



# **LA RENCONTRE POSTCOLONIALE**

Cette collection d'ouvrages courts vise à rendre accessibles à un public large des recherches scientifiques critiquant les rapports de domination. Les auteurs y présentent à la fois les choix théoriques et les valeurs qui sous-tendent leurs travaux. Ils explicitent leurs positions intellectuelles et formulent des propositions éthiques et politiques pour répondre à la question « que faire ? ».

Direction de la collection :

Marc Bernardot, Patrick Bruneteaux,  
Olivier Le Cour Grandmaison,  
Arnaud Le Marchand, Hélène Thomas,  
Jérôme Valluy.

Kritikos est une collection du réseau TERRA.

Dans la même collection :

*Captures*, Marc Bernardot  
*Tocqueville en Alabama*, Hélène Thomas

**Photographie de couverture :**

Correction : Carol Duheyon

Éditions du Croquant  
Broissieux • 73340 Bellecombe-en-Bauges  
[www.editionsducroquant.org](http://www.editionsducroquant.org)

Diffusion-distribution : CDE-SODIS

© Éditions du Croquant, janvier 2014  
ISBN : 978-2-36512037-1  
Dépôt légal : janvier 2014

Éric Savarese

---

# LA RENCONTRE POSTCOLONIALE

*kritikos*



éditions du croquant

*À la mémoire de mon père, Lazare Savarese  
(18 décembre 1942 – 19 janvier 2012)*

## Remerciements

NOTRE PREMIÈRE UTILISATION PUBLIQUE de la notion de rencontre postcoloniale date d'une discussion des travaux de Stéphanie Guyon et Benoit Trépied, lors d'une séance du séminaire du laboratoire ERMES, à l'université de Nice, au printemps 2012. La lecture de leurs travaux a stimulé notre réflexion en la décentrant du cas franco-algérien qui constitue la trame de ce livre. Que ces deux auteurs, comme nos collègues du département de science politique de Nice, à l'origine de cette discussion, en soient remerciés.

Nos remerciements concernent également les collègues algériens du CRASC, Hassan Remaoun et Amar Mohand Amer. Leur invitation, à Oran, au colloque « 1962 : un monde ? » de novembre 2012, nous a permis de partiellement présenter cette recherche avec une communication sur le thème de *la question postcoloniale en France au prisme de 1962*. Rendant compte de nos propos sur Internet, un journaliste algérien a expliqué que nous étions venu dénoncer les « manipulations de l'histoire » en France. Qu'il soit également remercié d'avoir trahi et déformé nos propos, et, par là, d'avoir contribué à renforcer notre conviction et notre volonté d'écrire ce livre : si les paroles s'envolent, un écrit résistera probablement mieux aux diverses tentations à la déformation et aux risques de surinterprétation.

Nos remerciements iront, ensuite, aux étudiants et à nos collègues de l'école doctorale DESPEG, à l'université de Nice, à l'invitation

desquels nous avons prononcé, en décembre 2012, la conférence de rentrée sur le thème *L'indépendance algérienne et la société française*. Ce nouvel épisode nous a conduit à retravailler la notion de rencontre postcoloniale.

Nos remerciements iront, enfin, à Dietmar Rothermund, à l'invitation duquel nous avons pu présenter un *paper* à l'université d'Heidelberg, en mai 2013, sur le thème *The post-colonial encounter in France*, à l'occasion du colloque *Memories of the post-imperial nations*. À cette occasion, nous avons non seulement bénéficié de la lecture attentive et compétente de Jan Jansen, mais également des questions stimulantes de plusieurs spécialistes de *postcolonial studies*, nourris d'autres expériences empiriques, géographiques, et universitaires : John Darwin (Oxford), Takashi Fujitani (Toronto), Nicola Labanca (Sienne), Gert Oostindie (Leiden), Pedro Monaville (Chicago), Antonio Costa Pinto (Lisbonne). Qu'ils soient également remerciés de leurs questions, dont notre réflexion a pu largement bénéficier.

Pour finir un mot amical à Marc Bernardot, ancien complice des bancs de Sciences Po Aix, qui doit également être remercié d'avoir, toujours très amicalement, poussé la rédaction de ce texte écrit entre Perpignan, Marseille et Nice, dans les délais impartis, en dépit de l'attirance exercée par la douce chaleur et la proximité des plages, lors de l'été 2013.

## Introduction

### « Post » avec « colonial »

**D**EPUIS QUELQUES ANNÉES, le préfixe post ne cesse de faire des émules : post-empirisme, post-matérialisme, post-modernité, société post-industrielle, ou encore études postcoloniales. La multiplication des termes précédés de « post » ne renvoie pas une dynamique homogène, même s'il s'agit toujours, peu ou prou, de liquider des paradigmes jugés poussiéreux. Les post-empiricistes voudraient reconstruire la science sociale en la dépouillant du régime de la preuve par l'enquête ; les post-matérialistes et autres post-modernes tournent le dos au conflit de classe au moment même où les revenus du capital grignotent, patiemment mais sûrement, ceux du travail. Le changement de paradigme est aussi de mise pour la société post-industrielle analysée, parmi d'autres, par Daniel Cohen ; une société reconfigurée par l'économie de la connaissance et la création de richesse qui progresse surtout dans les domaines de la production dématérialisée (le logiciel, le commerce électronique, la formule du médicament), mais également marquée par la disparition des emplois peu qualifiés et le chômage de masse qui frappe, en premier lieu, les catégories populaires.

*Last but not least* : le préfixe est aujourd'hui adossé au terme « colonial ». C'est que décrire la transition entre une sorte de paradis perdu, un *joli temps des colonies*, qui semble sorti des livres

d'écoles de la troisième République, et la fin des empires coloniaux, supposait de transformer notre façon d'appréhender l'histoire coloniale. En dressant l'inventaire des ruptures subies par les récits historiques, Michel Foucault avait parfaitement pointé les liens entre les mutations sociales et les façons de penser l'histoire. Celle-ci n'est point conforme aux récits nationaux, où les événements et les trajectoires empruntées par les sociétés politiques sont lissés *a posteriori*. Au vrai, toute histoire est marquée par des heurts, des hybridations, des ruptures, des transitions ; autrement dit par des points de bifurcation dont la compréhension suppose de remanier notre manière d'appréhender la réalité. Dans ces conditions, parler de la reconstruction des anciennes nations impériales suppose, parmi d'autres questions qui ne sauraient être épuisées ici, de construire des interrogations « postcoloniales ».

S'agissant de la France, la transition vers le postcolonial semblera à la fois tardive et polyphonique, dans la mesure où elle repose sur un effort de réinterprétation de problématiques construites ailleurs et élaborées à partir de cas empiriques variés qui ne sauraient se limiter au cas hexagonal : l'Inde, le Congo Belge, les territoires de l'ancienne Afrique Occidentale Française et bien d'autres anciennes possessions impériales sont également convoquées. La question coloniale ne devient donc postcoloniale, en France, qu'avec l'importation, dans l'hexagone, de *postcolonial studies* essentiellement anglo-saxonnes. Loin d'être confinée à l'innovation sémantique, cette dynamique intellectuelle est à l'origine de multiples questions de recherche :

Faut-il être postcolonial ? Qu'est-ce qu'une approche postcoloniale ? Comment penser le postcolonial ? Doit-on chercher les traces d'une « fracture coloniale » dans la société française ? Non seulement les commentaires abondent, mais les problématiques liées aux dites études postcoloniales se multiplient aussi vite que les livres et les numéros spéciaux de revues sur les rayons des bibliothèques. Pourtant, nul paradigme unifié ou programmes de recherche identifiés ne permettent de rassembler les questionnements au sein de ce qui demeure, à ce jour, une nébuleuse scientifique. S'agissant de la France, et passée l'impression de trop plein ou de surcharge éditoriale, une chose au moins paraît certaine : la vieille rengaine du silence sur les questions qui fâchent ne fait plus recette à l'heure de la boulimie coloniale et postcoloniale. Faut-il associer cette irruption de débats scientifiques sur le (post)colonial à de récents remaniements des sciences sociales ? Alors que la question coloniale ne faisait plus guère sens, il y a trente ans, que pour les historiens et les anthropologues, la question postcoloniale s'inscrit dans l'incantation au décloisonnement disciplinaire, même si, *in fine*, le franchissement des barrières académiques reste aussi rarement réalisé que fréquemment encouragé. Car le postcolonial appartient aujourd'hui aux objets fortement investis par les sociologues, les géographes, les philosophes, les politistes, comme par les spécialistes de littérature comparée. Le croisement des regards n'est pas forcément synonyme d'interdisciplinarité et de partage, les savoirs demeurant susceptibles de se superposer sans s'échanger. Cependant, il constitue un bon

indicateur de l'intérêt récemment suscité par les questions postcoloniales en France.

Un tel bouillonnement intellectuel n'est d'ailleurs pas propre au champ scientifique : il se télescope avec des conflits mémoriels notamment sur la question algérienne, qui ont bouleversé la société française, transformé le champ politique démocratique et le gouvernement des mémoires. Fût-il l'un des moins étudié, l'un des aspects les plus saillants de la question postcoloniale à propos de l'Algérie est qu'après le « rapatriement » d'un million de personnes à la suite d'une guerre menée via l'envoi du contingent et l'enrôlement de forces supplétives, l'Algérie indépendante lègue à la société française métropolitaine des populations inédites : les pieds-noirs, les harkis, et les anciens combattants d'une « guerre sans nom », selon le titre du documentaire réalisé par Bertrand Tavernier et Patrick Rotman en 1992. Le tout sans parler du fait que le conflit transforme aussi le statut et les trajectoires des immigrés algériens.

Ces nouveaux groupes d'individus, qui ne seront particularisés qu'avec le temps, ne constituent pas un simple produit de l'indépendance algérienne dont ils seraient des victimes sans ressources. À l'image des cadres ou de la classe ouvrière anglaise, analysés respectivement par Luc Boltanski et Edward Paul Thompson, ils participent à leur propre inscription dans l'espace social. Dans ces conditions, aborder la question postcoloniale en France, ne se limite pas à interroger le sens du *legs colonial* en repérant la circulation, des deux côtés de la méditerranée, de mémoires et d'imaginaires, ou à identifier le rôle de passeurs

pouvant être dévolus à certains acteurs. Penser le postcolonial en France, c'est se saisir des mobilisations mémorielles et des processus de construction identitaires réalisés par des individus réels qui constituent, à n'en point douter, la *chair* du legs colonial selon le terme d'Ann Laura Stoler ; c'est ensuite analyser les processus de politisation de la question coloniale, dans la France contemporaine, avec les outils des sciences sociales ; c'est, enfin, rendre compte des mutations du champ politique et des politiques mémorielles associés à l'affirmation de groupes qui sont autant catégoriels (de par la définition d'intérêts collectifs) que circonstanciels (seule une mémoire de la souffrance est susceptible de les rassembler).

Analyser ces questions suppose d'adopter un *regard oblique* sur la situation postcoloniale, en France, après l'indépendance de l'Algérie, c'est-à-dire un regard volontairement décalé par rapport aux études existantes. Pour le dire d'emblée, il ne s'agit ni de déconstruire la production des collègues en prétendant recadrer ou reconfigurer l'outillage conceptuel des études postcoloniales, ni de s'autoriser à ignorer avec superbe les travaux existants pour faire comme s'il était encore possible de débusquer un nouvel objet, alors qu'il est déjà largement balisé. Il est seulement question d'exploiter, selon une expression consacrée, un angle mort des études postcoloniales pour contribuer à enrichir les savoirs existants. En s'appuyant principalement sur un *case study*, celui de l'Algérie, on voudrait proposer une mise en récit de la rencontre entre les nouveaux groupes d'individus qui émergent après l'indépendance algérienne (pieds-noirs, harkis, anciens combat-



tants), et la société française. C'est l'objet de ce livre. Sans vouloir contribuer à l'inflation, parfois cacophonique, du lexique des sciences sociales, on voudrait proposer la notion de rencontre postcoloniale. Elle nous permettra de décrire comment la fin de la « plus grande France » est associée à des mutations de la société et de la vie politique française post-coloniale.

Six moments d'analyse, correspondant ici à six chapitres, eux-mêmes regroupés en deux grandes parties, sont ainsi proposés pour aborder cette rencontre. La première partie du livre analyse *La rencontre postcoloniale comme problème politique*. Dans un premier chapitre, on tentera d'y voir clair dans le dédale des études postcoloniales, et de suggérer l'intérêt d'une analyse en termes de rencontre (*Chapitre 1. Regards obliques sur le post-colonial*). Dans le second chapitre, on s'efforcera de pointer les limites d'une lecture de la question en termes d'amnésie, en soulignant qu'une telle approche relève plus aujourd'hui de la routine intellectuelle ou de la posture militante que de la science sociale (*Chapitre 2. Du bon usage de l'amnésie*). Le troisième chapitre concerne la politisation des enjeux mémoriels associés à l'Algérie depuis l'indépendance (*Chapitre 3. La politisation des enjeux mémoriels*). La seconde partie de l'ouvrage, intitulée *La politique saisie par la rencontre postcoloniale*, propose un inventaire, forcément non exhaustif, des conséquences politiques de cette rencontre. Il s'agira ainsi de préciser, dans un quatrième chapitre, comment la question algérienne investit la vie politique française, en revenant sur les perceptions des comportements électoraux de ces groupes supposés catégoriels,

dont les professionnels de la politique cherchent à obtenir les voix (*Chapitre 4. Vie politique et rencontre postcoloniale*). Le cinquième chapitre vise à instruire la question de la recomposition des politiques mémorielles, pour apprécier dans quelle mesure elle est liée à cette rencontre postcoloniale franco-algérienne (*Chapitre 5. Rencontre postcoloniale et politiques mémorielles*). Enfin il s'agira, au cours du sixième et ultime chapitre, d'interroger la portée explicative du cas algérien en examinant si la notion est transposable en d'autres lieux ou à d'autres moments post-coloniaux (*Chapitre 6. Rencontre postcoloniale ou situation post-algérienne ?*).

- Blanchard (P.), Bancel (N.), Lemaire (S.) dir., *La fracture coloniale. La société française au prisme de l'héritage colonial*, Paris, La Découverte, 2005.
- Cohen (D.), *Trois leçons sur la société post industrielle*, Paris, Seuil, 2006.
- Boltanski (L.), *Les cadres*, Paris, Minuit, 1982.
- Foucault (M.), *Archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, 1969.
- Savarese (E.), « Mobilisations politiques et posture victimaire chez les militants associatifs pieds-noirs », in *Raisons politiques*, 30, 2008, « Mobilisations de victimes », dossier coordonné par Lefranc (S.), Mathieu (L.), p. 41-58.
- Stoler (A. L.), *La chair de l'empire. Savoirs intimes et pouvoirs raciaux en régime colonial* (2002), Paris, La Découverte, 2013.
- Thompson (E.P.), *La formation de la classe ouvrière anglaise*, Paris, Seuil, 1988.

Première partie

**La rencontre postcoloniale  
comme problème politique**

## Chapitre I

### Regards obliques sur le postcolonial

L'HISTOIRE COLONIALE regorge de temporalités décalées. En 1930, année du centenaire de l'Algérie française, les élites indigènes sont conviées à venir commémorer, en grande pompe, le débarquement de Sidi Ferruch et l'occupation de l'Algérie par les troupes de Charles X. La presse coloniale se délecte de l'événement et reprend *in extenso* le verbiage officiel ; on y entend qu'une terre vierge qui servait de repère à des pillards a été transformée en pays neuf, prospère, pacifié. Mais pendant que les orateurs célèbrent, sous leurs yeux, la défaite des natifs [*natives*], un bruit parcourt la colonie, selon lequel l'histoire ne se reproduirait plus : les Français ne célèbreraient pas de bicentenaire de l'autre côté de la Méditerranée. L'année suivante, en 1931, l'exposition coloniale de Vincennes est organisée en métropole, pour immortaliser la grandeur de la France. Le Maréchal Lyautey en a été le maître d'œuvre. L'empire se montre, et la République coloniale s'affiche à Paris pendant que les natifs la contestent à Alger. Le triomphalisme colonial se conjugue bien avec le temps des fissures de l'empire : comme nous l'a appris Fernand Braudel, les imaginaires ne suivent pas toujours le rythme du changement social et des mobilisations politiques.

Un autre cas pratique de ces décalages coloniaux pourra être illustré autrement, en convoquant une rupture épistémologique tardive dans

le champ intellectuel métropolitain. En 1951, Georges Balandier définissait la « situation coloniale » en termes de *domination imposée par une minorité étrangère, au nom d'une supériorité culturelle affirmée, face à une majorité d'autochtones placés en situation d'infériorité matérielle*. Rétrospectivement, le constat paraîtra amer. Il aura fallu attendre que les empires européens se trouvent en état de liquidation avancée pour théoriser la domination coloniale. Mieux vaut tard que jamais. Non seulement la clarification conceptuelle s'imposait, mais elle était le produit d'une science paradoxale, l'anthropologie. Une discipline pour partie développée sur le terrain colonial, tout en devenant capable de remettre en cause les préjugés du colonisateur. Comment l'ignorer ? Dans les années cinquante, les colonies et les sujets d'empire, qui représentaient respectivement le tiers de la surface et de la population du globe, avaient tous reçus leurs étiquettes : sociétés sans histoire, peuples primitifs, civilisations en retard. Bref, sociétés à histoire « stationnaire », par opposition à celles dont l'histoire serait « cumulative », selon une illusion d'optique bien condensée dans la formule canonique de Claude Lévi-Strauss. À force de théoriser la suprématie culturelle plutôt que la rencontre coloniale, des chimères idéologiques se drapaient dans l'autorité de la science, avec l'aide d'auteurs comme Lucien Lévy-Bruhl et ses développements rassurants sur la mentalité primitive. La cassure avec les formules évolutionnistes éculées doit beaucoup à la modernisation de l'enquête par immersion, formalisée par Malinowski pendant la Première Guerre mondiale : une enquête de terrain de longue durée, inté-

gralement réalisée par un chercheur qui se rend progressivement autonome des cartes mentales importées par les professionnels de l'aventure coloniale (administrateurs, missionnaires, médecins, militaires), dont les récits, dans le cas français, s'entassaient sur les rayons de la bibliothèque de l'école coloniale, fondée par Auguste Pavie pour former les futurs cadres de l'empire. Mais la fin de l'aventure coloniale est également associée à l'émergence de nouvelles grilles de lecture.

### Fin des empires et moment post-colonial

La fin des empires change la donne, comme si l'histoire s'accélérait des deux côtés. Marc Ferro le rappelle : dans les anciennes métropoles, on peut parler en noir du colonialisme et s'attribuer rétrospectivement le mérite de la lucidité. Il s'agit, très vite, d'y définir les nouveaux canons d'un anticolonialisme virulent. Pourtant, la clairvoyance apparaîtra tardivement si l'on admet que l'anticolonialisme demeure assez pauvre au temps des colonies. Rappelons-nous que Jaurès figure, dans les livres d'histoire, parmi les anticolonialistes, tout en soutenant, à Albi, en 1884, que les écoles et les hôpitaux ont fait aimer la France en Kabylie, et en mentionnant que lorsque la colonisation est réalisée sous des formes douces elle profite aux colonisés. Ainsi l'on est en droit de s'interroger : *et s'il suffisait d'être pacifiste pour être anticolonialiste ?* Au vrai, un tel anticolonialisme n'est autre qu'une catégorie fourre-tout, fabriquée par le lobby colonial de l'époque (le fameux Parti colonial d'Eugène Etienne) ; une classification profane dans laquelle figurent surtout ceux qui

refusent la politique de la baïonnette appliquée sans états d'âme dans le rif marocain par le Maréchal Lyautey ; Lyautey dont « l'apostolat social » en faveur des marocains sera relaté avec grandiloquence et admiration dans un périodique financé par le parti colonial, *L'Afrique Française*. Lyautey est encore et toujours célébré de nos jours : des rues portent bien son nom, même s'il a poussé l'ambiguïté jusqu'à préfacer une édition de l'épouvantable *Mein Kampf* en écrivant simplement : « Tout Français doit lire ce livre. »

Il reste que la formulation d'un anticolonialisme en rupture avec la vieille doctrine républicaine de la mission civilisatrice de la France est relativement tardive dans l'ancienne métropole ; elle correspond à un moment charnière où le général de Gaulle tente, par la « magie du verbe », de faire passer la France, en quelques mois, du statut de puissance coloniale à celui de pays ami du Tiers Monde. De tels efforts seraient-ils vains ? Tout dépend des terrains observés. Car, précisément, dans le Tiers Monde, donc du côté des anciens colonisés, la parole se libère aussi avec les indépendances. Il n'existe peut-être pas de meilleur exemple de cette dynamique que celui du cinéaste tunisien Naceur Ktari, lorsqu'il relatait ce qu'il nommait une expérience fabuleuse vécue en Haute Volta. Le jour de la sortie du premier long métrage voltaïque, des Africains resteront longuement debout, applaudissant dans l'allégresse une scène banale où un Voltaïque occupe, seul, le centre de l'écran. Si la parabole a ses limites, le symbole est clair. Non seulement les anciens colonisés deviennent acteurs d'une histoire coloniale dont ils étaient, jusque-là, largement exclus, mais

ils deviennent aussi producteurs de romans, de films, de témoignages, de récits historiques. Le questionnement postcolonial peut alors émerger.

Bien sûr le constat empirique du processus de décolonisation ne suffit pas à particulariser ces situations (post)coloniales. Paul Veyne a bien montré que sans concept la réalité sociale demeurerait invisible. C'est bien un invariant conceptuel – en l'occurrence celui d'impérialisme – qui doit être utilisé comme opérateur de distinction des situations historiques. L'impérialisme français du XIX<sup>e</sup> siècle, fondé sur une stratégie d'expansion coloniale pour cause de concurrence avec l'Angleterre, est loin d'être en tout point semblable à celui de l'antiquité romaine qui consiste à envisager le monde comme un seul espace à contrôler. Un impérialisme où les conquêtes sont d'abord destinées à favoriser l'intégration des classes laborieuses en leur octroyant des terres. La crise de « surexpansion impériale » vécue, selon Immanuel Wallerstein, par la Rome antique comme par la défunte Union Soviétique, s'explique d'ailleurs par ce lien dialectique entre impérialisme et situation sociale interne. Moses Finley a notamment pointé le fait que les romains doivent en permanence financer des conquêtes pour nourrir les pauvres, chaque conquête en apportant de nouveaux, jusqu'à la rupture de l'équilibre politique et l'arrivée de César. Le réalisme de Machiavel est d'ailleurs, ici d'un grand secours. C'est lorsque les Romains ne furent plus capables de rendre politiquement productif le conflit de classes que la crise de l'empire se profila.

D'où l'utilité intellectuelle de replacer avec Frédéric Cooper, l'étude des empires coloniaux

dans celle, plus large, des empires, les *imperial studies* englobant alors les *colonial studies*; non pour diluer l'analyse, mais pour mieux saisir les différentes modalités du moment colonial et les multiples trajectoires de sortie d'empire. L'existence d'une pluralité de situations et de divers statuts pour les indigènes, au sein du même empire français, justifie en effet de déplacer le regard. Par exemple, dans les quatre communes du Sénégal, les indigènes, fussent-ils musulmans comme les Français non citoyens d'Algérie, ont obtenu la citoyenneté alors qu'elle fut durablement refusée aux futurs Algériens. Non pas, comme le souligne Dominique Colas, en raison du maintien d'un statut personnel, qui existe dans les deux cas, mais parce que les Sénégalais ne menaçaient pas, contrairement aux indigènes d'Algérie, la suprématie des colons qui s'efforçaient de contrôler la colonie via les délégations financières. Le monde colonial est épars : au lendemain de la Seconde Guerre mondiale, l'Union Française ne compte pas moins de six entités juridiques distinctes (protectorats, colonies, mandats, communes...), et l'hétérogénéité de cette communauté politique originale suppose que les trajectoires historiques des sociétés colonisées, puis indépendantes, puissent être individualisées. La décolonisation de la Tunisie, du Maroc ou du Sénégal ne s'inscrit pas dans le scénario de la violence généralisée, à la différence de celle de l'Algérie. L'indépendance de cette colonie de peuplement intégrée à la République et organisée, sur le modèle hexagonal, en trois départements, provoque l'irruption de rapatriés sur la scène métropolitaine. Il faut également rappeler que les anciens et peu nombreux

rapatriés de Tunisie ou du Maroc ont toujours du mal à faire admettre, notamment auprès de ceux d'Algérie, qu'ils sont aussi des pieds-noirs.

La fin de l'empire colonial appartient bien, historiquement, à un moment dont les bornes chronologiques sont mal définies parce qu'elles dépendent à la fois de mobilisations identitaires et de la gestion des séquelles coloniales. Mais le dit moment ne subsume pas le sens du terme postcolonial. Polysémique à l'image de celui de politique, qui se décline en anglais en *policy, polity, politics*, le postcolonial peut en effet désigner une période, un courant de recherche, voire une catégorie d'analyse dont les contours sont pour le moins difficiles à tracer. La richesse sémantique vaut donc ici ambiguïté et, faute d'une clarification conceptuelle, le débat ne saurait être que brouillé.

### Du post-colonial au postcolonial

Au-delà du moment, qui renvoie à la présentification du fait colonial après la chute des empires, le terme postcolonial cette fois en un seul mot désigne également un courant de recherche englobant des travaux très diversifiés et qui ont suscité en France des commentaires contrastés. La charge de Jean-François Bayart, identifiant en 2010 les études postcoloniales à un carnaval académique, porte sur la variété des postures de travail que l'on y trouve, et prolonge certaines critiques qui leur ont été adressées dans le monde anglo-saxon. L'un des classiques du genre, *The Empire Writes Back*, publié sous la direction de Bill Ashcroft, Gareth Griffiths et Helen Tiffin en 1989, illustre la présence de la littérature comparée dans les

études postcoloniales, les œuvres des anciens colonisés permettant d'identifier des rémanences du « legs colonial » dans leur culture. La posture a particulièrement séduit dans de multiples universités anglo-saxonnes, au point que les *postcolonial studies* ont aujourd'hui plusieurs manuels de référence. Rien de surprenant à cela, si l'on admet que les travaux sur des produits de fiction, sur lesquels portent une partie d'entre eux, possèdent une incontestable utilité intellectuelle lorsqu'il s'agit de déconstruire les catégories de l'imaginaire des élites occidentales qui le produisent, comme l'ont bien montré les recherches d'Edward Saïd sur l'orientalisme des occidentaux. Durcissant épistémologiquement la critique à l'égard des catégories de pensée occidentales, l'œuvre d'un Edward Saïd vise à débusquer l'essentialisation d'un Orient imaginaire par l'Occident, d'un Orient qui serait d'abord le résultat d'un style de domination occidental ; autrement dit le produit d'un savoir sur l'Autre, associé à l'exercice d'un pouvoir et élaboré à partir d'invariants culturels sortis de l'histoire.

Plusieurs auteurs, mais aussi des chercheurs en sciences sociales nés dans les anciennes colonies, furent formés dans les plus grandes universités occidentales et recrutés dans des universités américaines et britanniques, pour y développer ces questions de recherche (Homi K. Bhabha, Dipesh Chakrabarty, Stuart Hall, Paul Gilroy, Mamadou Diouf, Achille Mbembe). Ils ont ainsi contribué à l'implantation, dans l'espace académique, des *postcolonial studies*. Rétrospectivement, il est difficile d'être surpris des succès de cette posture critique à l'égard de la domination occidentale, apparue avec l'émergence de ce champ d'études.

En admettant, avec Marc Ferro, que les européens se sont accordé un ultime privilège, celui de parler en noir de leur ancienne pratique coloniale, on comprendra que l'anticolonialisme formulé avec force au sein des anciennes nations impériales, puisse être identifié, du côté des « subalternes », à une seconde disparition des colonisés. Absents, comme il s'agissait de le montrer dans notre livre *Oublier l'Autre*, d'une histoire coloniale qui ne les concernait que pour les abolir, imaginait-on qu'ils pourraient laisser aux seuls européens la critique de la domination coloniale ?

Mais les études postcoloniales ne se limitent pas à la littérature comparée. Il est possible d'y ranger aujourd'hui les travaux d'un auteur comme Arjun Appadurai s'interrogeant sur le processus de globalisation après la colonisation et identifiant à la fois les hybridations des pratiques (comme dans le fameux chapitre sur le cricket en Inde) et des imaginaires recomposés sous l'effet des diasporas – imaginaires sans territoires qu'il nomme des *ethnoscapes*. Surtout, depuis le début des années 1960, est apparu un courant d'historiographie critique et fortement renouvelé depuis : celui des *subaltern studies*. Inauguré avec Ranajit Guha, il s'agissait initialement d'inverser le regard, en coupant l'histoire coloniale de celle du colonisateur et en réécrivant un récit historique intégrant le point de vue comme les pratiques sociales des subalternes. En associant une expérience politique, la rencontre coloniale, à un projet historiographique, l'écriture du point de vue des colonisés et des dominés, ce courant a contribué à sortir du ghetto les histoires non occidentales, à rendre la parole aux oubliés et à les remettre, à l'encontre

d'une historiographie nationaliste occultant les classes sociales, les conflits sociaux et les mobilisations politiques des masses, au centre de l'analyse. D'où l'inspiration marxienne et l'intérêt pour le peuple qui explique l'emprunt à Gramsci de la notion de subalterne. Ainsi que le souligne Jacques Pouchepadass, ce courant de recherche est, par la suite, progressivement passé de l'analyse des rapports sociaux à celle de la culture ou encore de l'histoire à la littérature, la critique des textes succédant au dépouillement des archives pour définir la « subalternité » comme le produit du discours des élites. Ce changement de perspective a suscité des critiques : les bonnes intentions éthiques ou politiques ne sont pas toujours, scientifiquement, les meilleures conseillères. En effet, il est légitime de (ré)habiliter la production d'un regard inversé, autrefois conçue par Claude Lévi-Strauss comme *l'avenir de l'ethnologie*. En outre, le pendant subalterne des histoires coloniales de la colonisation contribue à mettre à distance des prénotions euro-péo-centrées. Cependant, tout savoir académique, quel qu'il soit, peut être soumis aux exigences de la validation scientifique. À l'image des savoirs qu'elles visent à déconstruire, les études postcoloniales, ont donc fait l'objet d'une analyse critique visant à la fois la cohérence interne des énoncés, leur conformité aux situations empiriques dont ils s'efforcent de rendre compte, la solidité des éléments de preuve apportés et la fécondité des programmes de recherche.

La réévaluation critique des *postcolonial studies* a porté sur trois principaux points. En premier lieu, le pouvoir explicatif des études littéraires a été sérieusement révisé. Dans la mesure

où, comme le souligne Ania Loomba, elles ne mobilisent que des discours sans les inscrire dans les configurations dans lesquelles ils font sens, elles peinent à rendre compte des situations concrètes, seulement évoquées à partir de commentaires de produits de fiction. Si la domination coloniale s'analyse dans le cadre de pratiques et de structures sociales, il est difficile d'affirmer que la réalité de la situation coloniale puisse être condensée dans des textes, sans prendre le risque de liquider, selon le mot de Lucien Febvre, *l'histoire réelle des individus réels*. En second lieu, des approches qui réduisent le phénomène de la domination à des représentations permettent de pointer des postures intellectuelles qui font obstacle au dialogue scientifique. En effet, comme cela est souligné par les auteurs de *Penser le postcolonial. Une introduction critique* (2006), dirigé par Neil Lazarus, faire du postcolonial une catégorie d'analyse visant à récuser le rationalisme occidental pour lui substituer une nouvelle épistémologie humaniste, c'est transformer les sciences sociales en un nouvel euro-péocentrisme à dissoudre ; et ainsi récuser par avance tout regard critique des études postcoloniales. D'autant que diluer purement et simplement les sciences sociales dans la catégorie des discours de légitimation de la domination occidentale n'a pas épistémologiquement de sens. Car, d'une part, ce sont les outils intellectuels de ces sciences sociales qui ont permis à certains historiens et anthropologues de soigneusement réviser leurs catégories d'analyse et de mettre à distance les prénotions ethnocentriques, exotiques ou évolutionnistes, et, d'autre part, certains auteurs du courant des



études postcoloniales, comme Gayatri Spivak, les mobilisent à leur tour en pouvant s'inspirer, parmi d'autres auteurs, des travaux de Bourdieu, Foucault, Deleuze, Gramsci, Derrida, et même de Marx. Enfin, troisième et ultime point critique à l'adresse de ce courant : l'épistémologie subalterne a pu être retournée contre ses fondateurs. Certes il est possible de soutenir, avec Edward Said, qu'au temps où l'Europe étendait sa domination, les orientalistes européens ont cru voir dans les anciennes civilisations des ensembles historiquement figés jusqu'à constituer l'Orient en catégorie abstraite, particularisée et essentialisée ; mais, comme l'a bien pointé Immanuel Wallerstein, faire de l'Occident l'opérateur de production imaginaire d'un Orient n'est réalisable qu'en l'essentialisant à son tour, autrement dit en transformant l'Occident, comme l'Orient des orientalistes, en une catégorie abstraite et historiquement désincarnée.

Ainsi, le post-colonial, au sens de moment de décomposition des empires, n'est pas synonyme de postcolonial au sens de cadre d'analyse ; et le champ des études postcoloniales apparaît bien trop éclaté pour en faire un genre disciplinaire ou un paradigme unifié. Faut-il alors douter, avec Jean Frédéric Schaub, de la valeur heuristique de ces catégories pour les abandonner ? Ou convient-il de donner aux termes un sens resserré ? Nous choisirons ici la seconde option : en décalage par rapport aux débats actuels sur des thèmes tels que « Faut-il être postcolonial ? », ou « Faut-il avoir peur du postcolonial ? », ou « La fracture coloniale constitue-t-elle une matrice d'intelligibilité de notre présent ? », nous soutiendrons que

l'enjeu n'est pas de questionner l'utilité de la catégorie mais de la rendre opératoire. C'est la solution également choisie par Marie-Claude Smouts qui, par analogie avec le concept de situation coloniale, propose de réinterroger le présent des anciennes colonies et des nations post-impériales avec celle de situation postcoloniale. La dite notion ne désigne pas, à la différence de celle de situation coloniale, une expérience de domination politique et matérielle importée et rationalisée au nom d'une pseudo-supériorité culturelle, mais une forme de questionnement identitaire qui survit à la séquence coloniale dans les anciennes colonies comme au sein des nations européennes. Elaborée pour rendre compte d'une forte demande sociale de retour sur le fait colonial pour expliquer le présent, la situation postcoloniale ne correspond pas à un après le moment colonial. Elle englobe le passé impérial et les suites des indépendances, sans pouvoir cependant rendre compte de l'ensemble des situations de domination – de genre, de race, de classe... Une telle notion permet surtout de s'interroger sur la diversité des utilisations des études postcoloniales en France. Car celles-ci alimentent non seulement des pratiques militantes, telles celles des Indigènes de la République qui, sur la foi d'arguments savants et militants, dénoncent une ethnicisation postcoloniale de la société française, mais aussi des controverses scientifiques – telle celle à propos de la fracture coloniale, objet du collectif dirigé par Pascal Blanchard, Nicolas Bancel et Sandrine Lemaire. La virulence de ces débats tient probablement au fait qu'ils mettent en tension un modèle républicain de citoyenneté qui ne reconnaît, comme titulaires

de droits, que des individus et non des collectifs, alors que les demandes de reconnaissance de tels groupes se multiplient. En effet, l'indépendance de certaines colonies – et tout particulièrement de l'ancienne Algérie coloniale – a permis l'inscription, dans la société française, de nouveaux groupes d'individus (pieds-noirs, harkis, rapatriés) en lutte et en concurrence les uns avec les autres pour l'obtention de droits spécifiques. Leurs porte-paroles autoproclamés négocient leur statut dans l'ancienne métropole en sollicitant des mesures de réparation et de reconnaissance de leur existence, ainsi que l'adoption de lois mémorielles. C'est là l'angle mort des débats et études postcoloniales en France. Nous proposons donc de penser cette nouvelle configuration en termes de « rencontre postcoloniale », en s'appuyant sur le cas des transformations de la société française à la suite de l'indépendance algérienne.

### Vers la notion de rencontre postcoloniale

La notion de situation postcoloniale rend bien compte des échanges entre les anciennes métropoles et colonies. Elle permet de se focaliser sur les questionnements identitaires qui succèdent aux phases impériales, et de penser les conditions d'importation et les usages des *postcolonial studies* en France. Cependant, elle reste presque muette sur la question des interactions qui se créent à la fois au sein des groupes d'individus qui se constituent après la décolonisation (pieds-noirs, harkis, rapatriés), et entre eux et les entrepreneurs de cause qui deviennent leurs porte-paroles. Certes les questions coloniales ou postcoloniales ne se

réduisent pas à des relations entre colonisateurs et colonisés, ou entre les individus ou groupes issus de la chute des empires. De même, le monde social est loin d'être intelligible via l'analyse des seules interactions et représentations. Car les rapports entre des individus dépendent aussi de leurs positions dans la structure sociale, ce qui explique que leurs échanges s'établissent notamment en fonction des ressources dont ils disposent et des rôles qu'ils endossent. Toutefois, seule l'analyse de ces liens permet de comprendre comment, au sein de ces nouveaux groupes, des individus agissent pour construire de nouvelles causes. Leurs mobilisations mémorielles, souvent construites sur le mode victimaire, ont contribué à transformer non seulement la société et la vie politique française, mais également certaines politiques publiques telles que les politiques de la mémoire. La rencontre postcoloniale n'est autre qu'une configuration, au sens de Norbert Elias, c'est-à-dire *un tissu de relations, par définition mouvantes, entre des individus interdépendants*. Imagine-t-on des barons gaullistes contribuer à faire tomber le tabou anti-OAS en permettant que soient réhabilités d'anciens membres d'une organisation criminelle qui voulut assassiner le général de Gaulle ? Peut-on concevoir que, dans les années 1960, des élus de communes du sud de la France travaillent à construire, pour le capter, un vote pied-noir qui n'existe pas, alors que l'illusion de l'homogénéité dudit groupe était loin d'être constituée comme aujourd'hui ? Et eût-il été envisageable de créer un délit d'injures envers les harkis à l'heure où bon nombre d'entre eux résidaient dans des camps, et alors que les politiques mémorielles ne faisaient

sens que pour englober des individus dans la communauté des citoyens et non pour valoriser des groupes particularisés ? C'est pourtant ce qui s'est produit.

En effet, la configuration des rapports inter-individuels entre ex-métropolitains et ex-coloniaux, dont les liens d'interdépendance sont plus ou moins visibles selon les périodes, a été profondément renouvelée dans le contexte des guerres de mémoires algériennes. Et, précisément, la rencontre postcoloniale désigne cette configuration instable de relations entre des entrepreneurs de causes mémorielles concurrentes, appliqués à homogénéiser des groupes d'individus hétéroclites d'une part et des représentants politiques d'autre part. Les premiers s'efforcent d'obtenir la satisfaction de leurs revendications matérielles et symboliques. Les seconds, engagés dans un travail de courtage des voix, contribuent à donner corps à l'illusion de l'existence de groupes unifiés, ce qui concourt à renouveler tant leur travail politique que les enjeux du débat politique national. La notion de rencontre postcoloniale désigne donc différents registres d'interactions situées entre des acteurs identifiables, tels que les responsables associatifs, les élus ou les ex-fonctionnaires coloniaux. Les uns travaillent à produire des récits mémoriels, les autres à construire des électorats ou des politiques publiques, contribuant ainsi aux transformations de la société et de la vie politique consécutives à l'indépendance des anciennes colonies. À l'inverse d'une partie des études post-coloniales, où la focale porte essentiellement sur les *réverbérations* entre les métropoles et les anciennes colonies et sur l'héritage de la domi-

nation coloniale, la rencontre postcoloniale ne repose ni sur des préoccupations éthiques – légitimes –, comme celle de rendre la parole aux subalternes et aux oubliés de l'histoire, ni sur l'hypothèse de séquelles de la colonisation. Elle désigne un processus abouti de politisation des enjeux mémoriels à travers les luttes pour la redéfinition des identités des ex-coloniaux et colonisés. Elle constitue ainsi l'outil d'analyse de cette invention de groupes à la fois catégoriels et circonstanciels, tels que les pieds-noirs, et de leur pérennisation via la production de récits héroïques. Elle permet également d'observer autrement les transformations du régime de la démocratie représentative, depuis les changements dans les tâches du métier d'élu jusqu'au renouvellement des politiques de la mémoire.

La notion de rencontre postcoloniale est bien adaptée pour comprendre les mutations de la société française consécutives à l'indépendance de ce qui fut, sous les III<sup>e</sup> et IV<sup>e</sup> Républiques, « la plus belle colonie » ou une « seconde France » : métropolisation des pieds-noirs, selon le mot de Yann Scioldo-Zürcher, gestion ambivalente des harkis, reconnaissance tardive de la notion de guerre et des droits des anciens combattants. Et c'est principalement à ce titre que l'exception algérienne justifie l'analyse en termes de « rencontre postcoloniale ». L'Algérie constitue la seule véritable colonie de peuplement qui ait accédé à l'indépendance, compte tenu de l'actuel statut de la Nouvelle Calédonie. Dans ces conditions, la séquence des rapatriements qui suit l'indépendance constitue la matière première d'une rencontre inédite, la guerre d'Indochine, étant

loin d'avoir généré les mêmes conséquences. C'est la raison pour laquelle l'impérieuse nécessité de spécifier les situations (post)coloniales concerne avant tout le cas algérien. Au sein de l'actuelle société française, en effet, plusieurs millions de personnes ont encore l'Algérie « aux tripes » parce qu'elles se trouvent diversement liées à l'ancienne colonie : pieds-noirs et rapatriés, appelés du contingent, supplétifs de forces militaires française, victimes de *Post Traumatism Stress Disorder*, familles endeuillées par le conflit, immigrés Algériens passés, comme le soulignait Abdelmalek Sayad, des illusions du départ aux incertitudes de l'installation provisoire qui dure. Sans évoquer le fait qu'à la suite des algériens autrefois francisés sur le papier via les manipulations du droit colonial qui leur conférait la nationalité sans la citoyenneté, on trouve aujourd'hui des algériens en attente de titre de séjour pour lesquels la France reste *l'Amérique des Maghrébins*, dans un pays où les élites et l'armée captent la rente pétrolière au détriment d'une jeunesse au chômage. La rencontre postcoloniale est aujourd'hui, principalement quoique pas exclusivement, post-algérienne.

- Ashcroft (B.), Griffiths (G.), Tiffin (H.), *The Empire writes back : theory and practice in post-colonial literature*, London, Routledge, 1989.
- Appadurai (A.), *Après le colonialisme. Les conséquences culturelles de la globalisation*, Paris, Payot, 2005.
- Balandier (G.), « La situation coloniale : approche théorique », *Cahiers internationaux de sociologie*, vol. 11, 1951, pp. 44-79.
- Bayart (J.-F.), *Les études postcoloniales. Un carnaval académique*, Paris, Khartala, 2010.

- Bhabha (H.K.), *Les lieux de la culture. Une théorie postcoloniale* (1994), Paris, Payot Rivages, 2007.
- Braudel (F.), *Écrits sur l'histoire*, Paris, Flammarion, 1969.
- Chakrabarty (D.), *Provincialiser l'Europe. La pensée postcoloniale et la différence historique* (2000), Paris, Amsterdam, 2009.
- Colas (D.), *Nationalité et citoyenneté*, Paris, Montchrestien, 2004.
- Cooper (F.), « Grandeur, décadence... et nouvelle grandeur des études coloniales depuis le début des années 1960 », *Politix*, 17, 66, 2004.
- Diouf (M.), *L'historiographie indienne en débat. Colonialisme, nationalisme et société postcoloniale*, Paris/Amsterdam, Karthala/Sephis, 1999.
- Elias (N.), *Qu'est-ce que la sociologie ?*, Paris, Agora, 1991.
- Ferro (M.), *Histoire des colonisations. Des conquêtes aux indépendances. XVIII<sup>e</sup> - XX<sup>e</sup>*, Paris, Seuil, 2004.
- Febvre (L.), *Combats pour l'histoire*, Paris, Agora, 1995.
- Finley (M.), *L'invention de la politique*, Paris, Flammarion, 1985.
- Gilroy (P.), *After Empire: Melancholia or convivial culture ?*, London, Routledge, 2004.
- Guha (R.), ed, *Subaltern studies I. Writing on south Asian history and society*, Delhi, Oxford University Press, 1982.
- Hall (S.), *Identités et cultures. Politiques des Cultural Studies*, Paris, Amsterdam, 2007.
- Lazarus (N.), dir., *Penser le postcolonial. Une introduction critique*, Paris, Amsterdam, 2006.
- Lévi-Strauss (C.), « L'avenir de l'ethnologie », in *Paroles données*, Paris, Plon, 1984.
- Lomba (A.), *Colonialism/Postcolonialism*, London, Routledge, 1998.
- M'Bembe (A.), *De la postcolonie. Essai sur l'imagination politique dans l'Afrique contemporaine*, Paris, Khartala, 2000.
- Pouchadapass (J.), « Les subaltern studies ou la critique postcoloniale de la modernité », *L'Homme*, 156, 2000.
- Saïd (E.), *Orientalism. Western conceptions of the Orient*, London, Penguin, 1991.
- Savarese (E.), *L'ordre colonial et sa légitimation en France métropolitaine. Oublier l'Autre*, Paris, L'Harmattan, 1998.
- Sayad (A.), *La double absence. Des illusions de l'émigré aux souffrances de l'immigré*, Paris, Seuil, 1999.

- Schaub (J.-F.), « La catégorie « études coloniales » est-elle indispensable ? », *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, vol 65, n°3, 2008, p. 625-646.
- Scioldo-Zürcher (Y.), *Devenir métropolitains. Politique d'intégration et parcours de rapatriés en métropole (1954 - 2005)*, Paris, Editions de l'EHESS, 2010.
- Smouts (M.-C.), dir., *La situation postcoloniale*, Paris, Presses de Sciences Po, 2007.
- Spivak (G.C.), *Les subalternes peuvent-elles parler ?* (1988), Paris, Amsterdam, 2009.
- Veyne (P.), *L'inventaire des différences*, Paris, Seuil, 1976.
- Wallerstein (I.) « Le déclin de l'Amérique a commencé », 2002. [http://www.uqac.quebec.ca/zone30/Classiques\\_des\\_sciences\\_sociales](http://www.uqac.quebec.ca/zone30/Classiques_des_sciences_sociales)
- Wallerstein (I.), *L'universalisme européen. De la colonisation au droit d'ingérence*, Paris, Démopolis, 2006.

## Chapitre 2

### Du bon usage de l'amnésie

**N**OUS CRÉONS un Cercle Algérieniste pour sauvegarder de l'oubli et du néant le peu qui nous reste de notre passé magnifique et cruel. En concluant sur ces mots, le petit texte manifeste motivant la création de l'une des plus importantes associations « mémorielles » pieds-noirs, les fondateurs du Cercle Algérieniste mobilisent, dès 1973, l'argument de l'histoire oubliée des français d'Algérie. Rendons justice aux militants : les événements qu'ils ont traversés demeurent, jusqu'au début des années 1990, un véritable *non lieu* d'histoire. Comme nous l'avons souligné dans *L'invention des pieds-noirs*, mis à part les travaux pionniers de Jean-Jacques Jordi et de Joëlle Hureau, les pieds-noirs en étaient plus ou moins réduits à la pratique de l'ego-histoire, c'est-à-dire à l'écrire eux-mêmes. Mais une véritable avalanche de travaux académiques va mettre fin à cette situation : ceux de Clarisse Bueno, Marie Muyl, Lucienne Martini, Jeannine Verdès-Leroux, Valérie Esclangon Morin, Michelle Baussant, Emmanuelle Comtat, Yann Scioldo-Zürcher, et les nôtres. En quelques années, l'injustice semblait donc réparée : les pieds-noirs, comme d'ailleurs les harkis et les anciens combattants d'Algérie, passaient du statut de non lieu d'histoire à celui d'objet construit, balisé, investigué. Qu'il s'agisse de politiques d'inclusion à la métropole, de rituels de sociabilité, de trajectoires biographiques ou de transmission variable de la mémoire dans

l'intimité du cercle familial, de comportements électoraux, de mobilisations identitaires concurrentes, peu de sujets étaient écartés. De l'histoire à la sociologie, en passant par l'anthropologie et la science politique, toutes les sciences sociales se trouvaient concernées. Les raisons de ce revirement d'écriture, qui succède à une longue pratique *d'évitement historiographique*, sont multiples : motivations biographiques ou personnelles pour certains ; recherche de nouveaux objets d'étude pour d'autres, dans une situation de concurrence académique parfois ; mais également hasards des rencontres scientifiques ou encore gage supposé d'une posture de distance par rapport à l'objet de recherche lorsque l'auteur(e) ne fait pas partie des pieds-noirs. Mais c'est surtout la demande sociale croissante de connaissance sur ces questions, alors que le moment post-colonial ne cesse de se prolonger, qui semble jouer dans cette éclosion.

Quelles que soient les explications plausibles, qu'il ne s'agit d'ailleurs pas d'établir ici, un élément factuel est devenu incontournable : les pieds-noirs constituent aujourd'hui un groupe d'individus largement investi par les chercheurs en sciences sociales. La remarque vaut également pour des questions connexes, puisque la guerre d'Algérie figure, depuis longtemps, dans les programmes d'histoire et que la question des mémoires de ce conflit fait aujourd'hui l'objet d'un chapitre spécifique dans les manuels scolaires destinés aux élèves de terminales.

Or, si *l'histoire continue*, selon le mot de Georges Duby, tout se passe comme si l'argument de l'amnésie progressait au même rythme que les publications. Martelée sur tous les tons et avec une

remarquable régularité, la thèse de l'oubli semble inscrite dans le registre des évidences, au point de gagner une partie du monde de la recherche qui l'accepte sans l'interroger, chaque énième livre sur les pieds-noirs pouvant aisément être considéré comme le premier. En atteste la préface consacrée, en 2009, par Pierre Bréchon au livre d'Emmanuelle Comtat, après une avalanche de publications scientifiques françaises d'une décennie : « *Pour autant, cette communauté, qui continue de manifester son originalité, mais qui se restreint au fur et à mesure que meurent les plus âgés, reste très mal connue. [...] Et les données qualitatives restaient souvent impressionnistes, fruit de travaux d'essayistes qui étaient aussi parfois des militants de la cause rapatriée ou de ses détracteurs.* » Quand innover, c'est exister ! Mais au prix d'un refoulement des multiples travaux académiques qui précèdent... Les mêmes arguments pourraient également être mobilisés pour les descendants d'esclaves ou, s'agissant de la guerre d'Algérie, à d'autres cas notables pour lesquels la progression de la connaissance scientifique est parfois inversement proportionnelle à sa diffusion. Au-delà des pratiques de dénégation de la recherche, et quels qu'en soient les mobiles, la *thèse de l'oubli* s'est progressivement transformé en *cause de l'oubli*, à la suite de *migrations* sauvages des récits entre plusieurs mondes : savant, médiatique, militant.

### De l'amnésie comme outil d'analyse du fait colonial

Pour conserver l'exemple de l'Algérie, qui demeure le principal cas empirique sur lequel

s'appuie l'argumentation proposée, il existe au moins trois modalités de mise en récit du fait colonial ; trois récits progressivement diffusés depuis l'occupation du port d'Alger, en 1830, par les troupes de Charles X, jusqu'aux guerres de mémoires actuelles.

Le premier s'inscrit dans les normes classiques de *l'histoire coloniale de la colonisation*, et concerne l'Algérie comme les autres possessions coloniales. Elaboré par des hommes politiques, tels Jules Ferry, et relayé par des universitaires qui adoptent, comme le soulignait Pierre Nora, le modèle de l'Histoire de France d'Ernest Lavisse « instituteur national », il aboutit à une présentation de l'aventure coloniale en termes de « mission civilisatrice » et d'opération économiquement rentable et indispensable pour la métropole. *Vendre, civiliser* : tels sont les deux principaux items qui permettent de structurer la présentation de l'histoire coloniale dans les manuels scolaires des troisième et quatrième Républiques. Nul besoin de souligner que le ton est banalement hagiographique, et qu'il s'agit principalement de valoriser l'œuvre coloniale de « la plus grande France » ; ni de rappeler les critiques hexagonales de cet imaginaire colonial, qui émanent d'hommes politiques, tels que Georges Clémenceau ou Paul Déroulède, dont les yeux sont, pour diverses raisons, rivés sur la ligne bleue des Vosges, même si le premier nommé voit d'abord dans l'empire un coût budgétaire susceptible de nuire à la compétitivité de l'économie française. Car la clé d'interprétation est ailleurs.

En présentant la colonisation comme une opération bénéfique à la fois aux populations auxquelles serait apportée « La Civilisation »

(l'œuvre colonisatrice justifiée comme *action rationnelle en valeur*) et aux Français de métropole qui conserveraient, grâce aux possessions impériales, leur statut de citoyens d'une grande puissance mondiale (l'aventure coloniale décrite sous les traits de *l'action rationnelle en finalité*), l'histoire de la colonisation s'apparente plus à une histoire *nationale* qu'à une histoire *coloniale*. En effet, affirmer péremptoirement que la France édifie au-delà des mers des ports, des routes, des villes, des écoles, des dispensaires, ou encore des chemins de fers, et souligner que l'action de pacification, voire de régénération morale entreprise par les bâtisseurs d'empire tels que Lyautey, Bugeaud, ou Galliéni rend, au loin, la vie meilleure, c'est mettre en récit une nouvelle histoire de France transplantée en Afrique et en Asie. La nationalisation de l'histoire coloniale transforme les colonisés en grands absents, oubliés d'un récit qui ne les concerne que pour les faire disparaître. Dans ces conditions, penser une colonisation sans colonisés, donc indépendamment de la relation coloniale, c'est abolir la domination coloniale dont les marqueurs abondent en Algérie, du code de l'indigénat au déni de citoyenneté, en passant par la paupérisation des masses rurales clochardisées. *Oublier l'autre*, le colonisé, revient, comme nous l'avons montré ailleurs, à construire en métropole les conditions d'une légitimation de la colonisation à travers l'oubli de ceux qui la subissent. Parce qu'il est constitutif de l'acceptation de l'aventure coloniale, au moins en métropole, l'oubli demeure une matrice d'interprétation du fait colonial.

La seconde mise en récit du fait colonial est rétrospective et appartient au moment post-colo-

nial ; il s'agit de la *thèse des deux temps de la colonisation*, bien mise en évidence par Romain Bertrand. Elle distingue une cassure très nette entre un temps qui serait nécessairement court et brutal, celui des armes mobilisées pour la conquête, et une phase longue de construction d'un nouveau pays, via l'aménagement du territoire, la fertilisation des terres et l'amélioration notable du niveau de vie qui résulterait de la prospérité des colonies. L'argument est fréquemment mobilisé au sein de certaines associations de rapatriés, qui voient dans la dénonciation de la violence coloniale une caricature élaborée en portant des « lunettes idéologiques ». D'où leurs propositions de lecture alternative : les militants insistent en effet sur la longue séquence de « l'Algérie heureuse », qui serait systématiquement occultée par une histoire officielle tronquée alors qu'elle appartiendrait, de plein droit, à l'histoire coloniale. Selon ces militants, mettre l'accent sur la violence du temps court de la conquête, c'est oublier l'essentiel et écarter arbitrairement le temps long de la prospérité et de la fraternité entre Chrétiens, Juifs et Musulmans dans l'Algérie coloniale. Or, si la promotion d'une *Algérie dépassionnée* suppose de rendre compte, parmi d'autres éléments historiques, d'un temps où s'épanouissent les mémoires meurtries des anciens Français d'Algérie, plusieurs séquences de controverse ont permis de montrer le hiatus entre la promotion de « l'Algérie heureuse » et l'abolition de la violence. Ce fut le cas, relaté ailleurs, lors du débat sur l'édification à Perpignan, avec des fonds publics, d'un « Centre de documentation sur la présence française en Algérie », transformé aujourd'hui en « Centre de documentation sur les Français d'Algérie ».

L'argument des deux temps de la colonisation est également mobilisé à la suite de la controverse provoquée par l'adoption de la loi du 23 février 2005 portant reconnaissance de la Nation et contribution nationale en faveur des Français rapatriés, comme en témoigne l'envolée du députée UMP Georges Fenech, à l'Assemblée Nationale, le 29 novembre 2005, citée par Romain Bertrand (p. 97-98) : « *La colonisation a ses parts d'ombre également [...] mais reconnaissez, Monsieur le rapporteur, mes chers collègues, que, au fil des générations, cette colonisation conquérante, qui, forcément s'est accompagné d'exactions, a fait des victimes et entraîné des souffrances, a laissé la place à une présence, une fraternité, une égalité entre toutes les communautés qui vivaient dans ces pays. Ces rapports colonisés colonisateurs se sont transformés, petit à petit, en rapports de solidarité, tendant à une même communauté de destin ; cela vous ne pouvez pas le nier, à moins, Monsieur le rapporteur, que vous ne décrétiez une fois pour toutes ex abrupto que le péché originel de la colonisation interdit à tout jamais de parler d'une autre époque : de l'époque plus récente, pacificatrice, qui a incontestablement enrichi ces régions.* » De tels développements reposent toutefois sur un renversement de la charge de la preuve : dans une telle optique, en effet, les amnésiques seraient ceux qui réduisent 130 ans d'histoire coloniale en Algérie à quelques années de violence (la conquête, puis la guerre d'indépendance), en omettant de signaler le temps de l'Algérie heureuse, prospère, fraternelle. Mais toujours sans parler de la domination coloniale autrefois écartée de l'histoire nationale.



Enfin, le troisième récit sur l'Algérie coloniale est essentiellement élaboré au sein de certaines associations de pieds-noirs et de rapatriés : il s'agit de ce que nous avons pu nommer la *tradition pionnière*, autrement dit un récit qui identifie les pieds-noirs à une population, dont l'histoire serait entamée au moment de la conquête, à un peuple de pionniers bâtisseurs qui créent, de toutes pièces, l'Algérie. Référence morale à un passé banalement enjolivé, comme dans le cas de tous les groupes d'individus dont l'existence repose sur leur inscription dans une histoire longue, la tradition pionnière renvoie au classique processus d'*invention de la tradition* défini par Eric Hobsbawm et Terrence O. Ranger. Le récit repose ici sur deux figures centrales : le désert et le colon, ce dernier demeurant le personnage qui transforme, par le labeur, une terre aride en pays prospère. Un discours militant recueilli pour notre ouvrage *L'invention des pieds-noirs* (p. 169) résume parfaitement le propos : « *On m'a dit que je suis né dans une colonie. C'est pas vrai. Moi je suis né dans un département français. L'Algérie n'a jamais été une colonie, au départ c'est un territoire militaire, sur lequel sont venus des colons – c'est un titre de gloire chez nous – pas une colonie. Qu'est-ce que c'est qu'une colonie ? C'est quand on remplace le gouvernement légal d'un pays par un autre, tenu par un étranger. Là, c'est différent, il n'y avait rien. Un dey, des villes, un comptoir espagnol. L'Algérie, ça n'existait pas. L'Algérie, et le mot est créé par la France –, c'est une pure création, de toute pièce, par la France, avec la pacification et la création d'un nouveau pays. Les seuls qui pourraient nous en vouloir, ce sont les Turcs, et eux ils disent rien. Alors... Dans la*

*constitution de 1958, que je sache, il est bien inscrit qu'il faut garantir l'intégrité du territoire. Être légaliste, c'est à dire obéir à la constitution, c'était garder l'Algérie française, pas l'abandonner. Et c'est ce qu'on demande aujourd'hui pour tous les territoires – sauf pour l'Algérie.* » La tradition relevant, ici comme ailleurs, des récits élaborés *a posteriori*, il n'est pas surprenant que quelques libertés soient prises avec les faits. En particulier, faire des pieds-noirs un peuple de pionniers construisant une terre de grande production agricole, comme le mentionnait la propagande coloniale, c'est oublier qu'au temps de la colonie, c'est-à-dire avant l'indépendance et les rapatriements, il n'y avait pas de *pieds-noirs* mais des *Français d'Algérie* ; et que ces derniers, essentiellement commerçants, ouvriers, employés, journaliers, cadres, fonctionnaires, vivaient majoritairement dans les grandes villes côtières comme Alger, Oran, Constantine, Mostaganem. Ils étaient donc loin de tous être affectés au travail de la terre. Une telle dynamique de l'oubli a été abordée, par Christophe Jaffrelot, à partir d'autres matériaux empiriques, en termes d'*amnésie libératrice* : elle renvoie, ici, aux nécessités de l'économie pulsionnelle de militants qui doivent inscrire le groupe dans la durée, pour certifier son existence, alors que l'histoire des pieds-noirs, qui furent avec les harkis les véritables fusibles de la décolonisation, est entamée avec l'exil et les souffrances qui s'ensuivent.

Il reste que le problème posé ici n'est pas de soumettre ces argumentaires aux règles de l'administration de la preuve pour contrôler la validité des connaissances historiques, en se demandant s'il s'agit, selon le mot de Paul Veyne,

de *récits vrais*. Car, d'une part, les trois récits ici rappelés rendent compte de la diversité des usages de l'amnésie. Dans les trois cas, même si les oublis sont diversement motivés et établis, l'amnésie a durablement constitué, en tant que ressource intellectuelle, une grille d'intelligibilité du fait colonial. Et, d'autre part, au-delà de ce qui permet de différencier ces trois types de récits historiques (discours militants ou savants, moments et conditions d'élaborations, acteurs qui les produisent), un élément central permet de les comparer. À chaque fois, en effet, on retrouve l'impensé du rapport à l'autre, de la relation coloniale. Autrement dit, qu'il s'agisse de transformer l'histoire coloniale en histoire nationale, d'insérer les pieds-noirs dans un récit héroïque, ou de magnifier une Algérie heureuse au détriment de la violence coloniale, les colonisés demeurent invariablement écartés de l'histoire. La dynamique de l'amnésie correspond bien à la capacité de faire disparaître les indigènes et, par-là, à faire de la relation coloniale un élément *non pensé*, même si les voies de l'oubli sont plurielles. C'est la raison pour laquelle la rencontre postcoloniale n'abolit pas les usages de l'oubli lorsqu'il s'agit de mettre en récit l'histoire de l'Algérie. Or, l'argument vaut également pour l'analyse des mémoires algériennes.

### Mémoires algériennes, usages de l'oubli et dévoiement de la psychanalyse

Sur bien des points, et malgré l'exceptionnalité, souvent mentionnée, de la situation post-algérienne en France, le cas des mémoires algériennes a été décrit avec les mêmes outils que ceux utilisés

pour d'autres séquences investies par des guerres de mémoires - par exemple les conflits autour de la France de Vichy, ou encore ceux qui émergent dans le cas de l'Espagne post-franquiste. Comme l'a souligné, à ce sujet, Paloma Aguilar, durant de longues années, la meilleure politique de la mémoire en Espagne consistait bien à ne point en avoir. Plusieurs enchaînements peuvent ainsi être traités à partir d'une grille de lecture homogène, autorisant de classer des épisodes plus ou moins ordonnés : séquences de silence, mais aussi actions d'entrepreneurs de cause qui acquièrent le statut de porte-paroles, qui produisent des récits, héroïques ou victimaires. Si ces mémoires deviennent visibles dans l'espace public, elles sont susceptibles d'être prises en charge par les autorités politiques centrales ou locales. Les questions mémorielles sont parfois traitées *a minima*, en prenant le moins de décisions possibles. C'est ce que montre par exemple montré la loi mémorielle de 2007 sur le franquisme en Espagne. Quoi qu'il en soit, le contexte se prête bien à la multiplication des politiques mémorielles, qui sont aussi analysables aujourd'hui à l'échelle européenne : l'explosion des revendications rend compte de la tentation à la célébration collective de la communauté politique même si, actuellement, il demeure difficile de trouver des éléments susceptibles d'être insérés dans une mémoire nationale unitaire. D'où le paradoxe entre une certaine « boulimie » commémorative et la recherche d'une mémoire nationale, avec le risque de cérémonies qui deviennent, à elles-mêmes leur propre objet. Ce fut notamment le cas, en France, à l'occasion du bicentenaire de la révolution française : le fait de

commémorer semblait plus important que l'objet de la commémoration, alors que la République puise l'essentiel de son référentiel mémoriel, au moins depuis 1875, dans la Révolution Française.

Pour s'en tenir au cas français, la publication de deux ouvrages, déjà anciens, est largement investie dans la très forte visibilité actuelle de la *thèse de l'amnésie* en matière de guerre d'Algérie : l'un, relatif à la France de Vichy et intitulé *Le syndrome de Vichy*, est publié par Henry Rousso en 1990 ; l'autre, concernant plus spécifiquement l'Algérie paraît en 1991 sous le titre *La gangrène et l'oubli. Le syndrome de Vichy* propose un séquençage du processus mémoriel en identifiant trois ou quatre phases : le refoulement, le deuil inachevé, puis l'obsession mémorielle, l'anamnèse suivant la phase de silence. De même, la poignante formule « amnésie, amnistie, anamnèse, amère Algérie », de Bruno Etienne, renvoie au retour du refoulé, identifié à des *bouffées de mémoire*, par Benjamin Stora. Ces différents auteurs ont abondamment utilisé un lexique importé de la psychanalyse et la formule a fait recette même si, comme ils l'ont plusieurs fois eux-mêmes évoqué, il s'agit d'un usage largement métaphorique de la psychologie des illusions et non d'une véritable importation des concepts. En outre, au moment où ces travaux étaient publiés, la phase de sortie de l'oubli n'était pas complètement achevée. Il demeurerait ainsi très difficile d'envisager un sujet sur la guerre d'Algérie au baccalauréat.

Cette grille de lecture rendait alors parfaitement compte de questions susceptibles de ne pas être banalisées dans l'espace public. Dans ces conditions, la dynamique de l'oubli continuait à

figurer parmi les outils d'interprétation des questions mémorielles, notamment postcoloniales. Or, d'une part l'explication en terme de « séquelles » de Vichy ne fait plus recette, d'autant que les enjeux sont au moins autant historiographiques que mémoriels, comme le suggèrent les analyses de Gérard Noiriel ; et, d'autre part, le même Benjamin Stora évoque, s'agissant de la guerre d'Algérie, une *fin de l'amnésie* selon le titre d'un ouvrage codirigé en 2004 avec Mohamed Harbi, comme si la grille de lecture qu'il a lui-même élaboré trois décennies avant avait progressivement volé en éclats. En réalité, le changement de cadrage théorique s'est imposé aux observateurs avec l'irruption des questions coloniales, notamment algériennes, dans l'espace public – dans un moment post-colonial. Comment, en effet, continuer à présenter la guerre d'Algérie sous les traits du tabou national et du refoulement dans l'inconscient individuel et collectif, alors que plus de mille livres ont été publiés sur cette question, que les films et les débats télévisés se sont multipliés, et que la question a largement figuré sur l'agenda politique depuis la campagne électorale de 2007 sous la forme du « pour ou contre la repentance » ?. Mais il y a plus : tandis que d'anciens généraux ayant participé à la guerre d'Algérie – Massu et Aussaresses - ont publiquement déclaré avoir commis des exactions, pour la seule année 2005, figurent à l'agenda médiatique l'appel des indigènes de la République, la loi du 23 février sur les apports de la colonisation et enfin les émeutes des banlieues en novembre, parfois décrites sous les traits d'une crise sociale et coloniale dans les médias. Si l'on ajoute les multiples

entreprises locales de production de lieux de mémoires et les polémiques qui se succèdent à Montpellier, Marignane, Toulon, Perpignan, etc., et si l'on tient compte de l'enseignement, dans le cycle du secondaire, de la guerre d'Algérie et des mémoires algériennes, ou encore les débats autour de la mobilisation de pieds noirs et d'anciens combattants chaque 19 mars (date des accords d'Evian qui scellent l'indépendance de l'Algérie), on comprendra qu'il est devenu intenable de continuer à présenter la France comme le pays desamnésiques de la guerre d'Algérie. En dépit de la séduction intellectuelle exercée par l'explication en termes de refoulement, l'argument ne vaut plus explication quand les enjeux deviennent parfaitement visibles.

La bonne question n'est donc plus de savoir si l'oubli reste une explication plausible, mais de comprendre pourquoi la question algérienne, qui a largement investi l'espace public français depuis le tournant des années 2000, continue à être présentée en termes d'amnésie. Car, insistons sur ce point, tout se passe aujourd'hui comme si l'accumulation, pourtant substantielle, des connaissances et des débats publics sur l'Algérie, allait de pair avec une impression tenace d'absence et de tabou, voire de dissimulation. Tout se passe comme si l'on en était encore aux arcanes poussiéreux de l'histoire coloniale de la colonisation et des processus de disparition de l'indigène et, avec lui, des interrogations polémiques à propos de la domination coloniale, du déni de citoyenneté, de la dépossession foncière, et du code de l'indigénat. De ce point de vue, sortir des routines intellectuelles n'y suffira pas : l'essentiel est que

cette thèse est aujourd'hui devenue un argument militant, martelé dans le cadre de mobilisations victimaires par des militants hostiles à l'histoire académique, qui entreprennent un travail de contre-expertise historique fondé sur l'idée que seuls les acteurs du conflit peuvent en rendre compte. Que la posture soit épistémologiquement intenable, puisque d'excellents travaux sur le Moyen-âge existent sans que les historiens n'aient jamais vus ni seigneurs ni cérémonie d'adoubement, n'y change rien. L'explication est devenue inopérante, mais elle reste martelée par de multiples militants et, surtout, elle a d'autant plus de chances de s'imposer qu'elle est importée du monde savant. Sauf que, précisément dans le monde savant, elle a progressivement cessé de faire foi. Il semble donc bien que la *thèse de l'amnésie* subisse, actuellement, le destin que Pierre Bourdieu assignait aux propositions scientifiques, lorsqu'il écrivait qu'à l'image des « bulles du pape », celle-ci ne prêchaient que les convertis.

Mais il y a pire. Continuer à utiliser cette grille de lecture revient, aujourd'hui, à transformer un problème politique en problème psychanalytique, et ainsi à s'interdire de le traiter avec les outils adéquats. Le transfert des objets hors de leur espace d'investigation n'est pas neuf. À titre d'exemple, de nombreux observateurs plus ou moins pressés ont pu abondamment décrire par exemple la guerre entre l'Iran et l'Irak ou le conflit Israélo-Palestinien, comme des conflits religieux, ce qui est à peu près aussi pertinent que si des chroniqueurs, du Moyen Orient ou d'ailleurs, avaient expliqué, entre la fin du XIX<sup>e</sup> siècle et le milieu du XX<sup>e</sup>, que les guerres franco-allemandes

rendaient compte du clivage entre protestants et catholiques... Largement inscrites dans des processus de mobilisations politiques, les mémoires algériennes sont aujourd'hui à considérer comme des enjeux politiques à l'image – mais pour d'autres raisons – des conflits précités autour de territoires. Pourquoi craindre de laisser parler les objets, ces fameux « objets qui parlent » relatés, il y a bien longtemps, comme une véritable bénédiction par les auteurs du *Métier de sociologue*, alors que des quantités de sources et de témoignages permettent de s'en saisir ? Comment ne pas considérer que s'agissant des pieds-noirs, des harkis, des anciens combattants, il existe aujourd'hui quantité de films, de récits, de romans issus de la littérature d'exil, de documents iconographiques, de textes juridiques, de statistiques, de témoignages ? Pourquoi continuer à refuser de penser que les individus peuvent être enquêtés, ce dont atteste l'abondante production scientifique récente ? Bien entendu il ne s'agit pas d'enregistrer les propos collectés auprès des acteurs pour affirmer, avec Jeannine Verdès-Leroux que, seule ou presque, la voix des Français d'Algérie rend compte de l'histoire tourmentée des relations franco-algériennes et que le travail des intellectuels ne fait sens que pour élaborer des productions anticolonialistes. Cette nouvelle version de ce que Marshall Sahlins nomme le *pop nativism* n'est pas plus productive intellectuellement que la vieille histoire coloniale de la colonisation. Au contraire, il faut admettre que les individus qui constituent aujourd'hui la chair du « legs » colonial nous offrent le moyen d'aborder un objet d'étude identifiable avec les méthodes

classiques des sciences sociales. Autrement dit, il convient bel et bien de banaliser cet objet.

Le 24 juin 2009, au cours d'une journée d'études consacrée au concept de *disregard* d'Ann Laura Stoler, Hélène Thomas soulignait avec pertinence qu'Alexis de Tocqueville n'eût certainement pas écrit le même livre si, au cours de son séjour en Amérique, il avait sérieusement interrogé des indiens et les noirs. Aurait-il eu peur de laisser parler son objet ? Pouvait-il craindre de prendre le risque de partiellement douter de l'achèvement du modèle démocratique qu'il observait et analysait, outre atlantique ? En matière de mémoires de la guerre d'Algérie, peut-être convient-il de renoncer à une posture d'évitement de l'objet qui dérive de l'oubli ou de l'amnésie transformés en *cause*, après avoir figurés au rang des *matrices d'explication*. Dit d'une autre façon, si l'évocation de l'amnésie est compréhensible s'agissant d'entrepreneurs de cause qui élaborent des discours de mobilisation victimaire, et dont l'une des ressources est de convaincre les pouvoirs publics qu'ils appartiennent aux *oubliés de l'histoire*, elle demeure improductive en termes de recherche.

Aussi faut-il, s'agissant des pieds-noirs, des harkis ou des anciens combattants d'Algérie, oser faire *mentir* l'auteur de la *Démocratie en Amérique* en laissant parler un objet qui est loin d'être aussi muet et inaccessible à l'enquête que l'on ne le professe pour mieux le dissoudre. Car ces questions ne relèvent pas d'une analyse en termes d'inconscient et de retour du refoulé, selon un usage totalement dévoyé de la psychanalyse. Singulier renversement de perspective, au vrai, que celui-ci : tandis que la psychanalyse

a été élaborée, au temps où Freud en fut le « père fondateur », comme une science du dévoilement des productions individuelles inconscientes, elle est aujourd'hui utilisée, dans le contexte des guerres de mémoires algériennes, comme un outil de dissimulation des enjeux politiques. De la science du dévoilement à ses usages à des fins de brouillage, on retrouvera les discours militants au sujet d'une amnésie qui n'a plus guère de sens que pour faire comme si certaines questions n'avaient jamais été abordées, alors qu'elles font l'objet de travaux, de témoignages, de films, de documents, de lois, de débats, de programmes d'enseignement, de mobilisations politiques et de politiques mémorielles. On comprend mieux pourquoi les enjeux de mémoire, travaillés par la plasticité des configurations, deviennent inaudibles lorsque l'on refuse de les ranger avec les questions politiques ; c'est oublier que la *thèse de l'amnésie* est devenue la cause de l'amnésie avec sa migration du monde savant vers celui des mouvements sociaux, voire vers certains segments du monde médiatique.

- Aguilar (P.), *Políticas de la memoria y memorias de la política*, Madrid, Alianza Editorial, 2010.  
 Baussant (M.), *Pieds-noirs. Mémoires d'exil*, Paris, Stock, 2002.  
 Bertrand (R.), *Mémoires d'empire. La controverse autour du « fait colonial »*, Bellecombe-en-Bauge, Editions du Croquant, 2006.  
 Bourdieu (P.), *Questions de sociologie*, Paris, Minuit, 1984.  
 Bourdieu (P.), Passeron (J.C.), Chamboredon (J.C.), *Le métier de sociologue*, Paris, Mouton, 1983.  
 Buono (C.), *Pieds-noirs de père en fils*, Paris, Balland, 2004.

- Comtat (E.), *Les pieds-noirs et la politique 40 ans après le retour*, Paris, Presses de science po, 2009.  
 Duby (G.), *L'histoire continue*, Paris, Odile Jacob, 1991.  
 Esclangon-Morin (V.), *Les rapatriés d'Afrique du Nord de 1956 à nos jours*, Paris, L'Harmattan, 2007.  
 Etienne (B.), « Amnésie, amnistie, anamnèse, amère Algérie. Dire la violence », *Mots*, 57, 1998.  
 Hobsbawm (E.), Ranger (T.O.), Eds, *The invention of tradition*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983.  
 Hureau (J.), *La mémoire des pieds-noirs*, Paris, Perrin, 2011 (1<sup>er</sup> édition 1987).  
 Jaffrelo (C.), « Le syncrétisme stratégique et la construction de l'identité nationale indoue », *Revue française de science politique*, 4, 42, 1992.  
 Martini (L.), *Racines de papier. Essai sur l'expression littéraire de l'identité pieds-noirs*, Paris, Publisud, 1997.  
 Noirielle (G.), *Les origines républicaines de Vichy*, Paris, Hachette, 1999.  
 Nora (P.), « L'avis instituteur national », in *Les lieux de mémoires. La République*, Paris, Gallimard, 1984.  
 Rouso (H.), *Le syndrome de Vichy de 1944 à nos jours*, Paris, Seuil, 1990.  
 Sahlins (M.), *How « natives » think : about Captain Cook, for example*, Chicago, Chicago University Press, 1996.  
 Savarese (E.), *L'ordre colonial et sa légitimation en France métropolitaine. Oublier l'Autre*, Paris, L'Harmattan, 1998.  
 Savarese (E.), *L'invention des pieds-noirs*, Paris, Séguier, 2002.  
 Savarese (E.), dir., *L'Algérie dépassionnée. Au-delà du tumulte des mémoires*, Paris, Syllepses, 2008.  
 Scioldo-Zürcher (Y.), *Devenir métropolitains. Politique d'intégration et parcours de rapatriés en métropole (1954 - 2005)*, Paris, Editions de l'EHESS, 2010.  
 Stoler (A.-L.), *Along the Archival Grain : Epistemic Anxieties and Colonial Common Sense*, Princeton and Oxford, Princeton University Press, 2009.  
 Stora (B.), *La gangrène et l'oubli. La mémoire de la guerre d'Algérie*, Paris, La Découverte, 1991.  
 Stora (B.), Harbi (M.) dir., *La guerre d'Algérie 1954-2004. La fin de l'amnésie*, Paris, Robert Laffont, 2004.  
 Thomas (H.), *Tocqueville en Alabama*, Bellecombe-en-Bauges, Le Croquant, 2014.

Verdès-Leroux (J.), *Les Français d'Algérie de 1830 à nos jours. Une page d'histoire déchirée*, Paris, Fayard, 2001.

Veyne (P.), *Comment on écrit l'histoire*, Paris, Seuil, 1978.

### Chapitre 3

## La politisation des enjeux mémoriels

COMME LES PROBLÈMES POLITIQUES, les faits historiques n'existent pas par nature. Les premiers résultent de *processus de politisation*, au sens que leur donne Jacques Lagroye de déplacement des frontières, toujours poreuses car jamais stabilisées, entre les enjeux sociaux et politiques ; quant aux seconds ils sont non seulement le fruit du travail de construction de l'historien, mais aussi des multiples élaborations de sens dont ils peuvent être porteurs dans une société. Il faut donc distinguer *a minima* deux catégories de « faits » historiques. Les premiers n'existent, au moins provisoirement, qu'à travers la mise en récit de l'historien qui les débusque, à l'image de « l'embuscade de Palestro » ou du « massacre des Italiens » d'Aigues-Mortes. De tels faits historiques furent simultanément analysés et sortis de l'oubli par Raphaëlle Branche et Gérard Noiriel, sans qu'ils n'aient été inscrits dans des conflits mémoriels. C'est l'historien qui (re)donne vie à l'événement et au lieu où il s'est déroulé. Les seconds font l'objet, dans le cadre de temporalités variables, de mémoires de témoins et de récits de savants ou d'acteurs concurrents. Parmi eux il est possible de ranger la désormais très étudiée manifestation du 17 octobre 1961, initialement abordée par Jean Luc Einaudi, Marcel et Paulette Péju, puis par Jim House et Neil Mac Master, ou encore le « jeudi de Charonne » qu'Alain Dewerpe

a replacé dans la catégorie des massacres d'État. Ces événements sont susceptibles d'être à la fois l'objet de travaux de sciences sociales et à l'origine de conflits mémoriels, en raison de la charge affective associée pour des témoins vivants. La conjonction du travail historiographique et de l'accès à l'espace public contribue dans ce cas à transformer les faits en événements, les deux étapes pouvant se suivre dans un ordre aléatoire où se superposer. En outre, la séparation entre les deux catégories n'a rien de figée, puisque des faits peuvent être constitués en événements puis retomber périodiquement dans l'oubli, comme en atteste le très ancien « dimanche de Bouvines » reconstruit par Georges Duby.

Reste qu'au-delà des éléments déjà signalés, qui permettent de réfuter la thèse de l'amnésie, la politisation des enjeux mémoriels relatifs à l'Algérie s'inscrit dans le cadre de *guerres de mémoires* ; lesquelles sont largement articulées autour d'événements plus ou moins connus des contemporains (la fusillade de la rue d'Isly à Alger du 26 mars 1962), qui font régulièrement l'objet de réappropriations par des témoins présents, et qui renvoient à des questions identitaires. Loin de se résumer à des conflits entre des groupes porteurs de mémoires figées, qui n'ont d'autre utilité que celle de donner corps à des fictions, les constructions identitaires ici envisagées font sens, précisément, parce que les processus de définition individuelle et collective sont dynamiques. Ainsi des harkis doivent bricoler des ressources sociales ou mentales pour échapper à la double contrainte des images du traître (en Algérie) et de l'arabe (en France). De même des pieds-noirs doivent utiliser

des éléments narratifs ou biographiques pour conjurer le sort de « provinciaux sans province » qui leur fut assigné par le rapatriement et des anciens combattants n'ont pu exister comme groupe incluant appelés ou engagés qu'en mobilisant des fragments de récit historique pour faire reconnaître le statut de guerre au conflit franco-algérien. Autrement dit, comme l'a parfaitement souligné Michael Pollack, la question de l'identité ne se pose aux acteurs, et corrélativement aux chercheurs, que lorsque la *définition de soi pour soi et pour les autres* n'appartient plus au registre du *donné* ou des *évidences* du sens commun, c'est à dire lorsque la question de l'appartenance ne va plus de soi. C'est dans le conflit, ou à tout le moins dans des situations *d'incertitude morale*, que des stratégies identitaires individuelles et collectives de réappropriation de soi sont déployées.

C'est la raison pour laquelle identifier les processus de construction identitaires qui émergent dans le cadre de la rencontre post-coloniale entre des pieds-noirs, des harkis, des anciens combattants d'une part, et le reste de la société française d'autre part, implique une définition serrée de la notion par laquelle on entend y accéder : celle de *guerre de mémoire*, déjà utilisée dans notre livre *Algérie, la guerre des mémoires*, et que l'on entend préciser ici.

### **Donner corps à la notion de guerre de mémoire**

En décrivant ce qu'il nomme l'ère des commémorations Pierre Nora pointait le fait que, depuis la seconde guerre mondiale, plus aucun



événement n'était susceptible, comme autrefois le 14 juillet, d'être progressivement inséré à une mémoire nationale unitaire. Sans lier cette nouvelle situation aux changements abordés plus loin, on pourra mentionner les épisodes du baptême de Clovis, de Vichy, de l'esclavage, ou encore de la colonisation, pour illustrer le fait que les espaces potentiels de conflits mémoriels se sont multipliés. Toutefois, l'absence de visibilité d'un récit national socialisé de manière plus ou moins uniforme, comme ce fut le cas avec l'histoire de France de Lavis, la géographie de Vidal de la Blache ou les livres d'écoles de Mallet et Isaac, ne suffit pas à plaquer la notion de *guerre de mémoire* sur la conjoncture ambiante. Premièrement parce qu'il n'est pas certain que ce soit la prolifération de ces espaces de conflits mémoriels qui explique, comme le mentionne pourtant Pierre Nora, que la commémoration nationale ait pu « sombrer dans le politique » (p. 4 694). Pour le dire banalement, la commémoration nationale a toujours relevé du politique, notamment par le biais de ce que Johann Michel nomme les « régimes mémoriels de l'unité nationale », dont les racines sont bien antérieures à l'aventure coloniale de la République. Comme le montre Benedict Anderson, sitôt créées, les nations ont besoin de l'image de fixité dans le temps que les langues nationales, les dynamiques muséographiques et les cérémonies collectives sont à même de produire. Deuxièmement parce que les conflits autour de mémoires multiples n'ont rien de rigoureusement nouveaux. En témoigne le cas du retour incessant du débat sur une supposée identité nationale, constitutif du clivage, toujours susceptible d'être réactivé,

entre Eglise et État sous la troisième République. Dès lors que la définition de la nation est supposée être contractuelle en France, elle y est plus souvent discutée qu'en Allemagne où la communauté de citoyens est supposée naturelle. *Artificialisme contractualiste* plutôt que *naturalisme communautaire* (Jean Leca) : là se trouvent les conditions d'une discussion récurrente sur les conditions de l'appartenance à la communauté de nationaux-citoyens, même si les moments d'irruption des controverses ne sont pas le fruit du hasard. En effet, Gérard Noiriel souligne que cette question demeure historiquement plus féconde pour dissimuler la lutte des classes ou les crises sociales que pour repenser la définition du contrat social ou les conditions du vivre ensemble.

Quoi qu'il en soit, faire la cartographie de mémoires qui s'excluent mutuellement ne permet pas de proposer un sens serré de la notion, pourtant abondamment utilisée aujourd'hui, de *guerre de mémoire*. Tous ne portent pas les mêmes causes mémorielles, soit. Mais en procédant au recensement des conflits entre pieds-noirs, harkis ou anciens combattants à propos d'événements tels que le cessez-le-feu du 19 mars 1962, la fusillade de la rue d'Isly, à Alger, du 26 mars de la même année, ou encore autour des enjeux associés aux exactions, à la torture, à l'armée, à « l'abandon des harkis » ou à la « bataille d'Alger », demeure le risque de céder à l'illusion de la matérialité des groupes engagés dans la production d'une mémoire collective et ainsi de faire comme si chacun d'entre eux portaient une mémoire collective partagée. Il s'agit d'envisager les « techniques de soi », mobilisées non par des professionnels

de la production de discours de vérité consolidés (médecins, psychologues ou philosophes), mais d'individus ordinaires, amenés à se construire en interprétant des événements non vécus par eux-mêmes, et les différents registres de subjectivation tels que Johann Michel les a récemment étudiés concernant les enfants de harkis. En effet, tous ont traversé la même expérience de l'exil de leurs ascendants, engagés dans les forces supplétives, cet enrôlement étant aussi souvent forcé que peu assumé. Cela débouche sur différentes formes de réappropriation des trajectoires biographiques familiales. Il y a d'abord la valorisation de l'image du père associée à un enracinement dans la culture berbère, elle-même hybridée avec un universalisme de facture très européenne pour concilier plusieurs lieux et moments de socialisation. Il y a ensuite une transformation de la figure du traître en celle de victime pour assumer le mutisme puis la violence du père, et la valorisation de l'appartenance à la communauté des musulmans face à l'injonction hexagonale à l'assimilation. Il y a également la dissolution - *via* la réussite sociale - des marqueurs victimaires et des références culturelles et l'engagement politique à gauche, contribuant à l'ascension sociale des descendants de harkis. Enfin l'héroïsation de l'image du harki portée par la vénération de l'institution militaire autorise à lever le drapeau tricolore pour surmonter les stigmates des origines familiales en France comme en Algérie. L'immense variété des stratégies identitaires élaborées par les enfants de harkis, comme ceux de pieds-noirs, invite à renoncer à l'adéquation sommaire entre des groupes prédéfinis et des mémoires collectives.

De la sorte, s'il existe des pieds-noirs, des harkis ou des anciens combattants qui produisent et portent, dans le cadre de mobilisations politiques, des causes collectives en élaborant une mémoire dont la vocation est d'englober l'ensemble des individus concernés, cela se réalise dans le cadre d'une lutte pour l'imposition de la définition légitime de ces groupes. On voit pourquoi la notion de *guerre de mémoire* ne se réduit pas à une simple juxtaposition de mémoires concurrentes portées par des entités abstraites. Elle renvoie à des luttes entre des entrepreneurs de cause qui se mobilisent tant pour tenter de rallier les autres individus concernés par ces étiquettes que pour revendiquer la reconnaissance par les autorités politiques des récits mémoriels élaborés au sein de leurs associations et de leur consécration au rang de *récit national* au détriment des récits mémoriels concurrents. Les deux éléments sont liés. Tenter d'obtenir que la mémoire, élaborée et portée par des militants, devienne histoire nationale, c'est faire exister l'idée qu'il existe des groupes homogènes, notamment en matière de comportements politiques. Or, ladite homogénéité n'est construite qu'*à posteriori*. La carte bigarrée des anciens Français d'Algérie correspond aujourd'hui à une grande variété de groupes et de positions en matière de questions coloniales. Mais l'illusion de l'homogénéité, fortement présente dans les discours militants, est directement associée à la croyance, fausse quoique fortement inscrite dans certains segments de la société française et de ses élus, qu'il est possible de capter à leur profit un vote pied-noir ou harki. D'une part cela implique que des votes catégoriels existent, ou qu'il soit

possible de les faire exister pour rendre productif le travail de courtage des voix ; d'autre part cela explique qu'en matière algérienne, les enjeux mémoriels demeurent un problème politique. On voudrait en donner un certain nombre d'illustrations, en évoquant la diversité des mobilisations mémorielles et des stratégies identitaires selon les ressources disponibles des acteurs impliqués, avant de préciser les implications à la fois théoriques, éthiques et politiques d'un discours au pluriel en matière de mémoires algériennes.

### **Mobilisations mémorielles, stratégies et ressources**

Définir les pieds-noirs, comme les harkis ou les anciens combattants, c'est prendre aujourd'hui le risque de s'inscrire dans les controverses qui traversent lesdits groupes pour produire leur propre définition. Le cas des harkis est significatif de cet écueil, puisque la simple définition du groupe implique *un point de vue quelque peu aérien sur l'objet* : ces derniers peuvent en effet désigner les anciens membres d'une *harka* (soit une unité combattante), ce qui représente environ 60 000 personnes, ou l'ensemble des forces supplétives ayant combattu aux côtés de l'armée française, pendant la guerre d'Algérie, ce qui renvoie, alors, à 180 000 individus ! On le sait : toute opération visant à quantifier le groupe incorporant des outils de mesure, c'est en interrogeant les postulats que ces outils embarquent qu'il devient possible de *comprendre* les données chiffrées. Dans la mesure où approximativement 140 000 harkis migrent par divers canaux (aides des soldats français, moyens

propres), vers la métropole au moment de l'indépendance, l'histoire connue des harkis repose essentiellement sur la vision exhaustive du groupe. Certains d'entre eux, non rapatriés, furent victime de représailles en Algérie, en dépit des bonnes intentions proclamées du FLN et de l'amnistie, assortie de la protection des personnes et des biens, prévue par les accords d'Évian. De telles données permettent aussi de discuter, avec Charles-Robert Ageron, la thèse de « l'abandon des harkis » : si 140 000 d'entre eux peuvent rejoindre la France métropolitaine, on admettra que la thèse de l'abandon constitue au moins autant une ressource investie dans les guerres de mémoires par des entrepreneurs de cause qu'un « fait historique », sans que cela ne conduise à nier le reste, c'est-à-dire les exactions à l'encontre de ceux qui sont restés, le non-respect des accords d'Évian, ou encore le peu d'empressement du Général de Gaulle à leur venir en aide. Il faut également prendre aussi en compte, pour ceux qui furent rapatriés, les souffrances vécues dans les camps, les blessures morales et les difficultés à exister face aux stigmates. Autrement dit, les chiffres autorisent de discuter les modèles explicatifs tels que l'abandon des harkis, mais ils n'abolissent pas les souffrances que les statistiques sont incapables de rendre visibles. En outre, s'il est utile de vérifier l'existence de ces groupes à partir d'instruments de mesure aux fins d'objectivation statistique, s'en tenir là revient à aborder un objet en renonçant à le construire. Qui sont ces supplétifs et comment sont-ils progressivement constitués en *entité collective* ?

Selon un point de vue répandu dans la société française, les harkis constituent aujourd'hui une

population largement dissimulée aux métropolitains, via leur installation dans des camps, tel que celui de Rivesaltes (Pyrénées Orientales) qui hébergea auparavant des républicains espagnols après la guerre civile et des juifs pendant la seconde guerre mondiale. La posture morale est loin d'être la meilleure conseillère, puisque, tandis que les Algériens en firent des « traîtres », sinon des « collabos », des pieds-noirs rapatriés les classent parmi les « patriotes » qui choisirent le camp de la France. De telles considérations font pourtant largement impasse sur l'histoire des motivations à l'engagement, pourtant signalées par Tom Charbit et, plus récemment, par Johann Michel. En effet, le sentiment national algérien, qui sert de support à la mobilisation pour l'indépendance, n'est pas achevé en 1954. Dans ces conditions, faire des harkis des traîtres à l'égard d'une nation qui n'est pas encore constituée relève de la gageure. En outre, les mobiles de l'engagement dans les forces supplétives françaises demeurent complexes, puisque la plupart des enrôlés sont soit en situation d'insécurité physique, soit victimes de la pauvreté, elle-même s'expliquant par la crise de l'agriculture traditionnelle en Algérie, dont les travaux déjà anciens de Pierre Bourdieu et Abdelmalek Sayad rendent compte, en soulignant les conséquences mentales et sociales de la transformation coloniale du régime de propriété foncière. Certains, se sentent alors menacés, notamment lorsqu'ils ont été aperçus auprès de soldats de l'armée française, et souhaitent faire bénéficier leur famille de la protection de l'armée – les soldats sachant parfaitement susciter des enrôlements en provoquant ce

type de situation. Car les stratégies d'engagement des supplétifs dans les campagnes algériennes sont apparemment rôdées et rendent compte des caractéristiques singulières d'une guerre qu'il convient d'abord de gagner sur le terrain politique. D'autres sont paupérisés dans les campagnes à la suite de la dépossession foncière, liée au passage de la propriété indivise à la propriété individuelle, et ont besoin d'une solde, fût-elle modique, pour nourrir leur famille. Dans les récits des enfants de harkis collectés par Johann Michel, tous mentionnent que l'engagement paternel dans les forces supplétives, assumé ou non *a posteriori*, n'est jamais, au départ, un choix associé à une *éthique wébérienne de la conviction*. Au point que rendre compte de l'engagement des harkis dans le registre du patriotisme ou de la trahison ne saurait qu'alimenter le lexique des ethnocentrismes, en faisant comme si l'économie morale de la grande guerre, sur le mode « mourir pour la patrie », était transposable à des paysans algériens qui ne concevaient pas leur appartenance collective sur le mode de l'adhésion à l'État-Nation.

Au-delà des techniques visant à faire disparaître les images du traître et de l'arabe qui polluent leur existence, en Algérie comme en France, la mobilisation d'associations de harkis rend compte du fait qu'il s'agit d'un groupe à faible ressources, selon les catégories d'analyse de l'action collective élaborées par des auteurs comme Charles Tilly et Sydney Tarrow. Comme le soulignent, parmi d'autres, ces auteurs, l'action collective dépend pour partie des ressources disponibles (le nombre, la science, la vertu), au point que les groupes qui en sont le plus dépourvus (comme

les prostituées) sont contraints à des actions spectaculaires pour porter leur cause dans l'espace public. Ainsi, en juin 2000, le président algérien Bouteflika, invité à s'exprimer en France dans l'enceinte de l'Assemblée Nationale, compare les harkis à des « collabos ». À la suite, des représentants associatifs des harkis portent plainte contre l'État français pour complicité de crime contre l'humanité, alors que ladite plainte ne saurait être que classée sans suite par la justice : la notion de « crime contre l'humanité » n'étant devenue une notion de portée générale, dans le code pénal, qu'à partir de 1994, les blessures antérieures ne peuvent être concernées, hormis les crimes des puissances de l'axe pendant le second conflit mondial, qui se trouvent à l'origine de la construction juridique de la notion. Dans ces conditions, et comme l'a montré Emmanuel Brillet, c'est le strapontin judiciaire qui sert de répertoire d'action collective : la procédure n'a aucune chance d'aboutir, mais elle autorise d'espérer rendre visible une cause, alors que les autorités françaises ont souvent pu désolidariser les porte-paroles des harkis en leur allouant, sélectivement, des avantages matériels. Mais imagine-t-on que cet épisode judiciaire relève d'une action collective d'une « communauté harkie », qui n'existe d'ailleurs que pour les observateurs pressés ? Peut-on traiter de ces questions comme si la mobilisation d'associations mémorielles ciblées de pieds-noirs, dans une ville comme Perpignan, pour obtenir « un centre de documentation sur la présence française en Algérie », acté en 2006, signifiait que ce sont « les pieds-noirs », saisis comme un être collectif, qui revendiquaient une telle mesure, alors que bien

d'autre pieds-noirs s'y opposent ? Il est facile de faire parler des populations ou des grandeurs statistiques, comme les ventriloques donnent de la voix à des poupées, en affirmant péremptoirement que les « pieds-noirs revendiquent », que les « harkis portent plainte », que les « anciens combattants demandent ». Non seulement ce serait oublier la prudence wébérienne et renoncer au « nominalisme », mais, surtout, en situation de guerre de mémoire algérienne, le procédé est dangereux. Si les mots sont, ici, importants, ce n'est pour céder à la mode stérile du « politiquement correct ». C'est parce qu'en fonction du vocabulaire utilisé, l'on adopte le lexique utilisé par les acteurs investis dans les guerres de mémoires algériennes. D'où l'indispensable rappel des différences et l'usage raisonné du pluriel.

### Pourquoi parler au pluriel des mémoires algériennes

L'adoption de la loi du 23 février 2005 rappelle que la connaissance en science sociale est celle des *interactions*, des *processus* et des *structures*, mais aussi celle des *différences*. Or, à la suite d'un texte qui dispose, dans un article 4, qui sera délégalisé par le Conseil Constitutionnel, que « les programmes scolaire reconnaissent le rôle positif de l'œuvre française outre mer », et après des mois de polémiques, les différences se donnent à voir. Il suffit de parcourir les sites internet des associations de pieds-noirs et de harkis pour apprendre que certaines ont été consultées, qu'une partie d'entre elles ont soutenu le texte, et l'affirment sans rien dissimuler, tandis que d'autres ont

fait part, publiquement, de vives réserves. Ainsi, l'association « Harkis et droit de l'homme » s'est officiellement prononcée contre la loi, tandis que d'autres associations de harkis ou de rapatriés y sont favorables. De même, les anciens combattants de l'UNACAF (Union Nationale des Anciens Combattants d'Afrique du Nord) sont proches des associations de pieds-noirs comme le Cercle Algérieniste, favorable à la loi du 23 février 2005. À l'inverse, la FNACA (Fédération Nationale des Anciens Combattants d'Algérie) ou l'ARAC (Association Républicaine des Anciens Combattants) y sont résolument hostiles. Ces deux dernières associations militent pour la reconnaissance du 19 mars comme date officielle de la fin de la guerre d'Algérie, réclamant notamment que cette date, diversement investie d'une certaine charge symbolique, devienne un jour férié non chômé. À l'opposé, plusieurs associations de pieds-noirs estiment qu'une telle disposition consisterait à la célébration d'une défaite (l'abandon de l'Algérie via la « perte » de la guerre sur le terrain politique plutôt que militaire), et constituerait une négation des exactions qui se poursuivent après le « cessez-le-feu ». On le voit : les luttes pour la représentation des groupes investis dans les guerres de mémoires algériennes sont complexes : tout récemment, en 2008, une association affirme s'être constituée parce qu'elle ne se reconnaît pas dans l'action d'associations existantes de pieds-noirs et de rapatriés. L'Association Nationale des Pieds-Noirs Progressistes et de leurs Amis (ANPNPA) soutient en effet, qu'au-delà des amicales dédiées à échanger des souvenirs de jeunesse, bien d'autres structures militantes, « *revendiquant une représentati-*

*on* vité qu'elles n'ont pas, nient les injustices du passé, et s'opposent à toute réconciliation entre la France et l'Algérie. Faute de contradiction organisée à l'action de ces associations, les pieds-noirs ont trop longtemps été présentés comme une communauté uniforme qui, après avoir profité du système colonial, serait animée d'une vaine nostalgie de l'Algérie française, et serait hostile à tout rapprochement des deux peuples ».

Le stéréotype identifiant les pieds-noirs à une ancienne population de nababs, enrichis en faisant « suer le burnous », et invariablement reconvertis en nostalgiques de l'Algérie française qui liquident un racisme anti-arabe dans le vote Front National, est aussi difficile à éradiquer que la tentation de prêter un caractère fourbe et cruel à « l'Arabe » essentialisé qui n'existe que dans des imaginaires. *Le transfert d'une mémoire de guerre vers la métropole, analysé par Benjamin Stora, repose sur des acteurs identifiables autrefois dédiés à la cause de l'Algérie française, et passant de la défense de la cause coloniale à celle de la France française via le racisme anti-arabe.* Ainsi, des associations comme l'Association pour la Défense des Intérêts Moraux et Matériels des anciens Détenus de l'Algérie Française (ADIMAD), ou encore la Fédération pour l'Unité des Réfugiés, des Rapatriés et de leurs amis (FURR) constituent, comme le Front National, des réceptacles naturels pour des anciens soutiens de l'OAS, politiquement recyclés dans la poursuite de la guerre d'Algérie en France : « *Les immigrés venant en France devraient se conduire en gens responsables alors qu'ils sèment le désordre, créent une insécurité qui va chaque jour grandissant, troublent l'ordre public. En un mot, ils*

se conduisent déjà en pays conquis [...] La tolérance entraîne notre pays vers la maghrébinisation [...] Je me suis battu pour l'Algérie française, s'il le faut je me battraï demain pour la France française » (Jo Ortiz, cité par Benjamin Stora, pp. 58-59). Plusieurs de ces acteurs de la France française sont ou ont été des militants multi-positionnés soutenant, même rétrospectivement, la cause de l'Algérie française à la fois dans des associations et au sein du parti frontiste, comme Jo Ortiz, Jean-Jacques Susini, ou Jacques Bompard. Mais, entre la migration d'une idéologie depuis la colonie vers la métropole via des passeurs bien connus et l'adéquation entre les pieds-noirs et le vote Front National, il y a un pas que la raison géographique interdit de franchir : la carte de l'implantation des pieds noirs est loin de se superposer à celle des électeurs du parti frontiste, nombreux par exemple au sein d'une Alsace par ailleurs peu fréquentée par les rapatriés. Les lois de la politique, que Siegfried entendait élaborer dans son classique *Tableau politique de la France de l'Ouest*, seraient-elles plus complexes que celle de l'enfer ? Un élément, au moins, apparaîtra dépourvu d'ambiguïté : les comportements politiques deviennent opaques dès lors que les différences qui contribuent à en rendre compte sont abolies. Que partagent Albert Camus, Emmanuel Roblès, Louis Gardel, Jean Pélégri ou Marie Cardinal, qui ont tous porté un regard critique à l'égard du système colonial, avec ceux qui tantôt nient et tantôt justifient les discriminations coloniales tels que Jean Brune ou Geneviève Baïlac ? De façon plus exhaustive, Clarisse Bueno distingue, en recensant des parcours biographiques, six types de pieds-noirs :

le *nostalgique historien* (nourri d'une histoire non académique de la colonie et de la guerre d'Algérie), le *nostalgique politique* (selon lequel l'Algérie devait rester Française), le *nostalgique exotisant* (à la recherche espaces de sociabilités perdus), le *non nostalgique politisé* (attaché à des valeurs républicaines bafouées dans l'Algérie coloniale), *l'indifférent au phénomène communautaire* (qui ne se considère pas comme pied-noir), enfin les *passeurs* (soucieux d'organiser des voyages, des rencontres, et de valoriser l'interculturel franco-algérien). Dans ces conditions, le seul socle commun à tous les pieds-noirs demeure la souffrance, ce qui explique qu'ils possèdent certaines des caractéristiques des « groupes circonstanciels », tels qu'ils sont définis par Jean-Paul Vilain et Cyril Lemieux : ils partagent une expérience de la souffrance – en l'espèce, diversement investie dans les processus mémoriels – et seule l'action collective est susceptible de les faire exister.

Au regard de ces analyses, on relira avec profit les travaux de Maurice Halbwachs, qui abordait le processus mémoriel en tant que *processus rationnel de localisation des souvenirs*, en fonction de souvenirs existants et déjà localisés. Comme cette opération repose sur des *cadres sociaux* tels que la famille, l'Église, l'école, on comprendra qu'avec des parcours de socialisation différenciés, les souvenirs localisés varient chez des gens qui ont pourtant vécu les mêmes événements. D'où les distinctions entre les multiples processus mémoriels qui demeurent chez les pieds-noirs, les harkis, et les anciens combattants, et la persistance de clivages *intra* et *inter* groupes, parfaitement visibles via la cartographie

des guerres de mémoires algériennes. Il n'existe ni mémoire harkie, ni vote pied-noir, ni identité collective au sein des anciens combattants d'Algérie, mais des clivages et des luttes pour imposer, au sein de ces « populations », la définition légitime des « groupes » que les militants travaillent à constituer. Au-delà des logiques d'engagement, une certaine distanciation s'impose donc : écrire qu'il existe une mémoire pied-noir, une mémoire harkie, ou une mémoire des anciens combattants d'Algérie, c'est reprendre les postulats d'un discours militant visant à construire des groupes homogènes et ainsi participer, fût-ce sans le vouloir, aux guerres de mémoires algériennes. Éviter la logique de l'engagement consiste donc à rendre compte de toute la richesse des processus mémoriels, saisie dans leur historicité, pour sortir d'une double impasse. Il y a d'abord celle consistant à nier arbitrairement aux milliers d'individus qui se considèrent pieds-noirs, harkis ou anciens combattant, leur sentiment d'appartenance, même s'il repose sur des significations multiples. Ensuite vient celle de l'objectivisme mal maîtrisé, consistant à faire comme si des grandeurs statistiques bien calibrées (sont « harkis » les anciens membres d'une *harka* ou les anciens supplétifs de l'armée française ; sont « pieds-noirs » les anciens citoyens de l'Algérie coloniale, rapatriés avec l'indépendance de l'Algérie) étaient équivalentes à des mémoires ou des identités collectives, ce qui revient à adopter une posture militante. Nous soutiendrons donc qu'il convient de ne point *objectiver* l'existence de groupes homogènes, afin de ne pas de confondre science sociale et pratique militante.

- Ageron (C.R.), « Le drame des harkis. Mémoire ou histoire », *Vingtième siècle. Revue d'histoire*, 68, octobre-décembre 2000.
- Anderson (B.), *L'imaginaire national. Réflexions sur les origines et l'essor du nationalisme*, Paris, La Découverte, 1996.
- Blanchard (E.), *La police parisienne et les algériens (1944-1962)*, Paris, Nouveau Monde, 2011.
- Branche (R.), *L'embuscade de Palestro. Algérie 1956*, Paris, Armand Colin, 2010.
- Brillet (E.), « Scène judiciaire et mobilisation politique. Les actions en justice des représentants de la communauté harki », *Pôle Sud*, 24, 1, 2006.
- Bourdieu (P.), *Algérie 60. Structures économiques et structures temporelles*, Paris, Minuit, 1977.
- Bourdieu (P.), Sayad (A.), *Le déracinement. La crise de l'agriculture en Algérie*, Paris, Minuit, 1964.
- Buono (C.), *Pieds-noirs de père en fils*, Paris, Balland, 2004.
- Charbit (T.), *Les harkis*, Paris, La découverte, 2006.
- Dewerpe (A.), *Charonne, 8 février 1962. Anthropologie historique d'un massacre d'État*, Paris, Gallimard, 2006.
- Duby (G.), *Le dimanche de Bouvines*, Paris, Gallimard, 1985.
- Einaudi (J.L.), *Octobre 1961. Un massacre à Paris*, Paris, Pluriel, 2011.
- Halbwachs (M.), *Les cadres sociaux de la mémoire*, Paris, Albin Michel, 1994.
- House (J.), Mac Master (N.), *Paris 1961. Algerians, State Terror and Memory*, Oxford, Oxford University Press, 2006.
- Lagroye (J.), Dir. *La politisation*, Paris, Belin, 2003.
- Leca (J.), « Individualisme et citoyenneté », in Leca (J.), Birnbaum (P.), Dir., *Sur l'individualisme*, Paris, Presses de la FNSP, 1991.
- Michel (J.), *Gouverner les mémoires. Les politiques mémorielles en France*, Paris, PUF, 2010.
- Michel (J.), *Sociologie du soi. Essai d'herméneutique appliquée*, Rennes, PUR, 2012.
- Noiriel (G.), *À quoi sert « l'identité nationale » ?*, Marseille, Agone, 2007.
- Noiriel (G.), *Le massacre des italiens. Aigues-Mortes, 17 Août 1893*, Paris, Fayard, 2010.
- Nora (P.), « L'ère des commémorations », *Les lieux de mémoire*, 3, Paris, Gallimard, 1997.



## La rencontre postcoloniale

- Péju (P), Péju (M), *Le 17 octobre des algériens*, suivi de Manceron (G.), *La triple occultation d'un massacre*, Paris, La Découverte, 2011.
- Pollack (M.), *L'expérience concentrationnaire. Essai sur le maintien de l'identité sociale*, Paris, Métailié, 2000.
- Savarese (E.), *Algérie, la guerre des mémoires*, Paris, Non Lieu, 2007.
- Stora (B.), *Le transfert d'une mémoire*, Paris, La Découverte, 1999.
- Tilly (C.), Tarrow (S.), *Politique(s) du conflit. De la grève à la révolution*, Paris, Presses de sciences po, 2008.
- Vilain (J.P.), Lemieux (C.), «La mobilisation des victimes d'accident collectifs. Vers la notion de groupes circonstanciels », *Politix*, 44, 1998.
- Weber (M.), *Le savant et le politique*, Paris, Plon, 1959.

## Deuxième partie

### La politique saisie par la rencontre postcoloniale

## Chapitre 4

### Vie politique et rencontre postcoloniale

Les enjeux politiques de l'histoire coloniale se sont transformés. Autrefois associés à des silences, ils font l'objet de constructions de causes visibles, portées par des militants. On l'a vu, c'est la mobilisation qui crée le pied-noir ou le harki, comme sujets collectifs négociant leur place dans la société française en investissant la vie politique locale et nationale. De fait, la question coloniale se trouve aujourd'hui inscrite sur l'agenda électoral. Soucieux de saisir la rencontre postcoloniale par le bas, nous ne suivons pas Catherine Coquery-Vidrovitch lorsqu'elle affirme que si l'histoire coloniale est constituée en problème politique, c'est parce qu'elle embrasse la question de l'identité nationale : rejeter la « fracture coloniale » dans la société française tiendrait « à la crainte de voir menacer l'idée d'identité nationale » (p. 146), ce qui rendrait compte du travail à accomplir « pour convaincre nos contemporains de l'évidence d'une identité nationale postcoloniale » (pp. 167-168). Il n'est pas utile de revenir sur l'éternel retour de l'identité nationale, sauf pour rappeler qu'il s'agit d'une fiction, souvent reprise dans des situations de crise sociale ; et que les fictions ne sauraient être abordées qu'à travers les effets de réel qu'elles sont susceptibles de créer. L'on peut mourir pour la patrie. Si les illusions n'existent pas, leurs conséquences sont loin d'être illusoire. Avec la notion de rencontre postcoloniale, il s'agit précisément

de saisir les transformations de la vie politique à la suite de la décolonisation, mais par le biais des acteurs et des pratiques, plutôt qu'en partant des élaborations imaginaires.

Nul doute que la vie politique française intègre les conséquences de l'indépendance algérienne. Dès 1961, le législateur modifie le sens du rapatriement qui, jusque-là, signifiait le retour dans son pays d'origine, pour en faire un outil d'accueil des personnes en provenance de territoires où la France a exercé des fonctions de souveraineté. Depuis, plusieurs milliers de textes juridiques ont été produits, parmi lesquels plusieurs lois d'indemnisation (1970, 1978, 1982, 1987) et d'amnistie (1968, 1981), la dernière rendant compte d'un singulier clivage au sein de la gauche fraîchement arrivée au pouvoir. Autorisant de libérer et de réintégrer dans l'armée les généraux ayant désobéi pour garder l'Algérie française, avec rattrapage de leur ancienneté de carrière, elle fut adoptée sans vote (ce que permet l'article 49 alinéa 3 de la constitution). On connaît l'explication : au sein du même Parti Socialiste, coexistent deux générations peu conciliables en matière coloniale. Celle de François Mitterrand, alors président de la République mais surtout ancien ministre de l'Intérieur sous la IV<sup>e</sup>. Ce dernier est à l'origine de l'envoi du contingent en Algérie après avoir considéré, à la suite du déclenchement de l'insurrection algérienne du 1<sup>er</sup> novembre 1954, que la seule réponse à la rébellion était la répression. Les hommes de sa génération ont entamé leur carrière politique sous la IV<sup>e</sup> République, moment où, en dépit de quelques voix discordantes, le sort de l'Algérie est considéré comme irrémédiablement lié à celui de la France.

À l'opposé, plusieurs députés ou ministres du parti socialiste, après l'alternance de 1981, appartiennent à une génération née à la politique dans l'opposition au colonialisme (Lionel Jospin, Pierre Joxe, Michel Rocard), et ne souhaitent pas soutenir l'amnistie. Ainsi, l'adoption du texte sans vote permet d'effacer un clivage intra-partisan, qui ne concerne d'ailleurs pas le seul Parti Socialiste. De même la loi du 23 février 2005, déjà signalée, permet d'observer les mutations d'une majorité autrefois d'obédience gaulliste, au sein de laquelle les anciens barons sont largement marginalisés : imagine-t-on, comme nous l'avons déjà signalé, qu'ils auraient voté en faveur d'un texte autorisant d'indemniser financièrement (article 13 de la loi) d'anciens membres d'une organisation criminelle, l'OAS, dont le projet fut d'assassiner le général de Gaulle ?

Pour comprendre comment le clivage autour de la question coloniale, spécialement algérienne, reconfigure la vie politique française depuis plus de 50 ans, nous voulons souligner comment la croyance dans l'existence de votes catégoriels a pu émerger, puis transformer certaines pratiques qui concernent le métier d'élu. Nous terminerons par une focale sur une question lancinante, celle du vote de certains pieds-noirs en faveur du Front National.

#### **La genèse d'une croyance : l'exemple du « vote pied-noir »**

L'absence d'homogénéité des pieds-noirs, en termes de production mémorielle, a déjà été signalée. On ne sera donc pas surpris en observant un

certain éclatement de leurs comportements électoraux. Comme le souligne Emmanuelle Comtat, ces derniers votent majoritairement, mais non exclusivement, à droite, et plus souvent à l'extrême droite que les autres Français, même si rien ne permet de faire du Front National le parti des pieds-noirs. Outre de possibles effets du rapatriement sur les comportements électoraux, les pieds-noirs peuvent être abordés, comme électeurs, en tant qu'individus socialisés et socialement situés, et dont le vote, majoritairement orienté à droite, renvoie également au statut ultra-majoritaire de retraités, aux revenus moyens... etc. Le vieux rejet électoral du gaullisme est même tombé, puisque le vote en faveur de l'UMP (Union pour un Mouvement Populaire) correspond au choix en faveur d'une entreprise partisane issue de la fusion d'une partie des membres de l'UDF (Union pour la Démocratie Française) et des anciens membres d'un parti qui est issu du mouvement gaulliste, le RPR (Rassemblement pour la République). Les réalignements idéologiques par rapport au gaullisme, manifestes au sein de l'actuelle UMP, expliquent probablement, comme l'effet du temps, l'évolution des comportements. De même que des pieds-noirs, anciennement électeurs de gauche comme Français d'Algérie, peuvent choisir le parti communiste, en dépit de ses positions pendant la guerre d'Algérie. On l'aura compris : établir qu'il existe un « vote pied-noir » supposerait d'établir que ces derniers votent en tant que tels, ce qu'aucune des enquêtes de sociologie électorale n'a démontré, mais que bon nombre de militants martèlent, soucieux d'entretenir l'illusion de l'existence d'un vote communautaire. Le vote

pied-noir n'aurait donc plus qu'à être rangé au rayon des « artefacts statistiques », si la croyance, répandue chez certains élus, de la nécessité – voire de leur capacité – de le capter à leur profit n'avait pas contribué à transformer la vie politique française.

Faire la genèse de cette croyance, c'est remonter à la séquence électorale qui a permis de valider l'idée de ce vote pied-noir chez certains élus, c'est-à-dire aux élections municipales de 1977. Créée un an avant cette consultation, une association – le Rassemblement et Coordination des Rapatriés et Spoliés d'Outre Mer (RECOURS) – a appelé, via son fondateur Jacques Roseau, à sanctionner dans les urnes les élus affiliés à la majorité parlementaire qui soutient le gouvernement de Raymond Barre. Il s'agit de montrer la cohésion politique des pieds-noirs, pour obtenir une loi d'indemnisation en leur faveur, alors que les dispositions jusque là adoptées sont jugées insuffisantes (notamment les lois d'amnistie et d'indemnisation respectivement adoptées en 1968 et 1970). Identifiant le bulletin de vote à la seule arme politiquement efficace, alors que certaines revendications demeurent insatisfaites, l'association RECOURS passe du lobbying à la mobilisation électorale. Or, lors des élections municipales des 13 et 20 mars 1977, plusieurs maires appartenant à la majorité parlementaire, et élus dans les villes du sud de la France où l'implantation des rapatriés est forte, sont battus : c'est notamment le cas des maires de Béziers et de Montpellier. Les dirigeants du RECOURS peuvent alors passer de la *corrélation* à la *causalité* en soulignant que ces résultats s'expliquent non seulement par le « poids électoral » des pieds-noirs, mais

également par une forte mobilisation politique des rapatriés. Selon Jacques Roseau, ces derniers auraient scrupuleusement respecté, dans les urnes, les consignes de vote du RECOURS, au point de faire fi, à l'époque de l'union de la gauche, du vieux réflexe anticommuniste. À l'image du rejet des gaullistes, une telle disposition anti communiste est pourtant supposée fortement ancrée parmi les pieds-noirs qui rejettent le soutien du parti communiste à l'indépendance algérienne et les *porteurs de valises* à la solde du FLN. Dès lors, la supposée mobilisation des pieds-noirs dans les urnes autorise de prolonger la menace : en suggérant que les mêmes instructions pourraient être données aux pieds-noirs lors des élections législatives de 1978, le RECOURS crée un *effet de réel* dont rendent compte les postures adoptées tant par le premier ministre Raymond Barre que par le président Giscard d'Estaing. Tandis que le chef du gouvernement évoque l'urgence de régler le contentieux entre les rapatriés et le gouvernement, le chef de l'État prend lui-même en charge le dossier des rapatriés : il s'agit, d'une part, de recréer un secrétariat d'État aux rapatriés, confié à Jacques Dominati, alors qu'il n'en existe plus depuis 1964, et d'autre part d'annoncer, devant un parterre de rapatriés rassemblés à Carpentras, le 8 juillet 1977, qu'une loi d'indemnisation, dont l'élaboration associera les représentants des associations, sera préparée à l'automne pour épurer les blessures de l'histoire (ce sur point le travail de Valérie Esclangon-Morin).

Disons le clairement : il n'a jamais été scientifiquement établi que les résultats des élections municipales de 1977 puissent être expliqués par

la mobilisation électorale des pieds-noirs et les consignes de vote prodiguées par le RECOURS. Faute, d'une part, d'une analyse de régression qui permettrait d'isoler le poids électoral des rapatriés, et d'autre part d'une explication consolidée de la corrélation entre des consignes de vote et des choix électoraux, rien ne permet d'affirmer, comme le fit Jacques Roseau, que les rapatriés ont fait le résultat de l'élection. D'autant que les données collectées à l'échelle du territoire invitent à la prudence : décrit dans le registre du « raz de marée » (*Le Monde*, 22 mars 1977) ou d'un « record historique », le succès électoral de l'union de la gauche aux élections municipales de 1977 se produit après deux décennies de stabilisation de la domination gaullienne et d'implantation de la cinquième République. À l'échelle nationale, l'Union de la gauche obtient 50,8 % des suffrages, contre 41,9 % à la majorité parlementaire. De la sorte, l'élimination de maires appartenant à ladite majorité dans des communes du sud de la France où l'implantation des rapatriés est forte, comme ce fut le cas à Béziers ou à Montpellier, peut difficilement s'expliquer par le seul effet de consignes de votes données aux pieds-noirs. En effet, de très nombreuses villes sont également gagnées par l'opposition sur l'ensemble du territoire (Brest, Reims, Bourges, Saint Etienne), et cela sans qu'une forte présence de pieds-noirs puisse expliquer ces alternances. Autrement dit, faire du vote pied-noir l'alpha et l'oméga de la victoire de la gauche, c'est transformer un discours de mobilisation en explication du vote. Mais, fût-elle à ranger aux rayons des mythes politiques doctement rappelés par des porte-paroles autoproclamés d'une commu-

nauté imaginaire, toujours soucieux d'apparaître comme des interlocuteurs légitimes au sommet de l'État, l'idée d'un « vote pied-noir » est née. Et à la suite elle investit durablement l'agenda des élus qui, à leur tour, vont participer à la faire exister en travaillant au courtage des voix des rapatriés. La vie politique française peut alors être partiellement saisie au prisme de la rencontre postcoloniale.

### De l'effet de réel au travail politique des élus

Les réactions de l'ancien président Giscard d'Estaing et premier ministre Raymond Barre rendent parfaitement compte de l'attention portée, par les élus, au vote des pieds-noirs, à partir de l'épisode électoral de 1977. Doit-on considérer que l'inflation galopante des textes législatifs adoptés, à la suite, sur les rapatriés, résulte de la croyance en l'existence d'un vote pied-noir ? Sans pouvoir l'affirmer, il est difficile d'éluider la question, en rappelant la loi d'amnistie de 1981, ainsi que l'adoption rapide de plusieurs autres lois d'indemnisation (1978, 1982 et 1987), sans parler de la loi mémorielle de 2005. Il n'est pas tenable de considérer que, parce qu'elles relèvent des compétences associées au métier d'élu, les pratiques de courtage des voies puissent constituer, à elles seules, la variable expliquant cette abondante production normative. Les politiques d'indemnisation des rapatriés, bien décrites par Yann Scioldo-Zürcher, furent élaborées à la hâte et sans plan d'ensemble, de multiples textes venant corriger les lacunes des précédents, dans l'optique un peu impression-

niste de parvenir, au final, à un recouvrement des situations acquises dans la colonie. Pour le dire de façon simplifiée, il s'agit de maintenir les statuts acquis dans la situation coloniale, ce qui explique que les harkis rapatriés, qui étaient généralement pauvres et issus du monde rural, bénéficieront assez peu des subsides de l'État français. Quelles que soient l'efficacité et la justice, toutes relatives, des politiques d'indemnisation adoptées, il n'est pas possible d'écarter l'hypothèse de l'inflation législative des années 1980 par la tentation à la captation de pseudo-votes catégoriels. Car cela reviendrait à se priver d'une modalité explicative nécessaire, mais non suffisante. En effet, les guerres de mémoires algériennes agissent également sur le travail des élus. Romain Bertrand a montré que l'adoption de la loi du 23 février 2005 n'est pas explicable par la simple mobilisation d'une *minorité agissante*, mais également par les stratégies politiques déployées au sein d'une majorité parlementaire *mutante*. Les quatorze députés présents dans l'hémicycle au moment de l'adoption de la loi, par l'assemblée nationale, sont des nouveaux entrants dans le champ politique ; ils n'ont pas accès aux ressources centrales de leur parti (principalement l'UMP), et se trouvent le plus souvent élus sur des terres où les rapatriés sont fortement implantés. C'est la raison pour laquelle la fameuse levée du vieux tabou anti OAS, ancré chez les barons gaullistes, rendrait surtout compte de l'action de nouveaux venus dans le jeu politique. De jeunes loups soucieux de modifier les règles du jeu à leur profit, alors que les professionnels plus anciennement et mieux implantés ont plutôt intérêt à conserver les équilibres existants.

De la sorte, la rencontre postcoloniale renvoie à une configuration sociopolitique mouvante : dès lors que le poids électoral des rapatriés est supposé important, le travail politique d'une partie des élus consiste autant à conquérir les voix de pieds-noirs, de harkis ou d'anciens combattants en Algérie, qu'à s'efforcer de construire des votes catégoriels pour mieux les capter.

L'exemple de Georges Frèche à Montpellier est particulièrement significatif de cette recomposition des pratiques politiques en fonction des guerres de mémoires algériennes. Les insultes du président du Conseil Régional du Languedoc-Roussillon à l'encontre des harkis, proférées le 11 février 2006 à Montpellier, avaient fait scandale en raison de la déshumanisation associée à l'expression de « sous-hommes ». Aussi choquants qu'ils puissent paraître, s'en tenir à ces propos déplacés consiste à oublier qu'avant les injures l'élu livre la théorie de sa pratique politique : « Ah, vous êtes allés chez les gaullistes. Vous faites partie de ces harkis qui ont vocation à être cocus toute leur vie. Faut-il vous rappeler que 80 000 harkis se sont fait égorger comme des porcs parce que l'armée française les a laissés ? Moi qui vous ai donné votre boulot de pompier, gardez-le et fermez votre gueule ! Je vous ai trouvé un toit et je suis bien remercié »<sup>1</sup>. Tandis que des monuments, dont certains réhabilitent l'organisation criminelle que fut l'OAS, se multiplient dans les villes où les rapatriés sont implantés et mobilisés<sup>2</sup>, des

1. [http://www.premiere.fr/Star/Georges-Freche-2019817/\(view\)/citations](http://www.premiere.fr/Star/Georges-Freche-2019817/(view)/citations)

2. Par exemple à Perpignan (<http://www.ldh-toulon.net/spip.php?article3918>), à Béziers (<http://www.ldh-toulon.net/spip.php?article3371>), ou encore à Marignane (<http://www.ldh-toulon.net/spip.php?article4361>). Sur ces différents points, le site de la LDH Toulon, très documenté grâce au travail minutieux de François Nadiras : <http://www.ldh-toulon.net>

lieux de mémoire de l'Algérie française ont vocation à être élaborés partout où il s'agit de travailler à construire et à capitaliser un vote pied-noir. Ainsi, à Perpignan, la municipalité a débloqué des crédits, dès 2006, pour édifier un Centre de documentation sur la présence française en Algérie, un centre dont l'élaboration a été confiée à une association mémorielle pied-noire, le cercle algérieniste. Ce nouveau lieu de mémoire se trouve à l'origine d'une controverse dont nous avons rendu compte ailleurs. À la suite, lors des élections municipales de 2009 (les élections de 2008 ayant été invalidées), sur les listes électorales présentées par la majorité sortante où figurait Jean-Marc Pujol, actuel maire de Perpignan, se trouvaient plusieurs candidats qui, à la différence des autres, n'étaient pas présentés en fonction de leur profession, mais bel et bien en vertu d'un statut de « rapatriés ». La connexion entre une majorité municipale et la cause d'une partie des militants associatifs pieds-noirs étant réalisée, il suffit à la suite aux élus de réactiver régulièrement leur soutien au groupe d'individu visé : le 19 mars 2013, le maire de Perpignan a refusé de commémorer la journée du 19 mars 1962, récemment devenue, suite à la loi du 6 décembre 2012, « journée nationale du souvenir et de recueillement à la mémoire des victimes civiles et militaires de la guerre d'Algérie et des combats en Tunisie et au Maroc ». Les élus contribuent donc, comme les porte-paroles des associations, à faire exister des votes catégoriels,

php?article3371), ou encore à Marignane (<http://www.ldh-toulon.net/spip.php?article4361>). Sur ces différents points, le site de la LDH Toulon, très documenté grâce au travail minutieux de François Nadiras : <http://www.ldh-toulon.net>

et il ne saurait y avoir de « vote pied-noir » ou de « vote harki » que là où les élus réussissent à le faire exister. D'où le paradoxe : le vote pied-noir appartient au lexique des illusions, mais à celles que des porte-paroles et des élus s'efforcent de réaliser. Pour en prendre acte, nous nous contenterons de rappeler les propos de Georges Frêche, anciennement président du conseil régional du Languedoc-Roussillon, auquel un élu communiste objectait qu'il était malvenu d'entonner le *Chant des africains* en pleine séance de délibération : « Tu as raison de réagir comme cela. À ta place, j'aurais fait pareil. Mais moi, tu comprends, je ne suis pas à Nantes, où il n'y a pas l'ombre d'un rapatrié. Ici, à Montpellier, ce sont eux qui font les élections » (*Le Monde*, 1<sup>er</sup> décembre 2005).

Ainsi, saisir la vie politique au prisme de la rencontre postcoloniale permet de mieux définir ladite notion, qui désigne une *configuration instable de relations entre des entrepreneurs de cause mémorielle, appliqués à homogénéiser des groupes d'individus hétéroclites, et sollicitant des élus la traduction de mémoires particularisées en récit national ; lesquels élus contribuent, dans le cadre contraint de leur métier, à donner corps à la fiction de groupes homogènes en travaillant à fabriquer – pour les capter – des votes catégoriels*. La rencontre postcoloniale englobe ainsi différents types de relations, historiquement situées, entre des acteurs qui contribuent à reconfigurer la vie politique. Comme la *situation postcoloniale*, elle désigne un moment particulier d'interrogation identitaire. Mais elle porte plus spécifiquement sur des *processus de politisation*, à travers l'invention et la recomposition de groupes à la fois caté-

goriels et circonstanciels, tels que les pieds-noirs, les harkis et les anciens combattants. Elle englobe les stratégies des entrepreneurs de causes investis dans la production de récits héroïques. Elle rend compte de la genèse de croyances dans l'homogénéité de supposés groupes qui voteraient de manière similaire, et les transformations de la vie politique qui en découlent, depuis les pratiques de certains élus jusqu'au renouvellement des politiques de la mémoire que nous aborderons au chapitre suivant.

Nous voudrions clore ces développements en rendant compte des effets potentiellement traumatiques, chez certains des individus concernés, de la rencontre postcoloniale, à travers un petit excursus dans la sociologie électorale, pour aborder la question du vote Front National chez les pieds-noirs.

#### **Rencontre postcoloniale et traumatisme historique : les pieds-noirs qui votent Front National**

Selon les sources disponibles, les Français d'Algérie votaient plutôt plus que les Français de métropole, même si la participation politique est limitée à une partie du territoire des trois départements d'Algérie : dans les contrées reculées de la colonie, administrées par l'armée, les Français d'Algérie demeurent quasiment absents. En outre, comme le souligne Michelle Baussant, sur un territoire peuplé de Juifs, de Chrétiens et de Musulmans exclus de la citoyenneté, le terme de chrétien est pratiquement considéré comme synonyme de celui de Français. Ainsi, l'identité



religieuse se conjugue, dans un contexte très particulier, avec d'autres variables classiques pour expliquer les comportements électoraux : de grandes villes côtières comme Alger ou Oran sont classées à gauche en raison des caractéristiques sociodémographiques et des comportements, dans les urnes, des électeurs. Mais elles sont également traversées par des crises cycliques d'antisémitisme virulent, qui n'a rien de spécifique aux Français d'Algérie, mais qui aboutit parfois à l'élection de candidats déclarés « antijuifs » : c'est le cas, notamment, aux élections municipales de Constantine en 1896 et à la Mairie d'Oran en 1925, et pour l'accès à la députation du docteur Motte à Oran en 1928 et d'Edouard Drumont à Alger en 1898. Pour des Français qui l'étaient devenus soit par le droit du sang inauguré, comme le rappelle Patrick Weil, par Napoléon, ou par la naturalisation et l'extension du droit du sol pour les Européens, l'appartenance à la « communauté » des Chrétiens cimente une appartenance nationale susceptible de se réaliser contre les Juifs ; des juifs que la statistique coloniale continue de recenser comme tels, longtemps après leur naturalisation.

À la suite du rapatriement, les Français d'Algérie deviennent des pieds-noirs, par le truchement d'un long processus de resocialisation et de reconstruction identitaire contraint par le deuil de *l'Algérie de papa*, l'expérience de la souffrance liée à l'exil, et les politiques de « métropolisation » mises en œuvre au sommet de l'État. D'où l'intérêt de tester les vertus heuristiques du modèle du traumatisme historique, élaboré par Paul Bois à partir de données empiriques sur le département de la Sarthe, pour expliquer les comportements

électoraux ; mais en se limitant, ici, aux pieds-noirs électeurs du Front National. Un chiffre, mentionné par Emmanuelle Comtat, tendrait en effet à démarquer ces derniers d'autres catégories d'électeurs : selon l'enquête quantitative réalisée en 2002, en effet, 44 % d'entre eux ont déclaré avoir voté au moins une fois en faveur du parti frontiste. Or, en dehors des anciens membres de l'OAS ou de ceux que Clarisse Bueno nomme les « nostalgiques politiques », susceptibles d'adhérer au Front National par conviction idéologique, les autres viennent grossir les rangs d'électeurs majoritairement flottants et non stabilisés. Comme le souligne Patrick Lehingue, rien ne permet de définir les étapes de l'implantation d'un électorat Front National, en raison de l'absence de propriétés sociales ou de convictions politiques partagées par des électeurs qui utilisent, mais de manière non régulière, le label frontiste. Dans ces conditions, en l'absence de caractères sociologiques clairement définis, Emmanuelle Comtat a pu établir chez les pieds-noirs une corrélation entre un indice de traumatisme historique, qui concerne les anciennes victimes d'attentats, de menaces ou de violences, et une propension au vote Front National. Un indice élevé va de pair avec une forte probabilité de choisir le parti frontiste, et inversement. Reste que c'est le sens des blessures morales qui permet d'expliquer les corrélations par un travail interprétatif. Paul Bois remonte en effet jusqu'à la Révolution Française pour expliquer l'orientation probable du vote, à droite, des catholiques, déclenchée à la suite d'un événement traumatique : la vente des terres de l'Eglise à des représentants de la bourgeoisie

plutôt qu'aux riches propriétaires terriens catholiques, qui aurait durablement plongé ces derniers (et leurs descendants) dans la contre révolution. Soulignons le : le cas des pieds-noirs se prête d'autant plus à une analyse de ce type qu'il existe des témoins vivants à interroger, ce qui évite, en cas d'absence de transmission mémorielle, de transformer le traumatisme en *événement congelé en structure*, selon l'expression consacrée par Emmanuel Le Roy-Ladurie.

Il y a peu à s'émouvoir du fait que les pieds-noirs interrogés et conservés pour l'analyse parce qu'ils ont tous déclaré avoir voté, au moins une fois, en faveur du Front National, aient uniformément proclamés leur hostilité à l'immigration, notamment maghrébine, et particulièrement algérienne : l'interdiction aux « arabes » de l'accès au territoire français ne devrait être, selon eux, que le pendant de la séparation, autrefois voulue par les « rebelles », entre la France et l'Algérie. Mais cette forte opposition à l'immigration, valable pour *tous* les pieds-noirs enquêtés, ne s'épanouit pas forcément dans un vote en faveur de l'extrême droite. Et cela, notamment, lorsque la droite « républicaine » fait campagne sur le thème de l'immigration choisie, même si l'immigration l'a toujours été selon les besoins économiques et/ou démographiques, comme y insistent Gérard Noiriel ou Patrick Weil, et pollue inutilement la gestion de l'intégration républicaine par la création d'un *ministère de l'immigration et de l'identité nationale*. Dans ces conditions, une posture anti immigrés ne signifie pas automatiquement la vision d'un peuple français de « race blanche » et de « culture chrétienne », et peut parfaitement se traduire,

chez les pieds-noirs, par le choix dans les urnes de candidat(s) de la droite républicaine. L'hostilité à l'immigration reste donc une condition nécessaire, mais non suffisante, lorsqu'il s'agit d'expliquer le choix d'électeurs pieds-noirs en faveur du Front National. Comment établir, alors, le chaînon manquant ? Nous en discuterons en revenant sur la situation fortement anxiogène vécue par les Français d'Algérie durant les années de guerre. Bon nombre de témoignages rendent compte d'un moment de cristallisation d'une sorte de « dualité problématique de l'Arabe », antérieure au conflit, mais symboliquement surinvestie pendant la guerre. Plus que jamais, « l'arabe » est à la fois inséré dans les relations de sociabilité quotidienne (le voisin, l'ami, le pâtissier, le coéquipier dans l'équipe de football), tout en appartenant à un groupe d'individus supposé constituer une menace pour la stabilité de l'ordre colonial. Dans ces conditions, le paroxysme de la violence rend de moins en moins possible de distinguer l'ami du fellaga. Dans un livre de témoignage, Pierre Nora rapporte qu'au plus fort de la bataille d'Alger (1957), le général Massu lui même soulignait que toute arrestation d'un suspect provoquait l'intervention d'un Français d'Algérie « ami » pour le disculper, alors que les mêmes intervenants réclamaient régulièrement des mesures de répression exemplaires, des exécutions sommaires, et la plus grande fermeté à l'égard des « arabes » ! Or, cette mémoire traumatique, dont l'on trouve quantité de traces dans les littératures d'exil, fait aussi l'objet d'un transfert en métropole avec les rapatriements. De ce point de vue, il a été possible de mesurer, quelques temps après avoir publié *L'in-*

vention des *pieds-noirs*, la valeur emblématique d'un témoignage qui y figurait (p. 214) : « Vous comprenez, on a fait n'importe quoi avec les arabes. On a renvoyé ceux qui criaient « vive la France ! », les harkis, les supplétifs, et ils se sont fait égorgés. Et ceux qu'on a laissé venir, c'est ceux qui nous ont tiré dessus ».

Tout est dit, en effet : en considérant que l'immigration algérienne permet aux *anciens fellagas* d'investir librement la métropole, tandis que ceux qui avaient « choisi la France », les harkis furent abandonnés à leur triste sort en Algérie, des *pieds-noirs* (mais non tous) identifient immigration algérienne et retour de leurs anciens ennemis, qui demeurent, dans la France d'aujourd'hui comme autrefois pendant la guerre, indissociables des autres « arabes ». Qui sont donc ces *pieds-noirs* qui votent Front National ? Indépendamment de ceux qui adhèrent idéologiquement, comme les anciens leaders de l'OAS, ce sont ceux qui sont hostiles à l'immigration algérienne parce qu'ils y voient une filière d'entrée des anciens *fellagas* en France. Ainsi ce vote frontiste ne fait que traduire, dans les urnes, la poursuite d'une guerre d'Algérie que les anciens « rebelles » n'auraient jamais cessés de mener, y compris aujourd'hui, dans l'ancienne métropole. Plusieurs situations particularisées, telles que celle de la dite « crise des banlieues » de novembre 2005, constituent d'ailleurs des moments de réactivation de cette mémoire de guerre pour certains d'entre eux. Ainsi l'association, toujours remaniée, entre les anciens « *fellagas* » et les actuels « immigrés » (et leurs enfants), peut se liquider dans un choix électoral d'extrême-droite. La rencontre postcoloniale

n'abolit pas le traumatisme historique, même si toutes les interactions repérables ne sont pas explicables par des blessures morales. Mais de tels imaginaires continuent, plus de cinquante ans après le silence des armes, à interférer avec des comportements politiques.

- Baussant (M.), *Les pieds-noirs. Mémoires d'exil*, Paris, Stock, 2002.
- Bayart (J.-F.), *L'illusion identitaire*, Paris, Fayard, 1996.
- Bois (P.), *Paysans de l'Ouest. Des structures économiques et sociales aux options politiques depuis l'époque révolutionnaire dans la Sarthe*, Paris, Editions de l'EHESS, 1960.
- Coquery-Vidrovitch (C.), *Les enjeux politiques de l'histoire coloniale*, Marseille, Agone, 2009.
- Comtat (E.), *Les pieds-noirs et la politique quarante ans après le retour*, Paris, Presses de Sciences Po, 2009.
- Esclangon-Morin (V.), *Les rapatriés d'Afrique du Nord de 1956 à nos jours*, Paris, L'Harmattan, 2007.
- Lehingue (P.), « L'objectivation statistique des électors. Que savons-nous des électeurs du Front National ? », in Lagroye (J.), dir., *La politisation*, Paris, Belin, 2003.
- Noiriel (G.), *Le creuset français. Histoire de l'immigration, XIX<sup>e</sup> – XX<sup>e</sup> siècle*, Paris, Seuil, 1988.
- Nora (P.), *Les Français d'Algérie*, Paris, Julliard, 1961.
- Savarese (E.), *L'invention des pieds-noirs*, Paris, Séguier, 2002.
- Savarese (E.) dir., *L'Algérie dépassionnée. Au-delà du tumulte des mémoires*, Paris, Syllepses, 2008.
- Savarese (E.), « Un regard compréhensif sur le traumatisme historique. À propos du vote Front National chez les pieds - noirs », *Pôle Sud*, 34, 2011 (1).
- Scioldo-Zürcher (Y.), *Devenir métropolitain. Politique d'intégration et parcours de rapatriés d'Algérie en métropole (1954 – 2005)*, Paris, Editions de l'EHESS, 2010.
- Weil (P.), *Qu'est-ce qu'un Français ? Histoire de la nationalité française depuis la révolution*, Paris, Grasset, 2002.

## Chapitre 5

### Rencontre postcoloniale et politiques mémorielles

**L**A VALORISATION du « devoir de mémoire » et la commémoration ne constituent pas, dans nos sociétés, de véritables nouveautés. Car, au-delà du retour collectif sur l'événement, la cérémonie possède également sa propre signification : elle rassemble les corps et les esprits, de contribuer à la construction de l'ordre politique en unissant des citoyens autour de symboles positifs et valoriser l'unité du corps social en codifiant la similitude. Marcel Mauss l'a parfaitement souligné, en exposant que les sociétés sont régulièrement marquées par de tels moments, fussent-ils nécessairement rares, où *se fabrique consciemment du social* en éprouvant collectivement des émotions : « Tout le corps social est animé d'un même mouvement. Il n'y a plus d'individus. Ils sont, pour ainsi dire, les pièces d'une machine, où, mieux encore, les rayons d'une roue, dont la ronde magique, dansante et chantante, serait l'image idéale, probablement primitive, certainement reproduite encore de nos jours [...] Ce mouvement rythmique, uniforme et continu, est l'expression immédiate d'un état mental où la conscience de chacun est accaparée par un seul sentiment, une seule idée, hallucinante, celle du but commun. [...] À voir sur toutes les figures l'image de son désir, à entendre dans toutes les bouches la preuve de sa certitude,

chacun se sent emporté, sans résistance possible, dans la conviction de tous » (p.126). Pourtant, la commémoration n'est que l'une des façons de concevoir des politiques mémorielles, lesquelles s'inscrivent dans l'ordre du symbolique, et visent surtout à la promotion de cadres d'interprétation de l'histoire. Dans ces conditions, elles sont susceptibles de reprendre des grilles de lecture du passé déjà formées par de multiples entrepreneurs de mémoires (associations, experts, journalistes), sans qu'il s'agisse d'instrumentaliser l'histoire ou d'imposer une vision officielle du passé. Benedict Anderson nous l'a appris : la prise en charge des souvenirs collectifs par l'État a bien l'âge de la construction nationale, et les politiques mémorielles constituent une pratique très ancienne et associée, en France, à ce que Johann Michel nomme les « régimes mémoriels de l'unité nationale ». Quels que soient les régimes politiques, la gestion de l'histoire et des souvenirs collectifs fait invariablement l'objet d'une attention soutenue des pouvoirs publics, même si les politiques de la mémoire et leurs usages sont variables : technique de sortie de crise par l'élaboration d'une Commission Vérité et Réconciliation (CVR) dans l'Afrique du Sud post-apartheid, analysée par Sandrine Lefranc et Laetitia Bucaille, instrument d'une politique étrangère avec le remodelage de la notion israélienne de « justes parmi les nations » via l'expression, francisée, de « justes de France » (Sarah Gensburger), ou encore valorisation d'une séquence historique comme celle de la révolution française sous la III<sup>e</sup> République.

Or, au cours des deux dernières décennies, en France, l'instrument législatif a été abon-

damment utilisé à des fins de politiques mémorielles, et plusieurs des lois visées sont associées à la nouvelle configuration créée par la rencontre postcoloniale. D'où l'utilité de revenir sur la récente profusion des lois mémorielles.

### Une singulière inflation législative

Entamée, en 1990, avec la fameuse loi Gayssot (loi 13 juillet 1990 tendant à réprimer tout acte raciste, antisémite ou xénophobe), qui crée un délit de négation des crimes contre l'humanité, la dynamique d'inflation législative en matière mémorielle s'est considérablement accélérée depuis. En 1999, un autre texte, très court et purement déclaratif, officialise une expression alors largement employée par les journalistes, les historiens et les témoins, après avoir été niée au temps du conflit, celle de « guerre d'Algérie ». Il s'agit de la loi du 18 octobre 1999 qui dispose que les expressions de « guerre d'Algérie » et de « combats en Tunisie et au Maroc » sont officiellement substituées à celle de « opérations effectuées en Afrique du Nord ». Deux autres lois suivent en 2001 : la loi du 29 janvier 2001 porte sur la reconnaissance par la France, du génocide arménien de 1915 ; la seconde, celle du 21 mai 2001 tendant à la reconnaissance de la traite et de l'esclavage en tant que crime contre l'humanité, dite loi Taubira, dispose, dans son article 2, que « les programmes scolaires et les programmes de recherche en histoire et en sciences humaines accorderont à la traite négrière et à l'esclavage la place conséquente qu'ils méritent ». Pour finir, deux récentes lois mémorielles sont plus controversées, pour des

raisons déjà signalées. La loi du 23 février 2005, « portant reconnaissance de la Nation et contribution nationale en faveur des Français rapatriés », reconnaît « le rôle positif de l'œuvre française outre mer », crée un délit d'injure envers les harkis, et permet que des personnes associées aux événements postérieurs au 19 mars 1962 puisse bénéficier d'indemnités financières, ce que Romain Bertrand identifie comme une « levée du tabou anti OAS ». Enfin la très récente loi du 6 décembre 2012, mentionnée au chapitre précédent, consacre le 19 mars comme « journée nationale du souvenir et de recueillement à la mémoire des victimes civiles et militaires de la guerre d'Algérie et des combats en Tunisie et au Maroc ». En dépit des multiples alternances politiques, le législateur n'avait donc jamais été aussi actif en matière de prise en charge des questions mémorielles.

Les différents textes ont fait l'objet d'analyses diverses, qu'il n'est pas inutile de brièvement rappeler. Comme l'ont souligné parmi d'autres Catherine Coquery-Vidrovitch ou Benjamin Stora, toutes les lois mémorielles ne sont pas de même nature : entre de véritables normes juridiques, assorties d'obligations et de sanctions, telles que la loi Gayssot ou la loi du 23 février 2005, et une loi purement déclarative comme celle de 1999, la distinction est facile à établir. De même, disposer que la place de l'esclavage et de la traite soit rehaussée dans les programmes scolaires n'est pas équivalent à la tentation d'imposer, par la loi, une vision purement normative de l'histoire, tel que ce fut le cas avec la loi adoptée en 2005 et l'injonction à reconnaître « le rôle positif de l'œuvre française outre-mer » dans l'enseignement public. Un autre

aspect du débat relatif à l'inflation des lois mémorielles a pu être signalé par des historiens signataires de la pétition « Liberté pour l'histoire ». Considérant que les lois mémorielles restreignent fortement la liberté de recherche académique, ils demandaient, dès 2006, l'abrogation de toutes les lois mémorielles existantes, y compris de la loi Gayssot. L'argument n'est pas partagé par tous leurs condisciples. Certains estiment en effet qu'elle s'appuie sur des faits rigoureusement établis, puisque les preuves de l'existence du génocide Juif sont formelles, comme l'a parfaitement montré Jacques Semelin à partir d'une définition rigoureuse du génocide, qui n'existe qu'en vertu de trois éléments : l'existence d'un projet d'extermination systématique (souvent le plus difficile à établir), les moyens effectifs du meurtre de masse et les traces des crimes. Dans ces conditions, il ne s'agit pas d'imposer une vision « officielle » ou « normative » de l'histoire, mais de lutter, sur la base de preuves irréfutables et librement établies par des chercheurs, contre l'imposture intellectuelle que constitue le négationnisme. Ce à quoi leurs contradicteurs répondent que l'arsenal législatif disponible contre toutes les incitations à la haine raciale suffisait pour lutter contre le négationnisme, et que la falsification intellectuelle qui consiste à nier l'existence des camps de concentration doit être combattue avec les arguments de la raison. Ces débats ne sont probablement pas clos, surtout si, comme le mentionne Johann Michel, les régimes victimo-mémoriels, tel celui, colonialiste, instauré par la loi de 2005, sont par définition sans fin : ils sont toujours susceptibles d'encourager des mobilisations de victimes dési-

reuses d'obtenir des mesures de reconnaissance ou de nouveaux droits. Ainsi, la reconnaissance officielle du génocide arménien suscite, depuis quelques années, des mobilisations relayées par des élus pour obtenir la création d'un délit de négation comparable au régime de sanction instauré par la loi Gayssot à propos du génocide juif. De deux choses l'une, en effet : soit les preuves du *génocide arménien* sont irréfutables, ce qu'incite à penser le livre de Tanner Akcam, sociologue et historien turc publiant ses travaux aux États-Unis, et il devient difficilement justifiable de ne sanctionner que la négation du génocide juif ; soit, au contraire, d'éventuelles preuves seraient à établir, et, dans cette configuration, c'est la loi de 2001 portant sur la reconnaissance du génocide arménien qui se trouve en décalage avec les débats historiographiques. Comment ne point terminer ce tour d'horizon des controverses sur les lois mémorielles en signalant le risque, parfois évoqué, de judiciarisation de l'histoire, notamment soulevé avec « l'affaire » Pétré-Grenouilleau. Historien et auteur d'un livre sur les traites négrières, ce dernier, interrogé dans le *Journal du Dimanche* (12 juin 2005), distinguait l'esclavage du génocide dans le cadre d'une discussion autour de la notion de « crime contre l'humanité ». L'interview sera suivi d'une plainte du Collectif Antillais, Guyanais et Réunionnais, retirée quelques mois plus tard, en janvier 2006. Dans la mesure où c'est la loi Taubira, adoptée en 2001, qui fonde une telle démarche devant les tribunaux, l'affaire mentionnée permet de soulever le risque que les débats historiographiques puissent être tranchés par les juges, même si les affaires contentieuses soulevées

au nom des « lois mémorielles » demeurent peu nombreuses.

Il faut enfin redire que ces lois ne constituent pas une nouveauté en France : le 6 juillet 1880, le législateur adopte le 14 juillet comme jour de fête nationale, dans le cadre sobre d'un texte court, purement déclaratif, à article unique. De même, la loi du 14 avril 1954, consacre « le dernier dimanche d'avril au souvenir des victimes de la déportation et morts dans les camps de concentration du III<sup>e</sup> Reich au cours de la guerre 1939-1945 ». Si la loi constitue bien, et depuis longtemps, un instrument d'action publique (Pierre Lascoumes et Patrick Le Galès) en matière mémorielle, la nouveauté n'est donc pas dans l'intervention du législateur, mais dans l'inflation récente de lois mémorielles sensiblement différentes - formellement comme en terme de contenu. Au-delà des textes, ce sont bien les mutations des politiques de la mémoire qui font sens.

### **Les nouvelles politiques mémorielles, un changement de paradigme ?**

En traitant de régimes mémoriels qu'il nomme de l'unité nationale, puis de régimes qu'il désigne comme victimo-mémoriels, un auteur comme Johann Michel inscrit l'analyse dans la longue durée, puisque les premiers, corrélatifs à la construction de la Nation, concernent la monarchie comme la République, tandis que les seconds rendent compte des transformations survenues après la seconde guerre mondiale et la décolonisation. Les régimes *de l'unité nationale* visent prioritairement à cimenter la communauté

de citoyens en lissant les clivages au sein du corps social, tandis que les régimes victimo-mémoriels sont destinés à gérer une situation marquée par des *guerres de mémoires* et des demandes de reconnaissance particulières. En se situant dans un cadre historique plus court (de la fin de la seconde guerre mondiale à nos jours), nous avons proposé ailleurs une distinction comparable entre des politiques mémorielles *universalistes* et des politiques mémorielles *particularistes*. Ainsi, lorsque le Gouvernement Provisoire de la République Française (GPRF) du général de Gaulle publie l'ordonnance du 9 août 1944 relative au rétablissement de la légalité républicaine sur le territoire continental, texte en vertu duquel « la République, en droit, n'a jamais cessé d'exister », il s'agit de rétablir, dans ses droits, l'universalité des citoyens. Au-delà du décret, plusieurs autres mesures sont également destinées à officialiser la fiction : mouvement muséographique de célébration du consensus gaullien de la résistance avec quarante trois nouveaux musées bâtis en quelques années, ou encore abolition officielle de toutes les références à la collaboration. Ainsi, sur le monument en l'honneur de Georges Mandel, assassiné par les miliciens, il est mentionné qu'il fut tué par les « ennemis de la France », sans rappeler qu'il s'agissait des miliciens français et non des Allemands. Henry Rousso a souligné qu'un tel dispositif vise à associer la France à la Résistance, au risque de déposséder de leur héroïsme les « vrais » résistants, et d'écarter du récit mémoriel tout ce qui fait entrave à l'adéquation gaullienne entre la France et la Résistance. Quelques années plus tard, lorsqu'André Malraux prononce un vibrant

discours à l'occasion du transfert des cendres de Jean Moulin au Panthéon, c'est bien l'universalité des citoyens français qui est visée, la France s'incarnant dans le visage de celui, qui, sous la torture, est resté muet : *ces lèvres qui se sont tues, c'était le visage de la France !*

Nous avons souligné précédemment les limites consistant à voir ces politiques mémorielles comme de simples *politiques de l'oubli*, en faisant de l'amnésie la mesure de toute chose : l'oubli ne constitue pas le seul moyen de traitement des *bles-sures morales*. Les politiques mémorielles universalistes visent à inscrire un ensemble de citoyens égaux en droit dans un même récit historique, et ne peuvent produire des droits qu'en faveur d'individus et non en faveur de groupes particularisés. En cela, elles sont en adéquation avec un modèle dit républicain de citoyenneté qui, par opposition au modèles libéraux, multiculturels (voire consociatifs), ne reconnaît, comme titulaires potentiels de droits, que des individus universellement égaux. Ces politiques universalistes conformes au modèle républicain de citoyenneté supposent donc, logiquement, une gestion des mémoires via un ajustement aux grands principes républicains. Ces derniers commandent ainsi de rétablir les juifs rescapés des camps de concentration dans leur nationalité, après la politique de dénaturalisation pratiquée par le gouvernement de Vichy : il ne s'agit pas de d'établir des droits spécifiques mais de rétablir des citoyens dans leurs droits, en revenant à la situation antérieure à la déportation. De même, les mesures d'indemnisation des rapatriés, définies par Yann Scioldo-Zürcher comme des politique de recouvrement des situations,



n'ont pas vocation à créer des droits particuliers en faveur d'un groupe particularisé ; elles visent également – qu'elles y parviennent ou non – à rétablir les situations antérieures au préjudice subi. En matière mémorielle comme lorsqu'il s'agit de mesures de réparation matérielle, dès lors que seuls les individus peuvent être titulaires de droits, les blessures morales ou les identités victimaires ne peuvent faire l'objet de mesures spécifiques.

Or, de la loi Gayssot à celle du 23 février 2005, et en dépit des énormes différences qui apparaissent entre des textes adoptés au cours de plus de vingt années d'intense production législative, plusieurs mesures législatives ne visent plus des individus mais des groupes particularisés. En atteste par exemple la création d'un délit d'injure envers les harkis inclus dans la loi de 2005. D'où le passage à des politiques mémorielles particularistes, qui concernent non plus des individus universellement égaux, mais des groupes d'individus visés par les différentes lois mémorielles. Si le changement est significatif, c'est parce que de telles mesures se trouvent en contradiction avec un modèle républicain de citoyenneté qui ne reconnaît que des individus abstraits – ce qui explique par exemple l'interdiction des éléments ethniques dans la statistique officielle. Tandis que les hommages aux victimes se multiplient, les modèles de citoyenneté constituent-ils toujours la variable clef pour comprendre l'élaboration de politiques mémorielles ? Comment comprendre, en effet, le décalage entre des politiques mémorielles particularistes et le régime républicain de citoyenneté en France ? Selon Sarah Gensbur-

ger, un tel hiatus entre les principes proclamés et les mesures adoptées signifierait surtout le refus, au sommet de l'État, de faire évoluer la définition de la citoyenneté : il s'agirait surtout, à travers de telles dispositions, de concilier la tension entre universalisme et laïcité d'une part, et d'endiguer la montée d'un certain pluralisme mémoriel d'autre part. En outre, une approche comparative des politiques mémorielles en Europe permet d'établir, selon cette auteure, que lorsque l'écart entre le modèle de citoyenneté et les politiques mémorielles se « creuse », il s'agit peu ou prou, à terme, de modifier l'un ou l'autre pour rétablir la cohérence de l'action publique. C'est la raison pour laquelle il se pourrait bien que le véritable enjeu du passage de politiques universalistes à des politiques particularistes en France concerne, à moyen terme, la définition de la citoyenneté. Car, comme le souligne encore Johann Michel, de telles mesures particularistes valident l'érosion progressive d'un régime mémoriel unitaire et nationalisé au profit de multiples régimes mémoriels, fragmentaires et non nationalisés, car non alignés sur le vieux *roman national* : le régime mémoriel de la Shoah, comme celui de l'esclavage et le régime mémoriel colonialiste, s'inscrivent bien en rupture avec le mythe de l'unité nationale.

Les politiques de la mémoire ne constituent donc pas de simples dispositifs de promotion de cadres d'interprétation du passé ; elles apparaissent aussi comme de véritables analyseurs des transformations de l'État, y compris dans le cadre de la rencontre postcoloniale. Et c'est ce lien qu'il convient de préciser.

### La rencontre postcoloniale, une « variable lourde » du changement ?

En laissant de côté la loi Taubira, trois des récentes lois mémorielles concernent directement la rencontre postcoloniale : celle de 1999 sur la reconnaissance de l'expression officielle de « guerre d'Algérie », mais également la loi du 23 février 2005 instaurant un régime victimomémoriel colonialiste, enfin celle du 6 décembre 2012 relative à la reconnaissance du 19 mars comme journée de commémoration nationale des victimes civiles et militaires de la guerre d'Algérie et des combats au Maroc et en Tunisie. Les textes de 1999 et 2006 correspondent (au moins partiellement) à des revendications d'associations d'anciens combattants, tandis que celui de 2005 a fait l'objet d'une intense mobilisation de certaines associations de rapatriés, corrélativement aux transformations du champ politique déjà signalées. Fût-elle la moins commentée, la loi de 1999 s'inscrit bien au croisement de la politisation des enjeux mémoriels post-coloniaux et des débats historiographiques : les expressions de « guerre d'Algérie » et de « guerre de libération nationale » demeurent, en effet, prisonnières des catégories de pensée de l'État français et de l'État algérien ; elles renvoient à la fameuse « tyrannie du national » revisitée par la question postcoloniale. C'est la raison pour laquelle en rédigeant le rapport de recherche, repris dans *L'Algérie dépassionnée*, sous le titre « Pour en finir avec les guerres de mémoires algériennes » nous avons proposé celle de « guerre d'indépendance », moins soumise aux imaginaires nationaux, même si aujourd'hui

certains algériens s'y réfèrent. En matière de rencontre postcoloniale, les enjeux de dénomination sont, comme souvent, des enjeux de pouvoir. Ainsi, au-delà du terme de rapatrié, qui appartient au lexique des catégories juridiques, ceux de harkis ou de pieds-noirs, comme autrefois celui d'algérien, ont souvent fait l'objet de luttes : tandis que les anciens français d'Algérie, devenus des pieds-noirs avec la séquence du rapatriement, se disaient « algériens » dans l'ancienne colonie, c'est bien la guerre d'indépendance qui provoque un changement de cible – les anciens Français musulmans se revendiquant alors « algériens », mais au sens d'occupants légitimes d'un territoire, plutôt que de celui de résidents d'une province française.

Selon les calculs de Benjamin Stora, environ huit millions de personnes, aujourd'hui en France, sont généalogiquement liées à la guerre d'Algérie, parmi lesquelles, au-delà des harkis, des pieds-noirs, des anciens combattants et des familles endeuillées par le conflit, se trouvent les enfants d'immigrés. On comprendra donc qu'à côté d'autres revendications particularistes, la question coloniale en général, et algérienne en particulier, soit à l'origine d'une intense production législative, et que les harkis, groupe à faible ressource, soient de loin le groupe d'individus le moins concerné par les dispositions – tant matérielles que mémorielles – qui ont pu être adoptées. En outre, comme le clivage sur la question algérienne traverse le parti socialiste comme l'UMP, ce sont surtout les mutations des majorités parlementaires qui expliquent, associées au travail de lobbying des associations, l'adoption de lois mémorielles et de diverses dispositions

particularistes sur la question algérienne. Faut-il donc voir, dans la rencontre postcoloniale, l'élément déclencheur de la recomposition récente des politiques mémorielles ? Dans la mesure où celles-ci concernent également les juifs, les arméniens et, parmi d'autres, les descendants d'esclaves, une telle conclusion demeure impossible à formuler. De même qu'il est utopique de prétendre mesurer, sur le mode du raisonnement « toute chose égale par ailleurs », l'influence respective de chacun des facteurs de changement. La rencontre postcoloniale apparaît bien comme l'un des éléments à l'origine du changement des politiques de la mémoire. Mais, plus généralement, une telle mutation vers des *régimes particularistes* s'explique par l'explosion des revendications mémorielles et par la fin de la gestion nationale – pour ne pas dire gaullienne – des politiques de l'identité. Dans la plupart des démocraties occidentales, les demandes de reconnaissance particulières se sont multipliées depuis un demi-siècle. Là où le modèle de citoyenneté est différencialiste, comme aux Pays-Bas ou aux États-Unis, l'adoption de politiques particularistes permet de gérer la tension entre le particulier et le national, l'action publique visant expressément des minorités. En France, au contraire, l'enracinement de la domination gaullienne, pendant les premières années de la cinquième République, a coïncidé avec des politiques mémorielles ajustées au modèle républicain – individualiste et universaliste – de citoyenneté. Ce n'est qu'à la suite de la période gaullienne, avec la République des alternances et le renforcement des guerres de mémoires, notamment menées autour des séquences de Vichy et de la question

algérienne, que des politiques mémorielles particularistes marquent la tentative de conserver un modèle républicain de citoyenneté, tout en l'ajustant à l'inflation de demandes de reconnaissances spécifiques.

De ce fait, la rencontre postcoloniale n'est ni le déclencheur, ni la cause, ni le facteur explicatif ! Mais elle apparaît comme l'un des opérateurs de transformation des politiques de la mémoire, en ce sens qu'elle contribue à modifier les demandes émanant des groupes d'individus qui émergent dans l'ancienne métropole après l'indépendance algérienne, et à la suite à transformer en profondeur la vie politique française. Compte tenu de la plasticité des configurations, la rencontre postcoloniale est associée à l'émergence de nouvelles « chaînes d'interdépendance » (Norbert Elias), notamment entre des entrepreneurs de causes, leurs concurrents, et des élus eux même pris dans les jeux politiques locaux et nationaux ; des chaînes d'interdépendance qui se stabilisent provisoirement au point de pouvoir aboutir à la formulation de textes controversés comme la loi de février 2005, alors que, dans d'autres situations, comme au temps d'une absence de dépendance réciproque entre les gaullistes et les rapatriés, de telles mesures relevaient bel et bien de l'impossible.

Akcam (T.), *Un acte honteux. Le génocide arménien et la question de la responsabilité*, Paris, Denoël, 2008.

Anderson (B.), *L'imaginaire national. Réflexions sur l'origine et l'essor du nationalisme*, Paris, La Découverte, 1996.

- Bertrand (R.), *Mémoires d'empire. La controverse autour du « fait colonial »*, Bellecombe-en-Bauges, Editions du Croquant, 2006.
- Bucaille (L.), *Le pardon et la rancœur. Algérie/France, Afrique du Sud : peut-on enterrer la guerre ?*, Paris, Payot, 2010.
- Coquery-Vidrovitch (C.), *Les enjeux politiques de l'histoire coloniale*, Marseille, Agone, 2009.
- Gensburger (S.), *Les justes de France. Politiques publiques de la mémoire*, Paris, Presses de Sciences Po, 2010.
- Lascoumes (P.), Le Galès (P.), dir., *Gouverner par les instruments*, Paris, Presses de Sciences Po, 2004.
- Lefranc (S.), *Politiques du pardon*, Paris, PUF, 2002.
- Mauss (M.), *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF, 1985.
- Michel (J.), *Gouverner les mémoires. Les politiques mémorielles en France*, Paris, PUF, 2010.
- Rouso (H.), *Le syndrome de Vichy de 1944 à nos jours*, Paris, Seuil, 1990.
- Savarese (E.), *Algérie, la guerre des mémoires*, Paris, Non - Lieu, 2007.
- Savarese (E.), dir. *L'Algérie dépassionnée. Au-delà du tumulte des mémoires*, Paris, Syllepses, 2008.
- Scioldo-Zürcher (Y.), *Devenir métropolitain. Politique d'intégration et parcours de rapatriés d'Algérie en métropole (1954 - 2005)*, Paris, Editions de l'EHESS, 2010.
- Semelin (J.), *Purifier et détruire. Usages politiques des massacres et génocides*, Paris, Seuil, 2005.
- Stora (B.), *La guerre des mémoires. La France face à son passé colonial*, La Tour d'Aigues, Editions de l'Aube, 2007.

## Chapitre 6

### Rencontre postcoloniale ou situation postalgérienne ?

DANS UN OUVRAGE RÉCENT et très remarqué, Todd Shepard analyse comment l'indépendance algérienne a transformé la France. C'est la transition du colonial vers le post-colonial qui est, en premier lieu, interrogée, l'auteur s'efforçant de rendre compte d'un véritable retournement de conjoncture. Comment, en effet, en France, a-t-il été possible d'inscrire, en quelques mois, la décolonisation dans le « courant de l'histoire », et ainsi d'en faire un phénomène qui paraissait inéluctable, ancré dans les transformations structurelles du monde moderne, alors que l'Algérie était depuis très longtemps considérée comme irrémédiablement française ? Très pertinente question que celle-ci, puisque, d'une part, la transition vers ce qu'il appelle la République postalgérienne suppose de repenser la définition, jamais totalement stabilisée, du national et du non-national (Qui sera français ? Qui sera algérien ?) et que, d'autre part, l'indépendance de l'ancienne colonie conduit à de profonds réaménagements institutionnels dans l'ancienne métropole. Le renversement de problématique est donc conséquent, en ceci que l'analyse se situe au-delà des questions sur les imaginaires postcoloniaux. Elle apparaît également loin des interrogations classiques sur les dispositifs de francisation partielle de l'Algé-

rie. La perspective se trouve, enfin, fortement en décalage avec les études relatives à l'importation des dispositifs coloniaux en métropole, comme ce fut le cas avec la militarisation des forces de police réalisée, pendant la guerre, par Maurice Papon, pour gagner la « bataille de Paris », de même que le général Massu avait gagné la « bataille d'Alger » (voir les travaux d'Emmanuel Blanchard)... Et l'on connaît aujourd'hui le prix payé, en atrocités, pour cette « victoire », à travers les mémoires de séquences telles que celle du 17 octobre 1961.

Pour Todd Shepard, donc, il s'agit bien de comprendre comment l'indépendance de l'Algérie, et non la séquence coloniale, modifie en profondeur les institutions et les modes d'appréhension de l'histoire coloniale en France, au point de reconfigurer en profondeur une République devenue *postalgérienne*. De la postcolonie version postalgérie : le général de Gaulle aurait lui même évoqué, comme le rappelle encore cet auteur en s'appuyant sur les classiques témoignages d'Alain Peyrefitte, que si la décolonisation des anciennes possessions anglaises était plus bien facile à réaliser que l'indépendance de l'Algérie, c'était précisément parce que les anglais avaient toujours admis, à la différence des français, les différences de « races » et de « cultures », sans vouloir les modifier.

Nous reviendrons plus en détail sur la portée, en période de transition vers le moment post-colonial, de la synthèse gaullienne entre républicanisme universaliste et vision ethnici-sée du peuple. Mais ce retour sur la République dite postalgérienne doit être inscrit dans une perspective plus large. Car, après avoir défini les

différentes facettes de la rencontre postcoloniale à travers l'analyse des multiples effets de l'indépendance algérienne en métropole, il convient d'interroger la véritable portée explicative du cas algérien : dans quelle mesure pose-t-il des questions pertinentes pour aborder d'autres situations de transition postcoloniale ? Il s'agit donc, en suivant la démarche remarquablement décrite par Jean- Claude Passeron et Jacques Revel, de *penser par cas*, et ainsi, à partir de l'Algérie, de dégager des axes de questionnement susceptibles d'être applicables à d'autres transitions postcoloniales. Peut-on, *in fine*, considérer que la *rencontre post-coloniale* comme une notion exportable au-delà de la République postalgérienne ?

### La République postalgérienne, miroir de la rencontre postcoloniale

La situation coloniale en général, et la question algérienne en particulier, pose le problème de la définition, sans cesse évoquée en France, du « national » et du « non national ». Au regard du droit colonial, les Algériens sont considérés comme des Français, l'universalisme républicain justifiant l'harmonisation des statuts via le droit positif ; mais des Français non citoyens, alors que le même universalisme suppose l'égalité devant la loi de l'ensemble des nationaux. Comme le note Dino Constantini, l'exclusion des indigènes de la citoyenneté tranche d'autant plus avec les principes de la République qu'à la différence des suffrages censitaires ou sexistes, la discrimination coloniale ne sera jamais formellement remise en question jusqu'à la réforme de l'Union Fran-

caise de 1956 : lorsque le peintre Ernest Dimnet se converti à l'islam en 1908, il demeure citoyen, quoiqu'il soit devenu musulman, tandis que la conversion à la religion chrétienne d'un Français musulman n'en fait rien de moins qu'un « musulman chrétien », qui n'accède pas aux droits à la participation politique. On le sait : la contradiction entre le modèle républicain de citoyenneté et la discrimination coloniale est idéologiquement résolue par la mission civilisatrice et l'élaboration d'une « citoyenneté différée », puisque la vocation des « peuples enfants » étant placés sous tutelle était d'accéder à la citoyenneté une fois l'assimilation républicaine réalisée. Dans ces conditions, vue depuis la métropole, la domination coloniale échappe durablement aux catégories de la discrimination : l'histoire coloniale de la colonisation en fait un projet émancipateur visant à faire des indigènes de *futurs égaux*. Mais, au regard des subalternes, le hiatus entre un projet égalitaire et la discrimination coloniale demeure. Il rend également compte des fissures de la colonie algérienne. En effet, tandis que les premières revendications, notamment formulées après la première guerre mondiale, ne concernent pas l'indépendance mais l'égalité des droits, et ainsi la vocation à l'entrée des « natifs » dans la République, les refus répétés de l'accès à la citoyenneté (comme l'échec du projet Blum-Violette) contribuent à la radicalisation politique des futurs algériens, jusqu'au déclenchement de la guerre d'indépendance.

Dès lors, comment concevoir, entre 1959 et 1962, que les Algériens ne peuvent définitivement pas être des Français alors même qu'ils le furent, juridiquement, au temps de la France coloniale,

et cela même s'ils ne pouvaient appartenir, selon l'expression d'Emmanuelle Saada, qu'à la catégorie des « français de papier » ? En suivant les analyses de Todd Shepard et, parmi d'autres, de Dominique Colas et de Benjamin Stora, il apparaît que de Gaulle ne croyait pas qu'ils puissent être ou devenir français, en dépit de la fiction de la nationalité officialisée par le droit colonial. En effet, le premier président de la Ve République lui-même considérait que la vocation universelle de la France était d'être ouverte à la diversité, tout en conservant ses propres caractéristiques raciales et culturelles. Alors que, pendant la seconde guerre mondiale, le soutien des sujets de l'empire est devenu primordial pour mettre fin aux prétentions du Reich et à l'occupation de la France, le général de Gaulle précise à Tunis sa vision de la France : « *La France se renouvelle ! [...] La France que les Français sont en train de refaire [...] au fond de leurs âmes blessées ne sera plus celle de naguère. Ah ! Certes ! Nos plaines, nos vallées, nos montagnes n'auront guère changé d'aspect. Nos villes et nos villages conserveront leurs figures. Notre race conservera son caractère de vingt siècles. Les Français et les Françaises n'auront perdu ni leurs défauts, ni leurs qualités. Nous serons encore le même peuple, dans le même cadre naturel, à la tête du même empire* » (27 juin 1943, cité par Dominique Colas, p.180). Réalisant une improbable synthèse entre une vision ethnicisée du peuple et la tradition républicaine, de Gaulle peut à la fois faire de la citoyenneté républicaine l'expression d'un *génie français* exportable aux colonies, car ouvert à la diversité raciale et culturelle, et expliquer le caractère inéluctable de la « décolonisation » par

l'absence très française de reconnaissance de cette diversité. Dans ces conditions, des citoyens de couleur, oui, mais ils ne sauraient être intégrés à la république que s'ils demeurent très minoritaires.

Rapportés par Alain Peyrefitte, puis abondamment repris, avec des motivations variables, les propos de l'ancien président de la République peuvent être mentionnés *in extenso* pour illustrer l'ambiguïté de la vision gaullienne de la France : « *C'est très bien qu'il y ait des Français jaunes, des Français noirs, des Français bruns. Ils montrent que la France est ouverte à toutes les races et qu'elle a une vocation universelle. Mais à condition qu'ils restent une petite minorité. Sinon, la France ne serait plus la France. Nous sommes quand même avant tout un peuple européen de race blanche, de culture grecque et latine et de religion chrétienne. Qu'on ne se raconte pas d'histoire ! Les musulmans, vous êtes allés les voir ? Vous les avez regardés avec turbans et djellabas ? Vous voyez bien que ce ne sont pas des Français. Ceux qui prônent l'intégration ont une cervelle de colibri, même s'ils sont très savants. Essayez d'intégrer de l'huile et du vinaigre. Agitez la bouteille. Au bout d'un moment, ils se sépareront de nouveau. Les Arabes sont des Arabes, les Français sont des Français. Vous croyez que le corps français peut absorber dix millions de musulmans, qui demain seront vingt millions et après-demain quarante ? Si nous faisons l'intégration, si tous les Arabes et les Berbères d'Algérie étaient considérés comme Français, comment les empêcher de venir s'installer en métropole, alors que le niveau de vie y est tellement plus élevé ? Mon village ne s'appellerait plus Colombey-les-Deux-Églises, mais Colom-*

*bey-les-Deux-Mosquées* » (cité par Benjamin Stora, p. 35).

Les réserves gaullistes à l'égard de l'assimilation ne font aucun doute, car elles ne concernent pas que le terrain colonial. En effet, Patrick Weil a bien montré à quel point le rétablissement de la légalité républicaine fut complexe à la Libération, lorsque de Gaulle est allé jusqu'à suivre les instructions du démographe Georges Mauco, très écouté sous Vichy, en matière de politique de l'immigration : « *Sur le plan ethnique limiter l'afflux des méditerranéens et des orientaux qui depuis un demi siècle ont profondément modifié la structure humaine de la France. Sans aller jusqu'à utiliser comme aux États-Unis un système rigide de quotas, il est souhaitable que la priorité soit accordée aux naturalisations nordiques (Belges, Luxembourgeois, Hollandais, Suisses, Danois, Scandinaves, Islandais, Anglais, Allemands, etc. Etant donné le grand nombre de dossiers actuellement en instance [...] on pourrait envisager une proportion de 50 % de ces éléments* » (cité par Patrick Weil, p. 147). Où l'on retrouve la question éculée, et invariablement collée à « l'éternel retour de l'identité nationale » (Gérard Noiriel), du degré d'altérité qu'une société serait susceptible, ou non, de pouvoir supporter. Lorsque la fin de l'Algérie française provoque la rencontre entre immigration postcoloniale et République postalgérienne, la vision gaullienne d'une France où la diversité ethnique ne doit en aucun cas l'emporter sur les caractéristiques raciales et culturelles du peuple français peut être réactivée, pour présenter comme inéluctable l'indépendance algérienne et l'inscrire, comme le souligne Todd Shepard, dans une nouvelle

dynamique intellectuelle, celle du « courant de l'histoire ».

Mais, selon cet auteur, la mutation de la société française ne se limite pas à ce réalignement idéologique largement – mais diversement – partagé au sein des élus. Car la décolonisation de l'Algérie a également façonné les institutions. Fût-il réalisé en violation avec la constitution, le « domaine réservé » du chef de l'État en matière de politique étrangère constitue un précédent inauguré par de Gaulle, pendant la guerre d'Algérie. Au point que ce sont des adversaires du président, partisans de l'Algérie française et idéologiquement proches de l'OAS, qui doivent mobiliser la tradition républicaine et parlementaire pour contester cet usage. De même, le retour d'un chef de l'État « fort », enraciné dans la tradition bonapartiste, serait également une conséquence de l'indépendance algérienne. Deux mois après avoir échappé à l'attentat manqué du Petit-Clamart, le 22 août 1962, de Gaulle soumet à référendum, dans des conditions juridiquement très discutables, le projet que le chef de l'État soit élu au suffrage universel direct. L'adoption de cette réforme constitutionnelle allait durablement et radicalement transformer le fonctionnement des institutions de la V<sup>e</sup> République, en faisant du chef de l'État un personnage politiquement irresponsable tout en étant la principale autorité politique. Tout au long de la campagne électorale, les gaullistes, qui sont les seuls à soutenir cette idée contre le fameux « cartel des non », insistent sur l'impératif de protéger la République contre ses ennemis (l'OAS), via le renforcement des pouvoirs du président, tandis que leurs adversaires peuvent

dénoncer un « coup d'État » ou une « forfaiture ». Il semble bien toutefois que la fin tourmentée de l'Algérie française n'ait été, pour les autorités politiques, qu'un prétexte pour agir dans le sens d'une réforme constitutionnelle voulue depuis longtemps par le général de Gaulle. Pour lui, en effet, et cela est clairement exprimé depuis le célèbre discours de Bayeux du 16 juin 1946, l'autorité politique procédait du chef de l'État. Mais au moins deux raisons conjoncturelles expliquent que l'élection par les citoyens, du président de la République, fut différée. En effet, les conditions dans lesquelles l'Assemblée Nationale délègue, à la suite de la crise du 13 mai 1958, le pouvoir constituant au gouvernement présidé par de Gaulle, rendait difficile d'inscrire une telle disposition dans la future constitution. Surtout, avec le statut de la nouvelle Communauté Française (1958) et l'attribution récente de la pleine citoyenneté aux indigènes via la loi cadre du 23 juin 1956 (loi Defferre), l'élection du président au suffrage universel direct aurait donc signifié que le chef de l'État soit élu par une majorité de Maghrébins et de noirs africains peuplant un empire à bout de souffle ! Compte tenu de la conception gaullienne d'un peuple français « de race blanche et de culture chrétienne », et ne pouvant incorporer qu'une petite minorité de « gens de couleur », nul doute qu'un tel dispositif fut impensable en 1958. Mais il devenait réalisable avec l'achèvement de la décolonisation, et fut finalisé dans les conditions tourmentées d'une nouvelle crise politique : dissolution de l'Assemblée Nationale le 9 octobre 1962 suite à la motion de censure du 5 octobre 1962 contre cette élection du président de la République au suffrage univer-



sel – seule motion ayant à ce jour abouti sous la V<sup>e</sup> République. À la fois à l'origine de la chute de la IV<sup>e</sup> République, et associée aux transformations radicales de la V<sup>e</sup>, la question algérienne rend bien compte des reconfigurations institutionnelles engendrées au temps de la colonie comme au moment de la République postalgérienne.

Toutefois, la rencontre postcoloniale ne se limite pas aux questions institutionnelles. Elle génère aussi de nouvelles formes d'interactions entre des élus, des citoyens et des entrepreneurs de cause, au point de créer de nouvelles chaînes d'interdépendance entre des acteurs dont les rôles sont associés à la fin de l'Algérie française. C'est la raison pour laquelle il convient d'observer si de telles transformations sont observables dans d'autres situations pour éprouver la solidité de la notion.

### **Nouvelles chaînes d'interdépendance et transformation des comportements politiques**

Avec le projet d'assimilation des colonies à la métropole dans le cadre de l'Union Française, instaurée avec la Constitution de 1946, plusieurs configurations postcoloniales localisées se transforment. En Nouvelle-Calédonie, dans le cadre de ces nouvelles dispositions, un parti politique oriente son action pour rendre effectif le projet d'une égalité des droits sans distinction de race et de religion. L'Union Calédonienne, analysée par Benoît Trépied, tente en effet de réaliser l'union des mélanésiens autochtones, des ouvriers et des colons derrière la devise « Deux couleurs, un seul

peuple ». Dépourvue d'un électorat défini par des propriétés sociales ou un projet idéologique, et ainsi sans véritable base sociale identifiée, l'Union Calédonienne utilise la médiation des syndicats pour ancrer le parti dans le monde ouvrier, encourage également les colons économiquement dépendant des marchands à la rejoindre, et enfin mobilise d'influents notables Kanaks pour orienter en sa faveur le vote des communautés tribales. De tels notables, qui ont su accumulation des ressources locales à l'époque coloniale, en servant d'intermédiaire avec les autorités françaises, peuvent ainsi espérer conserver leur position sociale, dans le cadre de la rencontre postcoloniale, en devenant des médiateurs entre l'Union Calédonienne et les autochtones. Cette nouvelle configuration se transforme toutefois, dans les années 1960, avec la revendication à l'indépendance Kanak : le durcissement du clivage entre indépendantistes et loyalistes européens conduit les Européens, qui profitaient jusque là de l'alliance avec les mélanésiens au sein de l'Union Calédonienne, en occupant la plupart des postes à responsabilités, à quitter le parti. À la suite, ils seront marginalisés dans la commune de Koné, les mélanésiens s'attribuant l'essentiel desdits postes. De ce fait, les seuls rescapés parmi les Européens, étaient ceux qui furent stigmatisés à l'époque coloniale. Désormais, la possibilité d'un leadership non kanak dépendait donc surtout de la capacité à nouer avec les « autochtones » des rapports privilégiés. L'accès à la citoyenneté est bien à l'origine de nouvelles chaînes d'interdépendance, elles même susceptibles d'évoluer au sein d'un tissu social qui, comme le souligne Benoit

Trépied, ne se réduit pas à la seule opposition structurelle entre colons et colonisés.

Mais la reconfiguration des interactions au cours du moment post-colonial ne se réalise pas, partout, à l'identique. Ainsi, au sein de la Guyane française analysée par Stéphanie Guyon, seule la population créole accède, à partir de 1946, à la pleine citoyenneté, tandis que les Amérindiens et les noirs-marrons, qui vivent essentiellement en forêt à distance des centres urbains et administratifs, demeurent exclus du processus d'assimilation à la métropole : leur non recensement sur les registres d'État civil rend compte de leur exclusion du droit civil, elle même au fondement de leur exclusion de la participation politique. Ils sont bien contrôlés, au sein de la République, par un « service des administrations primitives ». D'où la question posée par Stéphanie Guyon : comment rendre compte de la politisation, entendue comme processus d'apprentissage des codes de la démocratie représentative, de ces nouveaux citoyens à partir de 1964, lorsque le projet assimilateur débouche sur l'égalité des droits pour tous les « guyanais » ? Dans un espace politique devenu plus concurrentiel, les élus sont incités au courtage de nouvelles catégories d'électeurs pour consolider leurs positions. Dans un tel contexte, ce n'est pas un parti politique et des intermédiaires avec la société civile qui joue, comme en Nouvelle-Calédonie, le rôle moteur d'agent de socialisation et d'intégration sociale : une telle fonction est dévolue à des institutions sociales et religieuses. Les sœurs franciscaines, en particulier, relaient l'action de capitaines de village, institués au temps de la colonisation,

pour susciter des inscriptions sur les listes électorales et orienter les votes à droite. L'accès à la participation électorale ne repose pas, comme dans l'idéal républicain tel qu'il a été défini par Claude Nicolet, sur l'idée d'une participation individuelle, libre et éclairée, mais sur le prestige et l'autorité morale des institutions religieuses et des capitaines de village qui mobilisent des catégories profanes de perception du politique : identification de la religion catholique au vote à droite et à la catégorie du « bien », et inversement rejet de la gauche dans celle du « mal ». Toutefois, l'influence des institutions religieuses se tarit avec la décentralisation. Parce qu'ils peuvent distribuer des emplois et des logements à leur clientèle électorale, les élus de la commune développent les relations avec les capitaines de village, et offrent des biens prélevés sur les stocks communaux sans débat au conseil municipal pour tenter de capter des soutiens collectifs. Le passage du patronage à la relation de clientèle transforme ainsi les interactions entre élus et électeurs au point que ces derniers acquièrent peu à peu la maîtrise des enjeux électoraux, et créent eux même de nouvelles associations pour instaurer des relations moins asymétriques avec les élus. Dès lors, ce sont de nouveaux porte-paroles qui peuvent porter des causes dans le cadre de structures associatives destinées à modifier les rapports de force, même si les logiques de la mobilisation politique varient : tandis que les associations amérindiennes inscrivent leur action dans le cadre d'un mouvement à la fois régional et transnational, la dynamique associative noir-marron demeure purement locale.

On le voit : penser la rencontre postcoloniale, c'est montrer comment, dans les anciennes métropoles comme dans les anciennes colonies, la sortie de la situation coloniale dont rend compte, en premier lieu, l'exclusion des indigènes de la participation politique, se traduit par l'émergence de nouveaux citoyens. Certains accèdent par là à la citoyenneté (les Kanaks, les noirs-marrons, les harkis, les Amérindiens), d'autres se trouvent à l'inverse contraint de l'exercer sur un autre territoire et dans une autre configuration politique (les pieds-noirs). Ces nouveaux citoyens développent de nouvelles stratégies politiques et identitaires, et font l'objet d'une certaine attention des élus soucieux d'élargir leur clientèle électorale. Les processus d'apprentissage ou de réapprentissage, par ces nouveaux électeurs, de la vie politique, s'inscrivent dans des processus de politisation qui, comme l'a rappelé Yves Déloye, ne se réduisent jamais à la diffusion, par le haut, des conventions de la démocratie représentative. Dans le cadre de la rencontre postcoloniale, ils dépendent aussi du rôle de certaines institutions sociales (associations, congrégations religieuses, partis politiques) susceptibles de générer des porte-paroles et des entrepreneurs de causes. Leur politisation repose également sur le rôle d'acteurs capables, en utilisant des ressources captées au temps de la colonie (capitaines de village, notables Kanaks), de devenir des médiateurs entre ces nouveaux électeurs et les représentants en situation postcoloniale.

Il faut ainsi refuser de faire de la rencontre postcoloniale un « concept fourre-tout », en s'efforçant de l'utiliser comme une notion qui, fût-elle englobante, autorise de singulariser des situa-

tions de sortie du moment colonial. Tandis que les pieds-noirs n'ont jamais réussi à porter leur cause à travers un parti politique, la seule tentative de création d'un « parti pied-noir » s'étant soldée, comme le souligne Marie Muyl, par un échec, les indépendantistes Kanaks ont su utiliser l'Union Calédonienne pour transformer les relations entre les mélanésiens, les colons et les européens en Nouvelle-Calédonie. C'est là ce que montre l'approche micro-historique réalisée à l'échelle de la commune de Koné par Benoît Trépied. De même, les mobilisations des harkis en France, comme celles des noirs-marrons et des amérindiens en Guyane française, montrent que, selon l'expression de Martine Barthélémy, les associations constituent l'un des vecteurs d'une transition vers un nouvel âge de la participation politique qui concerne, aussi, la rencontre postcoloniale. Les situations peuvent alors être individualisées : tandis que les harkis figurent soit dans des associations spécifiques à leur propre cause (dont la diversité illustre les clivages qui existent au sein de ce groupe d'individus), soit dans des associations de rapatriés communes avec les pieds-noirs, les noirs-marrons et les amérindiens guyanais inscrivent leur action dans des dynamiques associatives largement séparées. Faut-il ajouter que nul ancien capitaine de village ou sœur franciscaine ne figure, dans l'ancienne métropole, parmi les intermédiaires entre les « rapatriés » et les autorités politiques, à la différence de la Nouvelle-Calédonie ou de la Guyane française ? Pourtant, au-delà des mers, un élément pourra être considéré comme transversal : dans tous les cas, en effet, c'est bien à l'échelle locale que se construisent, via

le travail politique des élus, des clientèles électorales potentiellement captables dans le cadre de la rencontre postcoloniale. De Perpignan à Montpellier, en faisant le grand écart vers Saint-Paul (Guyane française) ou Koné (Nouvelle-Calédonie), il existe au moins un fait qui peut être attesté : des élus s'évertuent à construire des votes captifs en mobilisant des ressources variables, telles que des politiques mémorielles particularistes ici, ou des attributions sélectives d'avantages matériels ailleurs...

Il est probable que la notion de rencontre postcoloniale gagnerait également à être projetée sur un certain nombre d'anciennes colonies, en particulier en Afrique ou au Maghreb. Les actuels régimes politiques y sont marqués par les trajectoires empruntées au moment de la reconstruction de l'État, elle-même finalisée après l'indépendance. Comme l'a récemment montre Mathieu Petithomme, dans bon nombre d'États d'Afrique subsaharienne, des élites postcoloniales ont su investir un État faiblement institutionnalisé, voire nettement défaillant, sans chercher à le renforcer, mais en considérant la politique comme un instrument de consolidation de leur situation personnelle. Dans de telles configurations, la proximité au pouvoir politique, comme l'activité politique elle-même, s'inscrivent dans une *politique du ventre* décrite il y a bien longtemps par Jean-François Bayart. De même que dans l'actuelle République algérienne, à laquelle Séverine Labat consacre de longs développements, c'est notamment l'obtention du statut de « martyr » qui procure des avantages substantiels. Ainsi, bon nombre de luttes sociales ou de recherches généa-

logiques sont destinées, en Algérie, à la captation du précieux sésame. En miroir à ces ruses citoyennes, les élites postcoloniales algériennes, massivement issues de l'armée, sont celles qui se trouvent en position de capter les profits liés à la rente pétrolière. Le très commenté « printemps arabe » exprime probablement une colère sociale liée à l'extrême misère vécue au sein de nombreux segments de la société civile, dans des pays marqués à la fois par des régimes autoritaires et par l'appropriation, par les dirigeants et leur clientèle, de l'essentiel des ressources rares. En conséquence, la jeunesse n'en finit pas de grossir les rangs des pauvres, des exclus du partage et des chômeurs. Dans un autre registre, les luttes d'autochtonie, analysées dans l'ouvrage dirigé par Bastien Bosa et Eric Wittersheim, constituent une autre modalité pratique de la rencontre postcoloniale : émergeant essentiellement au sein d'anciennes colonies d'Amérique et du Pacifique, elles rendent compte d'actions militantes qui ont parfois abouti à l'obtention, par les anciens autochtones, de places au sein des institutions centrales de l'État. L'autochtonie peut donc également constituer une ressource dans le cadre de la rencontre postcoloniale, comme ce fut le cas en Nouvelle-Calédonie et en Guyane française.

Nous soutiendrons donc un usage raisonné, et ouvert, de la notion de rencontre postcoloniale : ni idéal-type, ni notion-écran, ni catégorie fourre-tout venant contribuer à l'inflation galopante du vocabulaire des sciences sociales, ladite rencontre, ici définie à partir de la situation postalgérienne, présente selon nous un double intérêt. Premièrement celui d'éclairer certaines transformations

de la société française en portant le regard non sur les institutions, mais sur les pratiques et les représentations de nouveaux « groupes d'individus » dont l'existence dérive directement de la décolonisation, et sur les transformations de la vie politique qu'elles ont engendré. En second lieu, l'intérêt de la notion de rencontre postcoloniale est d'être éventuellement transposable à d'autres situations historiques de sorties de la relation coloniale, pour peu qu'elle soit employée non à des fins de simplifier la réalité en l'englobant dans une macro catégorie, mais pour rendre compte de la grande variété des recompositions des sociétés et de leur vie politique après les décolonisations.

- Barthélémy (M.), *Associations, un nouvel âge de la participation ?*, Paris, Presses de sciences po, 2000.
- Bayard (J.-F.), *L'État en Afrique. La politique du ventre*, Paris, Fayard, 2006.
- Blanchard (E.), *La police parisienne et les algériens (1944 - 1962)*, Paris, Nouveau Monde, 2011.
- Bosa (B.), Wittersheim (E.), dir., *Luttes autochtones. Trajectoires postcoloniales (Amériques, Pacifique)*, Paris, Karthala, 2009.
- Colas (D.), *Nationalité et citoyenneté*, Paris, Gallimard, 2004.
- Constantini (D.), *Mission civilisatrice. Le rôle de l'histoire coloniale dans la construction de l'identité politique française*, Paris, La Découverte, 2008.
- Déloye (Y.), *Sociologie historique du politique*, Paris, La Découverte, 1997.
- Guyon (S.), « Politisation et hiérarchies coloniales : amérindiens et noirs-marrons à Saint-Paul (Guyane française, 1946-2000) », *Critique internationale*, 2011, 1/50.
- Labat (S.), *La France réinventée. Les nouveaux bi-nationaux franco-algériens. Une identité transmémorielle*, Paris, Publisud, 2010.
- Passeron (J.C.), Revel (J.), dir., *Penser par cas*, Paris, Editions de l'EHESS, 2005.

- Muyl (M.), « Le parti pied-noir : une opportunité européenne », *Pôle Sud*, 24/1, 2006.
- Noiriel (G.), *À quoi sert « l'identité nationale » ?*, Marseille, Agone, 2007.
- Nicolet (C.), *L'idée républicaine en France (1789 - 1924)*, Paris, Gallimard, 1994.
- Petithomme (M.), *Les élites postcoloniales et le pouvoir politique en Afrique subsaharienne. La politique contre le développement*, Paris, L'Harmattan, 2009.
- Saada (E.), *Les enfants de la colonie. Les métis de l'empire français entre sujétion et citoyenneté*, Paris, La Découverte, 2007.
- Shepard (T.), *1962. Comment l'indépendance algérienne a transformé la France*, Paris, Payot, 2012.
- Smouts (M.-C.), dir., *La situation postcoloniale*, Paris, Presses de Sciences Po, 2007.
- Stora (B.), *Le transfert d'une mémoire. De l'« Algérie française » au racisme anti-arabe*, Paris, La Découverte, 1999.
- Trépiéd (B.), *Une mairie dans la France coloniale. Koné, Nouvelle-Calédonie*, Paris, Karthala, 2010.
- Weil (P.), *Qu'est-ce qu'un Français ? Histoire de la nationalité française depuis la révolution*, Paris, Grasset, 2002.

## Table des matières

Remerciements . . . . .	9
Introduction	
« Post » avec « colonial » . . . . .	11

### Première partie La rencontre postcoloniale comme problème politique

Chapitre 1	
Regards obliques sur le postcolonial . . . . .	21
Fin des empires et moment post-colonial . . . . .	23
Du post -colonial au postcolonial . . . . .	27
Vers la notion de rencontre postcoloniale . . . . .	34
Chapitre 2	
Du bon usage de l'amnésie . . . . .	41
De l'amnésie comme	
outil d'analyse du fait colonial . . . . .	43
Mémoires algériennes, usages de l'oubli	
et dévoiement de la psychanalyse . . . . .	50
Chapitre 3	
La politisation des enjeux mémoriels . . . . .	61
Donner corps à la notion de guerre	
de mémoire . . . . .	63
Mobilisations mémorielles,	
stratégies et ressources . . . . .	68
Pourquoi parler au pluriel	
des mémoires algériennes . . . . .	73

Deuxième partie  
La politique saisie  
par la rencontre postcoloniale

Chapitre 4

Vie politique et rencontre postcoloniale . . .	83
La genèse d'une croyance : l'exemple du « vote pied-noir » . . . . .	85
De l'effet de réel au travail politique des élus . . . . .	90
Rencontre postcoloniale et traumatisme historique : les pieds-noirs qui votent Front National . . . . .	95

Chapitre 5

Rencontre postcoloniale et politiques mémorielles . . . . .	103
Une singulière inflation législative . . . . .	105
Les nouvelles politiques mémorielles, un changement de paradigme ? . . . . .	109
La rencontre postcoloniale, une « variable lourde » du changement ? . . . . .	114

Chapitre 6

Rencontre postcoloniale ou situation postalgérienne ? . . . . .	119
La République postalgérienne, miroir de la rencontre postcoloniale . . . . .	121
Nouvelles chaînes d'interdépendance et transformation des comportements politiques . . . . .	128