s'il partage le sort des travailleurs africains, à s'exprimer en soninké. » (Girier, 1996)

La polémique entre résidents au foyer n'est pas seulement l'affaire Soninké/Bambara. Dans l'étude de Barou (1977), un résident soninké explique que les Soninké ne s'entendent pas avec les Toucouleur (peuple originaire du Sénégal) car ils ne parlent pas la même langue qu'eux ; ce qui traduit à un niveau linguistique une question d'ordre sociologique. À cela, les observations de son enquête indiquent que les différentes populations habitant le foyer sont en relation d'indifférence. Celles qui partagent le foyer étudié par Barou se critiquent fortement. Ainsi, les Soninké jugent l'immigration des Peul gratuite à l'opposé de la leur qui répond à un besoin et est utilitaire. Les Toucouleur critiquent les Soninké, parce qu'ils supportent mal le fait d'être minoritaires dans le foyer. Ils disent que les Soninké sont des paysans pauvres et illettrés, destinés uniquement au travail ; alors que le Peul essaye de se donner l'image, même s'il ne l'est pas en réalité (les immigrés Peul subissent la même situation précaire en France que les Soninké), d'un homme instruit, citoyen, riche et de quelqu'un qui voyagerait seulement pour découvrir d'autres cultures.

Pour nous, dans les foyers où nous avons enquêté, ces relations de différences entre résidents n'étaient pas trop visibles. Seulement quand il s'agit de se réunir, à la suite d'une convocation émise par les responsables des foyers que l'on s'en aperçoit. Certains illettrés ne comprenant rien de ce qui se passe demandent aux autres en langues africaines. Un jour ayant assisté à une scène de ce genre, un jeune Soninké issu de l'immigration malienne a répondu à la volée à un de ses compatriotes : « *On vous dit d'aller à l'école, vous ne voulez pas. Vous êtes ici en France, vous refusez d'apprendre aussi le français, voilà maintenant !* », avant

de le renseigner en langue africaine (le soninké notamment) de quoi il était question.

En plus, entre résidents d'un même pays, il peut avoir un sentiment de jalousie concernant la région ou la ville de provenance. Cissé, un résident du foyer Bara, en a marre que tout le monde dise que les Soninké ou presque tous les Maliens viennent de Kayes. Pour lui, Kayes n'est pas la seule ville du Mali à travers cette note :

[Note du 12 juin 2007, Foyer Bara] : « Kayes n'est pas la seule ville du Mali »

« Quand tu es Malien et que tu vis au foyer, les gens pensent que tu viens de Kayes. Ce n'est pas la seule ville au Mali. Moi je suis soninké et je viens de Sikasso et ce n'est pas connu. Comme c'est la ville que tout le monde connaît parce que la plupart des immigrants viennent de là-bas [Kayes], sinon les Blancs [Européens] quand ils vont au Mali, c'est à Bamako qu'ils restent, mais on ne parle pas de Bamako. Ici, c'est Kayes que tout le monde dit [pour parler du Mali] »

Enfin, pour ce chapitre, nous pouvons affirmer qu'en dépit de leurs différences, Soninké ou Bambara, Wolof ou Peul restent encore malgré l'éloignement et peut-être à cause de l'éloignement profondément intégrés dans les structures socio-économiques de leur société d'origine avec laquelle ils entretiennent des liens étroits et intenses. Pour ces communautés de travailleurs, à l'inverse peut-être de ce qui se produit pour des groupes ethniques plus occidentalisés comme les Africains de la côte, la migration conduit à un renforcement des valeurs traditionnelles et à une idéalisation du milieu d'origine (Barou, 1977).

CHAPITRE 8 : APPROCHE TERRITORIALISÉE ET REPLI IDENTITAIRE DES GROUPES AFRICAINS DANS LES ESPACES D'ACCUEIL

Objets de suroccupation et de surpopulation sans précédent, les foyers de travailleurs migrants constituent, à l'image de la ville de Chicago des années vingt

des gigantesques « laboratoires sociaux » (Park, Grafmeyer et Joseph). Nous avons décrit dans les chapitres précédents le foyer comme un espace d'accueil particulier et essentiel pour les immigrés africains subsahariens avec ses multiples fonctions sociales et économiques. C'est dans le foyer que se sont développés les modes de réappropriation des différents espaces mis à leur disposition et la reconfiguration de ceux-ci, faisant des immigrés africains, non seulement des gens venant d'ailleurs ayant un repli sur eux-mêmes à cause de leur « intégration communautaire marginale » (Timera, 1997a), mais des personnes refusant l'intégration aux regards des autres (Timera, 1997 b).

Dans ce dernier chapitre de notre travail, il s'agit d'interroger le foyer comme une variété de contextes urbains et d'analyser les acteurs sociaux qu'on y rencontre de part et d'autre de la frontière ethnique délimitant les groupes africains concrets (Poiret, 1996), de déterminer les relations entre langues africaines, identités et pratiques linguistiques en situation migratoire. Pour cela, nous nous appuierons sur les résultats de nos enquêtes menées dans les trois foyers de travailleurs migrants de Montreuil afin d'explorer les méthodes mobilisées par les résidents pour communiquer avec les autres par rapport au contexte et aux interlocuteurs. La vitalité et la véhicularité d'une langue comme le soninké, les pratiques langagières et la communication plurilingue (Juillard, 1996 ; Boutet, 1997 ; Canut, 2001) au sein des espaces d'accueil seront au centre de nos réflexions.

8.1- Le foyer : le « village » retrouvé des gens du fleuve en région parisienne

Le Petit Robert définit le village comme étant une agglomération rurale ; un groupe d'habitations assez important pour avoir une vie propre, pour constituer un centre administratif qui a une fonction sociale et commerciale. Si en général, en Europe, un village se groupait à l'origine autour d'une église (siège d'une paroisse) et qui, à l'état actuel, est souvent le siège d'une municipalité administrant une commune (celle-ci peut toutefois englober plusieurs villages), en Afrique, ce terme représente le domaine rural constitué de seulement quelques maisons. C'est un hameau où presque tous les habitants se (re)connaissent, car dirigé par un chef de village que tout le monde connaît. Il est aussi caractérisé par la présence de

commerçants et d'artisans. C'est effectivement ce que nous avons décrit dans le chapitre concernant l'organisation politique et sociale des immigrés africains au sein des foyers. Parlant de village, pour Émile Durkheim, *c'est sans doute, la dernière molécule sociale, un clan transformé. Ce qui le prouve, c'est qu'il y a entre les habitants d'un même village des relations qui sont évidemment de nature domestique et qui, en tout cas, sont caractéristiques du clan* (Durkheim, 1893 : 159).

En effet, nos différents va-et-vient dans les foyers nous ont donné l'impression de nous retrouver dans un village africain avec tout ce que cela comporte comme univers. Les résidents africains s'approprient les espaces des foyers et les organisent selon leur culture d'origine. Au vu des étals et des petits commerces dans la cour et dans les escaliers, de la forge, des salles de couture, de coiffure et de prière dans des endroits bien spécifiques répondant à leur mieux-être, les immigrés africains notamment les Soninké se sentent en extraterritorialité, se renferment sur eux-mêmes et n'entretiennent avec le pays d'accueil que des rapports économiques. La culture française ne parvient pas à pénétrer l'univers des foyers, elle se heurte au refus des Soninkés (les plus nombreux) soucieux de conserver leur authenticité, selon Diarra (2000). Cet espace d'accueil qu'est le foyer est donc accepté par les Gens du fleuve faute de mieux, ils tentent d'en faire une copie du village, comme le note Catherine Quiminal :

« Par définition l'habitat en foyer est insupportable, non seulement à cause de l'inconfort : exigüité des chambres, sanitaires douteux, promiscuité, mais aussi parce qu'il est une tentative de tronquer, de réduire les identités. Il est accepté à condition d'être réinterprété » (Quiminal, 1991).

L'organisation communautaire mise en pratique par les immigrés, outre l'assurance d'une solidarité à ses membres, est un palliatif qui permet de transcender, pour ne pas dire de supporter le mal de vivre pouvant découler de la surpopulation, de l'exiguïté des lieux, de la précarité de l'emploi et des frustrations quotidiennes. Ainsi, vu les différentes pratiques de langues africaines dans ces espaces d'accueil et surtout l'isolement dans lequel se trouvent les résidents africains en foyer, peut-on parler d'un désir d'intégration ? (Diarra, 2000). À cette

question, nous pouvons répondre par l'affirmative, car, force est de constater que le foyer en France, bien qu'étant l'enclave de la vie traditionnelle des Africains, notamment les Soninké, ne demeure pas moins un lieu d'exclusion. Tout le monde peut y avoir accès, même les personnes extérieures y viennent déjeuner, rencontrer des amis, participer à certains débats avec certains jeunes quand il s'agit de grands événements sportifs (ligue des champions, coupes du monde ou d'Afrique de football, etc.), culturels (la fête des foyers de Montreuil, mariage, etc.), etc. Par exemple, lors de la fête des foyers de Montreuil qui a pour objectif de *promouvoir le foyer comme un habitat intégré à la ville et de reconnaître ses résidents comme citoyens à part entière*, la population montreuilloise rencontre et découvre de façon approfondie ce qui se passe chez les résidents des foyers. Pour la deuxième édition de cette fête qui a eu lieu le 7 novembre 2009, l'accent était mis sur l'idée de foyer « solidaire », pour montrer à quel point les solidarités internes aux foyers soulagent le quotidien des résidents, ainsi que celui des familles restées au village et pour qui les cotisations des émigrés sont indispensables. C'est donc par des stands, des débats, des films, des spectacles et des repas africains au sein des foyers que la population montreuilloise autre que celle des foyers a pu découvrir ce pan essentiel de l'Afrique en France.

8.1.1- Pratique et compréhension des langues dans les foyers

Fishman dans un de ses articles titrait « Who speaks what language to whom and when ? » (Fishman, 1965). Pour la bonne marche de nos enquêtes, nous pouvons reformuler cette question en français pour dire : dans les foyers de travailleurs migrants, vu le nombre de langues et de personnes en contact, *qui parle quelle langue à qui et quand ?* Pour répondre à cette question, nous avons établi un questionnaire-guide (voir en annexes) comportant 27 questions et dont les méthodes d'analyse ont été décrites au point 2.5. Les questions sont posées individuellement aux résidents en français pour ceux qui comprennent et parlent le français. Par contre, ceux ayant une difficulté de compréhension et de pratique du français, notre ami-guide se chargeait de les interroger plus souvent en langue soninké. Il suffisait de cocher et de noter en face des questions les réponses des interviewés puisque ce sont pour la plupart des questions fermées. C'est vrai que le choix de l'interview en langue soninké menée par notre ami-guide peut fausser

un peu les données, mais déjà le but de cet entretien était de savoir, comme de nombreux résidents des FTM ne comprennent et ne parlent pas le français, dans quelle(s) langue(s) s'expriment-ils quand ils sont en face de personnes qu'ils rencontrent ; d'où les questions 16 et 17 du questionnaire.

De ce questionnaire, nous avons répertorié moins d'une dizaine de langues africaines (Cf. Tableau 10) usuellement parlées dans les foyers enquêtés. L'utilisation de ces langues en milieu d'immigration comme premières et secondes langues¹⁴⁰ peut nous donner des indications sur leur propension à la véhicularité. Aussi, faut-il mentionner qu'un résident peut comprendre une langue africaine sans pour autant la parler. C'est le cas de certains locuteurs d'hassanya, de dogon, de bambara ou de wolof qui comprennent le soninké, mais qui ne le parlent pas. Pour nous, l'ensemble des questions posées aux sujets répondait à deux objectifs : les choix des langues et les motivations de ces choix.

À la suite donc de ce questionnaire, nous établissons le tableau suivant selon les facteurs extralinguistiques et les choix de langue (s) dans les foyers.

Tableau 14 : Choix des langues dans les foyers selon les facteurs extralinguistiques

Facteurs extralinguistiques		Choix linguistiques			
		français	soninké	Langue(s) maternelle(s)	Alternance
Foyer	Spontanément	+	+	+	-
	Entre voisins de chambre	-	+	+	+
	Entre amis	+	+	+	+

Pour mieux comprendre les données du tableau, les observations suivantes s'imposent : au cours de nos enquêtes, lorsque nous avons posé la question de savoir s'il pouvait y avoir une corrélation entre le lieu de l'interaction et les choix des langues, presque tous les sujets ont répondu par l'affirmative. Les choix

¹⁴⁰ En réponse aux questions 16 « En quelle(s) langue(s) vous adressez-vous spontanément aux gens au foyer ? » et 17 « Quelle(s) langue(s) parlez-vous très souvent au foyer entre vos voisins de chambre et amis ? ».

linguistiques s'inscriraient dans un schéma diglossique dont le fonctionnement respecterait la répartition suivante : le français est utilisé spontanément quand le résident est en face de quelqu'un qu'il ne connaît pas ou qu'il voit pour la première fois ou encore avec les personnels gestionnaires du foyer ou bien en présence d'une personne exolingue et entre amis. Le soninké (majoritairement parlé au foyer) quant à lui avec les autres langues maternelles identifiées et quelquefois l'alternance est réservé pour les communications internes au groupe. Pour ce qui est de l'alternance [codique (Gumperz, 1982)] qui permet de passer d'une langue à une autre au cours d'une même conversation, à l'intérieur d'un même échange verbal, elle se pratique régulièrement entre voisins de chambre et amis avec l'usage des langues maternelles entre elles d'une part, et entre langues maternelles et le français d'autre part. Pour les langues maternelles en alternance, c'est souvent le soninké avec les autres langues africaines comme le bambara, le wolof ou le peul qui sont le plus souvent en contact.

Par ailleurs, pour la pratique et la compréhension des langues dans le foyer, on peut tout simplement retenir que le choix de communiquer en soninké, en français, en langues africaines ou dans une variété alternée pour les sujets dépend aussi du statut et du répertoire linguistique de l'interlocuteur ou du tiers locuteur. Ainsi, à part les amis et les voisins de chambre en présence d'une personne exolingue au sein du groupe, ce dernier peut adopter deux types d'attitude en fonction de l'intérêt ou de l'importance que le groupe lui accorde : communiquer dans les codes du groupe ou utiliser un code accessible au locuteur exolingue. Cela a été souvent notre cas, quand nous allons seul au foyer rencontrer les résidents en train de parler entre eux en langues africaines, à notre vue ou en notre présence, ils utilisent le français qui est accessible à nous pour changer de conversation. Mais quand il s'agit d'un sujet sérieux entre amis et que ceux-ci ne souhaiteraient pas notre présence, les participants accentuent l'écart entre le code utilisé et notre degré de compréhension en tant que locuteur passif.

Les motivations qui expliquent ces choix de langues selon le contexte et les individus sont diverses. La plupart d'entre elles ont pour but de protéger le groupe contre l'environnement extérieur, de consolider un certain sentiment d'appartenance ethnique face aux autres groupes de même nature. Zongo (2004)

en étudiant le parler ordinaire multilingue à Paris avec les locuteurs de la langue mooré (langue nationale du Burkina Faso, dans l'ouest du continent africain), a noté les motivations des locuteurs mooré en quatre catégories : a) ceux qui font le choix du mooré en contexte extralinguistique l'utilise « pour que "caché" ne se voie pas » parce que pour lui, l'usage de ce code dans un environnement exolingue permet aux membres du groupe « de dire ce qu'ils veulent sans que les autres personnes ne s'en rendent compte », de « communiquer en secret » ; b) les étudiants communiquent en mooré pour « entretenir la vitalité ethnolinguistique » c'est-à-dire une manière pour eux de se retrouver dans la même famille et d'exprimer leur identité ; c) « parler le mooré c'est jouir ». Pour les locuteurs, il y a une certaine jouissance, des émotions fortes à parler la langue, car c'est par ce code qu'ils se remémorent les anecdotes, les souvenirs du pays ; d) « parler le mooré c'est émouvoir », car l'usage de cette langue permet de compenser l'absence supposée, en français, de mots ou d'expressions susceptibles de rendre certaines formes de la fonction poétique. Pour lui, l'usage du mooré est, dans ce cas, justifié par le fait qu'« il y a des formules expressives, frappantes » qui, dites en français, perdraient de leur expressivité (Zongo, 2004 : 213-215).

Dans les foyers de Montreuil, les langues africaines en contact ont montré l'usage permanent de la langue soninké par les résidents. Que ce soit en locuteurs ou en choix de langues dans les conversations (réunions, entre amis, entre voisins de chambre), cette langue a un statut particulier en contexte migratoire ce qu'elle n'a pas dans ses aires d'origine.

8.1.2- Identité, vitalité et véhicularité du soninké en situation migratoire

La migration malienne qui est une des plus importantes en France met trois langues en présence (sur la dizaine de langues reconnues au Mali comme langues nationales) : le soninké, le peul et le bambara (Galtier, 1990), parmi tant d'autres que nous avons identifiées dans les foyers. Au Mali, ces langues ont des statuts différents. Le peul et le bambara font partie des quatre langues (avec le peul et le tamasheq) qui ont pénétré dans le système éducatif avec la mise en place de classes expérimentales en langues nationales. Le bambara est la langue la plus parlée au Mali, elle progresse comme langue véhiculaire et elle s'introduit dans les

administrations (Dumestre, 1994). Dans ce même hez le soninké, quant à lui, est relégué au rang de langue minoritaire et de langue "périphérique" selon les termes de Véronique REY & Cécile VAN Den Avenne (1998) empruntés à L-J. Calvet.

Calvet¹⁴¹, à travers son modèle « gravitationnel » proposé dans son ouvrage *Pour une écologie des langues du monde* montre que, de même que les corps célestes ont, les uns par rapport aux autres, une position et un mouvement qui sont déterminés par leur masse, de la même façon les langues constituent, à chaque époque, un système où la position d'une langue par rapport aux autres est déterminée par sa « valeur » donnée, intégrant son nombre de locuteurs primaires et secondaires, ainsi que d'autres facteurs, économiques et politiques, que l'on regroupera sous le terme de « prestige ». Ainsi, pour ce qui est de cette époque, Calvet distingue quatre niveaux dans cette « vaste galaxie », l'anglais occupant la position la plus *centrale*. Les langues de second niveau, qui gravitent autour de lui, sont au nombre d'une dizaine (dont le russe, l'arabe, le chinois, le français, l'espagnol). Autour de chacune d'elles gravitent des langues de troisième niveau : cent à deux cents, dont le japonais, l'allemand et le bambara. Toutes les autres langues, au nombre de quatre à cinq mille, réparties autour des « planètes » de troisième niveau, sont dites *périphériques* (la plupart des langues de l'Afrique, langues minoritaires de l'Europe et de l'Asie, langues « premières » d'Amérique du Nord et du Sud, etc.). Cette image de « constellations linguistiques », qui n'est qu'une modélisation¹⁴², permet d'appréhender certains mécanismes du système et d'illustrer sa dynamique interne. En un mot, les langues périphériques sont des langues dites « de petite diffusion » et que l'on qualifie parfois de « langues peu connues, peu parlées » ou de « langues exotiques ».

Que peut-on donc appeler langues minoritaires ? Pour Bernard Poche (2000 : 19) « si l'on s'en tient à trois critères strictement *a minima* : une langue qui est ou a été récemment encore parlée dans la vie de tous les jours par un groupe de

¹⁴¹ Louis-Jean CALVET, 1999, pp. 75-83, pour l'ensemble des passages cités.

¹⁴² L'auteur prévient que, dans le détail, « les choses peuvent être plus compliquées, en particulier parce que [...] une même langue peut être présente dans deux constellations différentes, être ici centrale et ailleurs périphérique ».

personnes que l'on peut circonscrire approximativement dans l'espace, et qui est dotée de stabilité. Cette définition s'applique sans véritable distinction à une très large diversité de formes linguistiques. Cela veut dire qu'elle ne fait pas intervenir un critère linguistique ou même sociolinguistique au sens strict, moins encore un critère d'opportunité par rapport à l'organisation d'un système politique ou à la matière dont celui-ci présente ce qu'il appelle nation. Ce qui est en question est uniquement la manière dont le groupe social utilise et représente la forme langagière concernée » (Poche (2000 : 19). Pour sa part, poursuit-il, « à première vue ces langues ne sont pas d'ailleurs minoritaires en tant que langues ; elles sont simplement la langue d'un groupe qui est en situation d'infériorité numérique dans un État, mais ne le serait pas dans l'État voisin. Il ne s'agit donc pas d'une question linguistique, mais d'une question purement politique » (Poche, 2000 : 22).

Qualifié de langue minoritaire dans les différents pays d'origine (Mali, Mauritanie, Sénégal, Gambie, Guinée, etc.), le soninké, langue africaine encore peu connue, est paradoxalement une des plus employées en région parisienne, dans les FTM, du fait des migrations "villageoises". En tant que langue de la grande majorité des travailleurs immigrés originaires de l'Afrique subsaharienne, elle retrouve dans les banlieues une dynamique qu'elle a perdue dans la savane ouest-africaine devant l'expansion d'autres langues plus conquérantes (bambara au Mali, wolof au Sénégal, etc.). Alors que ses voisines s'imprégnaient progressivement du monde moderne dans les capitales africaines, la culture soninké qui a conservé ses caractères traditionnels, se retrouve confrontée à travers l'(émi-/ immi-)gration, à la nécessité d'une adaptation rapide et urgente (Christian Girier, 1996). En plus, majoritairement utilisée par des locuteurs qui l'ont comme langue première, elle s'impose, dans certains FTM, à des non-Soninké (Galtier, 1995). Cette note de Timera tirée de son ouvrage *Les Soninké en France* en témoigne :

« D'ailleurs, les restrictions à l'entrée sont assez sélectives et ne s'appliquent pas à toutes les personnes étrangères aux foyers ; le seul usage de la langue soninké constitue souvent un laissez-passer » (Timera, 1996 : 75)

À travers les statistiques des Tableaux 10, 11 et 14, il est à noter que le soninké est la langue africaine (en tant que langue maternelle) la plus utilisée chez les travailleurs immigrés en région parisienne dans les FTM, car il est parlé par environ la moitié des migrants d'Afrique noire, selon Galtier (1994 : 114). Néanmoins, cette langue n'est majoritaire dans aucun État africain comme nous l'avons rappelé plus haut. Cette situation a créé chez les locuteurs une réaction de minorité nationale, ce qui les amène à développer de manière très volontariste leur langue. Ces populations particulièrement dynamiques que sont les Soninké et les Peul cherchent donc à affirmer leur identité face, tout ensemble, à la culture nationalo-étatique africaine, ce que Roland Breton appelle ethnogénèse et politogénèse¹⁴³ des États.

Dire donc du soninké qu'il est la langue d'immigration africaine en région parisienne, précisément dans les FTM, cela revient à parler de sa véhicularité (Dieu & Renaud, 1979 ; Calvet, 1993 ; Renaud, 2000) et/ou de sa vitalité (Giles, Bourhis et Taylor¹⁴⁴, 1977 ; Landry et Allard, 1999) en situation migratoire.

Pour Calvet, une langue est dite véhiculaire quand celle-ci est utilisée pour la communication entre des groupes qui n'ont pas la même première langue. Prenant le cas du wolof dans la ville de Dakar, au Sénégal, pour lui, cette langue est véhiculaire parce que « des gens dont le wolof n'est pas la première langue l'utilisent pour communiquer avec d'autres personnes qui n'ont pas la même première langue qu'eux » (Calvet, 1993 : 40). Quant à Renaud, il définit les langues véhiculaires comme étant des « langues sans locuteurs natifs, approximations de

¹⁴³ « L'« ethnogénèse » désignant la formation des entités ethniques ou peuple, j'appelle « politogénèse » la formation des entités politiques fondamentales que sont les États, c'est-à-dire le processus de leur production ou élaboration incluant leur gestation, leur génération, leur naissance et leur croissance. Ethnogénèse et politogénèse sont objets d'études des géographes puisque s'opérant dans un contexte spatial autant qu'historique, en fonction notamment des données de l'environnement, tant naturel que sociétal et culturel », Roland J. L. Breton, 1987, « Ethnogénèse et politogénèse : dynamique des ethnies et des États » in *Annales de Géographie*, Volume 96, N° 538, pp. 742-744, URL : http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/geo_0003-4010_1987_num_96_538_20646

¹⁴⁴ GILES H., BOURHIS R.Y., TAYLOR D.M. (1977). "Toward a theory of Language in ethnic group relation" in GILES H. (éd.) *Language, ethnicity and inter-group relations*, Academic Press, London.

locuteurs alloglottes dont le voisinage vient épaissir les bords des espaces communautaires reconnus ou revendiqués » (Renaud, 2000 : 50).

Au regard de ce qui précède, le soninké pourrait être, au sein des FTM, une langue véhiculaire en contexte migratoire, mais son *taux de véhicularité*, c'est-à-dire le rapport entre le nombre total des locuteurs de cette langue et ceux qui l'ont pour langue première est faible. Pour calculer le taux de véhicularité d'une langue, il importe de le pondérer en tenant compte du nombre total de locuteurs de la langue (Dieu & Renaud, 1979 ; Calvet, 1993). Cette méthode permet également de mesurer partiellement le plus ou moins grand degré de véhicularité des langues (Dieu & Renaud, 1979). Calvet donne l'exemple suivant : « ainsi une langue utilisée dans une communauté d'un million d'habitants dont 300 000 l'ont pour première langue aura un taux de véhicularité beaucoup plus important (70 %) qu'une langue utilisée dans une communauté d'un million d'habitants dont 700 000 l'ont pour première langue (30 %) » (Calvet, 1993 : 41).

Ainsi, pour Calvet, plus une langue a un nombre de locuteurs natifs élevé que ceux qui l'utilisent et qui ne l'ont pas comme première langue dans une communauté linguistique donnée, son taux de véhicularité est faible. C'est ici le cas du soninké mis en contact avec les autres langues potentiellement utilisées dans les FTM. En se référant aux Tableaux 10 et 11, les soninkephones « natifs », c'est-à-dire les locuteurs ayant le soninké comme première langue sont plus nombreux et représentent 62,02 % de la communauté linguistique de l'ensemble des foyers même si, au cours de nos enquêtes, certains résidents affirment comprendre et utiliser quelquefois le soninké dans leurs communications avec des personnes n'ayant pas la même langue première qu'eux. Selon nos enquêtes, 1 immigré sur 2 parle et comprend le soninké dans les FTM. Malgré son statut de langue minoritaire dans les pays d'origine, le soninké finit par gagner en locuteurs seconds pour devenir majoritaire en situation migratoire, en France. Cette langue sert même de langue de communication entre immigrés africains et certains agents administratifs français, notamment ceux de *La Poste* (Cf. Encadré 13, ci-dessous).

Depuis le 2 septembre 2002 *La Poste* française propose dans certains de leurs bureaux à Paris, des interprètes parlant l'arabe et le soninké (cf. texte et

photo ci-dessous). Cette illustration fait bien ressortir la dynamique de la langue soninké en contexte migratoire africain en région parisienne. Le choix de cette langue avec des interprètes de langues diverses (mandarin, kabyle ou arabe) selon les besoins des usagers dans près de quarante bureaux de poste en Île-de-France (comme l'indique le petit encadré dans l'illustration) permet de pallier sans nul doute les problèmes de communication et d'intercompréhension entre les immigrés africains de la vallée du fleuve Sénégal, qui *s'expriment mal* ou qui ne comprennent pas le français - mais qui usent régulièrement des services de *La Poste* pour les transferts de fonds dans leurs pays d'origine - et les agents de *La Poste*. Ici se pose le problème de contact, de la pratique et de la compréhension des langues. Pour nous, le choix privilégié du soninké dans une administration comme *La Poste*, est dû à son statut de langue transfrontalière, permettant de faciliter les contacts entre Mali, Sénégal, Mauritanie et Gambie, mais également pour sa vitalité [ethnolinguistique] conditionnée par sa supériorité numérique en locuteurs.

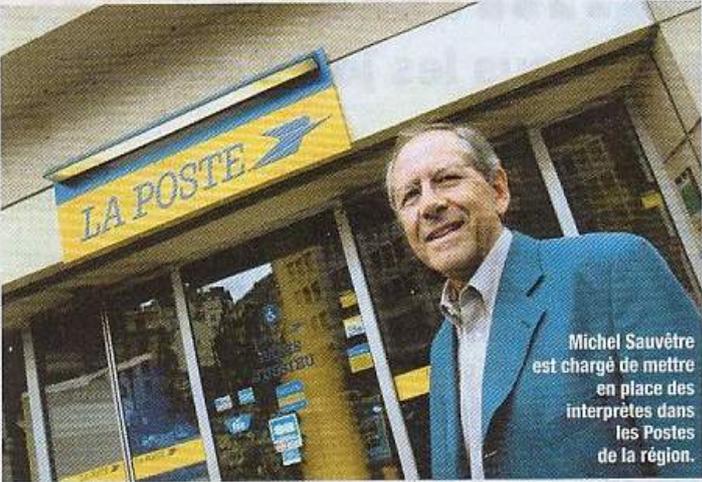
Encadré 13 : « À la Poste, on parle aussi le soninké »

A La Poste, on parle aussi le soninké

C'est un bureau de poste presque comme les autres qui ouvre aujourd'hui au 218 de la rue de Crimée à Paris (19^e). A cette différence près que, à compter du 2 septembre, les usagers pourront trouver, tous les jours, des interprètes parlant l'arabe et le soninké, un dialecte africain très courant au Mali et au Sénégal.

Véritables « écrivains publics », ces agents auront pour mission non seulement de traduire mais aussi d'aider certains usagers parlant mal le français dans leurs démarches administratives. « A La Poste, une telle initiative n'est pas nouvelle », précise Michel Sauvêtre, directeur de la société ISM Interpréariat en charge d'assurer cette prestation originale. Créé au milieu des années 80, ce type de service tend aujourd'hui à se généraliser dans des secteurs à fort taux de population étrangère, comme l'Est ou le Nord parisien. « On essaye de s'adapter aux besoins de la population. Dans le 13^e, on trouve des interprètes parlant le mandarin. Ailleurs ce sera le kabyle ou l'arabe », indique Michel Sauvêtre.

Et le système a fait ses preuves. « En



S. CHITOLA / 20 MINUTES

Michel Sauvêtre est chargé de mettre en place des interprètes dans les Postes de la région.

offrant un tel service, en particulier les jours de forte affluence comme le samedi, on évite les queues aux guichets et on rassure les usagers qui s'expriment mal. Les guichetiers se sentent aussi moins agressés », estime-t-on du côté de La Poste. De quoi résoudre bien des incompréhensions au guichet.

Céline Develay-Mazurelle

présence variable
En Ile-de-France, on compte près de 40 bureaux de poste disposant d'interprètes, dont 15 à Paris. La présence de ces auxiliaires varie selon la demande : de une fois par semaine à tous les jours.

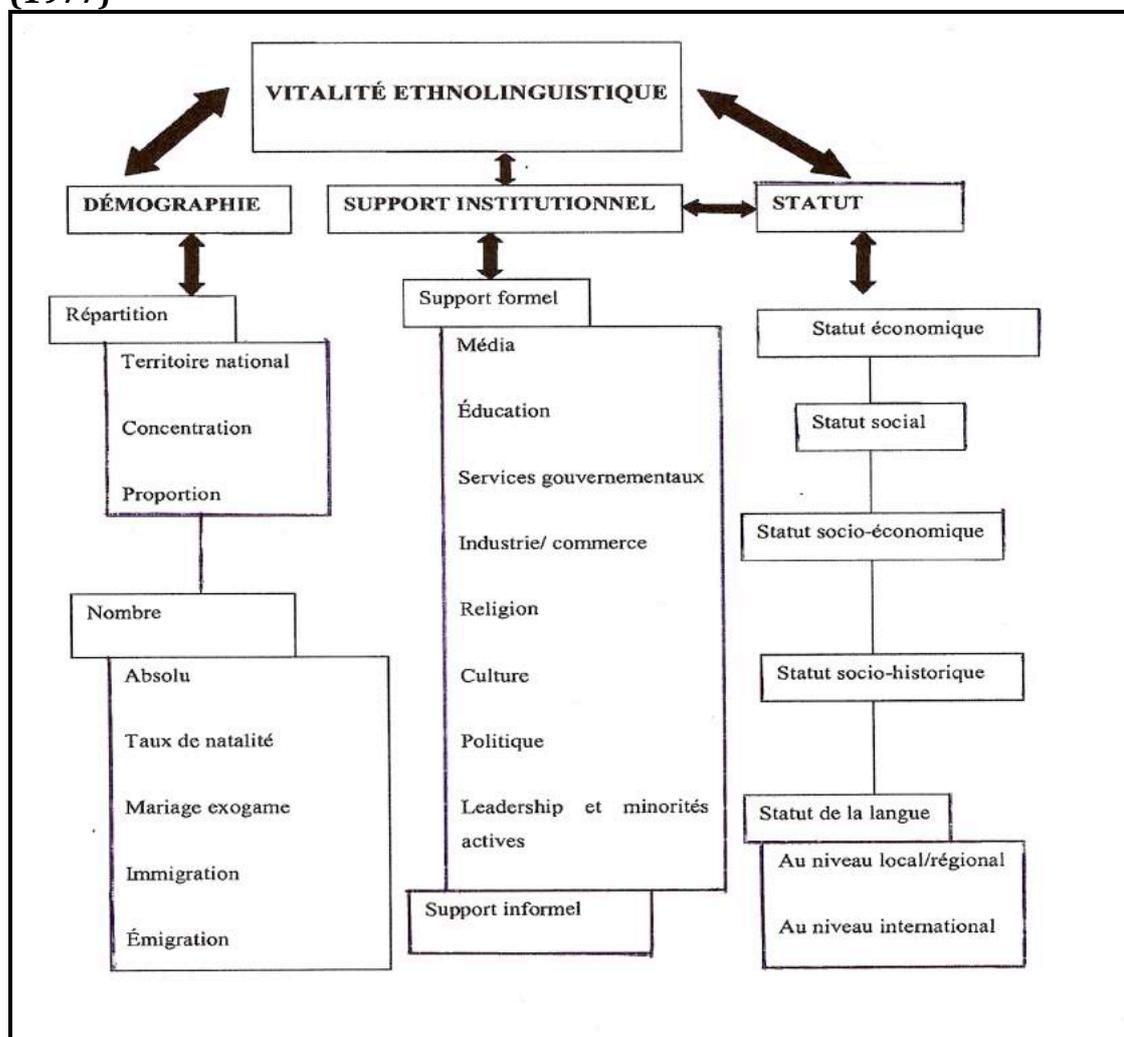
Source : Note tirée du quotidien gratuit français "20 Minutes" du mardi 13 août 2002

Au sujet de la vitalité ethnolinguistique [du soninké] qui est un concept qui relie les dimensions linguistique et culturelle d'un groupe, elle est définie par Giles, Bourhis et Taylor (1977) comme « l'ensemble des facteurs socio-structuraux qui font qu'un groupe est susceptible de se comporter comme une entité distinctive et active dans ses rapports avec d'autres groupes ethniques ». Landry et Allard se sont inspirés de cette approche en définissant la vitalité ethnolinguistique (VE) comme étant « [...] les facteurs structuraux et sociologiques qui influencent la survie et le développement d'une minorité linguistique. Une forte vitalité ethnolinguistique assure que la communauté ethnolinguistique et culturelle demeurera une entité distincte et active, alors qu'une vitalité ethnolinguistique faible est associée à l'assimilation linguistique et culturelle » (Landry & Allard, 1999 : 403, cité par Doucet et Johnson, 2006 : 19). En résumé, la théorie de la vitalité ethnolinguistique permet de comprendre et de prédire le comportement linguistique d'une communauté ethnolinguistique en situation de contact : plus un groupe a de la vitalité ethnolinguistique, plus il a des chances de survivre et de se distinguer des autres groupes en maintenant davantage sa langue maternelle, et moins un groupe a de la vitalité ethnolinguistique, plus sa langue maternelle risque de disparaître et moins il a de chances de se distinguer des autres groupes (Doucet et Johnson, 2006).

En nous fondant sur cette théorie essentiellement utilisée au Canada au sein des communautés minoritaires d'immigrés, notre étude se propose de mettre en évidence la situation sociolinguistique de la petite communauté africaine immigrée résidant dans les foyers et ayant le soninké comme langue maternelle d'expression ou langue véhiculaire par défaut. Nous savons que la vitalité ethnolinguistique d'une communauté n'est pas uniquement associée au nombre de locuteurs ; elle dépend également du support institutionnel et du statut social du groupe (Giles, Bourhis et Taylor, 1977). Pour qu'elle puisse rester une entité distincte et active au sein du groupe majoritaire, la minorité doit absolument posséder un « minimum d'organisation sociale » (Allard, 1984) et de « vie communautaire » (Fishman, 1977). C'est dans cette optique que nous allons étudier la vitalité ethnolinguistique de la communauté africaine notamment soninké dans les FTM. En situation migratoire, les Soninké, qui attachent une grande importance à leur langue on l'a vu à propos de leur activité associative, respectent bien ces paramètres. Enfin,

cette notion, selon Gilles *et Coll.*, est définie par trois variables structurales : le statut social des groupes, les variables démographiques et le support institutionnel (cf. Figure ci-dessous).

Figure 4 : Modèle de la vitalité ethnolinguistique selon Gilles, Bourhis, Taylor (1977)



Source : SACHDEV, I. & BOURHIS, R. Y. (1993). "Ethnolinguistic vitality: Some motivational and cognitive considerations", In M. HOGG & D. ABRAMS (Eds.), *Group Motivation : Social psychological perspectives* (pp. 33-51). New York and London : Harvester-Wheatsheaf.

Chacune de ces trois dimensions (le statut, les facteurs démographiques et le support et le contrôle institutionnels) peut contribuer à l'augmentation ou à la diminution de la vitalité ethnolinguistique (VE) d'un groupe. Les auteurs du modèle de la vitalité ethnolinguistique donnent les explications suivantes selon le statut, les facteurs démographiques et le support et le contrôle institutionnels.

D'abord le statut : pour eux, le statut d'un groupe ethnolinguistique se définit en fonction du statut social, économique, socio-historique et linguistique du groupe. Le *statut social* fait référence au degré d'estime qu'un groupe linguistique a de lui-même ou qu'un autre groupe lui accorde. Le *statut économique* fait référence au degré de contrôle qu'un groupe linguistique a dans la vie économique d'une nation, d'une région ou d'une communauté. Le *statut socio-historique* est une variable importante pour démontrer qu'un groupe linguistique peut se distinguer d'un autre groupe sur la base de son histoire, et qu'il a eu à se battre pour assurer sa survie comme entité collective et finalement le *statut linguistique* fait référence à la langue parlée par les membres de la communauté à l'intérieur et à l'extérieur de la communauté et plus le statut d'un groupe linguistique est élevé, plus son entité collective sera forte, donc plus ce groupe aura de la vitalité ethnolinguistique. Dans le cas de notre étude, le soninké¹⁴⁵ à travers son histoire et ses diverses origines justifie son statut.

Ensuite, pour ce qui est des facteurs démographiques, ce sont ceux qui reflètent le nombre de personnes constituant un groupe ainsi qu'à leur distribution à l'intérieur d'un territoire donné. La catégorie des facteurs démographiques se compose des facteurs de distribution, qui font référence à la concentration numérique des membres d'un groupe linguistique dans les différentes parties du territoire ainsi qu'à la proportion de personnes constituant un groupe, et des facteurs de nombre qui se rapportent au nombre absolu de personnes constituant le groupe, au taux de natalité, aux mariages mixtes, à l'immigration et à l'émigration. Bref, plus le nombre des membres est élevé, plus la proportion relative est élevée, plus la concentration est élevée dans un certain endroit, plus la VE est élevée. Le nombre important en locuteurs potentiels du soninké dans les FTM atteste cette interprétation d'indicateur démographique.

¹⁴⁵ Il s'agit d'une part du soninké comme langue d'un groupe ethnique (les Soninké) et d'autre part du véhiculaire soninké qui entraîne une redéfinition de la communauté de pratiques des migrants utilisant le soninké comme langue de communication, d'interactions, d'échanges, au principe de la constitution d'une communauté du FTM de Montreuil.

Enfin, selon les auteurs, les facteurs de support et de contrôle institutionnels se rapportent au degré de supports formels et informels que la langue reçoit dans les différentes institutions d'un milieu (le cas du soninké à la Poste, Cf. Encadré 15). Les facteurs informels réfèrent à la façon dont le groupe minoritaire s'est organisé pour que ses intérêts et sa culture persistent dans la nouvelle société. Les facteurs formels, c'est la représentation qu'a le groupe minoritaire aux conseils décisifs de l'État. À cet effet, Jürgen Erfurt¹⁴⁶ dans un ouvrage sur le fait français au Canada précise que :

« [...] plus un groupe contrôle ses propres institutions ou exerce du pouvoir au sein d'organisations sociales importantes, plus élevée sera la vitalité linguistique du groupe et plus la langue sera utilisée sur les plans social et institutionnel. » (Erfurt, 1996 : 64)

Les groupes linguistiques qui satisfont à ces facteurs auront plus de vitalité en tant que groupe linguistique et auront donc plus de chance de survie. En outre, il appert que la vitalité globale d'une communauté linguistique est le résultat de l'interaction de ces trois catégories de variables.

De son côté, Zongo (2004) affirme que ce sentiment d'appartenance ethnolinguistique se manifeste de diverses façons et en des occasions particulières. Il le décrit comme suit :

i) Les membres des groupes ethniques ne manquent pas une occasion pour se retrouver entre eux afin de pouvoir s'exprimer dans leurs langues vernaculaires respectives, « la langue de leur culture » comme ils le disent ;

ii) Dans de pareilles situations, la présence d'une personne étrangère au groupe conduit celui-ci à aménager deux types de conduites : 1) le passage de la langue ethnique à une langue vernaculaire lorsque le groupe manifeste l'intention de l'impliquer dans la conversation, c'est ce que Bourhis appelle « la

¹⁴⁶ ERFURT Jürgen (1996) (dir. publ.). *De la polyphonie à la symphonie : Méthodes, théories et faits de la recherche pluridisciplinaire sur le fait français au Canada*, Leipzig : Leipziger Universitätsverlag.

convergence » ; 2) le maintien de la langue ethnique ou un mélange avec d'autres langues lorsque le tiers locuteur potentiel n'est pas accepté par le groupe en raison du sujet abordé ou d'autres facteurs – c'est le « maintien » dans la terminologie de Bourhis (*ibid.*).

iii) Quel que soit l'environnement linguistique, lorsque des membres d'une même ethnie se rencontrent, les ouvertures, les clôtures conversationnelles, les salutations d'usage se font la plupart du temps soit dans la langue ethnique, soit en vernaculaire bilingue (Zongo, 2004 : 72).

En définitive, si le soninké (langue d'implantation dans les foyers pour sa supériorité numérique en locuteurs potentiels, quelque soit le pays d'origine) tend aujourd'hui à gagner en locuteurs et à se véhiculariser, c'est parce que son seul usage dans le foyer constitue souvent un laissez-passer (cf. la note susmentionnée tirée du livre de Timera, 1996 : 75) et fait que des résidents africains non-soninkés apprennent le soninké par osmose (Galtier, op. cit.).

8.1.3- La mise en scène de la vie quotidienne du pays d'origine au sein des foyers

Dans le premier chapitre du Tome 1 de *La mise en scène de la vie quotidienne*, intitulé « Les représentations », Goffman (1973) suggère de comparer la vie quotidienne en une mise en scène avec, comme au théâtre, une scène, des acteurs, le public... Dans la vie, comme au théâtre, la tâche principale d'un acteur est de donner une idée de vraisemblance au rôle qu'il joue, à l'image qu'il veut faire passer de lui. Ainsi, il doit gérer sa présentation afin de donner à l'autre un maximum d'éléments pour qu'il « y croie ». Le but ultime étant de coller le rôle à la réalité et, par là, de donner la meilleure image possible de soi. Comme au théâtre, cette « représentation » semble être ce qui se passe dans les foyers de travailleurs migrants en région parisienne où les résidents immigrés africains sont les acteurs. Le foyer, représentant la « scène », est le lieu du « spectacle » et les personnes étrangères au foyer ayant un autre regard du foyer en constituent le public. Le décor ainsi planté, nous pouvons assister au spectacle, c'est-à-dire relater ce qui s'y passe quotidiennement.

En effet, le foyer est le creuset idéal où tout immigré africain se réalise, dans la mesure où il parvient à y vivre et à s'organiser à peu près comme au village. Il arrive, avec les membres de sa communauté, à faire une transposition du mode de vie de son village dans le foyer. Il devient donc un lieu de reproduction des pratiques culturelles et de réappropriation. Pour les regards des autres, c'est « l'Afrique à l'intérieur, la France à l'extérieur » comme le souligne un responsable des organismes gestionnaires des foyers et comme l'atteste Diarra (2000 : 18) dans une note précédemment citée : « lorsqu'on franchit le seuil d'un foyer, on se croirait dans un village soninké, tout rappelle le pays : discussions en langue soninké, habillement et senteurs de la cuisine ».

Par ailleurs, les travaux de l'école de Chicago produits entre 1910 et 1940 constituant les textes fondateurs de la sociologie de l'immigration se sont basés sur la ville comme un laboratoire social, prenant les relations ethniques et raciales comme objet d'étude. Dans les foyers que nous considérons également comme des « laboratoires sociaux », il y a un sens social et politique pour l'homme émigré à garder des liens avec son village. Sa grande dépendance à son espace résidentiel l'amène à l'organiser, le désorganiser et le réorganiser. Dans cette atmosphère construite autour du cycle organisation-désorganisation-réorganisation¹⁴⁷, le foyer n'est plus 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.

Pour comprendre ici comment, en référence au contact avec la société d'accueil, les immigrés africains des foyers de Montreuil recomposent, déconstruisent et reconstruisent leurs cultures et leurs pratiques d'origine dans l'espace de leur logement collectif, il est nécessaire de faire à nouveau une incursion dans l'histoire et la culture des gens du fleuve, notamment celles du peuple Soninké décrites au chapitre 6.1.

¹⁴⁷ Concept utilisé par William Thomas et Florian Znaniecki [1918] dans *The Polish Peasant in Europe and America*, lors d'une importante étude à Chicago sur l'émigration-immigration des Polonais en Amérique pour leur intégration, cité par Rea et Tripier, 2003, p. 9.

Ainsi, selon Quiminal (2000), « 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 (*hoore*) 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 *guesseru* et les *diaru*), 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 (*Komo*) et gens de métier (*Niakhamala*) 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 » (Quiminal, 2000 : 109-110).

Dans les foyers, toutes ces catégories sont représentées. La désignation ou l'élection des présidents des comités de résidents chargés de les représenter auprès des responsables des foyers se fait sur la base de ces pratiques. On comprend dès lors pourquoi en migration cette histoire d'organisation sociale est interrogée : il y va de la reconnaissance de nouvelles places. C'est elle qui, encore aujourd'hui, instruit la société villageoise, son organisation politique. Le sentiment d'appartenance de l'individu à sa localité tient à cette histoire commune, facteur d'intégration (Quiminal, 2000). Comme dans les villages d'origine, beaucoup d'espaces collectifs dans les foyers, conçus au départ comme des lieux de passage ou de stationnement, ont été transformés en petits marchés. Les commerçants se sont vite appropriés les halls d'entrée, cours intérieures, salles collectives et couloirs. Les artisans tailleurs, cordonniers et forgerons y ont installé leur matériel et exercent leur activité et les cuisinières (venant de l'extérieur et s'exprimant en général en bambara) viennent y préparer des plats traditionnels et les vendre aux résidents. Chaque communauté ethnique de différents pays résidant aux foyers a

son représentant, un délégué et le tout présidé par un président des comités de résident ou le délégué du foyer. Celui-ci a pour rôle de transmettre auprès de la population les informations données par la médiatrice sociale. Il sert très souvent d'interprète au cours des réunions organisées par la société gestionnaire des foyers. C'est ici une façon pour les résidents du foyer de s'unir pour être plus forts, en vue d'échapper à la misère de leur condition de vie, d'organiser leur vie commune malgré les tensions et contraintes dues à leur situation ; « il leur fallait prendre possession des lieux. La voie était étroite dans cet espace strictement affecté pour une autre interprétation, une autre utilisation que celle pour laquelle il avait été conçu » (Quiminal, 1991).

Encadré 14 : Mode de vie des immigrants africains au Foyer Bara de Montreuil

[Note extraite du site www.radio-france.fr à l'occasion du sommet Afrique/France en 2005 consacré aux Maliens de Montreuil]

Le foyer Bara, 18 rue Bara, 93100 Montreuil

L'adresse est connue de tous les Maliens qui immigreront en France.

Cela ressemble à une BD de Tardi, sauf que les personnages n'ont pas la même couleur de peau. Depuis près de quarante ans, cette ancienne usine de pianos transformée en foyer accueille officiellement 410 résidents. Cette bâtisse autogérée et engorgée est un symbole, le point d'encrage de la population malienne à Montreuil.

Dans la cour, et malgré le froid, on coupe les cheveux, on forge, on vend, on palabre... une Afrique reconstituée dans 100 m², entourés de dortoirs.

Les Maliens de Bara n'ont pas vocation à rester en France. "Faire de l'argent et repartir", telle est la devise. Travailler, manger, payer le lit, la carte orange et envoyer le reste au pays.

Le foyer est géré comme un village : les travailleurs de Bara sont principalement des Soninké, peuple voyageur, et ils ont transposé leurs codes dans les lieux. Un foutoir apparent ? Non, les règles existent, la hiérarchie des familles s'applique et, malgré la promiscuité, les conflits sont quasi inexistantes.

L'essentiel pour l'ensemble de la population malienne de Montreuil est de faire vivre "le village". Beaucoup se sont regroupés en associations. La principale, l'ADCYF (Association de Développement du Cercle de Yélimané en France) est soutenue par la mairie de Montreuil, la région Île de France et le Ministère de la Jeunesse et des Sports.

La région de Yélimané regroupe 90 villages et pratiquement autant de groupes de financement présents en France.

Dans cet encadré le cinquième paragraphe : «Le foyer est géré comme un village : les travailleurs de Bara sont principalement des Soninké, peuple voyageur, et ils ont transposé leurs codes dans les lieux. Un futoir apparent ? Non, les règles existent, la hiérarchie des familles s'applique et, malgré la promiscuité, les conflits sont quasi inexistantes. » nous situe un peu sur la gestion du foyer à l'image du pays d'origine : le respect des règles (de vie commune), de la hiérarchie des familles (et donc des aînés) et surtout la gestion et les règlements des conflits qui n'existent pas d'ailleurs parce que, comme un village, le foyer est bien géré. Cette mise en scène de la vie quotidienne du pays d'origine au sein des foyers donne à considérer les FTM comme des petits « villages » africains dans Paris et sa région qu'il faut, selon les politiques, fermer et réorganiser en résidences sociales en vue de « casser » le communautarisme qui y règne.

8.2- Pratiques langagières et communication multilingue

Le plurilinguisme des migrants originaires d'Afrique subsaharienne en France ne peut être abordé dans les mêmes termes que d'autres situations plurilingues. Pour notre cas, l'accent sera donc mis sur la perspective intergroupe puisque la communication multilingue à savoir l'utilisation de deux ou trois langues (ou dialectes) concerne généralement les membres de différents groupes ethnolinguistiques (Giles, Bourhis et Taylor, 1977; Hamers et Blanc, 1982 ; Sachdev & Bourhis, 2001). Abondant dans le même sens que Rey et Avenne (1998), nous pouvons affirmer que ce phénomène de plurilinguisme présente deux particularités au moins dans les foyers :

D'une part, « pour les migrants originaires d'Afrique de l'Ouest dite francophone (Sénégal, Mali, Burkina Faso, Côte d'Ivoire), le français, même s'ils ne le pratiquaient pas individuellement avant leur migration, fait partie de leur capital collectif plurilingue en tant que langue officielle et langue de l'enseignement. Même si certains résidents ne savent ni lire, ni écrire ni parler correctement en français, ils ne sont donc pas confrontés dans la migration à une langue totalement étrangère (elle est toujours une langue "possible" pour leurs enfants le jour où ils iraient à l'école...). Selon Avenne et Rey (1998), la migration, pour ces populations, ne fait donc que réorganiser différemment un plurilinguisme qui lui était antérieur.

En effet, le plurilinguisme est partout présent en Afrique subsaharienne et ces populations sont habituées à ce genre de réorganisation. À moins de naître, vivre et mourir dans son village (ce qui est, surtout pour les jeunes, de plus en plus rare), un Malien est constamment soumis, en se déplaçant sur son territoire national, à ces réajustements.

Mais, d'autre part, ces migrants vont être confrontés, en arrivant en France, à une langue dont le statut et la fonction n'ont pas d'équivalent dans leur pays d'origine : elle est à la fois langue officielle et langue nationale et, idéologiquement, tous les Français parlent français (alors qu'aucune langue par exemple n'est parlée par tous les Maliens sans exception). De ce fait, la réorganisation du répertoire linguistique de ces migrants va être influencée par cette confrontation » (Rey et Avenne, 1998 : 120).

L'annexe 2 de la version intégrale du *Guide pour les politiques linguistiques éducatives en Europe*¹⁴⁸ définit le répertoire linguistique comme étant un « ensemble des variétés linguistiques (langue première, régionale, apprise en milieu scolaire, dans des séjours à l'étranger...) maîtrisées par un même locuteur, à quelque degré et pour quelque usage que ce soit. Le répertoire individuel est variable tout au long de la vie (acquisition de nouvelles langues, "oubli" de langue connue...) ». Également, le répertoire verbal [de l'immigré] désigne à la fois les langues (ainsi que les dialectes et registres de langues) en contact dans une communauté donnée et les fonctions et valeurs sociales assignées à ces langues (Gumperz, 1989 ; Boutet, 1997 : 30).

À Montreuil, dans les foyers pour travailleurs migrants, la communauté donnée est généralement celle des immigrés africains subsahariens, représentés en majeure partie par les ressortissants du Mali avec un fort taux de locuteurs soninké. Face à cela, « la compétence linguistique, le désir d'augmenter l'efficacité de la communication et les exigences normatives de la situation sont des facteurs importants qui influencent les choix linguistiques dans le cadre de la

¹⁴⁸ Conseil de l'Europe (2007). De la diversité linguistique à l'éducation plurilingue : Guide pour l'élaboration des politiques linguistiques éducatives en Europe, Division des politiques linguistiques, Conseil de l'Europe, Strasbourg.

communication multilingue¹⁴⁹ ». Il existe en outre maintes recherches qui illustrent le fait que les choix de langues ne sont pas neutres (Gumperz et Hymes, 1972 ; Sachdev et Bourhis, 1990). Quelle(s) langue(s) est (sont) utilisée(s), quand, pourquoi et par qui sont des questions importantes étant donné le rôle crucial que joue la langue comme « indice de l'appartenance ethnolinguistique, expression du patrimoine d'origine et véhicule de la culture » (Fishman, 1965 ; 1977 : 25).

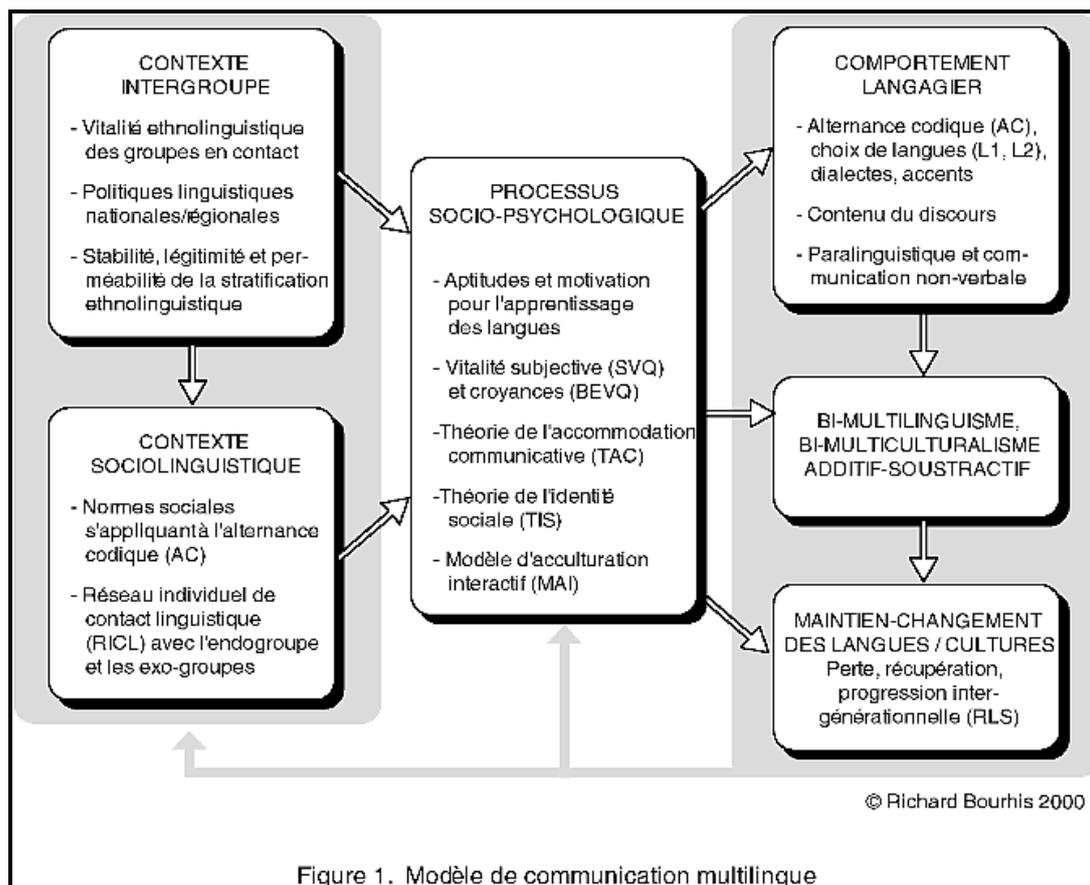
Bourhis et coll. (2000) ont, par ailleurs, établi un modèle de la communication multilingue qui englobe des facteurs et des processus socio-psychologiques rarement mentionnés dans la littérature linguistique et sociolinguistique portant sur l'alternance codique (AC) parce que, pour eux, d'une part, ils considèrent l'AC comme un baromètre de la stratification et du climat des relations intergroupes entre les communautés linguistiques qui se côtoient sur un territoire donné. D'autre part, l'AC peut contribuer à une reformulation des rapports de force entre les locuteurs membres de communautés linguistiques partageant un territoire donné. Selon leur modèle présenté ci-dessous, trois types de variables sont susceptibles de jouer un rôle dans la communication multilingue, à savoir :

- des variables intergroupes reflétant la vitalité des communautés linguistiques en contact ;
- des variables sociolinguistiques liées à la situation de communication ;
- des processus socio-psychologiques.

Tout cela est mis en schéma à travers cette figure :

Figure 5 : Modèle de communication multilingue selon Bourhis et coll. (2000)

¹⁴⁹ GILES, H., & COUPLAND, N. (1991). *Language : Contexts and consequences*. Milton Keynes : Open University Press, Cité par BOURHIS, Richard Y., LEPICQ, Dominique, SACHDEV, Itesh (2000). « La psychologie sociale de la communication multilingue » dans *DiversCité Langues*. Vol. V. Disponible en ligne, URL : <http://www.teluq.quebec.ca/diverscite>.



À l'observation de ce schéma, nous pouvons dire que « ce modèle de communication multilingue axé principalement sur l'alternance codique » avec une focalisation particulière sur « la perspective intergroupe » est un modèle intégré et multidisciplinaire. Il s'appuie sur la tradition, mais aussi sur les recherches les plus récentes sur l'alternance codique vu le nombre d'auteurs et de travaux convoqués « émanant d'autres champs conceptuels et empiriques tels que la sociolinguistique, l'ethnographie de la communication, la linguistique interactionniste, l'anthropologie linguistique, la sociologie du langage et surtout l'approche de la psychologie sociale du langage qui a servi à intégrer les aspects individuels et collectifs (micro et macro) de la communication multilingue » (Bourhis, *ibid.*). Pour les auteurs, ce modèle de communication multilingue trouve son originalité par le fait qu'il distingue trois types de variables dépendantes en plus des variables indépendantes citées plus haut. D'abord, le « comportement langagier » qui regroupe les trois dimensions : a) l'alternance codique (AC), les choix de langues (L1, L2), de dialectes ou d'accents ; b) le contenu du discours ; c) le paralinguistique et la communication non-verbale. Ensuite, le type de rapport de

l'individu à l'autre langue et à l'autre culture : a) bi-multilinguisme additif ou soustractif ; b) bi-multiculturalisme additif ou soustractif. Enfin, le « maintien-changement des langues/culture » qui met en présence les dimensions suivantes : perte, récupération, progression inter-générationnelle (RLS).

Toutes ces variables sont influencées par des variables indépendantes qui sont, elles aussi, au nombre de trois et sont considérées comme « susceptibles de jouer un rôle dans la communication multilingue ». Ce sont entre autres : 1) « le contexte intergroupe » avec ses trois dimensions que sont a) la vitalité ethnolinguistique des groupes en contact ; b) les politiques linguistiques nationales/régionales ; c) la stabilité, la légitimité et la perméabilité de la stratification ethnolinguistique. 2) « le contexte sociolinguistique » qui comporte : a) les normes sociales s'appliquant à l'alternance codique (AC) ; b) le réseau individuel de contact linguistique (RICL) avec l'endo-groupe et les exo-groupes. 3) « le processus socio-psychologique » qui regroupe cinq dimensions dont certaines sont des théories ou des modèles : a) les aptitudes et motivation pour l'apprentissage des langues ; b) la vitalité subjective (SVQ) et les croyances (BEVQ) ; c) la théorie de l'accommodation communicative (TAC) ; d) la théorie de l'identité sociale (TIS) ; e) le modèle d'acculturation interactif (MAI).

Selon les mêmes auteurs de l'article et du modèle en question (Bourhis et coll.), bien que ce modèle ne soit qu'à « un stade exploratoire » susceptible de « servir de cadre heuristique aux futures recherches », il ne se limite qu'« aux aspects du comportement langagier, surtout ceux liés à l'alternance codique » (Bourhis et coll., *ibid.*).

À la suite du modèle de communication multilingue de Bourhis et coll., les immigrés africains des foyers de Montreuil, malgré leur long séjour en territoire français, dans le pays colonisateur, ont acquis le français comme langue seconde pour certains et comme langue étrangère pour d'autres. En plus de leur(s) langue(s) maternelle(s) qu'ils parlent (les immigrés ayant leurs langues maternelles autres que le soninké par exemple), ils parlent et comprennent le soninké, la langue par défaut au foyer voire de l'immigration africaine, au détriment du français qui est la langue (officielle et nationale) du pays d'accueil et

également la langue officielle des pays d'origine de nombreux immigrants africains subsahariens vivant dans les FTM.

Il faut également noter que dans une communauté bilingue ou même plurilingue en contexte multilingue comme ce qui s'observe dans les foyers africains de Montreuil, le recours à des pratiques langagières se fait aisément observer et que nous analyserons dans les chapitres suivants. Mais bien avant, toute chose est de faire remarquer que « l'analyse des situations africaines, notamment, à travers les pratiques et les discours sur les pratiques, nous amène à concevoir les "langues" dans leur constitution plurielle et mouvante. La notion de "langue" telle qu'elle est posée par les linguistes ne peut être traitée comme une donnée du réel : ainsi posée, elle est une construction idéologique issue en grande partie de l'Occident pour lequel la langue est un élément identitaire » (Canut, 2001 : 393). Pour Cécile Canut, « assimiler la langue à une substance, voire une "essence", empêche toute compréhension des pratiques fluctuantes des locuteurs, déterminées par un ensemble complexe de phénomènes à la fois discursifs et pratiques. » (Cécile Canut, *ibid.*).

Élisabeth Bautier, dans un article publié en ligne parlant des pratiques langagières des collégiens abonde dans le même sens que Canut. Selon elle, « parler de pratiques langagières signifie que l'on considère les productions langagières non seulement comme des réalisations linguistiques, mais comme relevant d'une pratique socialement située et que c'est cette pratique qui donne sens à la production¹⁵⁰ » (Bautier, 1993). Elle soutient que : « Étudier le langage comme pratique, c'est aussi étudier le rapport du locuteur au langage, la façon dont il l'utilise dans une situation donnée, "ce qu'il fait avec". Produire du langage, ce n'est pas seulement "dire", c'est aussi "faire" [Austin, 1991, par nous, cité par Bautier] en ce que le langage peut être utilisé pour modifier une situation, les locuteurs, les relations, pour construire une image de soi, son identité... » (Bautier,

¹⁵⁰ Elisabeth Bautier, « Aspects de la diversité langagière : le savoir et le dire au collège », Semen [Online] , 8 | 1993 , Online since 06 July 2007, connection on 05 April 2011. URL : <http://semen.revues.org/4020>

ibid.). Dans les mêmes pratiques, c'est également la précision que fait Renaud¹⁵¹ en parlant de « parole *dans* et parole *sur* les pratiques » parce que, pour lui, « qu'il s'agisse du mot *pratique*, de son épithète *langagière* ou de l'expression entière, la sociolinguistique jusqu'ici ne s'est guère attardée à construire la notion en concept » ; ce qui, pour lui, permet d'étudier « la langue et son extérieur » en deux objets d'étude et de théorisation : d'un côté des ressources langagières imbriquées DANS des pratiques ; de l'autre un discours SUR des langues ou des variétés et leur économie, au sein d'une « communauté » ; d'un côté des RESSOURCES langagières investies dans l'accomplissement d'un ordre susceptible de description(s), de l'autre un USAGE de formes linguistiques rapporté à l'ordre préexistant de la langue et du groupe respectivement, autrement dit de la « communauté linguistique » (Renaud, 2004b).

Il s'agit ici pour nous de confirmer en tant que chercheur que « si le langage peut prendre des fonctions très diverses, la façon, socialement située, de l'utiliser est différenciatrice des locuteurs en ce qu'elle renvoie à des habitudes, à des modes de socialisation, à des rapports au langage, à la communication, à la situation, au monde » (Bautier, 2004).

Les foyers, nos terrains de recherche et d'enquête, loin d'être des espaces polyglottes en tant que tels, c'est-à-dire des espaces où l'on parle plusieurs langues à la fois même si plusieurs ethnies y coexistent, sont reconnus pour leur « rejet » de la langue française en leur sein. Différentes ethnies peuplent les foyers et sont pratiquées chacune dans sa communauté linguistique de son pays d'origine représentée au foyer : soninké, wolof, peul, bambara, diola, etc. Ce qu'il faut remarquer, c'est que les résidents sont plus ou moins bilingues, certains parlent au moins deux ou trois langues africaines en plus du français. Nous rapportons ici à peu près la « journée linguistique » (Boutet, 1997) d'un résident d'ethnie wolof du Sénégal, assurant souvent l'intérim du délégué de sa communauté au foyer

¹⁵¹ RENAUD Patrick (2004b). « Parole dans et parole sur les pratiques : pratiques langagières et sociolinguistique », in I. Léglise, dir., *Pratiques, langues et discours dans le travail social. Écrits formatés, oral débridé*. Paris, L'Harmattan.

Tillemont de Montreuil que nous avons rencontré un après-midi après un entretien avec la médiatrice sociale :

« - Le matin, il salue et discute très souvent avec certains résidents du foyer rencontrés et identifiés dans les escaliers en soninké et wolof.

- Ensuite, vers 10 h, à l'arrivée de la médiatrice sociale, il s'accorde avec elle sur certains points relatifs au foyer en français. Puis, rejoint certains délégués et leur traduit la conversation en langues africaines (en soninké ou wolof) pour plus d'intimité sur certains faits ou tout simplement en français s'il s'agit de résidents comprenant ou qui ont l'habitude de s'exprimer en français.

- Enfin, quand il s'agit de réunions convoquées par les responsables du foyer, il joue quelquefois le rôle d'interprète en s'exprimant en soninké pour les résidents analphabètes (Soninké pour la plupart) qui sont pour la majeure partie originaires du Mali, et donc les plus nombreux. »

Ici, l'idée que la communication plurilingue est la meilleure garantie pour le maintien et le développement du migrant dans le foyer nous paraît une idée judicieuse, l'une des questions est de se demander ce qu'il en est sur le plan de la connaissance et de la compréhension interculturelle qui pourraient l'accompagner. Face à cela, quelles pratiques ? Si le soninké (langue d'implantation dans les foyers pour sa supériorité numérique en locuteurs potentiels) tend aujourd'hui à gagner des locuteurs et à se véhiculer, les autres langues de grandes diffusions comme le peul, le bambara ou le wolof se maintiennent néanmoins. Les échanges sont quelquefois plurilingues et différentes langues africaines alternent très souvent avec la langue française pour exprimer certains lieux géographiques ou certains documents administratifs qui n'ont pas d'équivalents dans les langues locales. Ainsi, pour ce qui est des pratiques langagières courantes, nous avons relevé les termes de « *Chez nous* », « *Bled* », « *l'Afrique* », « *Là-bas* » pour désigner le ou les pays d'origine des immigrés et « *Ici* » pour celui du pays d'accueil (la France), très fréquents dans leurs discours. « *Chez nous* » peut aussi dans certains cas désigner le lieu de résidence de l'immigré, c'est-à-dire le foyer.

8.2.1- « Le foyer, c'est *chez nous* ! »

Les expressions et pratiques qui reviennent le plus chez les immigrés africains vivant en foyer quand il s'agit de crise identitaire à leurs égards, est le terme *chez nous* pour désigner d'une part, le foyer, leur lieu de résidence dans le pays d'accueil et d'autre part, leur pays d'origine en Afrique.

D'abord, les résidents ne cessent de considérer le foyer comme étant leur demeure à eux, construite essentiellement et rien que pour eux. En effet, selon l'histoire, l'idée des foyers avait émergé dans les années 1947 après la Seconde Guerre mondiale. On les appelait « camps d'hébergement » et étaient considérés au départ comme des habitats temporaires (Cf. Chapitre 4.1) pour les immigrés africains venus combattre aux côtés de la mère patrie qu'était la France et qui sont restés par la suite pour travailler pour les entreprises comme Renault. Dans l'entendement des constructeurs, c'étaient des logements temporaires créés dans la logique d'éviter une installation durable des immigrés en métropole et favoriser la migration des hommes seuls laissant leurs familles au pays d'origine. Mais les immigrés sont venus nombreux, s'y sont installés et sont restés. Les liens qui se sont tissés entre eux Africains font qu'ils se sentent mieux dans les foyers devenus maintenant chez eux sans être véritablement chez eux. C'est pourquoi ces immigrés ne peuvent parler du foyer sans faire référence à une partie d'eux-mêmes et à l'Afrique.

Pour Quiminal, il s'agit de la constitution de territoires avec des affirmations identitaires, c'est-à-dire d'une « 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 » [Tarrius, 1995 : 32, cité par Quiminal, 2000]. « Nous » qui n'existe que par rapport à des « eux », qui délimite des frontières subies – discriminations, ségrégations – ou revendiquées, retournement des stigmates (Quiminal, 2000 : 119). Ainsi, le fait d'affirmer : « *le foyer, c'est chez nous* », cela revient au locuteur de ce message de se (re)trouver dans son pays, dans sa région d'origine, sans pour autant y être, mais de s'y sentir comme s'il y est vraiment à cause de ses voisins, ses frères, ses parents de même région que lui, de la même ethnie que lui. Une telle vision suppose un bloc d'immigrés africains

homogènes, un « *nous* » bien circonscrit. Autrement dit, les identités ethniques ne se mobilisent qu'en référence à une altérité, et l'ethnicité [ici] implique toujours l'organisation de groupements dichotomiques Nous/Eux. Elle ne peut se concevoir « qu'à la frontière du "Nous", en contact ou confrontation par contraste avec des "Eux" » (Poutignat et Streiff-Fenart, 1995 : 166). L'occasion est ainsi offerte de trouver un juste équilibre entre les pressions culturelles dominantes, celles du pays d'accueil et la volonté de préserver ce qui constitue l'identité de tout un chacun, c'est-à-dire sa culture, selon Quiminal (*ibid.*).

Qui plus est, l'expression « *le foyer, c'est chez* » très souvent entendue chez les immigrés africains indique une réappropriation de l'espace d'accueil qu'est le foyer pour en faire de cela leur domicile personnel et cela s'aperçoit dans leurs comportements et revendications :

« le foyer c'est plus important pour **nous** parce que **nous** avons l'imam dans **notre foyer** nous avons des mosquées dans **notre foyer** avant **on** n'avait pas tout ça mais **nous** avons combattu et **on** a eu tous [toutes] ces revendications soit mosquée soit salles de réunion soit salle de télé tout ça avant les sociétés gestionnaires ils refusent de **nous** donner mais **nous** avons gagné tout ça ! », selon les termes du Président des Associations de foyers africains en France (Note précédemment citée).

Pour le président des associations de foyers africains en France, le fait d'avoir revendiqué et obtenu, avec l'ensemble des résidents, certaines choses dont une salle de prière avec un imam, une salle de réunion selon leur volonté, fait de l'espace foyer, un lieu qui leur appartient désormais et qu'ils peuvent ou doivent reconfigurer pour en faire réellement chez eux, c'est-à-dire leurs domiciles personnels. Les pronoms personnels « *nous* » en ligne 1, 3, 6 et 7 revendiquent cela avant même de prouver la possession totale du foyer à travers le syntagme nominal « *notre foyer* ». L'adjectif possessif dans « *notre foyer* » sert à marquer le lien d'appartenance avec le « domicile-foyer » dont ils font désormais partie. Tout cela prouve aussi un rapport d'intérêt, de situation, d'habitude voire de complicité que les immigrés africains ont avec l'espace résidentiel qu'est le foyer. Quant au pronom personnel indéfini « *on* » (lignes 3 et 4), il est utilisé par le locuteur qui, en

plus de sa propre personne, parle au nom d'un groupe de personnes (les immigrés africains vivant pour la plupart dans les foyers) auquel lui-même fait partie et sans exclusion.

Enfin, le *Chez nous* devient le domicile fixe des résidents du foyer, d'où le logement permanent. Ils peuvent donc y accueillir, voire héberger qui ils veulent. C'est la revalorisation de leur culture d'origine, de leurs traditions et la redécouverte de leurs pays afin de pouvoir s'adapter au nouveau contexte qu'est le pays d'accueil.

8.2.2- « Les foyers, c'est l'Afrique ! C'est nos villages en Afrique ! »

Dans l'entendement des résidents africains des foyers, l'Afrique renvoie essentiellement et uniquement à leurs pays d'origine. D'abord, ce sont les responsables et gestionnaires des foyers qui, dans leurs discours sur l'Afrique, ne la considèrent pas comme un continent au même titre que l'Europe, l'Asie ou l'Amérique, mais comme un village où la plupart de ses habitants ou de ses ressortissants ont les mêmes pratiques et les mêmes manières de faire, à savoir : la solidarité, le partage, la chaleur, les bruits (des hommes, des ferrailles, des magnétophones, quelques fois des ustensiles de cuisine, etc.), avec parfois l'analphabétisme, la misère, les maladies comme lots quotidiens. La communauté africaine en région parisienne vivant dans les FTM fonctionne selon les mêmes règles des villages d'origine, ce qui lui assure une certaine cohésion. Ce souci de la « manière de faire africaine » les hante partout dans leurs espaces résidentiels. Comme dans certains villages, à la tête de la communauté (chez les Soninké) se trouvent les nobles, parmi lesquels les *Tunkanlému* (les descendants de chefs), les *Mangués* et les Marabouts. Après le groupe des nobles vient celui des "castés" représentés par les artisans (forgeron, cordonnier) et les griots que l'on retrouve dans quelques foyers, très souvent visibles au sous-sol, sous les étals, dans les escaliers, dans les couloirs ou dans des endroits appropriés pour le cas des forgerons où ils exercent leur talent quotidiennement.

En outre, ce qui rapproche les FTM des villages africains, c'est que ces espaces d'accueil sont l'expression d'une solidarité très intense qui garantit à

chaque membre de la communauté un soutien sans faille. Le repas communautaire appelé *Tussé* est pris ensemble par une communauté partageant la même chambre et reste l'expression concrète de cette solidarité. Ce repas communautaire, pour certains résidents, a été instauré pour assurer au moins un repas à chacun dans la journée.

Aussi, dans les multiples fonctions des foyers, le terme de logement social est très souvent évoqué et revendiqué. Pour les résidents, le foyer constitue le cordon ombilical, voire un réseau reliant tous les membres d'une communauté villageoise, même ceux qui vivent en dehors du foyer avec leur famille y viennent en fin de semaine pour s'enquérir des nouvelles du village et donner leurs cotisations pour les projets de développement. À propos, dans le cadre de la solidarité et de l'accueil, lisons ce témoignage :

« le foyer pour nous c'est l'Afrique c'est nos villages en Afrique parce que le foyer même quelqu'un qui n'a pas de lit il pouvait venir **habiter** ici. Il trouve un endroit pour mettre son matelas pour dormir. Nous pensons que nos enfants qui vont venir derrière nous qu'ils prennent [prennent] les relèves et faut [il ne faut pas...] pas qu'aussi qu'ils négligent le foyer. », selon les termes du Président des Associations de foyers africains en France (Note précédemment citée).

Nous retenons dans ce témoignage le verbe *habiter* dans la phrase « il pouvait venir *habiter* ici ». Selon le dictionnaire *Le Petit Robert*, le verbe *habiter* signifie « avoir sa demeure », et a pour synonyme les verbes « demeurer, loger, résider et vivre dans ». Par extension, *habiter* signifie « occuper (une habitation, un logis) de façon durable ». Nous retrouvons presque les mêmes définitions dans le *Dictionnaire de la géographie et de l'espace des sociétés* dirigé par les géographes Jacques Lévy et Michel Lussault (2003) où *habiter* s'applique à l'espace et signifie « avoir son domicile en un lieu ». Pour ces auteurs, il s'agit là d'une conception bien trop résidentielle de l'habiter dans laquelle *habiter* et *habitat* sont confondus.

En réalité, la notion d'habiter se veut bien plus englobante. Dans un autre ouvrage collectif dirigé par Michel Lussault, Thierry Paquot et Chris Younès intitulé

*Habiter, le propre de l'humain*¹⁵², « au-delà de son acception triviale – se loger, résider à telle adresse ou dans tel quartier –, le terme “habiter” renvoie au rapport que l’homme entretient avec les lieux de son existence, mais aussi à la relation, sans cesse renouvelée, qu’il établit avec l’écoumène, cette demeure terrestre de l’être. », selon les auteurs. Cette définition s’inscrit là dans la lignée du philosophe allemand Martin Heidegger pour qui l’habiter signifie « être présent au monde et à autrui » (Paquot, 2007).

C’est dans cette dernière définition de Heidegger que l’on retrouve plus l’idée des résidents : « *Les foyers, c’est l’Afrique ! C’est nos villages en Afrique !* », c’est-à-dire le fait d’être présent au monde (en tant qu’immigrés) et à autrui (leur sens du partage et de la sociabilité). C’est pourquoi les foyers, en tant que « villages africains », sont aussi considérés comme étant les lieux où se regroupent les membres d’une communauté pour célébrer les grands moments de la vie : mariage, baptême, décès. Pour les résidents, cela s’explique d’une part par le fait que la majeure partie de la communauté réside au foyer et d’autre part, les appartements HLM où habitent certains immigrants africains ne sont pas appropriés pour accueillir de telles manifestations. Trop petits et trop exigus par rapport au nombre de personnes à accueillir, il peut se poser un problème avec le voisinage qui risque d’être dérangé. Enfin, pour ces immigrants africains, le foyer demeure leur principale structure d’accueil par défaut et est accepté par eux et faute de mieux, ils tentent d’en faire une copie de leurs villages d’origine.

Par ailleurs, il faut dire que quelque part, selon nous, la tension ne s’y exprime pas sous une forme ethnique proprement dite, même si le foyer apparaît, en discours, comme un lieu hautement ségrégué. Car, bien que le discours du locuteur soit là pour attester une sorte de retour de l’ethnie, il n’est guère probable, comme le précise O. Roy (1993 : 45), que ce soit « *l’amorce d’une "communitarisation"* ». Il nous semble que ce qui passe pour une installation dans la durée - comme parler de la relève de ces immigrants par leurs enfants – s’explique par une volonté, presque ultime, de composer, à l’intérieur de cet espace résidentiel, avec les règles du jeu social, et, fondamentalement, *d’inverser*

¹⁵² LUSSAULT Michel, PAQUOT Thierry et YOUNES Chris (2007). *Habiter, le propre de l'humain. Villes, territoires et philosophie*, Paris, La Découverte, 384 p.

l'enfermement : ce ne sont plus les sociétés impliquées qui excluent les Africains issus de l'immigration vivant dans les foyers, ce sont ces derniers qui décident d'intégrer ou non les Autres. Le besoin de légitimité sociale se dit, en effet, en terme de « nous », à son tour expression, entre autres, d'une modalité d'appropriation territoriale : fondamentalement, le foyer est un « *lieu où chaque dévieur peut soutenir ouvertement qu'il vaut bien n'importe qui* » (Goffman, 1975 : 168).

8.2.3- La dichotomie de l'ici et du là-bas chez les immigrés

En 1991, Catherine Quiminal publiait *Gens d'ici, gens d'ailleurs*. Elle aurait pu le titrer « Gens d'ici, gens de là-bas ». En effet, l'articulation entre ici et là-bas chez les immigrés africains vivant dans les FTM se fait de plus en plus observer dans leurs pratiques langagières. Dans leurs discours, les termes « *ici* » et « *là-bas* » sont omniprésents et se mélangent dans des vies marquées au quotidien par le double engagement. Pour Arthur Devriendt, « ces vocables ont tendance à tout regrouper : pour l'*ici*, il s'agit à la fois par exemple du lieu de travail comme du foyer, de Montreuil, de la région parisienne ou de la France entière ; pour le *là-bas*, il s'agit du village, du cercle, de la famille, des amis... Au-delà du simple jeu de langage, il s'agit bien des deux grands référents géographiques généraux de leur habiter dans lequel distance et proximité ne vont pas nécessairement ensemble. » (Devriendt, 2008)

Ici, signifie « dans ce lieu (lieu où se trouve la personne qui parle), à cet endroit » qui est opposé à *là-bas* : « à quelque distance plus ou moins grande du lieu où l'on est ». Les Africains des FTM de Montreuil ne sont pas des Gens d'ici (des Français), mais des Gens venus d'ailleurs, c'est-à-dire de quelque part, dans l'un des pays de là-bas, à des milliers de kilomètres de la France, loin de la famille et des parents, donc des étrangers. Selon la définition de l'INSEE, « un étranger est une personne qui réside en France et ne possède pas la nationalité française, soit qu'elle possède une autre nationalité (à titre exclusif), soit qu'elle n'en ait aucune (c'est le cas des personnes apatrides). Un étranger n'est pas forcément immigré, il peut être né en France (les mineurs notamment). ». Pour la définition de l'immigré, l'Institut en France, à travers le Haut Conseil de l'Intégration, le présente comme

« une personne née étrangère à l'étranger et résidant en France. ». Pour clarifier les choses, l'institut va plus loin en disant que « Les personnes nées françaises à l'étranger et vivant en France ne sont donc pas comptabilisées. À l'inverse, certains immigrés ont pu devenir français, les autres restant étrangers. Les populations étrangère et immigrée ne se confondent pas totalement : un immigré n'est pas nécessairement étranger et réciproquement, certains étrangers sont nés en France (essentiellement des mineurs). La qualité d'immigré est permanente : un individu continue à appartenir à la population immigrée même s'il devient français par acquisition. C'est le pays de naissance, et non la nationalité à la naissance, qui définit l'origine géographique d'un immigré¹⁵³. » Dans cette définition, on remarque cette dichotomie de *l'ici* et de *là-bas* qui met l'accent sur l'origine géographique.

Ainsi, avec tout ce ressentiment qui anime les immigrés des foyers de Montreuil, l'on pourrait parler, d'une part du syndrome d'Ulysse décrit par Homère dans *l'Odyssée* et raconter sous une autre forme avec le titre éponyme (*le syndrome d'Ulysse*) par l'écrivain-journaliste colombien Santiago GAMBOA et d'autre part de *la double absence* d'Abdelmalek Sayad.

En effet, Roi d'Ithaque, Ulysse souhaite après la Guerre de Troie rentrer chez lui retrouver sa femme, Pénélope, et son fils, Télémaque. Ce retour prit la forme d'une Odyssée : dès lors, Ulysse est « le Voyageur, le Migrant » par excellence. De par les difficultés qu'il connaît pour retourner dans son foyer (près de dix années lui seront nécessaires), Ulysse représente parfaitement bien la perte des liens au pays d'origine dont seule la proximité physique peut permettre le rétablissement : « Tous ceux qui avaient évité la noire mort, échappés de la guerre et de la mer, étaient rentrés dans leurs demeures ; mais [Ulysse] restait seul, loin de son pays et de sa femme » (Homère, *L'Odyssée*, Chant I). C'est en référence à cette histoire que l'on parle de « syndrome d'Ulysse » : il s'agit d'une forme de maladie mentale caractérisée par une dépression profonde qui trouverait son origine en partie dans la solitude et l'isolement du migrant.

¹⁵³ Cf. INSEE dans sa rubrique « Définitions et méthodes » consultable sur l'URL : <http://www.insee.fr/fr/methodes/>

Quant à Santiago GAMBOA, selon le résumé du livre, « *Le syndrome d'Ulysse* est le nom donné au stress, aux cauchemars, à la dépression dont souffrent les émigrants seuls dans un pays inconnu et ressenti comme hostile. » Le narrateur, un jeune écrivain colombien, arrive à Paris pour étudier la littérature et y découvre la pauvreté, les chambres de bonne sans eau, le froid, la solitude. Devenu plongeur dans un restaurant coréen, il rencontre d'autres émigrés coréens, marocains, latino-américains, roumains, africains, tous porteurs d'une histoire qu'ils nous racontent à la première personne sur le ton du récit oral ; tous jeunes, désespérés, inventifs et sans le sou, ils trouvent le salut dans leur solidarité, leur amitié.

C'est dans cette solitude vis-à-vis du pays d'origine et des personnes qui y sont ; l'isolement dans le pays d'accueil que nous retrouvons là « *La double absence* », expression vulgarisée par le titre de l'ouvrage d'Abdelmalek Sayad (Sayad, 1999). Dans la présentation de ce travail, l'immigré est vu comme étant « absent de sa famille, de son village, de son pays » et « tout aussi absent [...] du pays d'arrivée. » Le sociologue Pierre Bourdieu, dans la préface dudit livre, renforce cette vision en définissant l'immigré comme « doublement absent, au lieu d'origine et au lieu d'arrivée ». Pour lui, « l'immigré est *topos*, sans lieu, déplacé, inclassable. Ni citoyen, ni étranger, ni vraiment du côté du même, ni totalement du côté de l'Autre, il se situe en ce lieu "bâtard" dont parle aussi Platon, la frontière de l'être et du non-être social. »

Ainsi, à travers ces références (*le syndrome d'Ulysse* et *la double absence*), nombreux sont certains résidents africains des foyers qui se sentent au fur et à mesure du temps passé en France devenir étrangers à leur ville ou village d'origine. Les deux référents *ici* et *là-bas* transportent l'immigré africain dans deux mondes opposés où l'un renvoie à son espace, son pays d'accueil (*ici*) et l'autre, son pays d'origine abandonné pour un moment à la recherche d'un mieux-être (*là-bas*) (Devriendt, 2008). Que ce soit d'un côté *ici* (lieu d'arrivée ou immigrant) et d'un autre côté *là-bas* (lieu d'origine ou émigrant), l'immigré africain se trouve entre deux espaces consistant à laisser derrière lui le désespoir et le manque d'avenir, pour se diriger vers l'espoir.

CONCLUSION GÉNÉRALE

Faire une ethnographie des espaces, des hommes et des langues dans les foyers de travailleurs migrants (FTM) en vue de comprendre de les identités et les pratiques linguistiques mises en place par des immigrés africains subsahariens, tel était notre point de départ. À l'arrivée, la démonstration a été faite. Elle est révélatrice, frappante et visible. Nous allons conclure notre travail de recherche en présentant les résultats auxquels nous sommes parvenu à travers notre point de départ qui tourne autour des FTM. Nous allons également mettre l'accent sur les résidents de ces espaces avec les langues (africaines et française) qu'ils ont en partage et surtout leurs façons de s'adapter (ou de s'intégrer) à leur nouvelle vie dans ces nouveaux lieux d'accueil.

Les FTM de la région parisienne, précisément ceux de la ville de Montreuil-sous-Bois (93) où nous avons mené nos enquêtes sont des espaces ségrégués accueillant des immigrés africains subsahariens défavorisés ; vivant seuls, célibataires ou mariés, mais toutefois sans leurs épouses dans les FTM. Ces lieux, depuis des décennies, sont devenus des « laboratoires de recherches » pour des sociologues, anthropologues, ethnologues, linguistes et même d'hommes politiques pour le simple fait qu'ils sont considérés comme des petits « villages africains¹⁵⁴ » situés dans ou proches de Paris, la grande métropole française, avec tous les comportements et le communautarisme qui vont avec. Ces espaces résidentiels sont réappropriés dans une certaine organisation, désorganisation et réorganisation (Rea et Tripiet, 2003). Nous nous sommes posé la question de savoir comment ces immigrés sont-ils parvenus dans ces lieux pour en faire une transposition à l'image de leurs villages d'origine ?

Pour répondre à cette interrogation, nous sommes parti du contexte de notre étude ; celui de la mobilité spatiale et géographique des populations africaines, notamment celle issue de l'immigration africaine en France. L'histoire,

¹⁵⁴ Des chercheurs comme Pap Ndiaye affirment que « les personnes issues de la migration africaine installées en France ne vivent pas comme dans un village africain, car leurs manières, leur rapport au monde s'en trouvent modifiés ». Pour lui, « l'expérience migratoire est toujours une expérience d'altération, de métissage, à travers des interactions puissantes entre la société d'accueil et les migrants. (Cf. *Le Monde Magazine* du 5 février 2011, p. 26)

selon un rapport du sociologue Emmanuel Peignard, commandité par le service d'information du gouvernement français en juillet 2001, a révélé que « la France est une terre traditionnelle d'immigration et que depuis plus d'un siècle et demi, alors que les autres pays européens associent fécondité élevée et émigration, la France intègre des populations étrangères afin de prévenir son déclin démographique. Aujourd'hui encore, l'immigration est parfois présentée comme le remède au vieillissement de la population nationale » (Peignard, 2001). À cette première hypothèse s'ajoute celle de l'industrialisation du pays colonisateur après les deux Guerres mondiales qui ont vu l'arrivée massive d'autres ressortissants des pays d'Europe et d'Afrique. Toujours selon le sociologue Peignard, « dans un pays [comme la France] qui s'industrialise, les besoins de main-d'œuvre ont suscité les deux grandes vagues d'arrivées du XXe siècle : dans les années vingt (1920 à 1930) pour la reconstruction du pays après la Première Guerre mondiale et dans les années soixante (1956 à 1973) pour les mêmes raisons. En 1946, l'Office national d'immigration (ONI) est donc créé pour organiser le recrutement des travailleurs étrangers requis par l'essor industriel. »

En effet, en ce qui concerne l'immigration africaine en France, l'histoire et la particularité de celle-ci ont permis de catégoriser deux grands courants : d'une part, celui des « Gens du fleuve » pour lesquels, *partir est une école et une maladie* et d'autre part, celui des « Gens de la ville » (Martine Blanchard, 2002). Les premiers, faisant l'objet de notre étude puisque vivant la ségrégation (Pan Ké Shon, 2009 ; 2011) dans les FTM, l'histoire a montré que leur immigration a pris de l'importance après la Seconde Guerre mondiale pour des raisons purement économiques. Quant aux « Gens de la ville », l'on pourrait mettre leur émigration vers la France sur le compte de la poursuite des études universitaires d'une certaine part, ou sur le compte des conflits et des problèmes politiques nécessitant la demande du droit d'asile, d'une autre part. On peut citer principalement les ressortissants des pays d'Afrique Centrale et certains pays d'Afrique de l'Ouest.

Pour les Gens du fleuve (c'est-à-dire de la vallée du fleuve Sénégal), notamment les Maliens, les Sénégalais et les Mauritaniens, le choix de la France n'est pas fortuit. Ce pays, par sa situation géographique qui en fait un lieu de croisement des commerces et des populations, puis par son histoire d'ancienne

puissance coloniale, fait de lui un pays de migration de longue date qui attire de plus en plus les populations de ses anciennes colonies. Ainsi, par la pratique du simple navétanat qui consistait à des migrations saisonnières dans la sous-région, les Africains du fleuve Sénégal l'ont abandonné au profit de migrations de plus longues durées vers des destinations plus lointaines principalement la France (Guillaume Lanly, 1998). Nos enquêtes ont aussi montré que nombreux sont ces immigrés africains en région parisienne qui résident dans les FTM et qui choisissent, une fois arrivé en France, Montreuil-sous-Bois comme leur ville d'accueil. Le choix de cette destination privilégiée n'est pas fortuit. Cela se fait tout simplement parce que « *tout le monde connaît Montreuil au Mali* », selon les propos d'un immigré malien (Cf. Encadré 7) et surtout parce que l'actuel président malien, le Général Amadou Toumani Touré dit ATT, « *voudrait que le Mali soit dans chaque foyer et dans chaque maison* » de France à partir de la ville de Montreuil (Cf. Encadré 6). Tous ces propos nous ont amené à considérer la commune de Montreuil comme une terre d'immigration africaine en France vu l'atmosphère très particulière qui y règne grâce au mélange des cultures et des ethnies. Si le nombre de Maliens est estimé entre 6000 et 10000 à Montreuil selon les chiffres de la Mairie, le magazine hebdomadaire français *L'Express* dénombre un fort taux de populations ressortissant d'autres pays avec 112 nationalités dans cette ville foncièrement communiste (Cf. Tableau 7).

Par ailleurs, les appellations « *Mali-sous-Bois* » (en référence à la dénomination d'usage de la ville, Montreuil-sous-Bois), « *Bamako-sur-Seine* » (en référence aux villes parisiennes traversées par la Seine), « *Le petit Bamako* », « *Bamako bis* », « *la deuxième Bamako* », « *la capitale du Mali* » ou encore « *Montreuil-la-populaire* » qui font de Montreuil "la deuxième ville malienne après Bamako" ou tout simplement un prolongement de la capitale malienne en région parisienne à partir de Montreuil ne sont pas appropriées. Cela se révèle d'un vieux fantasme comme le témoigne l'ex-maire de la commune Jean-Pierre Brard dans la note tirée de *L'Express* du 06/10/2005 en page 102. Néanmoins, vu le nombre important (plus de 6000) de la communauté malienne dans cette ville vivant pour la plupart dans les FTM, alors l'on pourrait dire de Montreuil qu'elle est une terre d'immigration grâce à cette tradition d'accueil qu'elle a toujours eue avec cette communauté africaine : jumelage et partenariat de coopération décentralisée entre

Montreuil et le Cercle de Yélimané au Mali (Cf. Encadré 5). Même s'il souffle des airs de « *Bamako feeling* » sur Montreuil à travers ses FTM, ce sont des airs aux sonorités hybrides constatés dans la réappropriation, désorganisation et réorganisation des FTM par les immigrés.

Outre cela, c'est vrai que des pratiques communautaristes et identitaires sont légion, frappantes et visibles dans les FTM. Mais il est clair que le foyer en tant qu'institution et logement n'est ni un ghetto, ni une institution totalitaire à l'image goffmannienne du terme. Nos enquêtes ont montré que ce sont des hommes et parfois des femmes et enfants que nous avons vus et qui vivent sur le territoire français avec des lois de leur « Kayes » ou « Bamako » d'origine. Ce sont également des hommes qui veulent vivre pleinement et librement leur vie en France, mais qui [se] sont regroupés dans des foyers de sorte qu'ils reproduisent leurs traditions villageoises en les mettant quotidiennement en scène (Goffman, 1973) dans des espaces publics et vécus (Lévy et Lussault, 2003). À cet effet, pourquoi nommer ces espaces d'accueil « Foyers de travailleurs migrants » et les réserver essentiellement à des immigrés africains ? En le faisant, les FTM prouvent que le migrant africain peut vivre hors et même très loin de son pays tout y en étant [très proche]. C'est le rôle d'interface entre ici (pays d'accueil) et là-bas (pays d'origine) que jouent les FTM pour ses immigrés, construisant des liens et des réseaux de solidarité, de partage et d'union entre eux. C'est pourquoi, les FTM sont passés du statut d'habitat temporaire à celui d'habitat permanent, pour devenir un « foyer-village » selon les termes de Christian Poiret (1996).

Dans cette perspective, nos enquêtes ont également révélé une organisation politique et sociale mise en place par les communautés africaines dans les foyers. Cette organisation politique et sociale qui se fait conformément aux pays d'origine est perceptible dans les élections ou dans la désignation des responsables, des présidents de comité de résidents, des délégués par pays dans les foyers. Tout cela se fait par clan avec un air de modernisme selon la capacité de l' élu ou du dirigeant à pouvoir conduire leur destinée ou les représenter devant les responsables des organismes gestionnaires des foyers ou des autorités municipales ou politiques de leur ville. De ce fait, à la place de « foyers de travailleurs migrants », nous préconisons la dénomination de « résidences sociales » comme se fait maintenant

par certains organismes gestionnaires de ces espaces. Pour nous, en désignant par les termes de « foyers de travailleurs migrants », ces lieux d'accueil des immigrés africains en France, cela leur confère d'une certaine manière le plein droit de les réorganiser selon leurs volontés. Leurs revendications (mosquée, tabliers, forges, salles de coiffure et de couture, étals, etc.) toujours satisfaites en sont les témoignages. Ainsi, les foyers, leurs nouveaux lieux de résidence dans le pays d'accueil, construits pour *Eux* pour une période transitoire sont devenus leurs « villages » à *Eux* et présentent des spécificités que leurs seules différences culturelles et ethniques ne suffisent pas à expliquer mais « cautionnées » par le système social français. Ce système, à l'instar de certaines HLM de la Seine-Saint-Denis (93), veut que ses ressortissants (Français d'origine) ne se mélangent pas à ces [ses] ressortissants venus d'ailleurs. Ces immigrés qui, pour certains avec leurs nombres d'années de résidence en terre française sont devenus français, sont vus et considérés par le système social français comme des Français entièrement à part à cause de leurs replis identitaires remarquablement perceptibles dans les regards des uns et des autres selon les divers contextes sociaux dans lesquels ils se trouvent engagés. « Présenter souvent les migrants comme des personnes incapables d'évoluer et de s'adapter, sans que soient affectés ou remis en cause leurs rapports à la « tradition », au travail, mais encore aux femmes ou à la religion ne correspond pas à la réalité des expériences migratoires », selon Pap Ndiaye (op. cit.).

Il est d'autant vrai que les foyers sont une solution à la crise de logement, mais pas du tout la solution pour un pays comme la France qui prône l'intégration sur son territoire. Au contraire les foyers permettent en leur sein la vulgarisation des coutumes et mœurs selon les pays d'origine des résidents. Les autorités françaises ou les organismes gestionnaires de ces espaces d'accueil pourraient remédier à cela en créant des résidences sociales dans le confort et les commodités des HLM ou des résidences universitaires dans lesquelles toutes les nationalités et communautés se mélangent et se fréquentent quotidiennement ; et non des espaces catégorisés et réservés uniquement à des communautés spécifiques et particulières. Pour notre part, nous pensons que si ces foyers [pour travailleurs migrants] étaient accessibles à tout le monde quelle que soit la nationalité, il n'y aurait pas ces dénominations de *Mali-sous-Bois*, ni le *Bamoko-sur-Seine*, encore

moins le *Petit Bamako* ou le *Bamako-Bis* pour parler des FTM de la commune de Montreuil. Il faut dire que cette politique de ségrégation menée par les autorités politiques françaises d'alors dans la construction de ces espaces d'accueil, a permis de concentrer une certaine population africaine originaire de la vallée du fleuve Sénégal, mettant donc en contact plusieurs de leurs langues en plus du français, la langue du pays d'accueil. Cette même langue française étant en même temps la langue officielle de la majeure partie des pays d'origine de ces résidents africains, mais à l'intérieur des FTM, ce sont leurs langues d'origine africaine qu'ils parlent à longueur de journée comme le note si bien Diarra : « lorsqu'on franchit le seuil d'un foyer, on se croirait dans un village soninké, tout rappelle le pays : discussions en langue soninké, habillement et senteurs de la cuisine » (Diarra, 2000).

Pour terminer, deux conclusions nous semblent se dégager de cette étude : la première est que pour traiter de langues africaines en contexte migratoire dans ce cas d'espèce, linguistique et sociolinguistique sont indissociables. D'abord, « les données de langue, et a fortiori de discours, ne sont intelligibles que par référence aux situations où elles sont constatées, et réciproquement, l'usage qui est fait d'une langue est dans une large mesure fonction des potentialités référentielles et non référentielles de celle-ci » (Manessy, 1990 : 23). C'est ici le cas, pour notre étude, de la vitalité et de la véhicularité de la langue soninké en contexte migratoire. Cette langue très présente au Mali, au Sénégal et en Mauritanie ; pays où les langues dominantes sont respectivement le bambara, le wolof et l'arabe hassaniya (Galtier, 1994 : 114) est devenue une langue par défaut et donc une langue majoritaire en contexte migratoire dans les FTM [(Cf. Tableau 10, 11, 12, 13 et 14)] (Galtier, 1995). Au vu des divers tableaux et photo susmentionnés et au regard de la situation sociolinguistique des FTM, on pourrait affirmer que la France est un des rares espaces où la langue soninké prédomine sur les autres langues africaine de grande expansion, faisant d'elle la langue par défaut au sein de la communauté africaine. Ensuite, on voit donc très bien comment la mobilité d'une communauté ethnolinguistique particulière et attentive à ses façons de faire peut rendre compte, à travers une sociolinguistique urbaine et des pratiques, des méthodes mobilisées par les résidents des foyers pour communiquer entre eux et avec les autres par rapport au contexte et aux interlocuteurs. Dans les foyers, leurs « villages retrouvés », l'on assiste à la constitution de territoires avec des

affirmations identitaires, 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 ». « *Nous* » qui n'existe que par rapport à des « eux », qui délimite des frontières subies – discriminations, ségrégations – ou revendiquées, retournement des stigmates (Quiminal, 2000 : 119).

La seconde conclusion concerne l'objet de notre recherche : les langues africaines et les constructions identitaires des résidents des FTM en contexte migratoire. Celles-ci peuvent être décrites comme résultant des fondements linguistiques qui interviennent dans la construction identitaire, sur le choix des langues, sur le choix des mots, sur la préservation ou l'abandon des variétés qui, en regard du contexte politico-linguistique et au fil du temps, se transforment, se diluent, s'oublent, se constituent en emblèmes, sont revendiquées, aménagées, etc. (Bretigner, 2000) ; ce qui fait que ces immigrés africains ont la nécessité de lier les deux espaces (pays d'origine et pays d'accueil) et de trouver les arguments susceptibles de valoriser au mieux leur mobilité.

Nos analyses menées à Montreuil auprès de 208 immigrés africains subsahariens vivant dans des contextes variés de vitalité ethnolinguistique appuient l'hypothèse de la redéfinition permanente des identités (Car, 1995). Aussi, la question de l'identité, de la vitalité et de la véhicularité du soninké en situation migratoire à laquelle nous avons consacré un chapitre de notre étude nous a permis de reconnaître l'existence d'un groupe dont les membres et au-delà les autres résidents africains, dans leur isolement, sont triplement discriminés, en tant que hommes, en tant qu'Africains, en tant que relégués dans des quartiers défavorisés, voire à haut risque. Il s'agit ici 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 (Quiminal, 2000). L'occasion est ainsi offerte de trouver un juste équilibre entre les pressions culturelles dominantes, celles du pays d'accueil et la volonté de préserver ce qui constitue l'identité de tout un chacun, c'est-à-dire sa culture. Revaloriser sa culture d'origine afin de pouvoir s'adapter au nouveau contexte. En effet, parler de sa culture, de ses traditions, de son pays, revient à redécouvrir ces

immigrés africains, à en faire une relecture, car exposés au regard des autres (Dibié, 2005).

En définitive, nous retenons que c'est dans l'émigration que se joue la promotion d'une communauté ethnique et l'expansion de ses pratiques linguistiques au delà de son aire d'origine. Comme certains pays africains qui ont adopté la langue de l'ex-colonisateur pour en faire leur langue officielle, ici, en situation migratoire, le pays d'accueil de l'immigré adopte la sienne pour en faire une « langue intermédiaire » entre les ressortissants de diverses origines. La vitalité voire la véhicularité du soninké dans ce cas précis sont dues nécessairement à la fidélité de ses migrants à conserver et même à reconstruire leurs identités et d'en imposer aux autres au sein des foyers par le sentiment de la majorité en locuteurs potentiels.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

1. OUVRAGES & ARTICLES GÉNÉRAUX

ABÉLÈS M. et S. C. ROGERS (1992). « Introduction », *L'Homme* 121, XXXII (1), 7-13.

ACCT (Agence de Coopération Culturelle et Technique) (1992). *Des langues et des villes*, Paris, Didier Érudition.

ADAMS Adrian (1977). *Le long voyage des gens du fleuve*, Paris, éd. F. Maspero, 222 p.

AMSELLE Jean-Loup (1999). « Ethnies et espaces : pour une anthropologie topologique », in *Au cœur de l'ethnie, Ethnie, tribalisme et État en Afrique*, Paris, La Découverte & Syros, pp. 11-48

AMSELLE Jean-Loup, M'BOKOLO Elikia (Dir.) (1999). *Au cœur de l'ethnie : ethnie, tribalisme et État en Afrique*, Paris, La Découverte, 225 p.

BACHMANN Christian, LIEDENFELD Jacqueline, SIMONIN Jacky (1991). *Langage et communications sociales*, Paris, Credif-Hatier, 223 p.

BAROU Jacques (1978). *Travailleurs africains en France : rôle des cultures d'origine*. Grenoble, Presses Universitaires de Grenoble.

BAROU Jacques (1986). « Les communautés africaines en France : quand le foyer demeure au centre de la vie sociale », *Migrants-Formations*, 67, pp. 5-9.

BAROU Jacques (1996). « Du foyer pour migrants à la résidence sociale : utopie ou innovation ? », dans *Hommes et Migrations*, N° 1202, pp. 6-13.

BAROU Jacques (2000). « Foyers de travailleurs migrants : lieux de double hospitalité ? », *Informations sociales*, 85, 2000, p. 76-85.

BAROU Jacques (2001a). « Foyers d'hier, résidences sociales de demain », *Écarts d'identité*, 94, pp. 17-20.

BAROU Jacques (2001b). « La famille à distance. Nouvelles stratégies familiales chez les immigrés d'Afrique sahélienne », *Hommes et Migrations*, N° 1232 Juillet-Août, pp. 16-25.

BATHILY Abdoulaye (1989). *Les portes de l'or : le royaume de Galam, Sénégal, de l'ère musulmane au temps des négriers, VIIIe-XVIIIe siècle*, L'Harmattan, 379 p.

BAUTIER Élisabeth (1995). *Pratiques langagières, pratiques sociales : de la sociolinguistique à la sociologie du langage*, Paris, L'Harmattan, 228 p.

BEKKAR Rabia, BOUMAZA Nadir, PINSON Daniel (1999). *Familles maghrébines en France, l'épreuve de la ville*, PUF, Paris, 291 p.

BILLIEZ Jacqueline (1985). « La langue comme marqueur d'identité » dans *Revue Européenne des Migrations Internationales*, n°2, Vol. 1, Université de Poitiers, pp. 95-104.

BLANC Hoda, LE DOUARON Michèle, Daniel VÉRONIQUE (eds) (1987). *S'approprier une langue étrangère*, Paris, Didier Érudition.

- BOUGLÉ Célestin (1908/1935) *Essai sur le régime des castes*, Paris, Félix Alcan [PUF]
- BOUMAZA Nadir (1987). « Immigration et espace urbain. Une approche anthropologique » dans *L'Homme et la Société*, n° 83, Paris, L'Harmattan, pp. 92-105.
- BOURDIEU Pierre (1980). *Le sens pratique*, Paris, Éditions de Minuit, 475 p.
- BOURDIEU Pierre (2002). *Questions de sociologie*, Paris, Éditions de Minuit, 277 p.
- BOUTET Josiane (1997). *Langage et société*, Paris, Éditions du Seuil, Coll. Mémo, N° 74, 62p
- BOUTRAIS Jean (1994). « Pour une nouvelle cartographie des Peuls » in *Cahiers d'études africaines*, 133-135, XXXIV-1-3, pp. 137-148.
- BRUBAKER Roger (2004). *Ethnicity without groups*, Harvard University Press, 283 p.
- BULOT Thierry (Dir.), TSEKOS Nicolas (1999). *Langue urbaine et identité : langue et urbanisation linguistique à Rouen, Venise, Berlin, Athènes et Mons*, Paris, L'Harmattan, 235p.
- BULOT Thierry, BAUVOIS Cécile et BLANCHET Philippe (2002). *Sociolinguistique urbaine*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 162 p.
- BULOT Thierry, MESSAOUDI Leila (Dir.) (2003). *Sociolinguistique urbaine (Frontières et territoires)*, Cortil-Wodon (Belgique), Éditions Modulaires Européennes, 337 pages.
- BULOT Thierry (Dir.) et LABRIDY Lorène (Coll.) (2008 [2009]). *Sociolinguistique urbaine des zones créolophones*, Cahiers de Linguistique 34/2, E.M.E., Cortil-Wodon, 169 pages.
- BULOT Thierry (1999a). « La production de l'espace urbain à Rouen : mise en mots de la ville urbanisée » dans *Langue urbaine et identité* (Langue et urbanisation linguistique à Rouen, Venise, Berlin, Athènes et Mons) Paris, L'Harmattan, 39-70.
- BULOT Thierry (1999 b). « Dynamiques socio-langagières du territoire rouennais (Mobilité et langue) », dans *Les Cahiers de la MRSH 21*, Caen, Presses Universitaires de Caen, pp. 31-56.
- BULOT Thierry (2001a). « L'essence sociolinguistique des territoires urbains : un aménagement linguistique de la ville ? » dans *Sociolinguistique urbaine (Variations linguistiques : images urbaines et sociales)*, Cahiers de Sociolinguistique 6, Presses universitaires de Rennes 2, Rennes, pp. 5-11.
- BULOT Thierry (2001 b). « Ségrégation et urbanisation linguistique : l'altérité urbaine définie ou "l'étranger est une personne" », dans *Descriptions de situations, Diversité Langues VI*, Télé Université du Québec, 21 pages.
- CALVET Louis-Jean (1993). *Sociolinguistique*, Paris, Que sais-je ? N° 2731, 127 p.
- CALVET Louis-Jean (1994). *Les voix de la ville : introduction à la sociolinguistique urbaine*, Paris, Payot, 308 p.
- CALVET Louis-Jean (1999). *Pour une écologie des langues du monde*, Paris, Plon, 304p.
- CALVET Louis-Jean (2005). « Les voix de la ville revisitées. Sociolinguistique urbaine ou linguistique de la ville ? » dans *Revue de l'Université de Moncton*, vol. 36, n° 1, pp. 9-30.

- CALVET Louis-Jean, MOUSSIROU-MOUYAMA Auguste (éd.) (2000). *Le plurilinguisme urbain : actes du colloque de Libreville sur « Les villes plurilingues »* (25-29 septembre 2000), Aix-en-Provence : Institut de la Francophonie - Langue et développement, Paris, L'Harmattan : Agence Intergouvernementale de la Francophonie, 483p.
- CANUT Cécile, DUMESTRE Georges (1993). « Français, bambara et langues nationales au Mali » dans D. de ROBILLARD & M. BENIAMINO, 1993, pp. 219-228.
- CAR Marylène (1995). « Les foyers de travailleurs africains à Montreuil : la redéfinition permanente des identités » in J.-P. Brunet (dir.). *Immigration, vie politique et populisme en banlieue parisienne (fin 19ème-20ème siècle)*, L'Harmattan, p. 225-244.
- COLLECTIF (1996). *Peuples du Sénégal. Jola, Wolof, Soninké, Bassari, Sérère, Peul, Mandingue*, Paris, Sepia, 187 p.
- DABENE Louise (dir.) (1981). *Langues et Migrations*, Grenoble, Centre de didactique des langues, Publications de l'université des langues et lettres de Grenoble, 213 p.
- DAUM Christophe (1998). *Les associations de Maliens en France. Migration, développement et citoyenneté*, Paris, Karthala, 253 p.
- DE RUDDER Veronique (1993). « La cohabitation pluriethnique et ses enjeux », dans *Critique régionale N° 19*, pp. 71-90.
- DE VILLANOVA Roselyne de & BEKKAR Rabia (Coll.) (1994). *Immigration et espaces habités. Bilan bibliographique des travaux en France, 1970-1992*, Paris, L'Harmattan, CIEMI, 212 p.
- DELAFOSSÉ Maurice (1912). *Haut-Sénégal-Niger (Soudan français) : 1ère série : Le Pays, les Peuples, les Langues, l'Histoire, les Civilisations*, Larose, Paris, 3 volumes.
- DELAFOSSÉ Maurice (1923). « Dictionnaire français-peul ... précédé d'une notice sur la vie et les travaux du Dr. Jean Cremer ... », dans *Société française d'ethnographie, Matériaux d'ethnographie et de linguistique soudanaises, etc.* tome 1., Paris.
- DEPREZ Christine (1994). *Les enfants bilingues : langues et familles*, Paris, CREDIF Essais, Didier, 207 p.
- DIEU Michel, RENAUD Patrick (1979). « A propos d'une étude statistique du multilinguisme au Cameroun : quelques problèmes méthodologiques » dans Wald P. et Manessy G., (éds) *Plurilinguisme, normes, situations, stratégies*, Paris, L'Harmattan, pp. 61-101.
- DESRUMAUX Gilles (Hiver 2000-2001). « Des foyers de travailleurs migrants aux résidences sociales : quelles mutations ? », *Écartés d'identité*, 94.
- DIAGANA Ousmane Moussa (1995). *La langue soninkée. Morphosyntaxe et sens*, Paris, L'Harmattan, 530 p.
- DIBIE Pascal (2005). *Le village retrouvé : Essai d'ethnologie de l'intérieur*, L'Aube, Coll. Poche Essai, Paris, 256 p.
- DIOP Ababacar. (1997). *Dans la peau d'un sans-papiers*, Paris, Seuil, 199 p.

- DIOP Abdoulaye Bara (1996). « Croyances religieuses traditionnelles et islam chez les Wolof » dans *Peuples du Sénégal*, Éditions Sèpia, pp. 39-61.
- DIOUF Makhtar (1998). *Sénégal, les ethnies et la nation*, Nouvelles Éditions Africaines du Sénégal, Dakar, p. 43
- DOUCET Paule, JOHNSON Marc L. (2006). *Une vie plus claire : évaluer la vitalité des communautés de langue officielle en situation minoritaire*, Commissariat aux langues officielles, Canada.
- DRAME Mamadou (1996). « Cérémonies et rites chez les Soninké », dans *Peuples du Sénégal*, Ouvrage collectif, Sèpia, pp. 63-96.
- DREYFUS Martine, JUILLARD Caroline (2005). *Le plurilinguisme au Sénégal. Langues et identités en devenir*, Paris, Karthala, 358 p.
- DUBRESSON Alain (1975). « Les travailleurs soninkés et toucouleurs dans l'ouest parisien » dans *Cahiers ORSTOM*, Série Sciences Humaines, Volume XII, n° 2, pp. 189-208.
- DUCROT Oswald, TODOROV Tzvetan (1979). *Dictionnaire encyclopédique des sciences du langage*, Paris, Le Seuil, Collection Points 110, 478 p.
- DUMESTRE Gérard (1994). *Stratégies communicatives au Mali : langues régionales, bambara, français*, Didier Érudition, 364 p.
- DUMONT Louis (1979). *Homo hierarchicus - Le système des castes et ses implications*, Paris, Gallimard, 449 p.
- DURANTI Alessandro (1994). *From Grammar to Politics. Linguistic Anthropology in a Western Samoan Village*, Berkeley, University of California Press.
- DURANTI Alessandro (1997), *Linguistic Anthropology*, Cambridge, Cambridge University Press, 398 p.
- DURANTI Alessandro (éd) (1999). *Language Matters in Anthropology: A Lexicon for the Millenium. Journal of Anthropological Linguistics*, vol. 9, n° 1-2, June/December.
- DURANTI Alessandro (éd) (2001). *Linguistic Anthropology. A Reader*, London, Blackwell Publishing.
- DURKHEIM Emile (1893, [2004]). *De la division du travail social*, Presse Universitaire de France, 416 p.
- ERFURT Jürgen (1996) (dir. publ.). *De la polyphonie à la symphonie : Méthodes, théories et faits de la recherche pluridisciplinaire sur le fait français au Canada*, Leipzig : Leipziger Universitätsverlag.
- FERRIÉ, Jean-Noël et BOËTSCH, Gilles (1993). « L'immigration comme domaine de l'anthropologie (Note de recherche) », *Anthropologie et Sociétés*, vol. 17, Nos. 1-2 : 239-252.
- FIEVET Michel (1999). *Le livre blanc des travailleurs immigrés des foyers : du non-droit au droit*, Paris, L'Harmattan, CIEMI, 272 p.

- FIEVET Michel (1996). « Le foyer, lieu de vie économique pour les Africains », *Hommes et migrations*, N° 1202, pp.23-28.
- FISHMAN Joshua A (1971). *Sociolinguistique*, Bruxelles, Paris, Labor, Nathan, 160 p.
- FISHMAN Joshua Aaron (1965). "Who speaks what language to whom and when ?" » in *La Linguistique* 2, pp. 67-88.
- FISHMAN Joshua Aaron. (1977). "Language and ethnicity", In : H.GILES (Ed.), *Language, ethnicity and intergroup relations*, (pp.15-57). London : Academic Press.
- FORNEL Michel de, OGIEN Albert & QUÉRÉ Louis (dir.) (2001), *L'Ethnométhodologie. Une sociologie radicale*, Paris, La Découverte, 444 p.
- GALLISSOT René (1987). « Sous l'identité, le processus d'identification », *L'Homme et la Société*, Université de Paris, no 83, 12-27.
- GALTIER Gérard (1994). « L'enseignement des langues africaines dans les associations d'immigrés », in *Langues et Société* 68, Paris, pp. 109-127.
- GALTIER Gérard (1995). « La dynamique des langues africaines dans la communauté malienne de Paris », in *Mandenkan* n° 30, Paris, pp. 1-40.
- GALTIER Gérard (1990). « Les principales langues de l'immigration africaine noire en France » in *Approches des langues africaines*, CLAP.
- GARFINKEL Harold (1967) *Studies in Ethnomethodology*. Prentice-Hall, Englewood Cliffs, NJ.
- GARFINKEL Harold (1984a). « Le domaine d'objet de l'ethnométhodologie », dans *Arguments ethnométhodologiques*, Cahier n° 3, pp. 6-11.
- GARFINKEL Harold (1984b). « Sur l'origine du mot "ethnométhodologie" », dans *Arguments ethnométhodologiques*, Cahier n° 3, pp. 60-70.
- GARFINKEL Harold (1984c). « Qu'est-ce que l'ethnométhodologie ? », dans *Arguments ethnométhodologiques*, Cahier n° 3, pp. 54-99.
- GARFINKEL Harold & SACKS Harvey (1970). "On Formal Structures of Practical Actions". In: McKinney, J. D. & Tiryakian, E. A. (Eds.), *Theoretical Sociology*. Appleton Century Crofts, New York, pp. 337-66.
- GILES, H., BOURHIS, R. Y. & TAYLOR, D. (1977). "Towards a Theory of Language in Ethnic Group Relations", In H. Giles (Ed.). *Language, Ethnicity and Intergroup Relations*. London: Academic Press, pp. 307-348.
- GIRIER Christian (1996). *Parlons soninké*, Paris, L'Harmattan, 311 p.
- GOFFMAN Erving (1968). *Asiles : études sur la condition sociale des malades mentaux et autres reclus*, Paris, Éditions de Minuit, 447 p.
- GOFFMAN Erving (1973). *La mise en scène de la vie quotidienne : Tome 1 : La présentation de soi*, 255 p., Tome 2 : *Les relations en public*, Paris, Éditions de Minuit, 372 p.
- GOFFMAN Erving, 1974, *Les rites d'interaction*, Paris, Éditions de Minuit, 230 p.

- GOFFMAN Erving (1975). *Stigmate. Les usages sociaux des handicaps*, Éditions de Minuit, Paris, 175 p.
- GOFFMAN Erving (1987). *Façons de parler*, Paris, Éditions de Minuit, 227 p.
- GOUAINI Elhousseine, THIAM Ndiassé (éds) (1990). *Des langues et des villes, Actes du colloque international (Dakar, 15-17 décembre 1990)*, Paris, ACCT-Didier Érudition, 580 p.
- GOUËSET Vincent, HOFFMANN Odile (2006). « Communauté. Un concept qui semble poser problème dans la géographie française », in Sechet R., Veschambre V. (Dir.), *Penser et faire la géographie sociale. Contributions à une épistémologie de la géographie sociale*, Rennes, PUR, coll. Géographie sociale, p. 263-275.
- GRAFMEYER Yves, JOSEPH Isaac (2009 [1979 1^{ère} éd.]). *L'école de Chicago. Naissance de l'écologie urbaine*, Collection Champs Essais, Paris, 378 p.
- GUMPERZ John-Joseph (1982). *Discourse Strategies*, Cambridge University Press.
- GUMPERZ John-Joseph (1989a), *Engager la conversation, Introduction à la sociolinguistique interactionnelle*, Paris, Éditions de Minuit.
- GUMPERZ John-Joseph (1989b), *Sociolinguistique interactionnelle, Une approche interprétative*, Paris, L'Harmattan, 243 p.
- GUMPERZ John-Joseph & HYMES Dell H. (éds) (1964), *The Ethnography of Communication, American Anthropologist*, vol 66, n°6.
- GUMPERZ John-Joseph, HYMES Dell H. (Eds) (1972). *Directions in sociolinguistics: the ethnography of communication*, New York, Chicago, Holt Rinehart and Winston, 598 p.
- HAMERS Josiane F., BLANC Michel (1983). *Bilinguisme et bilinguisme*, Bruxelles, Liège, Éditions Pierre Mardaga, 498 p.
- HANNERZ Ulf (1983). *Explorer la ville. Éléments d'anthropologie urbaine*, Paris, Les Éditions de Minuit, 418 p.
- HERITAGE John (1984). *Garfinkel and Ethnomethodology*. Polity Press, Cambridge.
- HOMBURGER Liliás (1941). *Les Langues négro-africaines et les peuples qui les parlent*, Paris : Payot, Bibliothèque scientifique, 350 p.
- HOMBURGER Liliás (1949). *The Negro-African Languages*, Routledge & K. Paul, London, 275 p.
- HYMES Dell H. (1984). *Vers la compétence de communication*, traduit de l'ouvrage de 1982 par MUGLER F., Paris, Hatier-Credif, 219 p.
- HYMES Dell H. (1974). *Foundations in Sociolinguistics. An Ethnographic Approach*, U.P.P., Philadelphia, 264 p.
- HYMES Dell H. (1972). « Models of the interaction of language and social life » in J.J. GUMPERZ & D. HYMES, 1972, pp.
- JUILLARD Caroline (1997). *Sociolinguistique urbaine : la vie des langues à Ziguinchor (Sénégal)*, Paris, Éditions du CNRS, 336 p.

JUILLARD Caroline (1998). « Situations linguistiques en milieu urbain au Sénégal. Réflexions d'une chercheuse blanche non native à propos de sa démarche » dans *Cahiers de l'ILSL, N°10*, Université de Lausanne, Suisse, pp. 127-139.

KANE Francine & LERICOLLAIS André (1975). « L'émigration en pays Soninké », *Cahiers ORSTORM, Série Sciences Humaines, Volume XII, N° 2*, pp. 177-187.

KASTORYANO Riva (1994). « Construction de communautés et négociations des identités. Les migrants musulmans en France et en Allemagne », dans Denis-Constant Martin (dir.), *Cartes d'identité. Comment dit-on « nous » en politique ?*, Paris, Presse de Sciences Po, pp. 229-244.

LABOV William (1976). *Sociolinguistique*, Paris, Éditions de Minuit, Paris, 458 p.

LABOV William (1978). *Le parler ordinaire. La langue dans les ghettos noirs des Etats-Unis*, Paris, Éditions de Minuit, « Le sens commun », Paris, 351 p.

LAFAGE Suzanne, BATIANA André (1982). « Étude de quelques cas de comportement langagier en milieu africain plurilingue », *Bulletin de l'observatoire du français contemporain en Afrique noire*, n° 3, pp 45-65.

LAFONT Robert (2004). *L'être de langage : pour une anthropologie linguistique*. Limoges : Lambert-Lucas, 118 p.

LANDRY Rodrigue et ALLARD Réal (1999). « L'éducation dans la francophonie minoritaire », dans Joseph Yvon Thériault, *Francophonie minoritaire au Canada : l'état des lieux*, Moncton : Éditions d'Acadie, pp. 443-433.

LAPIERRE Jean-William (1973). *L'analyse des systèmes politiques*, PUF, Paris, 276 p.

LEBON André (1998). *Immigration et présence étrangère en France 1997/1998*, Paris, La Documentation Française, Ministère de l'Emploi et de la Solidarité, 129 p.

LECONTE Fabienne (1998). *La famille et les langues. Une étude sociolinguistique de la deuxième génération de l'immigration africaine dans l'agglomération rouennaise*, Paris, L'Harmattan, 286 p.

LECONTE Fabienne (2001). « Familles africaines en France entre volonté d'insertion et attachement au patrimoine langagier d'origine », *Langage & société* 2001/4, n° 98, pp. 77-103.

LEVY Jacques, LUSSAULT Michel (Dir.), (2003). *Dictionnaire de la géographie et de l'espace des sociétés*, Paris, Éditions Belin, 1034 p.

LEVY-VROELANT Claire (Dir.) (2000). *Logements de passage : formes, normes et expériences*, Paris, L'Harmattan, 297 p.

LEPOUTRE David (2001). *Cœur de banlieue. Codes, rites et langages*, Paris, Éditions Odile Jacob, Format Poche, 459 p.

LHOTE Henri (1958). « L'extraordinaire aventure des Peuls », in *Présence africaine*, n° 22, p. 48-57.

LUSSAULT Michel, PAQUOT Thierry et YOUNES Chris (2007). *Habiter, le propre de l'humain. Villes, territoires et philosophie*, Paris, La Découverte, 384 p.

- MAIGA Ismael Ishaq (2001). *Parlons bambara : langue et culture bambara*, L'Harmattan, 359 p.
- MANESSY Gabriel (1990). « Modes de structuration des parlers urbains », In E. GOUAINI, N. THIAM, et coll. (Eds.) *Des langues et des villes. Actes du colloque international de Dakar du 15-17 décembre 1990*, Paris : Agence de la Coopération Culturelle et Technique et Didier-Erudition, pp. 7-27.
- MARCELLESI Jean-Baptiste (BULOT Thierry et BLANCHET Philippe coéditeurs) (2003). *SOCIOLINGUISTIQUE. Épistémologie, Langues régionales, Polynomie*, L'Harmattan, Collection Espaces Discursifs, 308 pages.
- MATHIEU Jean-Marie (1998). *Les Bergers du soleil, l'Or Peul*, éd. DESIRIS, Paris, 235 p.
- MELLIANI Fabienne (2000). *La langue du quartier. Appropriation de l'espace et identités urbaines chez des jeunes issus de l'immigration maghrébine en banlieue rouennaise*, Paris, L'Harmattan, 220 p.
- MENARD François, PALOMARES Elise, SIMON Patrick (2000-2001), « Des foyers, un sas ou une nasse ? », *Écarts d'identité*, 94, Hiver 2000-2001, pp. 48-51.
- MESURE Sylvie, SAVIDAN Patrick (sous la direction de) (2006). *Dictionnaire des sciences humaines*, Presse Universitaire de France, Paris, 1275 p.
- MOÏSE Claudine (2002). « Pour quelle sociolinguistique urbaine ? » dans *Ville-Ecole-Intégration Enjeux*, n° 130, pp. 75-86.
- MONDADA Lorenza (2000). *Décrire la ville : la construction des savoirs urbains dans l'interaction et dans le texte*, Paris, Anthropos, Collection villes, 284 p.
- MONDADA Lorenza (2005). « Espace, langage, interaction et cognition : une introduction » in *Intellectica*, 2005/2-3, 41-42, pp.7-23.
- NDIAYE Bocar (1970). *Les castes au Mali*, Bamako, Éditions populaires, 127 p.
- N'DIAYE Mamadou (1996). « La Pulaagu (ou code de conduite des Peul) d'hier à aujourd'hui » dans *Peuples du Sénégal*, Éditions Sépia, pp. 139-156.
- ORSENNA Erik (2005). *Madame Bâ*, Paris, Le livre de Poche, 507 p.
- OUEDRAOGO Dieudonné (1994). « Population, migration et développement », in *Revue Européenne de Migrations Internationales*, Volume 10, Numéro 3, pp. 7-15
- PÂQUES Viviana (2005). *Les Bambara*, Paris, L'Harmattan, Coll. Monographies ethnologies africaines, 124 p.
- PAQUOT Thierry (2007). « Introduction » in Lussault M., Paquot T., Younès C. (dir.), *Habiter, le propre de l'humain. Villes, territoires et philosophie*, Paris, La Découverte.
- PLATIEL Suzanne (1988). « Les langues d'Afrique Noire en France. Des langues de culture face à une langue de communication », G. VERMES (éd.), *vingt-cinq communautés linguistiques de la France*, Paris, L'Harmattan, pp. 9-30.
- POCHE Bernard (2000). *Les langues minoritaires en Europe*, Presse universitaire de Grenoble, 191 p.

- POIRET Christian (1996). *Famille africaine en France : ethnicisation, ségrégation et communication*, Paris, L'Harmattan, 448 p.
- POLLET Eric, WINTER Grâce (1968) « L'organisation sociale du travail agricole des Soninke (Dyahunu, Mali) », *Cahiers d'études africaines*, Numéro 32, Volume 8, pp. 509 – 534
- POLLET Eric, WINTER Grace (1971). *La société soninké (Dyahumu, Mali)*, Université de Bruxelles, 556 p.
- POUTIGNAT Philippe, STREIFF-FENART Jocelyne (1995). *Théories de l'ethnicité*. Suivi de *Les groupes ethniques et leurs frontières* de BARTH Fredrik, Paris, PUF, 1^{ère} Edition, 270 p.
- QUIMINAL Catherine (1991). *Gens d'ici, gens d'ailleurs. Migrations soninké et transformations villageoises*, Paris, Christian Bourgeois, 223 p.
- QUIMINAL Catherine (1997). « Un réseau d'associations de femmes africaines », dans *Hommes et Migrations*, 1208 : 24-30.
- QUIMINAL Catherine (1998) « Comment peut-on être africaine en France ? », *Journal des anthropologues*, 72 : pp. 49-63.
- QUIMINAL Catherine (2005). « Une contribution majeure à l'histoire des migrations coloniales », dans *Hommes et Migrations*, N° 1257, Septembre-octobre 2005, pp. 54-58.
- QUIMINAL Catherine, DIOUF Babacar, FALL Babacar, TIMERA Mahamet (1996). « Mobilisation associative et dynamiques d'intégration des femmes d'Afrique subsaharienne en France », *Migrations études*, 61 : 1-12.
- RENAUD Patrick (2000). « De la véhicularité » dans K. BOUCHER (Ed.), *Le français et ses usages à l'écrit et à l'oral. Dans le sillage de Suzanne Lafage*, Paris, Presses de la Sorbonne Nouvelle, pp 49-72
- RENAUD Patrick (2004a). « Actions sur les langues et les situations linguistiques : observer les pratiques », dans *Revue française de linguistique appliquée. Plurilinguisme et politique européenne* Vol. IX –2004/2, pp. 81-94.
- RENAUD Patrick (2004 b). « Parole dans et parole sur les pratiques : pratiques langagières et sociolinguistique », in I. Léglise, dir., *Pratiques, langues et discours dans le travail social. Écrits formatés, oral débridé*. Paris, L'Harmattan.
- ROY Olivier (1991). « Ethnicité, bandes et communautarisme » dans *Esprit*, n° 169, pp. 37-47.
- ROY Olivier (1993). « Les immigrés dans la ville. Peut-on parler de tensions « ethniques ? », dans *Esprit*, n° 191, pp. 41-53.
- RUBEN N'DONGO Manuel (1999). *Regard sur l'immigration africaine en Europe : les dictatures africaines, causes et effets de l'émigration*, Paris, Éditions Société Ecrivains Associés, 240 p.
- SACHDEV Itesh, & BOURHIS Richard Yves (2001). "Multilingual communication", In W.P. Robinson and H. Giles (Eds.), *The New Handbook of Language and Social Psychology*, New York : Wiley, pp. 407-428.

- SACKS Harvey (1992 [1964-72]). *Lectures on Conversation* (2 Vols.). Oxford, Basil Blackwell.
- SAUSSURE Ferdinand De (1986). *Cours de linguistique générale*, Paris, Payot, (publié par Charles Bally) 520 p.
- SAYAD Abdelmalek (1991). *L'immigration ou les paradoxes de l'altérité*, Éd. universitaires de Boeck.
- SAYAD Abdelmalek (1999). *La double absence. Des illusions de l'émigré aux souffrances de l'immigré*, Paris, Seuil, 437 p.
- SAYAD Abdelmalek (1980). « Le foyer des sans-familles », *Actes de la recherche en sciences sociales*, Volume 32, Numéro 1, pp. 89-103.
- SEYDOU Christiane (1989). *Graines de paroles. Puissance du verbe et traditions orales*, Paris, (textes offerts à Genviève Calame-Griaule réunis par l'équipe du CNRS Langage et culture en Afrique de l'Ouest)
- SEYDOU Christiane (1991). *Bergers des mots, Poésie peule du Mâssina*, Association des Classiques africains, Paris, 361 p. (Classique africain, 24).
- SEYDOU Christiane (1998). *Dictionnaire pluridialectal des racines verbales du peul : peul-français-anglais*, Karthala, 952 p.
- SIMON Gildas (1995). *Géodynamique des migrations internationales dans le monde*, Paris : PUF, 429 p.
- TALL Sérigne Mansour (2007). « Les frontières de la migration internationale entre continuités et ruptures spatiales : l'émigré sénégalais producteur de la localité en Italie » dans Jean-Luc Piermay et Cheikh Sarr (dir.), *La ville sénégalaise. Une invention aux frontières du monde*, Paris, Karthala, pp. 215-240.
- TAMARI Tal (1997). *Les castes de l'Afrique occidentale, artisans et musiciens endogames*, Nanterre, Société d'ethnologie, 464 p.
- TAMISIER Jean-Christophe (Dir.) (1998). *Dictionnaire des Peuples. Sociétés d'Afrique, d'Amérique, d'Asie et d'Océanie*, Paris, Larousse-Bordas, 359 p.
- TIMERA Mahamet (1996). *Les Soninké en France. D'une histoire à l'autre*, Paris, Karthala, 244 p.
- TIMERA Mahamet (1997a), « Travail, citoyenneté urbaine et intégration communautaire marginale : les migrants soninké en France », *Sociétés africaines et diaspora*, 4, pp. 95-106.
- TIMERA Mahamet (1997b). « L'immigration africaine en France : regards des autres et repli sur soi » in *Politique africaine* N° 67, *La France et les migrants africains*, Paris, Karthala, pp 41-47.
- TÖNNIES Ferdinand (1977 [1922]). *Communauté et société. Catégories fondamentales de la sociologie pure*, PUF, 286 p.
- TRAORÉ Aminata (2008). *L'Afrique humiliée*, Fayard (format poche), Paris, 295 p.

TRAORÉ Sadio (1994). « Les modèles migratoires soninké et poular de la Vallée du fleuve Sénégal » in *Revue européenne de migrations internationales*, Volume 10, Numéro 3, p. 61-81.

VERMES Geneviève (éd.) (1988). *Vingt-cinq communautés linguistiques de la France : les langues immigrées*, Tome 2, Paris, L'Harmattan, 342 p.

VERMES Geneviève et BOUTET Josiane (Dir.) (1987). *France, pays multilingue*, Tome 2, « *Pratique des langues en France* », Paris, L'Harmattan, 209 p.

WESTERMANN Diedrich Hermann (1952). *The languages of West Africa*, Oxford : Oxford University Press.

WESTERMANN Diedrich Hermann (1957). *Les peuples et les civilisations de l'Afrique suivie de : Les langues et l'éducation*, Paris : Payot, Bibliothèque scientifique, 604 p.

ZEHRAOUI Ahsène (1994). *L'immigration, de l'homme seul à la famille*, Paris, CIEMI L'Harmattan, 180 p.

ZONGO Bernard (2004). *Le parler ordinaire multilingue à Paris. Ville et alternance codique*, Paris, L'Harmattan, 284 p.

2- OUVRAGES MÉTHODOLOGIQUES

ADLER Patricia A., ADLER, Peter (1987). *Membership roles in field research*, Sage University Paper Series on Qualitative Research Methods, volume 6, Newberry Park, Sage Publications, 95 p.

ARBORIO Anne-Marie, FOURNIER Pierre (2005). *L'enquête et ses méthodes. L'observation directe*, Paris, Armand Colin, 2^{ème} édition, Collection 128, 128 p.

BEAUD Stéphane, WEBER Florence (2003). *Guide de l'enquête de terrain : produire et analyser des données ethnographiques*, Paris, La Découverte, Coll. « Guide Repères », 356 p.

BLANCHET Alain et coll. (1987). *L'entretien dans les sciences sociales*, Paris, Dunod.

CALVET Louis-Jean, DUMONT Pierre (Dir.) (1999). *L'enquête sociolinguistique*, Paris, L'Harmattan, 190 p.

CEFAÏ Daniel (2003). *L'enquête de terrain*, Paris, La Découverte, Coll. « Recherches », 615p.

COPANS Jean, 1998, *L'Enquête ethnologique de terrain*, Paris, Nathan, Coll. « 128 », Armand Colin, 128 p.

COULON Alain (2002). *L'ethnométhodologie*, Paris, PUF, Coll. « Que Sais-je ? N° 2393 », 127p.

GARFINKEL Harold (1967). *Studies in Ethnomethodology*, Englewood Cliffs, Prentice-Hall.

GRIAULE Marcel (1957). *Méthode de l'ethnographie*, Paris, PUF, 108 p.

HERITAGE John. (1984). *Garfinkel and Ethnomethodology*, Cambridge Polity Press.

LAPASSADE Georges (1992-1993). *La méthode ethnographique*, Cours de DESS d'Ethnométhodologie et Informatique, [en ligne] sur l'URL : <http://www.ai.univ-paris8.fr/corpus/lapassade/ethngrso.htm>

LAPLANTINE François (2005). *La description ethnographique*, Paris, Nathan, 2^e édition, Coll. « 128 », 127 p.

MAHMOUDIAN Mortéza, MONDADA Lorenza (dir.) (1998). *Le travail du chercheur sur le terrain. Questionner les pratiques, les méthodes, les techniques de l'enquête*, Cahiers de l'ILSL, N° 10, Université de Lausanne, Suisse.

MALINOWSKI Bronislaw (1963) *Les Argonautes du Pacifique occidental*, Paris, Gallimard, 606 p.

MALINOWSKI Bronislaw (1985). *Journal d'ethnologue*, Paris, Seuil, 301 p.

MAUSS Marcel (1967 (1947)). *Manuel d'ethnographie*, Paris, Payot, 264 p.

MONDADA Lorenza & RENAUD Patrick (éd.) (2001). *La linguistique à l'épreuve du terrain*. ARBA (Acta Romanica Basiliensia), n° 13, 216 p.

REA Andrea, TRIPIER Maryse (2003). *Sociologie de l'immigration*, Paris, La Découverte.

WINKIN Yves (1996). *Anthropologie de la communication. De la théorie au terrain*, Paris, Seuil, Collection Points, 332 p.

3- THÈSES, MÉMOIRES, PÉRIODIQUES & PUBLICATIONS ÉLECTRONIQUES

BARTH Fredrik (1^{ère} éd. 1969). « Les groupes ethniques et leurs frontières », in Poutignat P. et Streiff-Fenart J., *Théories de l'ethnicité*, Paris, PUF, 1995, p. 203-249, Téléchargeable en ligne sur l'URL : http://www.cerium.ca/IMG/pdf/Barth-Groupes_ethniques.pdf

BAUTIER Élisabeth (1993). « Aspects de la diversité langagière : le savoir et le dire au collègue », *Semen* [Online], 8 | 1993, mise à jour depuis le 06 July 2007, consulté le 05 April 2011. URL : <http://semen.revues.org/4020>

BERIDOGO Bréhima (2002). « Le régime des castes et leur dynamique au Mali », in *Recherches Africaines*, Numéro 00 - 2002, du 22 juin 2002, [En ligne] URL : <http://www.recherches-africaines.net/document.php?id=81>

BERNARDOT, Marc (2006). « Les foyers de travailleurs migrants à Paris : voyage dans la chambre noire », *Hommes et migrations*, N° 1264, nov.-déc., pp. 57-67.

BLANCHARD Martine (2002). « Diversité de l'immigration africaine » in *CEFI Brèves*, N° 3.

BOURHIS, Richard Y , LEPICQ, Dominique , SACHDEV, Itesh (2000). « La psychologie sociale de la communication multilingue » *DiversCité Langues*. Vol. V., Disponible en ligne à <http://www.telug.quebec.ca/diverscite>

BRETEGNIER Aude (2000). « Langue(s) et identité(s) collective(s). Réflexions pour un point de départ (trans)théorique », *Contribution à l'ARC Langue(s) et identité(s) collective(s)*, UCL, Belgique, URL : <http://valibel.fltr.ucl.ac.be/arc/articles.1.htm>.

BRETON Roland J. L. (1987). « Ethnogénèse et politogénèse : dynamique des ethnies et des États » in *Annales de Géographie*, Volume 96, N° 538, pp. 742-744, URL : http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/geo_0003-4010_1987_num_96_538_20646

CANUT Cécile (2001). « Pour une nouvelle approche des pratiques langagières », in *Cahier d'études africaines*, 163-164, Langues déliées, [en ligne] URL : <http://etudesafricaines.revues.org/document101.html>

COSTEY Paul (2006). « Les catégories ethniques selon F. Barth », *Tracés. Revue de Sciences humaines*, n° 10, *Genres et Catégories*, consultable en ligne sur : <http://traces.revues.org/index155.html>.

COULON Alain, PAIVANDI Saeed (2003) « Les étudiants étrangers en France : l'état des savoirs », Rapport pour l'observatoire de la vie étudiante, Université de Paris VIII, Centre de Recherche sur l'enseignement supérieur, Paris, 53 p. URL : http://www.ove-national.education.fr/medias/files/publications/872e_rap_tr_ove.pdf-1.pdf

DELEAGE Pierre (2007). « Alessandro Duranti, ed., *A Companion to Linguistic Anthropology* », *L'Homme*, N° 183, juillet-septembre 2007, [En ligne], mis en ligne le 28 juin 2007. URL : <http://lhomme.revues.org/index9711.html>. Consulté le 19 novembre 2010

DEVRIENDT Arthur (2007/2008). *Les Maliens de Montreuil, des « Quêteurs de Passerelles »*, Mémoire de Master 1 de Géographie, Parcours "Pays émergents et en développement", Université Paris 1 Panthéon - Sorbonne. URL : http://www.africanti.org/IMG/memoires/memoire_devriendt.pdf

DIARRA Mamadou (2000). « L'immigration africaine (soninké) dans les foyers de la banlieue parisienne à partir des années 1950 », *Journée d'études* organisée par l'Association Histoire et Mémoire Ouvrière (AHMO 93), Seine-Saint-Denis, pp. 14-25, un article publié également en ligne et consultable à URL : <http://www.soninkara.com/societe/emigration/limmigration-soninke-dans-les-foyers-de-la-banlieue-parisienne.html>

DIOP Mariama, (2008). « A Montreuil, les liens avec le Mali comme exemple d'une nouvelle solidarité Nord-Sud », *Le Monde du 93*, janvier 2008.

DURKHEIM Émile (1889). « Communauté et société selon Tönnies » dans *Revue philosophique*, 27, 1889, pp. 416 à 422.

GADET Françoise (2003). « Derrière les problèmes méthodologiques du recueil des données », *Texte !* Juin-septembre 2003 [en ligne]. URL : <http://www.revue-texto.net/Inedits/GadetPrincipes.html>

HOMMES ET MIGRATIONS (Octobre 1996). *Les foyers dans la tourmente*, N° 1202.

INSEE (1982). *Les Etrangers*, Recensement général de la population de 1982.

INSEE (2005) *Les immigrés en France - Édition 2005* Collection "Références" dossier de presse, 25 p.

JOURDAN Christine, LEFEBVRE Claire (1999). « L'ethnolinguistique aujourd'hui. État des lieux » in *Anthropologie et Sociétés*, vol. 23, n° 3, 1999, p. 5-13. URL : <http://id.erudit.org/iderudit/015615ar>

KANTÉ Nianguiry (1986). *Contribution à la connaissance de la migration soninké en France*, Thèse de 3^è cycle, Université de Paris VIII.

KANTÉ Nianguiry (1983). *Les causes de l'immigration familiale des travailleurs africains en France et leurs problèmes de logement : cas des Maliens de Yélimané*, Maîtrise en Sociologie, Université de Paris VIII, 322 p.

LA DOCUMENTATION FRANÇAISE (sans date). *Enquête : le mode de vie des résidents en foyers pour isolés à la Sonacotra*. Document téléchargeable sur l'URL : <http://lesrapports.ladocumentationfrancaise.fr/BRP/974057200/0000.pdf>

LANLY Guillaume (1998). « Les immigrés de la vallée du fleuve Sénégal en France : de nouveaux acteurs dans le développement de leur région d'origine », in *Reforme agraire*, N° 1998/1, pp. 106-120, consultable en ligne sur : ftp://ftp.fao.org/sd/sda/sdaa/LR98_1/art8.pdf

LECERF Yves (1985). « Indifférence ethnométhodologique, refus de l'induction, sociologie sans induction », dans *Pratiques de formation (analyses), Ethnométhodologies*, Numéro spécial de la revue *Pratiques de formation*, numéro double 11-12, Université de Paris VIII, Consulté [en ligne] le 18 juin 2008, URL : <http://www.vadeker.net/corpus/pfem/1-7-indifference-ethnomethodologie.html>

LEUENBERGER Céline (2004). *Les Soninké du foyer Pinel - Lieux de vie et organisation*, Mémoire de Maîtrise de sociologie urbaine, Université de Paris X - Nanterre, 101 p. En ligne sur <http://celine.leuenberger.free.fr/LeuenbergerPinel.pdf> et sur <http://www.normalesup.org/~loverdo/pinel/celine.pdf>

MELLIANI Fabienne (1999). *Immigrés ici, immigrés là-bas. Comportements langagiers et processus identitaires : le cas de jeunes issus de l'immigration maghrébine en banlieue rouennaise*, Thèse de Doctorat nouveau régime, Université de Rouen, 507 p.

MINISTERE FRANÇAIS DE LA SOLIDARITE NATIONALE (1986). *Une nouvelle politique de l'immigration*.

MINISTERE FRANÇAIS DE L'INTERIEUR (1982). *Les Etrangers en France*.

MORTAMET Clara (2005). « Présentation », dans *Situations de plurilinguisme en France : transmission, acquisition et usages des langues*, Glottopol N° 5, Université de Rouen, [En ligne] URL : http://www.univ-rouen.fr/dyalang/glottopol/numero_5.html

MOUCHON Jean (1985). « À propos de la notion de "paradoxe de l'observateur" en sciences humaines », *Semen* [En ligne] , 2 | 1985 , mis en ligne le 04 juin 2007, consulté le 23 mars 2011. URL : <http://semen.revues.org/3614>

O'BRIEN Donald Cruise (1979). « Langues et nationalité au Sénégal. L'enjeu politique de la wolofisation », publié dans *Année africaine*, Pédone, pp. 319-335.

PAN KÉ SHON Jean-Louis (2009). « Ségrégation ethnique et ségrégation sociale en quartiers sensibles. L'apport des mobilités résidentielles », dans *Revue française de sociologie, Espaces et ségrégation*, Volume 50, Numéro 3, pp. 451-487. Consulté en ligne, le 21 avril 2011, URL : http://jlpks.free.fr/x_site2/d_articles_finalises/Segregation%20sociale%20et%20ethnique%20en%20quartiers%20sensibles%20-%20V01.pdf

PAN KÉ SHON Jean-Louis (2011). « La ségrégation des immigrés en France : état des lieux » dans *Populations & Sociétés*, Bulletin mensuel d'information de l'institut national d'études démographiques (INED), Numéro 477, Consulté [En ligne], le 21 avril 2011, URL : http://www.ined.fr/fichier/t_publication/1537/publi_pdf1_popetsoc_477.pdf

QUIMINAL Catherine (2000). « Construction des identités en situation migratoire : territoire des hommes, territoire des femmes », *Autrepart* (14). *Logiques identitaires, logiques territoriales*, Éditions de l'Aube, IRD, pp. 107-120, Consulté [En ligne] le 20 septembre 2007, URL : http://horizon.documentation.ird.fr/exl-doc/pleins_textes/pleins_textes_7/autrepart/010021957.pdf

REY Véronique & VAN Den Avenne Cécile (1998). « Langue et identité en situation migratoire : identité ethnique, identité linguistique. "À chacun son bambara" » in *Clio en Afrique*, Numéro 4, printemps 1998, [En ligne] URL : <http://www.up.univ-mrs.fr/wclio-af/numero/4/thematique/rey/index.html>

SAPIR Edwar (1931). "The function of an international auxiliary language". *Psyche* (11): 4-15, First published in *Romanic Review*, July 1925. Also published in H. N. Shenton, E. Sapir and O. Jespersen, *International Communication: A Symposium on the Language Problem*, London 1931, pp. 65-94. [Consultable en ligne] URL : <http://web.archive.org/web/20091028180701/http://geocities.com/Athens/Forum/5037/sapir.html>

SECRETARIAT D'ETAT AUX TRAVAILLEURS IMMIGRÉS (1975). *La nouvelle politique de l'immigration*.

TRAORÉ Samba (1985). *Corpus Soninké, parenté et mariage*, Laboratoire d'Anthropologie Juridique, Université de Paris I, 165 p.

TRIBALAT Michèle (2004). « Une estimation des populations d'origine étrangère en France en 1999 », dans *Population 2004 n° 1*, INED, (résumé).

VIGOUROUX B. Cécile (2000). *Réflexion méthodologique autour de la construction d'un objet de recherche : la dynamique identitaire chez les migrants africains francophones au Cap (Afrique du Sud)*, Résumé de thèse soutenue à l'Université de Nanterre-Paris X.

WAGUE Cheikhna (2007). « Quand les identités sociales s'affrontent, la coexistence devient difficile au Fouta Toro. Les Soninkés face aux mutations contemporaines du XXI^e siècle », dans *Hypothèses 2006 : Travaux de l'école doctorale d'Histoire de l'Université de Paris I*, Publications de la Sorbonne, pp. 215-226.

Sites internet visités

Les sites internet mentionnés ci-après ont été sélectionnés en priorité grâce au moteur de recherches GOOGLE. Les recherches ont été effectuées en français et en anglais et les résultats obtenus (ordre de pertinence, traitement fréquentiel des occurrences) ont été ensuite triés et reclassés. La liste ci-jointe ne peut-être exhaustive, car le moteur de recherches affichant plusieurs milliers de réponses en mode de recherches croisées. Ainsi, ont été sélectionnés prioritairement :

1. Les sites universitaires
2. Les centres de recherche
3. Les sites offrant des bases de données ftp (fichiers téléchargeables) importantes
4. Les sites offrant de nombreux liens vers de nouveaux sites
5. Les sites francophones

En raison des fréquentes modifications des adresses URL, nous ne pouvons garantir la stabilité des adresses indiquées. Nous prions donc de bien vouloir nous excuser par avance pour les éventuelles modifications d'adresses URL.

Les mots-clés utilisés sont entre autres :

- *Analyse conversationnelle*
- *Anthropologie de l'immigration*
- *Anthropologie linguistique*
- *Bambara*
- *Castes*
- *Communautarisme*
- *Communauté linguistique*
- *Contexte migratoire*
- *Dictionnaire en ligne*
- *Ethnie*
- *Ethnographie*
- *Ethnométhodologie*
- *Foyers de travailleurs migrants*
- *Identité*
- *Immigration africaine*
- *Linguistique*
- *Montreuil*
- *Peul*
- *Pratiques langagières*
- *Sociolinguistique*
- *Sociolinguistique urbaine*
- *Soninké/Sarakholé*
- *Vitalité ethnolinguistique*
- *Wolof*

Nous avons adopté l'ordre alphabétique pour les mots-clés et les sites internet suivants :

<http://fr.wikipedia.org> : [Le site de l'encyclopédie multilingue libre et universelle]

<http://marges.linguistiques.free.fr/> : [Le site de la Revue semestrielle électronique en Sciences du Langage, clôturé en 2007 et dont les archives textuelles complètes 2000-2006 sont désormais consultables sur le site [Texto](#)]

<http://remi.revues.org/>: [Site officiel de la Revue Européenne des Migrations Internationales (REMI)]

<http://www.adcyf-association.com> : [Site de l'association pour le développement du cercle de Yélimané en France]

<http://www.adef-hebergement.com/> : [Site officiel de l'ADEF, organisme gestionnaire de foyers de travailleurs migrants en France]

<http://www.adoma.fr> : [Site officiel de la Sonacotra devenue Adoma depuis 2007, un organisme gestionnaire de foyers]

<http://www.aftam.fr/> : [Site officiel de l'AFTAM, organisme gestionnaire de foyers de travailleurs migrants en France]

<http://www.cairn.info> : [Site officiel de 117 revues scientifiques en ligne]

<http://www.erudit.org/> : [Site de la Revue de promotion et de diffusion de la recherche]

<http://www.ethnographiques.org/> : [Site de la revue en ligne de sciences humaines et sociales]

<http://www.google.fr> [moteur de recherche internet]

<http://www.hommes-et-migrations.fr/> : [Site officiel de la Revue française de référence sur les dynamiques migratoires]

<http://www.institut-saussure.org/> : [Site de l'Institut Ferdinand de Saussure, Organisme scientifique et culturel fondé en 1998]

<http://www.lemali.fr> : [Site de valorisation des ethnies du Mali]

<http://www.montreuil.fr> : [Site officiel de la ville de Montreuil dirigé par la Mairie]

<http://www.persee.fr/index.do> : [Le portail de revues scientifiques en sciences humaines et sociales en libre accès]

<http://www.persee.fr/web/guest/home/> : [Portail des revues en sciences humaines et sociales]

<http://www.revue-texto.net/> : [Site de revue électronique sous la direction de François Rastier, publié par l'Institut Ferdinand de Saussure de Paris]

<http://www.soninkara.com> : [Le portail officiel du peuple soninké (Sénégal, Mali, Mauritanie, Gambie)]

<http://www.univ-rouen.fr/dyalang/glottopol/> : [Site de la revue de sociolinguistique en ligne dirigé par la laboratoire LiDiFra de l'université de Rouen]

<http://www.waounde.com/> : [Le portail de la ville de Waoundé, localité située à l'extrême Est du Sénégal sur les rives du fleuve Sénégal, à mi-chemin entre Matam et Bakel]

<http://www.waounde2.com/> : [Deuxième portail soninké de la ville de Waoundé, Sénégal]

ANNEXES

ANNEXE i : Questionnaire de recherche soumis aux résidents des foyers.....	311
ANNEXE ii : Le foyer Bara, un village pour les Maliens de Montreuil	314
ANNEXE iii : « Montreuil, tout le monde connaît au Mali ».....	316
ANNEXE iv : De Bamako à Montreuil : Les relations franco-africaines	317
ANNEXE v : À la poste, on parle aussi le soninké	318
ANNEXE vi : Système informel de transfert d'argent dans les foyers	319
ANNEXE vii : Des aperçus de la forge du foyer Branly	321
ANNEXE viii : Des aperçus des étals des foyers Branly et Tillemont.....	322
ANNEXE ix : Affiches pour les concours Miss Soninkée.....	323
ANNEXE x : Affiche pour un débat sur « les castes et hiérarchies sociales dans l'émigration : le cas des Soninkés de France »	324

ANNEXE i : Questionnaire de recherche soumis aux résidents des foyers

Nom du Foyer :

Adresse :

1) Age :

2) Profession :

3) Durée du séjour en France :

4) Votre pays d'origine :

5) Pays d'origine des parents :

6) Etes-vous allé à l'école ? Oui Non

Jusqu'à quel niveau d'études :

7) Dans quelle(s) langue(s) avez-vous appris à parler ?
(Exemples : wolof, malinké, peul, soninké, bambara, etc.)

8) Dans quelle(s) parlez-vous à vos enfants ?

9) Quelle(s) parlez-vous quand vous êtes à la maison, en famille ?

- Langue maternelle ?
- français ?
- Mélange français/langue maternelle ?
- Autres (précisez) ?

10) En quelle(s) langue(s) parlez-vous quand vous êtes entre ami(e)s et connaissances ?

- Langue maternelle ?
- français ?
- Mélange français/langue maternelle ?
- Autres (précisez) ?

11) En quelle(s) langue(s) parlez-vous d'événement touchant votre famille ?

- Langue maternelle ?
- français ?
- Mélange français/langue maternelle ?
- Autres (précisez) ?

12) En quelle(s) langue(s) vous exprimez-vous sous le coup d'une émotion ?

- Langue maternelle ?
- français ?
- Mélange français/langue maternelle ?
- Autres (précisez) ?

13) En quelle(s) langue(s) faites-vous l'éducation de vos enfants, si vous en avez ?

- Langue maternelle ?
- français ?
- Mélange français/langue maternelle ?
- Autres (précisez) ?

14) En quelle(s) langue(s) faites-vous le récit des événements passés au pays d'origine aux gens, au foyer ?

- Langue maternelle ?
- français ?
- Mélange français/langue maternelle ?
- Autres (précisez) ?

15) En quelle(s) langue(s) faites-vous le récit des événements passés ?

- A vos amis ?
 - Langue maternelle ?
 - français ?
 - Mélange français/langue maternelle ?
 - Autres (précisez) ?

- A vos enfants, si vous en avez ?
 - Langue maternelle ?
 - français ?
 - Mélange français/langue maternelle ?
 - Autres (précisez) ?

- Au travail ?
 - Langue maternelle ?
 - français ?
 - Mélange français/langue maternelle ?
 - Autres (précisez) ?

16) En quelle(s) langue(s) vous adressez-vous spontanément aux gens au foyer ?

- Langue maternelle ?
- français ?
- Mélange français/langue maternelle ?
- Autres (précisez) ?

17) Quelle(s) langue(s) parlez-vous très souvent au foyer entre vos voisins de chambre et amis ?

- Langue maternelle ?
- français ?
- Mélange français/langue maternelle ?
- Autres (précisez) ?

18) En quelle(s) langue(s) vous adressez-vous spontanément à vos enfants ici, si vous en avez ?

- Langue maternelle ?

- français ?
- Mélange français/langue maternelle ?
- Autres (précisez) ?

19) Expliquez-vous parfois des mots en français aux gens dans le foyer ?

20) Combien de fois êtes-vous retourné dans votre pays d'origine ?

21) Pensez-vous bien parler votre langue maternelle ?

- Aimeriez-vous bien la parler ?
- Mieux la connaître ?

22) Pensez-vous bien parler le français ici en France ?

- Aimeriez-vous bien parler le français ?
- Mieux le connaître ?

23) Souhaiteriez-vous qu'il existe des cours d'alphabétisation ?

24) Souhaitez-vous transmettre votre langue maternelle à vos enfants ?

- Pour quelles raisons ?

25) Quand vous êtes en face de quelqu'un qui ne parle pas la même langue (maternelle) que vous au foyer, en quelle(s) langue(s) communiquez-vous ou dialoguez-vous ?

26) Pensez-vous que ce soit un avantage de parler plusieurs langues ?

27) Quelle est la langue qui vous semble le plus difficile à apprendre ?

- Le français ?
- Votre langue maternelle ?
- Pareil ?

ANNEXE ii : Le foyer Bara, un village pour les Maliens de Montreuil

[Note tirée de *Le Monde* du 05/04/1996]

Le foyer Bara, un village pour les Maliens de Montreuil.

Aussi connu à Bamako que la tour Eiffel, il reproduit les structures traditionnelles du pays

Ailleurs en France, la lettre aurait sans doute amusé. On se la serait passée de main en main, de service en service. Le soir, l'anecdote aurait fait rire les enfants. Ailleurs, peut-être.. Ici, le postier a rapidement lu l'adresse: "Dembélé Moussa, Montreuil, France ". Il a retourné l'enveloppe pour vérifier que les détails manquants ne figuraient pas au dos, entre un numéro de téléphone et un salut amical. Puis il a placé la missive avec les autres, les centaines d'autres qui arrivent chaque jour au foyer de travailleurs maliens de la rue Bara, à Montreuil (Seine-Saint-Denis). Sans hésiter. Comme une évidence.

Le foyer Bara. Une ancienne usine de pianos transformée, il y a trente ans, en centre d'hébergement de travailleurs africains. Des murs extérieurs dignes d'un château fort et quatre étages de fenêtres encombrées de serviettes de toilette. De l'immeuble jaune et brun s'échappent quelques sonorités exotiques. Derrière le porche, constamment ouvert, on devine une certaine agitation. Mais on est loin de ce "petit Bamako" annoncé par le cafetier voisin. Loin aussi de soupçonner qu'ici commence un monde à part, véritable lieu de légende, dont la notoriété au Mali est comparable à celle de la tour Eiffel ou de l'Arc de triomphe.

Le développement de la région de Kayes s'appuie sur les sommes envoyées par les immigrés. Dans la cour intérieure, un espace au sol goudronné, grand comme un terrain de tennis... sur lequel s'entraîneraient cinquante joueurs. Les épiciers font admirer leurs étales: céréales en tout genre, bouteilles de lait et bâtons de réglisse, shampoing et cigarettes -- en paquet ou à l'unité, des cassettes de Bob Marley et ACDC entre des centaines d'enregistrements de musique africaine. Au centre, deux coiffeurs travaillent à la tondeuse, s'accommodant de l'immense benne à ordures vers laquelle se faufilent deux Mobylettes au moteur grondant. Un feuilleton télévisé et un morceau de zouk se mêlent. Des hommes s'invectivent en soninké, tandis qu'en bruit de fond les marteaux des forgerons rythment le temps qui passe.

Ils sont dix, cet après-midi. Il y a encore deux ans, ils travaillaient à la cave. Après un incendie, le gestionnaire du foyer, l'Association pour la formation technique de base des Africains et Malgaches résidant en France (AFTAM), a décidé d'en interdire l'accès. Les forgerons ont donc été rapatriés dans les 8 mètres carrés qui servaient de garde-manger aux cuisinières. C'est dans cette pénombre suffocante, où flottent poussières de charbon et de métal, qu'ils préparent les bijoux de toute la communauté.

Jambana essuie d'un revers de manche son visage encore adolescent. A trente-cinq ans, il semble ne connaître que le sourire. Pourtant, la situation de ce fils, petit-fils et arrière-petit-fils de forgeron n'a rien d'enviable. Voilà huit ans qu'il vit ici en situation irrégulière. Huit ans que le visa de tourisme, obtenu au consulat de France au Gabon, est arrivé à expiration. Il venait voir son frère, il n'est jamais reparti.

Aujourd'hui, Jambana partage clandestinement sa chambre et sort le moins possible, déjà heureux, dit-il, de pouvoir " gagner suffisamment pour manger et voyager un peu ". Car Jambana est un voyageur. Comme tous les Soninkés, chez qui le départ tient autant du rite initiatique que de la quête de richesses, il a donc voulu partir. Bamako, Abidjan,

Libreville, puis Paris, Bruxelles et Rome: il envoie " un peu d'argent" à sa famille mais ignore s'il rentrera un jour définitivement au pays.

Une situation exceptionnelle tant la vie de la plupart des résidents semble tournée vers le Mali. Des castes aux cantons, des familles aux villages, le foyer a calqué sa structure sur la vie traditionnelle. De même qu'au pays, certains travaux, comme la cuisine ou le nettoyage du réfectoire, sont pratiquement réservés aux "esclaves", autrement dit aux descendants des anciens captifs; les chefs de canton et les délégués chargés de la liaison avec la direction du foyer sont choisis dans les familles nobles; enfin, un conseil des chefs, consulté pour toutes les décisions importantes, est chargé de réguler les conflits. C'est lui qui fixe le montant des amendes infligées en de dispute ou de manquement aux règles internes. Lui qui peut proposer le renvoi au pays d'un jeune qui risque de mal tourner, voire appeler la police en cas d'incident grave. Lui, même, que les familles des alentours viennent consulter en cas de conflit conjugal.

Les modes de solidarité on eux aussi été reproduits à l'identique. Financièrement, d'abord, tous les résidents cotisent à de nombreuses " caisses": projet de développement du village, soutien de la famille, de la concession (famille élargie), de la classe d'âge, mais aussi rapatriement des corps, maladie ou repas du soir ...: Plus de 50 % du salaire partirait directement ou indirectement vers le pays. Ecoles, pharmacies, magasins, mais aussi puits ou château d'eau, tout le développement de la région de Kayes s'appuie aujourd'hui sur les sommes envoyées par les immigrés maliens. Cette immigration tourne aujourd'hui au casse-tête. Dombé Traoré avait vingt-trois ans quand il a mis pour la première fois les pieds au foyer. Clandestin, comme beaucoup d'autres, il avait tout de suite trouvé un cousin pour l'accueillir et un patron pour l'employer. "ça donnait automatiquement le droit à la Sécurité sociale. Il n'y avait aucun contrôle. Tout était différent ", dit-il. C'était en 1979. Régularisé en 1982, Dombé est passé depuis du nettoyage à la restauration et au bâtiment. Avant de se retrouver au chômage, comme plus d'un quart des résidents.

Drane Bakary ne figure pas dans cette catégorie. Ni dans aucune autre d'ailleurs. Inconnu parmi les 410 résidents officiels - qui payent entre 175 francs et 500 francs par mois -, il ne fait pas non plus partie des quelque 240 surnuméraires en règle sur le séjour, mais installés sur un lit de camp. Non, lui n'a rien. Ni sommier, ni papiers, ni famille en France. Il profite donc de la journée pour s'effondrer sur ce lit qu'il n'avait même pas pu approcher en 1989. Interpellé à Roissy, il avait été renvoyé à Bamako. "J'étais humilié, dit-il, je ne pouvais pas rentrer chez moi comme ça. J'ai réessayé en 1990 et j'ai réussi. A Bobigny, un policier m'a vendu une fausse carte de séjour: 5 000 francs. J'ai travaillé deux ans, puis j'ai été pris. J'ai été envoyé en prison. Depuis, je fais attention, mais je ne veux pas partir et rentrer sans rien." Dans la chambre, les autres résidents soupirent. Pour la plupart salarié à temps partiel, ils payent la Carte orange de Bakary, sa nourriture et seraient sans doute prêts à financer un billet d'avion de retour si seulement il le voulait. Mais lui ne veut pas. Comme nombre d'autres clandestins que les réguliers tentent pourtant de convaincre. Comme nombre de jeunes Soninkés qui cèdent à l'appel du large malgré les mises en garde de frères aînés, eux-mêmes souvent tenaillés entre les attaches au pays et les habitudes prises en France.

Car, malgré la structure traditionnelle, les réalités évoluent. Inspirés du modèle syndical, les postes de délégué peuvent aujourd'hui échapper aux grandes familles. De même, la multiplication d'associations loi de 1901 n'est pas sans effets sur la transparence des structures de fonctionnement. Les foyers sont désormais dans le collimateur du gouvernement. Le nombre d'incidents relevés a beau garder un niveau ridiculement bas, il plane autour d'eux comme une odeur de souffre. Chargé de remettre au premier ministre un rapport

sur le sujet, le député RPR Henri Cuq envisage de proposer vingt réhabilitations lourdes de foyers, autrement dit, de les éclater en petites structures, ce que redoutent les résidents. Et le foyer Bara pourrait être du nombre.

Nathaniel Herzberg

ANNEXE iii : « Montreuil, tout le monde connaît au Mali »

[Note tirée de *20 Minutes* du 02/02/2006]



ANNEXE iv : De Bamako à Montreuil : Les relations franco-africaines



REPORTAGE : MONTREUIL, LE PETIT BAMAKO

La ville de Montreuil est célèbre dans tout le Mali : elle représente pour les migrants l'autre côté du pont. Depuis plus de 40 ans, c'est le point de chute de la communauté malienne en France.

Selon la mairie et les associations, 6000 à 10000 maliens vivaient à Montreuil. Ils viennent, ils repartent, ils restent parfois. Des liens se sont tissés, les échanges culturels et financiers sont journaliers.

Ces hommes et femmes sont pratiquement tous originaires d'une région située dans l'Ouest du Mali, le cercle de Yélimané et de la ville voisine de Kayes, qui est jumelée avec Montreuil depuis 20 ans



© RF/S.Allègre



© RF/S.Allègre

Dans l'espoir d'un retour proche, ils sont en France pour subvenir aux besoins de leur famille restée au pays. Très solidaires, ils se sont regroupés afin de financer et de développer, avec l'État malien, des infrastructures communautaires dans leurs villages d'origine.

Ce sont principalement les hommes qui viennent jusqu'à Montreuil. Ils vivent de petits boulots et le foyer est pratiquement leur seul recours. Séparés de leur femme, ils survivent dans des conditions précaires, voire exécrables. D'ailleurs, le problème du logement est la plupart du temps un obstacle au regroupement familial.

Cependant, avec le temps, un grand nombre de familles se sont installées et insérées dans la vie montreuilloise. Les enfants de la seconde génération sont Français. Pour eux, on ne parle plus d'immigration, mais de double culture.

■ LE FOYER BARA, 18 rue Bara, 93100 Montreuil

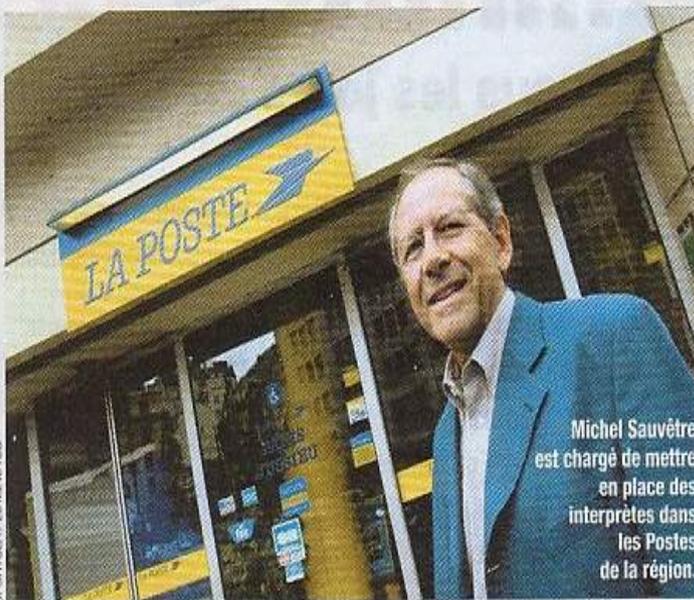


A La Poste, on parle aussi le soninké

C'est un bureau de poste presque comme les autres qui ouvre aujourd'hui au 218 de la rue de Crimée à Paris (19^e). A cette différence près que, à compter du 2 septembre, les usagers pourront trouver, tous les jours, des interprètes parlant l'arabe et le soninké, un dialecte africain très courant au Mali et au Sénégal.

Véritables « écrivains publics », ces agents auront pour mission non seulement de traduire mais aussi d'aider certains usagers parlant mal le français dans leurs démarches administratives. « A La Poste, une telle initiative n'est pas nouvelle », précise Michel Sauvêtre, directeur de la société ISM Interpréariat en charge d'assurer cette prestation originale. Créé au milieu des années 80, ce type de service tend aujourd'hui à se généraliser dans des secteurs à fort taux de population étrangère, comme l'Est ou le Nord parisien. « On essaye de s'adapter aux besoins de la population. Dans le 13^e, on trouve des interprètes parlant le mandarin. Ailleurs ce sera le kabyle ou l'arabe », indique Michel Sauvêtre.

Et le système a fait ses preuves. « En



Michel Sauvêtre est chargé de mettre en place des interprètes dans les Postes de la région.

offrant un tel service, en particulier les jours de forte affluence comme le samedi, on évite les queues aux guichets et on rassure les usagers qui s'expriment mal. Les guichetiers se sentent aussi moins agressés », estime-t-on du côté de La Poste. De quoi résoudre bien des incompréhensions au guichet.

Céline Develay-Mazurelle

présence variable

En Ile-de-France, on compte près de 40 bureaux de poste disposant d'interprètes, dont 15 à Paris. La présence de ces auxiliaires varie selon la demande : de une fois par semaine à tous les jours.

TRANSFERT D'ARGENTS

pour toute les personnes qui désirent envoyer de l'argent à leurs proches à kayes ou à bamako en toute sécurité dans un délai record, venez nous voir car nous disposons des moyens pour vous rendre ce service à des prix attractifs.

Siège : 141 rue Lenaint de Tillemont 93100 Montreuil
Foyer ADEF

Personne à contacter : Mr Soumaré Lassana
TEL : 06-27-41-91-67

Tarif pour Bamako et kayes

	<u>euros</u>	<u>francs</u>	<u>A</u>	<u>euros</u>	<u>francs</u>	<u>frais</u>
<u>De</u>	<u>7.62€</u>	<u>50FF</u>	<u>A</u>	<u>381.12€</u>	<u>2500FF</u>	<u>4€</u>
<u>De</u>	<u>+381.12€</u>	<u>+2500FF</u>	<u>A</u>	<u>762.25€</u>	<u>5000FF</u>	<u>8€</u>
<u>De</u>	<u>+762.25€</u>	<u>+5000FF</u>	<u>A</u>	<u>1143.37€</u>	<u>7500FF</u>	<u>15€</u>
<u>De</u>	<u>+1143.37€</u>	<u>+7500FF</u>	<u>A</u>	<u>1524.49€</u>	<u>10000FF</u>	<u>15€</u>

joignez-nous pour tout vos envois à destination de Kayes et Bamako au :

06-27-41-91-69

Transfert d'argent plus sûr rapide vers Yelimane et ses communes par APROSA de Yelimane

Les tarifs sont :

de	50 F 7,62 euros	à	800 F 121,96 euros	= 4 euros
de	801 F 122,11 euros	à	2850 F 434,48 euros	= 8 euros
de	2851 F 434,63 euros	à	3850 F 586,93 euros	= 10 euros
de	3851 F 587,08 euros	à	4850 F 739,38 euros	= 15 euros
de	4851 F 739,53 euros	à	6000 F 914,69 euros	= 20 euros
de	6001 F 914,85 euros	à	8501 F 1295,97 euros	= 25 euros

Pour contacter APROSA :
YELIMANE 613.76.40 ou bien 642.78.50 (au MALI)

Son PDG : 06.15.61.69.50

Siège Social chez Mr Dibatère
43 rue de la Croix Nivert
75 015 - PARIS FRANCE

Représente. A.D.E.F

EL HADJ^oi

06.22.90.73.69

ANNEXE vii : Des aperçus de la forge du foyer Branly



ANNEXE viii : Des aperçus des étals des foyers Branly et Tillemont



ANNEXE ix : Affiches pour les concours Miss Soninkée

L'association 2^{ème} Génération
Sous le parrainage du Haut Conseil
des Maliens de France
Présente



Hôte de l'émission
de l'émission France-Malière

Election MISS MALI FRANCE 2007

4^{ème} Edition

SAMEDI 28 OCTOBRE 2006

de 18H à 24H

Salle des Fêtes de l'Hôtel de ville de Bondy
Esplanade Claude Fuzier - 93140 BONDY

Am programme : Défilé

Entrée 20€ en prévente
30€ sur place

DOUSSOU BAGAYOKO
AMY D. BABAH SALAH
MOKOBE IITSI ET MOLARE
BABA DAWALA ET BOLO
SANGUY LOS BLEEDS
L'SKAORILLE

Infos : 06 67 95 62 59
www.missmalifrance@yahoo.fr

A l'occasion de son 11^{ème} anniversaire,
L'AJSF (Association des Jeunes Soninké de France)
Organise une

Grande Soirée dansante

Le Samedi 25 novembre
2006
de 22 h à l'aube

Soirée animée
par :
Dj Omar
Comoro's DJ

Ambiance Coupé décalé,
musique Dance Hall, R'n'B,
Militaire, Doukolo,
Brega, musiques
Soninké.

PAF : 20 €

Avec le soutien de toutes
les Miss Soninké
France 2006 et
plusieurs invités surprises.

CONTACTS:
06 19 58 29 69
06 08 97 98 00
06 61 41 66 48

L'ASSOCIATION SIA YATABARÉ
présente

L'ÉLECTION MISS SONINKÉ FRANCE 2008

SAMEDI 19 AVRIL 2008

DE 17H À MINUIT



POINTS DE VENTE DES BILLETS :
CHATEAU ROUGE :
CAMARA PRODUCTION : 01 42 51 33 18
F.C.A NDH : 01 42 64 27 26
KALITEX : 01 42 64 17 20
LE BOURGET : B.K.S. : 01 48 36 91 11
OU APPELEZ CONTACTS

Tenue Africaine souhaitée
Tenue correcte exigée
La direction se réserve le droit d'entrée
même munie d'une prévente

**PLUSIEURS ARTISTES
ET TROUPES DE DANSE
INVITÉS**

Voyager Plus simplement & Simplement...
A Paris de 350 €
www.us-voyage.fr

www.us-voyage.fr
TEL : 03 20 82 25 56 - 06 22 34 93 70

**WESTERN
UNION**
TRANSFERT D'ARGENT

**Académie
Audiovisuelle**
Richard Joffe
www.academie-audiovisuelle.com

**P.A.F. 25€ en Prévente
35€ sur place
sous réserve de disponibilité**

JUMBO
PLANTAIN'S
CHIPS

A L'AVANT SEINE THEATRE DE COLOMBES - 88, Rue de Saint Denis 92700 COLOMBES
Train: Gare St Lazare - arrêt Colombes - Bus : 164, 166, 167, 176, 304, 378 - arrêt : Eglise de Colombes
Voiture : A 86 sortie Colombes centre ou Colombes Europe
Contacts : 06.19.58.29.69 - 06 08 97 98 00 - 06.21.72.08.81 - 06.14.33.72.46

AMINA
DIAGNOSTIC

**ATELIER DE COUTURE
TRAORE**
06.18.70.60.55

**TS
STUDIO DREAM**
Tel: 01 48 395 99 17

iMmOrtel
GLASSANA SAMASA

**Beauty
COLORS**
Expert en Maquillage

ANNEXE x : Affiche pour un débat sur « les castes et hiérarchies sociales dans l'émigration : le cas des Soninkés de France »



SONINKARA

Contacts:
06.10.64.50.84
06.24.89.00.18
06.16.80.26.63

Soninkara.com
Organise un Thé-Débat sur le thème :

"Castes" et hiérarchies sociales dans l'émigration :
le cas des Soninkés en France
Le samedi 06 Février 2010
De 14h à 18h

A la Maison du Temps Libre de Stains
30, 34 avenue Georges Sand, 93240 STAINS

Avec la participation de :
- Monique CHASTANET
- Mahamet TIMERA
+ des témoignages

Plus d'infos:
www.soninkara.com
webmaster@soninkara.com



TABLES DES ILLUSTRATIONS

LISTE DES CARTES

Carte 1 : La ville de Montreuil et ses quartiers	95
Carte 2 : La ville de Montreuil : secteurs et quartiers	96
Carte 3 : Carte du Cercle de Yélimané au Mali.....	215
Carte 5 : Aire d'extension des Soninké au Mali.....	232
Carte 4 : Situation géographique de l'empire soninké.....	233
Carte 6 : L'archipel peul : l'état des lieux.....	236
Carte 7 : Aire d'extension des Bambara	238
Carte 8 : Implantation historique du wolof	241

LISTE DES ENCADRÉS

Encadré 1 : Partir « c'est notre école ».....	84
Encadré 2 : Montreuil en chiffres.....	94
Encadré 3 : Montreuil, le petit Bamako	101
Encadré 4 : Un partenariat de coopération décentralisée entre Montreuil et le Cercle de Yélimané	103
Encadré 5 : « Nous voulons que le Mali soit dans chaque foyer, dans chaque maison »	104
Encadré 6 : « Montreuil, tout le monde connaît au Mali ».....	105
Encadré 7 : Critères d'admission dans un foyer de travailleurs immigrés	111
Encadré 8 : Transferts d'argent d'un circuit informel pratiqué dans les FTM ou le "système du foyer"	140
Encadré 9 : « Vivre en foyer, c'est un choix, mais ce n'est pas une vie »	161
Encadré 10 : "Quand les immigrés africains apprennent à parler français"	167
Encadré 11 : Le problème des castes en Afrique de l'Ouest.....	204
Encadré 12 : Décret du 1 ^{er} juin 1939 relatif à l'application du décret-loi du 12 avril 1939 sur les associations étrangères en France.....	213
Encadré 13 : « À la Poste, on parle aussi le soninké »	257
Encadré 14 : Mode de vie des immigrés africains au Foyer Bara de Montreuil.....	265

LISTE DES FIGURES

Figure 1 : Les transferts de fonds à destination du Mali.....	138
Figure 2 : Des TIC qui interviennent tout au long de la démarche de transfert d'argent « canal formel ».....	142
Figure 3 : Des TIC qui interviennent tout au long de la démarche de transfert d'argent « canal informel ».....	144
Figure 4 : Modèle de la vitalité ethnolinguistique selon Gilles, Bourhis, Taylor (1977)	259
Figure 5 : Modèle de communication multilingue selon Bourhis et coll. (2000)	268

LISTE DES PHOTOS

Photo 1 : Les environs et une vue d'entrée du foyer Branly	60
Photo 2 : Les environs du foyer Tillemont « Les Grands Pêcheurs »	62
Photo 3 : Le Foyer Bara et sa rue	63
Photo 4 : Cuisine collective dans un foyer de travailleurs migrants.....	133
Photo 5 : La salle à manger du foyer Branly.....	134
Photo 6 : Les différents étals et leurs divers produits	137
Photo 7 : Une machine à coudre et des pagnes.....	149
Photo 8 : L'espace de prière du foyer Branly	151

Photo 9 : La forge du foyer Branly.....	153
Photo 10 : La chambre d'un résident	174

LISTE DES TABLEAUX

Tableau 1 : Les foyers de travailleurs migrants sur la ville de Montreuil.....	55
Tableau 2 : Nombre et moment des entrevues.....	65
Tableau 3 : Statistique des personnes interrogées dans les foyers selon les pays d'origine.....	68
Tableau 4 : Population d'origine étrangère en France	78
Tableau 5 : Évolution des nouveaux immigrés en France métropolitaine	78
Tableau 6 : Français d'origine étrangère.....	79
Tableau 7 : Liste des Maires successifs de la commune de Montreuil à partir de 1900.....	100
Tableau 8 : Tableau présentant une mise en page des réactions des internautes sur le site soninkara.com.....	184
Tableau 9 : Les appellations des castes selon les groupes ethniques	203
Tableau 10 : Statistique des locuteurs par langues.....	223
Tableau 11 : Statistique des locuteurs par langues et par foyer sur notre population interrogée.....	223
Tableau 12 : Distribution des locuteurs par appartenance ethnique et par pays d'origine.....	224
Tableau 13 : Populations significatives des locuteurs soninké par régions (estimation 2009).....	231
Tableau 14 : Choix des langues dans les foyers selon les facteurs extralinguistiques....	250

TABLE DES MATIÈRES

DÉDICACE.....	3
REMERCIEMENTS.....	4
SOMMAIRE.....	5
AVANT-PROPOS.....	9
INTRODUCTION GÉNÉRALE	10
0.1- Intérêt de l'étude.....	14
0.2- Plan de l'étude	15
PREMIÈRE PARTIE :	18
CADRE THÉORIQUE ET MÉTHODOLOGIQUE DE LA RECHERCHE	18
CHAPITRE 1 : PERSPECTIVES THÉORIQUES ET CONCEPTS DE LA RECHERCHE.....	19
1.1- L'Anthropologie de l'immigration	19
1.2- Anthropologie linguistique ou Linguistique anthropologique ?	24
1.3- La Sociolinguistique urbaine et des pratiques langagières	28
1.4- Problématique et objectifs de recherche.....	32
1.4.1- Problème de recherche.....	32
1.4.1.1- Constat et hypothèses de départ : « Présupposés » thèmes de recherche	34
1.4.1.2- Construction d'un objet de recherche : langues africaines, identités et pratiques langagières et linguistiques en situation migratoire.....	35
1.4.1.3- Problématique : Immigration africaine et Pratiques identitaires et langagières	36
1.4.2- Objectifs de recherche.....	40
CHAPITRE 2 : MÉTHODOLOGIES ET TECHNIQUES D'INVESTIGATION	41
2.1- Les méthodologies d'enquête en sociolinguistique ou de la nécessité d'une étude qualitative	41
2.1.1- LABOV et l'école variationniste.....	43
2.1.2- La démarche ethnographique de HYMES et l'approche interactionnelle de GUMPERZ	45
2.1.3- La démarche ethnométhodologique chez GARFINKEL	48
2.2- Travail préparatoire	52
2.2.1- Revue de la littérature.....	52
2.2.2- Premiers pas sur le terrain : les pré-enquêtes	53
2.3- Les lieux et les moments de l'enquête	58
2.4- Procédures de recueil des données	65
2.5- Analyse des données	68
2.6- Les conditions de l'enquête : difficultés rencontrées.....	70
2.7- Aspects déontologiques : éthique et confidentialité.....	74

DEUXIÈME PARTIE :	75
CONTEXTE DE L'ÉTUDE : DE LA MOBILITÉ GÉOGRAPHIQUE DES POPULATIONS AFRICAINES	75
CHAPITRE 3 : L'IMMIGRATION AFRICAINE EN FRANCE PARTICULARITÉS ET HISTOIRE	76
3.1- La situation de l'immigration africaine en France.....	76
3.2- Le contexte de l'immigration ou le projet migratoire.....	79
3.2.1- Les deux grands courants dans l'immigration africaine en France.....	80
3.2.1.1- Les gens du fleuve : « quand partir, c'est leur maladie et leur école »	80
3.2.1.2- « Les gens des villes »	86
3.2.2- L'« exil économique » : enjeux et controverses.....	87
3.3- Le choix de la destination.....	89
3.3.1- Montreuil, terre d'immigration africaine en France	91
3.3.1.1- Présentation du lieu	91
3.3.1.2- Montreuil : une ville de la gauche communiste.....	99
3.3.2- « Montreuil, tout le monde connaît au Mali »	101
CHAPITRE 4 : LES MODES DE RÉAPPROPRIATION DE L'ESPACE D'ACCUEIL	106
4.1- De l'habitat temporaire à l'habitat permanent	107
4.2- Les organismes gestionnaires des foyers.....	112
4.2.1- L'ADOMA ou l'ex-SONACOTRA.....	112
4.2.2- L'ADEF.....	114
4.2.3- L'AFTAM.....	115
4.3- Les multiples fonctions sociales et économiques des foyers.....	118
4.3.1- Le « foyer-sésame ».....	119
4.3.2- Le « foyer-village ».....	121
4.3.3- Le « foyer-annexe »	123
4.3.4- Le foyer, lieu de vie.....	125
4.4- La reconfiguration des espaces du foyer ou les modes d'insertion de l'immigré africain dans les FTM	126
4.4.1- La cuisine	128
4.4.2- Les petits commerces.....	134
4.4.3- Les ateliers de couture et de coiffure	144
4.4.4- L'espace de prière ou la "petite mosquée"	149
4.4.5- La forge.....	152
4.5- Des arguments contre les foyers.....	153

CHAPITRE 5 : VÉCUS QUOTIDIENS DES IMMIGRÉS AFRICAINS DANS L'ESPACE RÉSIDENTIEL DU FOYER.....	157
5.1- « Vie de célibataires, vie à moitié »	157
5.2- Analphabétisme, débrouillardise et solidarité.....	162
5.3- Précarité et surpopulation dans les foyers.....	171
CHAPITRE 6 : L'ORGANISATION POLITIQUE ET SOCIOCULTURELLE DES COMMUNAUTÉS ETHNIQUES DANS LES FOYERS.....	175
6.1- L'organisation politique et sociale à l'image des pays d'origine	176
6.1.1- Le Hoore ou l'homme libre, le noble.....	191
6.1.2- Le Ñaxamala, l'homme dépendant, le casté.....	196
6.1.3- Les Komo (singulier : Kome) ou les esclaves	201
6.2- Gestion communautaire et vie associative	206
6.2.1- La gestion communautaire des foyers	206
6.2.2- De la communauté villageoise à l'association loi 1901	211
TROISIÈME PARTIE :	217
"ACTEURS LOCAUX" ET RECONFIGURATION DE "POCHES" LINGUISTIQUES DU PAYS AU SEIN DES FOYERS.....	217
CHAPITRE 7 : RECOURS À L'ETHNICITÉ ET AU COMMUNAUTARISME.....	218
7.1- Communautés ethniques et langues en contact	218
7.1.1- Les Soninké.....	227
7.1.2- Les Peul.....	233
7.1.3- Les Bambara.....	237
7.1.4- Les Wolof	238
7.2- Frontière et cohabitation pluriethnique dans les foyers.....	241
CHAPITRE 8 : APPROCHE TERRITORIALISÉE ET REPLI IDENTITAIRE DES GROUPES AFRICAINS DANS LES ESPACES D'ACCUEIL	246
8.1- Le foyer : le « village » retrouvé des gens du fleuve en région parisienne.....	247
8.1.1- Pratique et compréhension des langues dans les foyers	249
8.1.2- Identité, vitalité et véhicularité du soninké en situation migratoire.....	252
8.1.3- La mise en scène de la vie quotidienne du pays d'origine au sein des foyers.....	262
8.2- Pratiques langagières et communication multilingue	266
8.2.1- « Le foyer, c'est <i>chez nous</i> ! »	274
8.2.2- « Les foyers, c'est l'Afrique ! C'est nos villages en Afrique ! »	276
8.2.3- La dichotomie de l' <i>ici</i> et du <i>là-bas</i> chez les immigrants.....	279
CONCLUSION GÉNÉRALE.....	282
RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES.....	290
1. OUVRAGES & ARTICLES GÉNÉRAUX.....	290
2- OUVRAGES MÉTHODOLOGIQUES.....	301

3- THÈSES, MÉMOIRES, PÉRIODIQUES & PUBLICATIONS ÉLECTRONIQUES.....	303
Sites internet visités	307
ANNEXES	310
TABLES DES ILLUSTRATIONS.....	325
LISTE DES CARTES	325
LISTE DES ENCADRÉS	325
LISTE DES FIGURES	325
LISTE DES PHOTOS.....	325
LISTE DES TABLEAUX.....	326
TABLE DES MATIÈRES	327

LANGUES AFRICAINES, IDENTITÉS ET PRATIQUES LINGUISTIQUES EN SITUATION MIGRATOIRE. LE FOYER DE TRAVAILLEURS MIGRANTS EN RÉGION PARISIENNE COMME INTERFACE ENTRE ICI ET LÀ-BAS

Résumé :

Notre recherche porte sur les relations entre langues africaines, identités et pratiques linguistiques en situation migratoire et s'inspire des travaux se situant dans les domaines de l'anthropologie linguistique et de la sociologie de l'immigration. À partir de terrains menés dans trois foyers de travailleurs migrants de Montreuil, une ville de la banlieue Est de la région parisienne, nous explorons les méthodes mobilisées par les résidents de ces foyers pour communiquer avec les autres par rapport au contexte et aux interlocuteurs. La vitalité ethnolinguistique d'une langue comme le soninké, le contact des langues africaines entre elles d'une part et entre celles-ci et le français (langue de l'ex-colonisateur et du pays d'accueil) d'autre part dans les foyers de travailleurs migrants, le tout avec les modes de réappropriation et de reconfiguration de ces espaces d'accueil sont au centre de nos réflexions.

Mots clés : Sociolinguistique, Anthropologie linguistique, Ethnographie, Vitalité ethnolinguistique, Immigration africaine, Soninké.

AFRICAN LANGUAGES, IDENTITIES AND LINGUISTIC PRACTICES IN MIGRATION SITUATION. THE HOME OF MIGRANT WORKERS IN PARIS SUBURBS AS AN INTERFACE BETWEEN HERE AND THERE

Abstract:

Our research focuses on relations between African languages, identities and linguistic practices in migration situation and draws on the work lying in the fields of linguistic anthropology and sociology of immigration. From land conducted in three outbreaks of migrant workers in Montreuil, a suburb east of Paris region, we explore the methods employed by the residents of these homes to communicate with others in relation to the context and interlocutors. Ethnolinguistic vitality of a language as the Soninke, the contact of African languages among themselves and between them and the French (the language of the former colonizer and the host country) in the other workers hostels migrants, with all modes of appropriation and reconfiguration of the reception areas are central to our thinking.

Keywords: Sociolinguistics, Linguistic Anthropology, Ethnography, Ethnolinguistic Vitality, African Immigration, Soninke.

Institut de Linguistique et de Phonétique Générales Appliquées
(I.L.P.G.A.)

19 Rue des Bernardins 75005 Paris