

# Propositions pour l'étude de la notion de mise en altérité

**Marie-Madeleine BERTUCCI**

CY Cergy Paris Université

In a first step, this article aims to show that the notion of "mise en altérité" leads to the presentation of otherness as a negative and stigmatised difference, an inverted representation of the self, the other being reduced to the condition of a foreigner, which is embodied in particular in the figure of the ancient barbarian. It then leads to the identification of otherness with an elsewhere, a metaphor for an unequal political vision of social space, particularly in medieval thought, and finally to the reduction of otherness to a deficit, a dissimilarity, a source of heterogeneity. In a second step, we will highlight the processes of otherness and minorisation of migrant minority populations through racism and insult, and then we will study the impact of diasporas on the construction of the otherness of migrants. The analysis of diasporic situations brings out the tensions inherent in situations of mobility, which is identified as facts of retraditionalisation and demodernisation resulting from cultural difference and leading to a risk of endogamy, and beyond that, to ethnicisation and racisation.

L'altérité, définie dans *Le Petit Robert* 2015, comme le "fait d'être un autre", le "caractère de ce qui est autre", est une notion polysémique. La notion se déploie "dans un espace intellectuel de large empan" (Jodelet 2005: 24), qui s'étend "de la philosophie [...] jusqu'aux sciences de l'homme et de la société" (Ibid.). Jodelet précise qu'elle renvoie précisément ici pour les sciences de l'homme et de la société à l'anthropologie et à la sociologie. Elle ajoute qu'au-delà des champs déjà évoqués la notion est également présente en littérature, en peinture, dans les arts plastiques ou en musique (Ibid.). L'analyse de l'altérité suppose donc de ce fait une approche multiple, car l'altérité évoque des phénomènes complexes. La réflexion sur l'altérité débouche, semble-t-il, sur un champ du social à explorer et à construire et en particulier, en ce qui concerne le champ du social, sur une de ses dimensions qui est le processus de mise en altérité, lequel sera l'objet de cet article. On postulera que la mise en altérité est un processus social, qui confère de l'extérieur une qualification fondée sur la perception d'une différence à un objet, à un groupe: "c'est une propriété qui s'élabore au sein d'une relation sociale et autour d'une différence" (Jodelet 2005: 26). Cette différence est construite et non pas inhérente aux groupes mis en altérité mais elle leur est attribuée dans un mouvement d'essentialisation, qui vise à les réduire à certaines de leurs dimensions, que celles-ci soient fondées sur des éléments du réel ou sur des traits déformés, imaginaires, voire fantasmés. Goï évoque à ce sujet les représentations fantasmées de "l'altérité irréductible et radicale" des élèves allophones à l'école française (Goï 2014: 26), altérité qui ne les autoriserait pas à rejoindre le cursus scolaire ordinaire (Ibid.) et parallèlement "le fantasme de non-altérité" attaché à ces mêmes élèves suscité par "l'idéal d'un universalisme plein et entier niant la singularité des parcours et des histoires personnelles" (Ibid.). On fera l'hypothèse que, dans la

perspective adoptée ici, l'altérité peut être définie, non comme un attribut essentiel stable de l'objet, mais comme un *processus psychosocial*, construit dans une interrelation dynamique que Jodelet définit comme la mise en altérité (2005: 23), laquelle se décline de manière graduelle. En effet, Jodelet écrit que la mise en altérité:

supporte des gradations allant de la reconnaissance d'une proximité et d'une similitude au positionnement dans une extériorité radicale, de l'interdépendance ou l'intersubjectivité à l'étrangeté absolue (Ibid.: 23-24).

On retiendra de cette analyse (i) que les termes de "reconnaissance d'une proximité", de "similitude", "d'interdépendance" ou "d'intersubjectivité" peuvent nous amener à considérer que "l'altérité est une dimension constitutive du soi et pas seulement de l'autre" (Goï et al. 2014: 5) et ce d'autant plus qu'on suit les analyses de Ricoeur (1990) sur les relations entre l'identité et l'altérité qui mettent en tension le même et l'autre<sup>1</sup> (Ibid.) et (ii) que ceux "d'extériorité radicale" ou "d'étrangeté absolue" évoquent les représentations négatives construites à propos des groupes placés en altérité et peuvent contribuer à leur discrimination. L'étude se situera dans la perspective de Jodelet qui aborde l'altérité comme un processus psychosocial de mise en altérité, sur laquelle seront centrées les analyses proposées.

Pour traiter de la notion de mise en altérité, on verra dans un premier temps comment l'altérité est appréhendée comme une différence négative et stigmatisée, l'autre étant perçu comme un étranger. Dans un second temps, on mettra en évidence l'interrelation qui existe entre l'altérité et les processus migratoires en raison notamment du processus d'ethnisation des classes populaires. De manière à éviter toute ambiguïté, on précise que le propos de l'article vise à décrire un processus de négativisation de l'altérité, identifié plus haut dans la lignée de Jodelet comme un processus psychosocial de mise en altérité, en montrant qu'il participe d'une tendance ancienne qui s'origine dans l'Antiquité. On sera conduit à mettre en évidence des représentations construites à partir d'un matériel hétéroclite, voire imaginaires, participant d'idéologies diverses. Ces représentations ne procèdent pas d'une analyse critique méthodique, fondée sur des faits avérés. Ce faisant, le propos n'est évidemment pas de stigmatiser la notion d'altérité pas plus que les groupes minoritaires concernés et leurs pratiques.

---

<sup>1</sup> Cela revient à saisir autrui comme une altérité et à se saisir soi-même comme un autre dans une relation de réciprocité et par un processus interactionnel (Affergan 1987: 9).

## 1. L'altérité comme différence négative et stigmatisée. L'autre comme étranger

### 1.1 *L'altérité comme représentation inversée de soi. La figure du barbare dans l'Antiquité*

Cette dimension est ancienne et apparaît dès l'Antiquité. Hérodote déjà représentait les Égyptiens comme porteurs d'une altérité très forte par rapport aux Grecs et dans une relation d'opposition aux Grecs. Les Égyptiens sont décrits par Hérodote comme des non-Grecs, au point qu'Hartog (2001) a pu parler d'une véritable rhétorique de l'altérité chez Hérodote, notamment à travers l'usage massif de la figure de la comparaison car il semble que dans la perspective adoptée par Hérodote, l'autre ne puisse être dit que par comparaison. L'altérité fonctionne comme un inverse, le non-Grec est l'inverse du Grec et peut être compris comme un anti-même précise Dalongeville (2001: 52). Cette construction fondée sur la distance et la comparaison a permis aux Grecs d'élaborer la figure négative du barbare. Les barbares sont d'abord ceux qui ne parlent pas grec (Romilly 1993: 283), ils sont aussi ceux qui s'opposent par leur organisation politique aux principes de la démocratie athénienne (Ibid.). Avec la figure de l'inversion, la problématique ne se situe plus seulement dans l'espace de la différence mais dans une perspective plus radicale, où l'anti peut être vécu comme une menace pour soi, et contribuer à expliquer la peur ou tout au moins la mise à distance de l'altérité dont l'autre, l'étranger est porteur. L'altérité a été appréhendée comme un ailleurs par le biais d'une opposition spatiale dotée d'une signification politique.

### 1.2 *L'altérité comme ailleurs. L'opposition spatiale, métaphore d'une vision politique inégalitaire de l'espace social*

Dans la pensée médiévale, l'altérité peut apparaître comme un "ailleurs" ou un "dehors" opposés à un dedans. Le "dehors" incarne l'altérité, le "dedans" l'identité revendiquée, dans le cadre d'une dialectique de l'altérité et de l'identité. On s'arrêtera pour illustrer ce point sur la partie du *Roman de la Rose*<sup>2</sup> écrite par Guillaume de Lorris. Ce texte, qu'on peut définir comme "l'histoire allégorique d'une conquête amoureuse et un art d'amour" (Lecoy 1983: XI),

---

<sup>2</sup> Le *Roman de la Rose* est l'œuvre de deux auteurs Guillaume de Lorris et Jean de Meun. Le texte a été commencé mais laissé inachevé par Lorris dont la partie se termine au vers 4028. La suite du texte au-delà du vers 4028 a été écrite par Jean de Meun (Lecoy 1983: V). La première partie aurait été composée par Lorris entre 1225 et 1230 (Ibid.: VIII). Jean de Meun aurait achevé l'œuvre entre 1269 et 1278 (Ibid.). On ne sait rien de Lorris si ce n'est qu'il était originaire de l'actuel département du Loiret (Ibid.: VI) et à peine plus de la vie de Jean de Meun, dont le souvenir n'est resté que grâce à sa production littéraire (Ibid.: X).

relate une promenade faite lors d'un songe par le narrateur, qui se confond avec Lorris. Celui-ci arrive près d'un verger<sup>3</sup>, clos de murs, à l'extérieur desquels sont accrochés dix portraits de personnages repoussants, incarnant des valeurs négatives, dont les noms sont: "Haïne (v. 139); Felonie (v. 155); Vilanie (v. 156); Covoitise (v. 169); Avarice (v. 197); Envie (v. 235) Tristesce (v. 292); Vielleice (v. 339); Papelardie<sup>4</sup> (v. 407); Povreté (v. 440)<sup>5</sup>:"

Quant j'oi un poi avant alé,  
si vi un vergier grant et lé,  
tot clos de haut mur bataillié,  
portret dehors et entaillié,  
a maintes riches escritures.  
Les ymages et les peintures  
Dou mur volentiers remirai; (Lorris 1983: 5)<sup>6</sup>.

Guillaume, cherchant à pénétrer dans le verger, s'en fait ouvrir la porte, par une belle jeune-fille, Oiseuse<sup>7</sup> (v. 580), qui l'introduit auprès du maître des lieux, Déduit (v. 588)<sup>8</sup>. Celui-ci est entouré d'élégants et brillants personnages, qui se divertissent dans le verger. Il s'agit de "Liesse<sup>9</sup> (v. 728)"; de "Courtoisie (v. 778)"; du "dieu d'Amour (v. 864)"; de "Doux Regard Porteur des arcs et des flèches d'Amour (v. 906)"; de "Beauté (v. 938)"; de Richesse (v. 1017)"; de "Largesse<sup>10</sup> (v. 1125)"; de "Franchise (v. 1189)"; de "Jeunesse (v. 1258)".

Ces *ymages* et ces personnages sont des personnifications des vices et des vertus fondatrices de l'imaginaire courtois. *Le Roman de la Rose* s'inscrit dans la tradition littéraire de la littérature allégorique (Poirion 1973: 21), et en particulier de la littérature médiévale écrite en latin. Celle-ci propose une explication du monde par le biais d'un système allégorique (Ibid.: 11), lequel

<sup>3</sup> Le verger renvoie ici au topos littéraire du *locus amœnus*, qui signifie littéralement un lieu agréable, idyllique, généralement propice aux rencontres amoureuses.

<sup>4</sup> Le TLFi définit la papelardie comme "la fausse dévotion, l'hypocrisie". Le papelard est un *faux dévot*, un *hypocrite*, qui "mange du lard en cachette" en période de Carême (Lanly 1973: 165).

<sup>5</sup> On reprendra ici la traduction proposée par Lanly: "Haïne, Félonie, Vilenie, Convoitise, Avarice, Envie, Tristesse, Vieillesse, Papelardie, Pauvreté" (1973: 7-19).

<sup>6</sup> Il s'agit des vers 129 à 135 du *Roman de la Rose* de Lorris. Ces vers ont été traduits en français moderne par Lanly de la manière suivante: "Quand j'eus un peu avancé, / je vis un verger grand et vaste, / entièrement clos d'un haut mur crénelé, / décoré au dehors et ciselé / de maintes riches inscriptions. / J'examinai avec beaucoup d'intérêt / les portraits et les peintures du mur" (1973: 6).

<sup>7</sup> Oisiveté. Le monde médiéval a hérité de l'Antiquité un idéal d'oïveté. L'oïveté, au Moyen Âge, comme l'*otium*, à Athènes ou dans la Rome antique, sont des marqueurs de "distinction sociale" (Bernard 2001: 527).

<sup>8</sup> "Divertissement; divertissement amoureux" (Bloch & Wartburg 1975: 181). Le TLFi donne une définition comparable.

<sup>9</sup> Le TLFi définit ce terme comme l'expression d'une *allégresse*, d'une *joie intense et débordante*.

<sup>10</sup> "Libéralité" (Bloch & Wartburg 1975: 362).

englobe "toute une hiérarchie de figures et d'ornements enseignés par la rhétorique" (Ibid.). La pensée médiévale perçoit le monde "comme un livre écrit par Dieu" et vise à déchiffrer (Ibid.) et à dévoiler la pensée divine qui préexiste à tout autre système d'explication.

*Le Roman de la Rose* met en évidence et, ce faisant, valorise les valeurs courtoises en leur opposant des valeurs antagonistes, lesquelles sont signifiées par les portraits figurant sur le mur extérieur du verger. Le procédé sur lequel se fonde l'allégorie est la personnification. Toutes les personnifications ne bénéficient pas du même statut (Poirion 1973: 29). Celles qui sont mises en altérité et stigmatisées ne sont présentes qu'à titre d'*ymages* (v. 134) et repoussées en dehors du verger. En revanche, les valeurs positives de l'idéal courtois sont incarnées par des personnifications (Ibid.: 29-30), qui ont un statut de personnage. Ces derniers sont dans le verger, et donc à l'intérieur du *locus amœnus*<sup>11</sup> et non à l'extérieur car le *locus amœnus* est le lieu clos et fermé de l'entre soi et non un lieu ouvert à l'altérité comprise comme extériorité. De ce fait il est clivant. L'intérieur paradisiaque du verger, la société brillante qu'il abrite, incarnation des valeurs de l'idéal courtois, contrastent avec les portraits rejetés à l'extérieur, dont la dimension altéritaire comporte aussi une part d'étrangeté, manifestée d'abord par la minutie des détails descriptifs donnés par Lorris, et ensuite par l'incongruité de leur présence sur les murs du verger, qui a pour fonction de les mettre à l'index et de les dénoncer en les exhibant. L'étrangeté est une catégorie supplémentaire, dont l'imaginaire médiéval a besoin pour évoquer et critiquer l'altérité, souligne Zumthor (1993). Le verger métaphorise une conception politique de l'espace social profondément inégalitaire et clivante. Les valeurs négatives portées par les personnifications figurant sur les murs extérieurs peuvent être interprétées comme étant celles dont sont dotés les vilains, décrits dans le roman comme dénués de distinction. Amour dit au narrateur que ses réponses n'ont rien à voir avec celles d'un vilain sans distinction: "Onques voir tex respons n'issi / d'ome vilain mal enseignié"<sup>12</sup> (Lorris 1983: 59-60). Le vilain est un paysan libre (Lorcin 2001: 2) - et non un serf<sup>13</sup> - que la littérature médiévale charge de stéréotypes négatifs. Le vilain sert de repoussoir au héros courtois: "Le vilain, doté de tous les défauts, ne figure qu'à titre de repoussoir auprès du héros preux et courtois" (Lorcin 2000: 1). Ainsi

---

<sup>11</sup> Voir supra.

<sup>12</sup> Vers 1928-1930 du *Roman de la Rose* de Guillaume de Lorris, traduits ainsi en français moderne par Lanly: "Jamais assurément semblable réponse ne vint / d'un vilain sans distinction" (1973: 76).

<sup>13</sup> Le TLFi définit le serf comme une "personne attachée à une terre, dont les biens et le travail appartiennent au propriétaire de cette terre (seigneur, roi, communauté religieuse) envers qui elle a des obligations".

Amour ne peut envisager qu'un vilain lui rende hommage et puisse être son vassal:

[...] je veil por ton avantage  
 Que tu me faces tost homage<sup>14</sup>.  
 Si me besseras en la bouche,  
 ou onques nus vilain ne touche.  
 Je n'i lesse mie touchier  
 chascun vilain, chascun porchier,  
 ainz doit estre cortois et frans  
 cui ge ensint a home prans<sup>15</sup> (Lorris 1983: 60).

La stigmatisation médiévale de la vilainie, "presque tautologique" (Poirion 1973: 82) a pour contrepartie la valorisation de l'idéal aristocratique. Elle correspond au plan politique à une forme de gouvernement où le pouvoir est détenu par un petit nombre de personnes composant une classe héréditaire<sup>16</sup>. On observera que le vilain est présenté négativement comme celui qui est dénué des qualités perçues comme positives par la société aristocratique médiévale, laquelle a besoin d'un contre-modèle de manière à affirmer et à légitimer sa domination en tant que groupe social dominant d'une société féodale hiérarchisée et immuable. Cette mise en altérité des vilains se construit sur le principe du manque, du déficit supposés de ces derniers. Elle relève d'une lutte pour l'exercice du pouvoir, laquelle transforme une pyramide sociale inégalitaire en un "ordre politique légitime" (Savés 2017: 52) de manière à justifier sa domination. Cette modalité de compréhension de l'altérité fondée sur la notion de déficit a connu des prolongements au-delà de la période médiévale qu'on va aborder maintenant.

### 1.3 *L'altérité comme déficit*

Les Européens contemporains ont hérité de la mise en altérité de groupes bien identifiés, qui leur ont permis de se construire une identité positive, sur la base de comparaisons avec d'autres peuples non-Européens (Joffe 2005: 96). On peut penser ici à la théorie des races de Gobineau (1884), qui a influencé les représentations de certains Occidentaux sur les Noirs et a contribué à la

---

<sup>14</sup> Lanly définit le contrat vassalique comme suit: "Le vassal devait foi et hommage à son suzerain: lors de l'engagement solennel qu'il prenait, il s'agenouillait devant son seigneur: celui-ci le relevait et lui donnait, comme ici un baiser sur la bouche qui scellait en quelque sorte l'engagement" (Ibid.: 176).

<sup>15</sup> Vers 1931-1938 (Lorris ibid.: 60), traduits ainsi par Lanly: "Je désire pour ton avantage / que tu me fasses vite hommage. / Tu me donneras un baiser sur cette bouche / que jamais nul vilain ne touche: / je ne permets à nul porcher, / à nul vilain d' y toucher, / mais celui que je prends pour vassal / doit être courtois et de libre condition." (Ibid.: 77).

<sup>16</sup> D'après *Le Petit Robert* 2015.

formation des théories du nazisme (Young 1995). Mc Culloch (1995) a pu démontrer en analysant les travaux de psychiatres européens en Afrique, du début du XX<sup>e</sup> siècle aux années soixante, que les Africains y étaient décrits comme étant l'inverse des Européens, autrement dit: irrationnels, violents et de mœurs légères, l'Européen lui étant rationnel, discipliné, doté de principes moraux, altruiste... Outre le thème de la différence, ces descriptions disent aussi que dans l'idéologie coloniale, les cultures s'ordonnent dans une relation hiérarchique de supériorité et d'infériorité. La mise en altérité de certains groupes se fait sur la base du manque, on l'a vu. Cette perception du déficit chez l'autre permet aux Européens, dans un certain nombre de cas, de se construire une identité positive, par le biais d'une comparaison, explicite ou implicite, qui constitue une forme de non-dit social. En période de crise, la perception de la différence de l'autre devient la perception d'une menace potentielle pour les valeurs fondatrices de la société. L'opposition et la division entre *eux* (perturbateurs et transgresseurs) et *nous* (bienséants) se font très fortes (Joffe 2005: 101). Ce clivage contribue à définir l'altérité comme une dissemblance opposée à une ressemblance. Ces analyses ségrégantes et infériorisantes visent à justifier des faits de racisme par de fallacieuses données biologiques dénuées de tout fondement scientifique et entièrement fabriquées pour justifier l'entreprise coloniale européenne et ses visées économiques.

#### 1.4 *L'altérité comme dissemblance. Homogénéité versus hétérogénéité*

Un consensus existe en France autour du sentiment que l'unité nationale est fondée sur une communauté de culture et de valeurs, qui trouvent leurs sources dans la Révolution de 1789. Le lien culturel étant indissociable du lien politique, on peut postuler de ce fait l'existence d'une identité collective. On peut interpréter ce sentiment d'appartenance à une communauté comme une tendance à l'homogénéisation du corps social, c'est-à-dire à la construction de semblables, lesquels ne se distinguent plus que par des divisions formelles ou juridiques (Sanchez-Mazas & Licata 2005: 340) sur le plan des principes fondateurs – "les hommes naissent et demeurent libres et égaux en droits"<sup>17</sup> –, ce qui n'exclut pas qu'existent par ailleurs des inégalités sociales et économiques. Au plan idéologique, Crépon (2001: 221) a montré que le 'mythe d'une unité originare et d'une homogénéité constitutive' est à la base d'une vision de l'identité collective, fondée sur le sentiment de la propriété, du sol, de la possession d'une culture et d'une langue communes. L'identité collective serait confortée par une démarche d'*appropriation* sans cesse réaffirmée du sol,

---

<sup>17</sup>

Article Premier de la *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen*.

des lieux de mémoire, de la langue, analysée par Crépon comme une forme d'instrumentalisation politique du sentiment de propriété (Ibid.). On peut alors dire que lorsque un groupe est placé dans une situation de dissemblance – qu'il ne bénéficie pas de certains biens matériels et symboliques en principe accessibles à tous (Ibid.) – il est mis en altérité et est susceptible de se marginaliser (Elias et al. 1997), voire de se radicaliser dans les cas les plus extrêmes. La mise en altérité peut en effet susciter de l'exclusion car l'altérité est porteuse d'une hétérogénéité qui contrarie la tendance à l'homogénéisation qu'on vient d'aborder. Cette hétérogénéité se manifeste à travers le positionnement minoritaire des groupes mis en altérité qui les exclut du groupe majoritaire.

Exclus en raison du caractère récent de leur implantation dans le pays d'accueil, les migrants, tout au moins certains, ne peuvent bénéficier des biens matériels et symboliques évoqués par Crépon (Op.cit.) qui constituent l'identité commune, à savoir la propriété du sol, le partage des lieux de mémoire, celui de la langue et de la culture communes - tout au moins dans un premier temps. De ce fait, ils ont été mis en altérité de longue date. Ils incarnent une forme emblématique de mise en altérité sociale, économique et politique dans la France contemporaine de la fin des années soixante à nos jours, comme on va tenter de le montrer dans le second temps de cet article, en raison notamment du processus d'*ethnisation* des classes populaires (Boucher 2012: 25) auquel ils contribuent pour partie.

## **2. Altérité et migrations. Le processus d'*ethnisation* des classes populaires (Ibid.)**

La présence des travailleurs migrants est ressentie comme une menace par les membres les plus anciennement issus des milieux populaires. Ce sentiment de menace s'explique par l'histoire économique, sociale et industrielle. La mondialisation, la construction de l'Europe, les phénomènes migratoires ont conduit à une recomposition des milieux populaires en France, qui s'est traduite par des clivages entre les différents groupes endogènes (anciennement implantés) et exogènes (migrants) et des conflits de territoires. Cette situation interroge la question du lien social. Au plan économique, la déstructuration du monde ouvrier fondé sur l'emploi de main d'œuvre est une conséquence de la désindustrialisation, des modifications des formes de travail et de l'emploi, du poids du chômage et de l'apparition d'une forte proportion de travailleurs pauvres, souvent des migrants, depuis une quarantaine d'années (Bertucci 2020a). On lit dans un rapport de France stratégie que "si la désindustrialisation est un mécanisme structurel qui touche toutes les économies avancées, la France se révèle être le pays qui l'a subie le plus durement durant les dernières décennies, avec le Royaume-Uni" (2020: 1). Les migrants constituent un salariat désocialisé, notamment à cause de l'affaiblissement des mécanismes

de protection sociale et de la disparition du cadre social et temporel commun fourni par l'emploi (Wacquant 2006: 274-275). Si les habitants des quartiers populaires ont en commun la faiblesse de leurs revenus, ils n'en constituent pas pour autant un peuple ouvrier solidaire (La Mache 2005: 23) et le lien qui unit les habitants de ces quartiers n'est pas un lien politique de type contractuel, qui porterait une volonté commune ou générale (Mengue 2008: 98). Au plan politique, ils offrent l'image d'un groupe minoré et mis en altérité, peu présent dans les instances de représentation des salariés.

On observe donc une dilution de la classe ouvrière et l'affaiblissement des liens sociaux et des solidarités traditionnelles fondés sur l'identification à une communauté de destins, qui conduit à ce que les migrants soient perçus comme des concurrents directs au niveau de l'obtention d'un emploi et de l'occupation de l'espace par les groupes les plus anciennement implantés, lesquels déploient à leur égard des stratégies de minorisation dans le cadre de ce que la psychologie sociale désigne comme la pensée stigmatisante (Moscovici 2002). Il convient de souligner à ce sujet que le développement d'une pensée stigmatisante à l'égard des migrants n'est pas l'apanage des groupes défavorisés au plan social et économique. Des travaux récents ont montré que les groupes détenteurs d'une position sociale dominante développaient également des comportements ségrégants et racistes à l'égard des migrants et que le fait d'être diplômé du supérieur ne protégeait pas de la discrimination et de la racisation (Poiret 2019: 21) dans l'accès à l'emploi. Poiret explique ce fait par l'existence d'un "plafond de verre" qui fractionne le marché du travail et en restreint l'accès aux personnes noires en trouvant "normal" de les maintenir d'autorité dans telle ou telle fonction (Ibid.: 23). Selon Poiret, "le racisme, conçu comme un type particulier de rapport social, maintient le *statu quo* de classe" (Ibid.) même s'il existe d'indéniables exceptions et des réussites évidentes de personnes issues de l'immigration.

Le fait altéritaire est disqualifié par des typifications dévalorisantes et stigmatisées (Jodelet 2005: 44), formes de la pensée stigmatisante (Ibid.), laquelle transforme la différence en lacune, en carence dans un rapport de domination raciste qui s'exprime à travers l'injure. On rappellera à ce propos les insultes racistes dont ont été victimes Danièle Obono et Christiane Taubira, lesquelles exercent ou ont exercé des responsabilités politiques de premier plan. Danièle Obono est une femme politique française, originaire du Gabon, élue députée de la 17<sup>e</sup> circonscription de Paris lors des élections législatives de 2017 et membre du groupe politique La France Insoumise. Danièle Obono avait été attaquée par l'hebdomadaire d'extrême droite *Valeurs actuelles* à l'été 2020, dans le cadre "d'une fiction [la] mettant en scène [...] en victime d'esclavagistes arabes au XVII<sup>e</sup> siècle". L'hebdomadaire a été condamné pour "injure publique en raison de l'origine" par la 17<sup>e</sup> chambre du tribunal correctionnel de Paris le mercredi 29 septembre 2021 (Laurent 2021). Christiane Taubira est une femme

politique française, née à Cayenne, dans le département de la Guyane française. Christiane Taubira a été députée européenne de 1994 à 1999 et Garde des Sceaux de 2012 à 2016. Elle est la seule femme noire à la date d'aujourd'hui à avoir exercé un ministère régalien en France. On citera à l'appui de cette étude le titre de l'article de Burel dans *L'OBS*: "Taubira, trois ans et demi sous le feu de la rengaine raciste" (2016), notamment du fait d'une élue municipale de la commune de Saint-Martin-Le-Beau en Indre-et-Loire. (BFMTV.com 2015).

## 2.1 *Stratégies de minorisation des migrants. Racisme et insulte*

Le migrant est une figure contemporaine particulière de l'étranger puisqu'il réside sur le territoire national. En termes politiques et économiques, il se trouve dans un rapport dominant / dominé où il n'a pas l'avantage. À partir des années soixante, on peut considérer qu'une partie des classes populaires est constituée par des migrants dont la mobilité est récente ou ancienne, de nationalité française ou pas.

À cet égard, on retiendra les lignes qu'Eribon dans *Retour à Reims* consacre aux "catégories spontanées de perception" élaborées par ses parents, issus d'un milieu ouvrier défavorisé, au sujet des travailleurs migrants qui évoluent dans leur environnement tant professionnel que spatial.

Ces derniers sont désignés comme des "étrangers" et opposés aux "Français" (2018: 149):

Ma famille incarna un exemple modal de ce racisme ordinaire des milieux populaires dans les années 1960 et de ce raidissement raciste au cours des années 1970 et 1980. On y employait sans cesse [...] un vocabulaire péjoratif et insultant à l'égard des travailleurs arrivés seuls d'Afrique du Nord, puis de leurs familles venues les rejoindre ou formées sur place, et de leurs enfants nés en France, et donc français, mais perçus comme étant eux aussi des "immigrés", ou en tout cas des "étrangers" (Ibid.: 150).

Eribon précise que, plus âgée, sa mère continuait à avoir recours à des dénominations systématiquement insultantes pour désigner notamment les différents groupes présents dans le quartier de Barbès à Paris: "Sa conversation charriait en permanence ce vocabulaire [...]: les "bougnoles", les "négrs", les "chinetiques"..." (Ibid.: 151).

Eribon analyse ce recours à des pratiques langagières insultantes comme la manifestation du sentiment d'être dépossédé de son quartier, de son territoire, et comme "l'affirmation de soi comme maître et possesseur d'un pays dont on revendique le bénéfice exclusif des droits qu'il accorde à ses citoyens" (Ibid.: 153). La stigmatisation injurieuse est l'expression d'un refus de partager avec d'autres le peu qu'on a:

C'est une affirmation de soi qui s'opère contre ceux à qui l'on dénie toute appartenance légitime à la "Nation" et à qui l'on aimerait refuser les droits qu'on tente de maintenir pour soi-même (Ibid.).

Eribon voit dans le *racisme* et le *mépris virulent* de sa mère "à l'égard des travailleurs immigrés en général et des "Arabes" en particulier" (Ibid.: 151) une façon de se "sentir supérieure à des gens plus démunis encore" qu'elle-même; "une manière de se construire une image valorisante d'elle-même, par le biais de la dévalorisation des autres" (Ibid.: 152). Cet ensemble de croyances dévalorisantes et stigmatisantes à l'égard des travailleurs migrants ne repose pas sur des données avérées mais sur des représentations erronées destinées à construire un contre-modèle faisant office de repoussoir. Ces croyances sont démenties par les données du réel. En effet, selon l'Insee la population immigrée en France en 1975, période évoquée par Eribon, correspondait à 7,4% de la population vivant en France, contre 5% en 1946 et 10,2% en 2020. La population étrangère, vivant en France, constituait 6,5% de la population totale en 1975, contre 4,4% en 1946 et 7,6% en 2020. Enfin en 1974, l'immigration de travail étant ralentie alors que monte en puissance l'immigration familiale (2021: 4), le nombre de travailleurs migrants est aussi en diminution, ce qui diminue de fait la potentielle concurrence évoquée plus haut pour la période concernée.

L'analyse proposée par Eribon pour les années 70 est confirmée par d'autres sources. Ainsi, dans leur ouvrage de 1988, intitulé *La France qui vote*, Bon et Cheylan, mettent en évidence que le vote en faveur du candidat d'extrême droite Jean-Marie Le Pen, aux élections présidentielles de 1974 est loin d'être résiduel dans le Nord et l'Est industriels et en particulier dans les départements de la Somme, de l'Aisne, de la Marne où se situe Reims<sup>18</sup>, de la Meuse et de la Seine-et-Marne (1988: 254-256). Sans opter pour une explication ou une autre, ils se demandent s'il faut attribuer ces résultats à "un facteur [...] général de malaise", à "la crise des emplois locaux" (Ibid.: 256) ou à une "sensibilité à la présence des Maghrébins parisiens bien au-delà de leur zone d'implantation effective" (Ibid.) si on admet l'hypothèse d'une corrélation entre le vote Front National et "l'importance de la population maghrébine" (Ibid.: 254).

On retiendra de l'éclairage donné par les travaux de Bon et Cheylan que les craintes nourries par les migrants évoquées précédemment ne s'appuient pas sur des données factuelles, à savoir une présence numérique indéniable des communautés concernées, mais sur l'adhésion à une explication du réel non attestée par des faits et résultant de la recherche d'un bouc émissaire dont le rôle est tenu par les communautés migrantes.

C'est donc un discours de plainte développé à partir d'un sentiment obsidional, expression d'une frustration, dont la plainte est le révélateur (Jacobi 1998: 52).

---

<sup>18</sup> Eribon indique que ses parents, d'abord de gauche, ont voté ensuite et "de manière discontinue" à droite et à l'extrême droite (Op. cit.: 155).

On imputera cette frustration à des faits de ségrégation économique et sociale qui ont pour conséquence une assignation à résidence des personnes les plus pauvres, quelle que soit leur origine, qu'elles soient migrantes ou non, dans des zones urbaines défavorisées, caractérisées par un habitat dégradé. Cette situation contribue à développer un repli communautaire subi et non choisi, susceptible de nourrir de part et d'autre des pratiques endogames et des formes spécifiques d'interaction.

L'Organisation de coopération et de développement économique (OCDE) a souligné dans son étude de 2021 "des faits de ségrégation résidentielle des immigrés" qu'elle considère comme "universels" (Pascual 2021: 13)<sup>19</sup>. L'Île-de-France concentrerait d'après l'OCDE "environ 35% des personnes nées à l'étranger" (Ibid.) en particulier en Seine-Saint-Denis et en bordure de Seine au sud-est de Paris (Ibid.), et "le pourcentage d'immigrés extracommunautaires au sein de la population" y serait "au moins deux fois supérieur à la moyenne de l'ensemble de la zone urbaine" (Ibid.). L' OCDE insiste sur la dégradation de l'habitat et de l'environnement d'une manière générale dans ces zones urbaines ségréguées:

Les logements sont en général en plus mauvais état, et l'environnement local se caractérise bien plus souvent par des niveaux élevés de violence, de pollution et de nuisances sonores (Ibid.).

Selon Spielvogel, économiste des migrations et coauteur de l'étude cité par Pascual, la concentration des personnes les plus pauvres dans les endroits les plus pauvres peut conduire à des "effets négatifs" sur le long terme comme "une désincitation à l'apprentissage de la langue" du pays d'accueil ou une augmentation des difficultés d'accès à l'emploi (Ibid.). Si, dans un premier temps, cette concentration communautaire diasporique peut avoir des avantages pour les migrants les plus récemment arrivés, en termes "d'accès à un emploi, à un logement ou même à un soutien psychologique" voire d'insertion dans un réseau social, elle débouche sur une "situation de blocage" pour les familles, si elles ne parviennent pas à quitter ces zones (Ibid.) dès que possible.

Ces situations de blocage sont par exemple la conservation de pratiques matrimoniales ethniques (Santelli & Collet 2011: 330) "relevant des traditions matrimoniales des pays d'origine" (Ibid.). Ces pratiques dans le contexte de désavantages sociaux, économiques et résidentiels des groupes concernés contribuent à accentuer l'effet d'endogamie comme le montrent les lignes suivantes:

---

<sup>19</sup> On renvoie sur ce point à l'article de Pascual "Selon l'OCDE, la concentration des immigrés affecte leur intégration sur le long terme" paru dans *Le Monde* daté du vendredi 29 octobre 2021.

Le maintien dans un statut de minorité et la stigmatisation qui l'accompagne, la relégation résidentielle dans des espaces urbains ségrégués, [...] ainsi que les inégalités et injustices subies par les populations "visibles" et/ou musulmanes contribuent à la formation d'un marché matrimonial ethnique (Santelli & Collet 2011: 330).

Elles constituent un frein à l'intégration de ces groupes et participent à leur stigmatisation alors que "la valorisation du métissage et les relations entretenues depuis l'école tendent à favoriser la formation des unions mixtes" (Ibid.), lesquelles inversent les processus de ségrégation et favorisent l'intégration.

Pour analyser les éléments qui viennent d'être abordés, il convient de ne pas sous-estimer le poids de l'organisation diasporique sur la mise en altérité des migrants. Celle-ci constitue une forme spécifique d'interaction et d'organisation communautaire qui a un impact du fait du repli communautaire et de l'endogamie qu'elle induit.

Les pratiques et les identités sociales des communautés évoquées ici sont en effet marquées par la *déterritorialisation* (Chivallon 2004: 22) ou diaspora. Celle-ci conduit à une nouvelle façon de penser "la localité" (Ibid.) en fonction de la présence conjointe dans le même espace de groupes hétérogènes. La *déterritorialisation* se caractérise par la permanence du lien communautaire, par son rapport à l'extraterritorialité, qui permet le maintien d'une certaine stabilité identitaire (Chivallon 2004: 27). La situation diasporique conduit les groupes minoritaires à "maintenir des identifications extérieures aux espaces-temps nationaux tout en vivant à l'intérieur d'eux" (Gilroy 1993: 308). La situation diasporique institue une "différence", laquelle est le signe de l'altérité de ces groupes minoritaires diasporiques par rapport aux ressortissants nationaux des pays d'accueil (Ibid.). La diaspora a un impact sur la mise en altérité des groupes minoritaires.

## 2.2 *L'impact des diasporas sur la construction de la figure altérite du migrant*

On faisait allusion au début de cette analyse à l'opposition dedans / dehors construite par le Moyen Âge, période au cours de laquelle les catégories de l'autre défini comme l'étranger et celle de l'ailleurs se sont confondues. Dans le monde contemporain, elles existent toujours mais elles se sont dissociées.

### 2.2.1 Multipolarité et interpolarité

Les mouvements migratoires internationaux et les diasporas qui en résultent auraient de ce point de vue amené des changements. Ainsi, on constate que "l'autre peut être *ici* du point de vue des sociétés d'installation et le même se

trouver *ailleurs*<sup>20</sup> pour les sociétés d'origine' selon Joyeux et al. (2002: 13). De ce fait, l'éloignement spatial et la distance identitaire ne se confondant plus, la clôture liée à la construction des identités ne résulte plus de la distance dans l'espace. On peut donc faire l'hypothèse que cette figure d'enchevêtrement – 'le *dehors* est *dedans* et le *dedans* est *dehors*, le *même* est lointain et l'*autre* est proche' - (Ibid.) est caractéristique de la période contemporaine et contribue à la rendre complexe.

Comme on l'a vu plus haut, ces mobilités diasporiques conduisent les individus concernés à "maintenir des identifications extérieures aux espaces-temps nationaux tout en vivant à l'intérieur d'eux". Dans le même temps, ils sont porteurs d'une 'différence' (Gilroy 1993: 308) par rapport à la population du pays d'accueil, qui est l'emblème de leur altérité (Bertucci 2015). La structuration de ces mobilités diasporiques met en évidence un double mouvement de *multipolarité*, 'construction de nouveaux centres de référence territoriaux' et d'*interpolarité*, 'soit l'existence de liens plus ou moins formels, entre les membres du groupe et le pays d'origine ainsi qu'entre les différents pôles de la migration' (Sheffer 2005: 9).

### 2.2.2 *Retraditionnalisation* (Lagrange 2010) et *démodernisation* (Touraine 1997)

Ce maintien des liens avec le pays d'origine peut déboucher sur ce que Lagrange appelle une 'retraditionnalisation des mœurs' (2010: 202). Il observe dans les quartiers où les migrants sont nombreux une augmentation des comportements qui vont à l'encontre de 'la parité entre les sexes, de l'effacement du rôle des familles dans la constitution des nouvelles unions' (Ibid.). Lagrange (Ibid.) voit dans cette situation une manifestation de ce que Touraine définissait dès 1997 comme un processus de *démodernisation*, à savoir une dissociation [...] de l'économie et des cultures, des échanges et des identités (Touraine 1997: 40.) Cette dissociation, ce clivage résultent, selon Touraine, d'un conflit culturel lié à la *démodernisation* qui conduit les individus concernés à devoir assumer une double appartenance, i) à l'univers économique et social du pays d'accueil d'une part, et ii) à celui de leur communauté d'origine d'autre part, laquelle se comprend comme une appartenance identitaire (Touraine 1997: 56).

On a fait l'hypothèse plus haut que la montée des registres identitaires et ethniques contribuait à brouiller les clivages sociaux classiques, que les milieux populaires englobaient de nouveaux groupes, composés notamment de

---

<sup>20</sup> C'est Joyeux qui souligne.

migrants sans héritage ouvrier (Bertucci & Delas 2004: 8-9) et que la notion de classe ouvrière relevait de catégories d'analyse et d'une époque révolues (Bosc 2001: 192). Il devient difficile de parler de l'homogénéité culturelle des milieux populaires en posant comme établis un ensemble de traits économiques, sociaux, politiques, culturels. La différence culturelle est souvent présentée comme un obstacle à l'intégration des migrants. C'est la raison pour laquelle la notion de culture commune est devenue une question clé pour la période contemporaine. Les différences culturelles sont clivantes. On illustrera cette question en empruntant un exemple à Eribon. Parlant avec sa mère du quartier de Barbès à Paris<sup>21</sup>, quartier populaire pluriethnique, 'presque exclusivement occupé, et depuis longtemps par une population d'origine africaine et maghrébine' (Op. cit.: 151), celle-ci lui dit qu'elle ne voudrait pas y vivre du fait de la présence massive d'étrangers car: 'Chez eux, c'est pas comme chez nous' (Ibid.).

La mise en altérité des groupes de migrants est radicale dans les propos rapportés par Eribon. Elle s'inscrit dans un processus dynamique de construction des identités sociales en interaction, qui rend compte des conflits entre groupes et des tensions sociales à partir de la différence culturelle et de l'endogamie, autrement dit du repli communautaire de certains migrants sur des pratiques culturelles, religieuses, voire linguistiques dès lors qu'ils sont marginalisés par des difficultés économiques et exclus du système de production qui ne leur offre pas de possibilité d'intégration (Bertucci 2000: 76). L'endogamie et la tendance au repli communautaire peuvent être attribuées à une situation socio-économique particulièrement dégradée caractérisée par une forte minorisation et une forte ségrégation, observables dans ces espaces urbains ségrégués.

### 2.3 *Différence culturelle et endogamie*

Le repli communautaire est la plupart du temps expliqué par le recours à la notion d'endogamie. On analyse généralement l'endogamie par l'absence de *cohérence démographique*, d'*unité culturelle* et d'organisations représentatives fortes, ce que Wacquant décrit comme "l'absence de parallélisme institutionnel" (2006 op. cit.). Il en résulte une déstructuration du lien social qui autoriserait des modalités d'organisation communautaire, caractérisées par une endogamie et un repli sur des traditions culturelles. Édouard Louis dans *En finir avec Eddy Bellegueule*, rapporte des propos de son père à propos des migrants Arabes à Amiens, qui illustrent la façon dont peuvent être perçues ces relations communautaires, par des Picards originaires de milieux ruraux défavorisés, qui

---

<sup>21</sup> Dans le XVIII<sup>e</sup> arrondissement.

dans les faits ont peu de relations avec les groupes issus de l'immigration et donc les connaissent fort peu :

Mais surtout tu fais attention, parce qu'en ville il y a plein d'Arabes. Si il y en a un qui te regarde, tu baisses les yeux, tu fais pas le malin, tu joues pas au caïd, parce que ces gens-là ils ont toujours des cousins et des frères planqués quelque part et que si tu te bats, après ils vont te tomber dessus à plusieurs et là t'es mort (2014: 193).

Les propos rapportés sont d'autant plus stigmatisants que les personnes qui les tiennent sont peu en rapport avec les communautés migrantes envisagées. Il a été montré que plus la distance était grande entre les différentes communautés plus un sentiment obsidional était susceptible de se manifester car la perception ne correspond pas forcément à la réalité comme nous l'avons vu plus haut. Le groupe majoritaire peut se sentir menacé dans son identité par le groupe minoritaire si celui-ci paraît manifester l'intention de conserver des éléments de sa culture d'origine et qu'il se tient à distance<sup>22</sup> de la culture de la nation qui l'accueille par des stratégies d'évitement diverses dans la mesure où le désir d'intégration des migrants est mesuré à l'aune de leur degré d'adoption de la culture nationale et de leur identification à celle-ci, l'identité nationale étant confondue avec la culture (Roblain, Azzi & Licata 2018: 5). Roblain et al. soulignent qu'à l'inverse, ne pas adopter – ou négliger – la culture nationale pourrait être perçu [par le groupe majoritaire] comme un échec – ou un refus – de s'identifier à elle (Ibid.)<sup>23</sup>.

Ces liens communautaires ne constituent pas nécessairement un signe d'hostilité à l'égard du pays d'accueil, ils sont liés à la vie en diaspora et pour les jeunes à l'importance du groupe de pairs dont on connaît l'importance dans les modes de socialisation juvénile. Les perceptions négatives qu'ils peuvent susciter relèvent davantage d'une crainte de l'inconnu que d'une réalité effective.

Magyd Cherfi dans *La part du Sarrasin*, illustre la solidarité communautaire qui unit les jeunes des cités et le poids du groupe de pairs. Le narrateur évoque à propos d'un proche, originaire de la même cité que lui 'la consanguinité des âges farouches' des 'enfants de cité' et le désigne comme son *frère* comme le montrent les lignes qui suivent:

Mourad ! Je retrouvais son museau de hyène grimaçante, sa face achevée de

---

<sup>22</sup> Le passage situé entre 'distance et culture' inclut notre traduction des lignes suivantes de l'article de Roblain et al.: 'Given that national identity is associated with a culture, it sounds reasonable to assume that culture be associated with national identity, i.e. that perceiving that immigrants adopt the national culture should facilitate perception of their identification with this nation' (2018: 5).

<sup>23</sup> 'Conversely, failing to adopt – or neglecting – national culture could be perceived as a failure – or refusal – to identify with it (Ibid.)'.

carnassier des steppes, son regard noir... mais, le connaissant par cœur je ne doutais pas d'une vraie empathie, d'un regard de frère, car il coule dans les veines des enfants de cité une consanguinité des âges farouches (Ibid.: 2020: 195).

Plus que les solidarités communautaires qui viennent d'être abordées, c'est la question religieuse qui paraît centrale dans la perception du repli communautaire, notamment chez les musulmans pratiquants, ce qui interroge le principe de la laïcité.

Les signes religieux ostentatoires, comme le port du voile, la pratique du jeûne rituel, contribuent à donner l'impression d'une prise de distance de ces communautés par rapport aux valeurs communes, sur lesquelles est fondée l'identité nationale et de non prise en compte en particulier à l'École du principe institutionnel de la laïcité (Lorcerie & Guimond 2020: 1) qui suppose une 'clause de neutralité vestimentaire' (Ibid.: 2) mais autorise néanmoins les élèves à expliciter leur appartenance religieuse 'dans le respect du bon fonctionnement de l'institution (donc sans prosélytisme)' (Ibid.). Si la question du port du voile et la manifestation de signes religieux visibles est une préoccupation récurrente de l'institution scolaire, les problèmes relatifs à la radicalisation religieuse, à l'imposition aux habitants de certains quartiers des pratiques mentionnées plus haut par des activistes, qui s'arrogent le droit de régir les modes de vie dans ces espaces, contribuent à intensifier le repli communautaire. On illustrera ce dernier point en citant un extrait du roman de Sofia Aouine, *Rhapsodie des oubliés*:

Omar le Salaf s'était donné pour mission de purifier toute la terre des mécréants et avait déjà réussi à s'emparer de la moitié de la rue Léon, [...] Omar le Salaf veut faire de la rue Léon son califat. Une sorte de police des vertus et des vices est chargée d'effectuer des rondes jour et nuit. Trois ou quatre membres de la secte gèrent les entrées et les sorties d'un bout à l'autre du quartier, en surveillant la longueur des jupes, les cabas de courses des mamans et tout ce qui peut de près ou de loin ressembler à du haram<sup>24</sup>. Ils ont même voulu forcer le vieux propriétaire kabyle qui tient son bouclard<sup>25</sup> des Sports depuis les accords d'Évian à ne plus vendre d'alcool et à fermer son PMU (2019: 98; 100).

Les oppositions religieuses, en particulier à travers les signes ostentatoires que constituent le port du voile et la pratique du jeûne rituel, sont propices à la conflictualité et à la mise en altérité des communautés concernées. Le risque d'amalgame avec des organisations armées radicalisées est possible même si rien ne le justifie dans les faits et gestes des groupes minoritaires, qui peuvent même revendiquer très explicitement leur différence par rapport à ces organisations extrémistes et les condamner vigoureusement. Le raidissement identitaire sur les appartenances religieuses existe, comme le montrent les

---

<sup>24</sup> 'Le *Haram* est l'interdit, le tabou, le prohibé, l'illégitime' (Fathy 2002: 52).

<sup>25</sup> 'Établissement, boutique' d'après le *Dictionnaire vivant de la langue française de l'université de Chicago*.

lignes de Cherfi qui suivent, du fait du poids de la communauté, sur les habitants des cités, le regard de la communauté constituant un instrument de contrôle permanent des comportements et des modes de vie. Ainsi le narrateur de *La Part du Sarrasin* raconte ses tentatives pour sortir de la cité, en décrivant son envie de rentrer dans une église pour achever ce qu'il appelle 'sa mue de Gaulois'. Une fois à l'intérieur, il est envahi par l'inquiétude, - le narrateur utilise l'adjectif *peureux* à ce propos -, à l'idée des réactions négatives et critiques de ses proches à son égard s'ils le croisaient là. Il imagine ce que lui dirait son père: 'Sors de là, fils de pute'; sa mère: 'Si tu entres dans ce lieu c'est moi que tu condamnes mon fils, retourne sur tes pas' et enfin *les copains de la cité*: 'Tu renies ta race' (Cherfi 2020: 167). Ces réactions sont concordantes sur la condamnation et l'exclusion qui frapperaient le narrateur s'il était surpris en de tels lieux.

On soulignera à la fin de ce développement sur la dimension religieuse de la mise en altérité que plus que l'aspect religieux à proprement parler, c'est la question de la 'condition de transclasse' et des 'mutations de l'identité'<sup>26</sup> qu'elle engendre qui pointe ici (Jacquet & Bras 2020). Le transclasse désigne:

littéralement les individus qui, seuls ou en groupes, passent de l'autre côté, transitent d'une classe à l'autre, contre toute attente. Quelle que soit l'amplitude de la trajectoire, peut être dit 'transclasse' dans une société donnée quiconque a quitté sa classe d'origine et a vu son capital économique, culturel et social changer en tout ou partie (Jacquet 2020: 13).

Cette notion offre l'intérêt par rapport à celle de mobilité sociale de s'intéresser davantage au processus 'du passage, de la transition, avec ses effets de seuil, ses temps d'arrêt, son cortège de frontières à franchir et de barrières physiques ou mentales à abolir' (Ibid.: 14) qu'au point d'arrivée que constitue la classe sociale intégrée. On fera l'hypothèse que c'est bien ce processus<sup>27</sup> avec les transformations qu'il implique que décrit Cherfi lorsqu'il évoque 'sa mue de Gaulois'.

On abordera enfin au terme de cette seconde partie les notions de différence culturelle et d'ethnicité, en soulignant leur caractère problématique, ces deux notions ayant fait l'objet de critiques.

#### 2.4 *La différence culturelle et l'ethnicité: des notions problématiques et minorantes. La fabrique de la catégorie ethnique*

La différence culturelle et l'ethnicité sont des notions problématiques. Quels sont les critères qui les fondent ? Est-ce celui de l'origine ethnique ? Le risque

---

<sup>26</sup> Ces citations figurent sur la quatrième de couverture.

<sup>27</sup> Louis évoque à ce propos 'la possibilité d'une fuite totale et absolue' (2021: 60).

existe de faire de structures qui résultent d'une histoire et d'une différenciation sociale, des données naturelles (Crépon op.cit.: 217). Marc Crépon donne à ce propos l'exemple des Hutus et des Tutsis. Ces dénominations sont à l'origine des catégories sociales. Elles désignent des fonctions sociales différentes. Ces catégories sociales ont été transformées en catégories ethniques, ce qui n'a pas été sans lien avec le génocide perpétré contre les Tutsis au Rwanda (Ibid.). C'est la raison pour laquelle on fera l'hypothèse que la notion d'ethnie procède largement du discours colonial en premier lieu et en second lieu des commentaires politiques de ces dernières années sur différents conflits comme ceux du Rwanda par exemple. Cette notion permet d'évoquer des oppositions, qui paraissent ne pas pouvoir être expliquées par le recours à des catégories d'analyse européennes:

Désigner ces conflits comme des conflits ethniques, c'était renvoyer à une 'sauvagerie', contre laquelle on ne pouvait rien et surtout qui ne pouvait pas s'expliquer à partir des mêmes catégories politiques que les conflits "européens" (Ibid.).

La construction de ces catégories ethniques plaquées sur une réalité qui a été modifiée permet aux États européens de s'exonérer de leurs responsabilités et de se désengager moralement.

Si on suit Lorcerie (2005), la notion d'ethnie s'avère être de peu d'utilité lorsqu'on s'interroge sur la différence culturelle et semble être bien davantage dans le discours commun, une notion idéologique stigmatisante comme le montre Eribon. Or le fait d'appartenir à une ethnie est une caractéristique commune à tous (Juteau-Lee 1983: 7) mais certains cependant identifient comme *ethniques* les autres, c'est-à-dire ceux qui relèvent à leurs yeux de l'altérité (Juteau-Lee Ibid.; Eribon op.cit.).

La mise en exergue de l'altérité servirait au plan politique à désigner certains groupes de migrants par le biais de l'ethnicisation et à les isoler par ce biais (Lacroix 2002: 48). Intensifiée, l'ethnicisation s'amplifie et évolue vers une catégorie plus englobante, la racisation. La racisation est fondée sur l'essentialisation de certains traits. Or, l'altérité est 'relationnelle et relative' (Goï et al. 2014: 5) et relève d'une dynamique antagoniste à celle de l'essentialisation, laquelle est figée et stable. La racisation, dans ces conditions, constituerait une forme radicale de mise en altérité.

Cognet, à ce propos, souligne que le discours commun comprend la notion d' 'assignation ethnique' comme 'une différence de pratiques culturelles' et celle d' 'assignation raciale' comme 'une différence inscrite dans le biologique, reliée plus ou moins explicitement à des attributs phénotypiques' (Cognet 2010: 103). Elle précise que:

Ces constructions sociales de différences procèdent de la *racisation* des individus qui n'est autre que l'instruction d'une altérité radicale par essentialisation de toutes sortes de traits culturels ou biologiques attribués, nolens volens, à l'ordre de la nature des choses (Ibid.).

La notion de *race* est perçue comme d'inspiration nord-américaine et est critiquée en France. Le terme d'ethnicisation paraît moins connoté et lui est substitué, notamment parce qu'il ne contient pas de 'référence au biologique' (Clair 2015: 113).

Pour Lorcerie (2009: 65), l'utilisation du critère ethnique pour identifier l'autre renvoie implicitement à 'une autodéfinition ethnique de soi – assumée ou non (en France, c'est l'idée de 'Français de souche'<sup>28</sup>)' (Ibid.).

Le recours aux dénominations ethniques semble commun à l'ensemble des membres des classes défavorisées. Eribon et Louis mentionnent ces faits, on l'a vu plus haut. Les habitants de la cité du narrateur de *La Part de Sarrasin* y ont également recours. Les Blancs sont perçus comme pratiquant l'entre soi: 'les 'Blancs' qui ne vivaient qu'entre eux' (Cherfi 2020: 141). Un des personnages, Mourad, refuse de se livrer à 'des salamalecs de Blancs' (Ibid.: 203). Un client d'un restaurant où travaille le narrateur lui déclare: 'Je veux pas être servi par un Arabe' (2020: 188).

Cette *autodéfinition ethnique de soi* est apte également à susciter des processus d'identification à l'espace, qu'on peut analyser comme un mode identitaire territorialisé, une forme d'*ethnicité territoriale* (Lorcerie, 2009: 65), qui expliquent l'attachement au quartier, à la cité de nombreux habitants de ces espaces, en particulier des jeunes (Bertucci 2020b). L'*ethnicité territoriale* est donc une configuration sociale ancrée dans un territoire urbain ségrégué auquel se sont identifiés ses habitants dans une démarche d'appropriation. Ce territoire urbain ségrégué concentre de nombreux handicaps: sociaux, économiques, spatiaux, associés à une forte *visibilité ethnique* (Lorcerie ibid.). Il relève de ce que Goï et Huver nomment 'une cristallisation contextuelle à horizon ségrégatif' (2013, cité par Goï 2014: 28), emblématique d'un processus relationnel fondé sur un mode dégradé.

### 3. Conclusion

Les propositions d'étude de la notion de mise en altérité présentées au cours de cet article nous ont amené à montrer dans un premier temps que l'altérité était d'abord perçue comme une différence négative et stigmatisée, une représentation inversée de soi, l'autre étant réduit à sa condition d'étranger, laquelle s'incarne notamment dans la figure du barbare antique. On a vu ensuite que l'altérité était identifiée à un ailleurs, métaphore d'une vision politique inégalitaire de l'espace social, en particulier dans la pensée médiévale et enfin que l'altérité constituait un déficit, une dissemblance, porteuse d'hétérogénéité.

---

<sup>28</sup>

Dont les parents d'Eribon ou de Louis constituent un exemple (voir supra).

Dans un second temps, nous nous sommes efforcée de mettre d'abord en évidence les processus de mise en altérité et de minorisation des populations migrantes minoritaires par le biais du racisme et de l'insulte, puis d'étudier l'impact des diasporas sur la construction de la figure altéraitre des migrants. L'analyse des situations diasporiques a fait émerger les tensions inhérentes aux situations de mobilité, que nous avons identifiées comme des faits de retraditionnalisation et de démodernisation résultant de la différence culturelle et débouchant sur un risque d'endogamie et au delà, d'ethnisation et de racisation.

Au terme de cette étude, on affirmera la nécessité de voir l'altérité devenir partie prenante de la construction de l'identité collective, dans un dialogue fait d'emprunts et d'échanges, ainsi que celle d'éduquer à l'altérité. Penser l'altérité dans ces conditions suppose de renoncer à voir la culture comme un système clos et comme l'apanage du seul groupe majoritaire. Admettre l'altérité et accueillir l'autre supposent de s'ouvrir à l'hétérogénéité. L'altérité ne doit pas être définie comme une extériorité radicale mais comme le principe d'un système fondé sur la circulation et l'intrication d'éléments hétérogènes, susceptibles de conduire à l'élaboration de nouvelles formes d'identité répondant mieux aux reconfigurations du monde contemporain résultant des mobilités et des processus migratoires internationaux. Peut-être éviterait-on alors les flambées de violence sur fond identitaire, les discours xénophobes ou racistes évoqués au cours de cet article. Il paraît donc indispensable de promouvoir une éducation à l'altérité.

L'étude annuelle 2021 de l'OCDE insiste sur la nécessité 'd'encourager la mobilité' tant spatiale que sociale en donnant aux populations concernées 'la possibilité de quitter ces zones' (Pascual op. cit.: 13). L'étude souligne également qu'il est impératif de 'déployer des efforts particuliers' en matière 'd'enseignement de la langue, d'information sur le fonctionnement du marché du travail et le système éducatif' (Ibid.).

On soulignera que ces espaces urbains ségrégués sont aussi un espace de changement, un lieu dans lequel de nouvelles formes de citoyennetés, de cultures plurielles et métissées peuvent s'élaborer comme en témoigne l'abondante production littéraire identifiée comme la 'littérature de banlieue' (Chalet Achour 2005: 131) ou encore la floraison d'œuvres cinématographiques traitant de ce sujet.

Admettre la légitimité de ces espaces en matière de production culturelle et artistique leur conférerait une visibilité et une notoriété aptes à compenser les processus de mise en altérité et de minorisation. En développant une action culturelle à partir des dispositifs et outils de la politique de la ville, il serait possible de contrecarrer les processus de ségrégation à l'œuvre dans ces quartiers. Ce type d'approche valoriserait la diversité et l'interculturalité, et mettrait en évidence les cultures émergentes (Auclair 2005: 122). Enfin, il nous

semble essentiel de souligner la nécessité d'instaurer un mode relationnel, fondé sur la dimension pluriculturelle et l'interculturalité. Dans ces conditions, la reconnaissance de l'altérité passe par une reconnaissance de la diversité qui permettrait de lever le poids de la stigmatisation pesant sur la différence et d'éviter les replis communautaires, facteurs d'exclusion, qui pèsent sur l'intégration et la rendent difficile.

## BIBLIOGRAPHIE

- Affergan, F. (1987): *Exotisme et altérité: essai sur les fondements d'une critique de l'anthropologie*. Paris (PUF).
- Aouine, S. (2019): *Rhapsodie des oubliés*. Paris (Éditions de La Martinière).
- Auclair, É. (2005): Offres et demandes culturelles, ou la spécificité du développement culturel en banlieue. In M.-M. Bertucci & V. Houdart-merot (éds.), *Situations de banlieues*. Enseignement, langues, cultures. Lyon (INRP), 115-124.
- Bernard, B. (2001): Loisir, paresse, oisiveté: débats idéologiques autour de ces notions (XVIIe-XIXe siècles). *Revue belge de philologie et d'histoire*, T. 79, fasc. 2, 2001. *Histoire medievale, moderne et contemporaine - Middeleeuwse, moderne en hedendaagse geschiedenis*, 523-532.
- Bertucci, M.-M. (2000): École. La langue parlée par les enfants de migrants: le regard sur l'autre. *Francofonia*, 9, 73-86.
- Bertucci, M.-M. (2015): Diasporisations sociolinguistiques & précarités. Discrimination(s) et mobilité(s). *Les Cahiers de Linguistique*. *Revue de sociolinguistique et de sociologie de la langue française*. 41(1), 13-25.
- Bertucci, M.-M. (2020a): Éléments d'épistémologie pour l'étude des espaces ségrégués des banlieues urbaines sensibles de la région parisienne. *Glottopol*, 33, *Revue de sociolinguistique en ligne*, *Varia - Liberté, égalité, diversité ! PDF*. 191 Ko, [http://glottopol.univ-rouen.fr/numero\\_33.html](http://glottopol.univ-rouen.fr/numero_33.html)
- Bertucci, M.-M. (2020b): Mémoires de l'immigration. Propositions pour une étude sociolinguistique des parlars des jeunes des cités urbaines sensibles de la France contemporaine / Memories of immigration. Proposals for a sociolinguistic study of young people sociolects in sensitive urban cities in contemporary France. *Revista de estudos da linguagem*, 28(1), université fédérale du Minas Gerais, Faculté des Lettres (Brésil), 535-564. <http://www.periodicos.letras.ufmg.br/index.php/relin/issue/view/708>
- Bertucci M.-M. & Delas D. (2004): Présentation. In M.-M. Bertucci & D. Delas (éds.), *Français des banlieues, français populaire ?* Amiens: CRTH / UCP. (Encrage édition), 7-10.
- Bloch, O. & Wartburg, W. von (1975): *Dictionnaire étymologique de la langue française*. Paris (Presses universitaires de France).
- Bon, F. & Cheylan, J.-P. (1988): *La France qui vote*. Paris (Hachette).
- Bosc, S. (2001): *Stratification et classes sociales*. *La société française en mutation*. Paris (Nathan) 4<sup>e</sup> édition.
- Boucher, M. (2012): L'ethnicisation de la médiation sociale dans des "quartiers ghettos". Non, la politique des "grands frères" n'est pas morte! *Migrations Société*, 140, 25-34. URL: <https://www.cairn.info/revue-migrations-societe-2012-2-page-25.htm>
- Chaulet Achour, C. (2005): Banlieue et littérature In M.-M. Bertucci & V. Houdart-merot (éds.), *Situations de banlieues*. Enseignement, langues, cultures. Lyon (INRP), 129-150.
- Cherfi, M. (2020): *La part du Sarrasin*. Paris (Actes Sud).

- Chivallon, C. (2004): *La diaspora noire des Amériques. Expériences et théories à partir de la Caraïbe*. Paris (CNRS Éditions).
- Clair, I. (2015): Race et ethnicité. In S. Paugam (éd.), *Les 100 mots de la sociologie*. Paris (PUF), 112-113.
- Cognet, M. (2010): Genre et ethnicité dans la division du travail en santé: la responsabilité politique des États. *L'homme et la société*, 176-177, 101-129.
- Crépon, M. (2001): Ce qu'on demande aux langues (autour du Monolinguisme de l'autre). *Raisons politiques*, La République des langues 2. Paris (Presses de Sciences Po), 27-40.
- Dalongeville, A. (2001): L'image du Barbare dans l'enseignement de l'histoire: une expérience de l'altérité. Paris (L'Harmattan).
- Elias N., Dauzat, P.-E., & Wieviorka, M. (éds.) (1997): *Logiques de l'exclusion: enquête sociologique au cœur des problèmes d'une communauté*. Paris (Fayard).
- Eribon, D. (2018): *Retour à Reims*. Paris (Champs essais).
- Fathy, S. (2002): *Transparence du Halal, transgression du Haram*. *Vacarme*, 19(2), 52-54, URL: <https://www.cairn.info/revue-vacarme-2002-2-page-52.htm>
- Gilroy, P. (1993): *The black Atlantic. Modernity and Double Consciousness*. Londres (Verso).
- Gobineau, A. (1884): *Essai sur l'inégalité des races humaines*. Paris (Firmin Didot).
- Goï, C. (2014): Élèves allophones nouveaux arrivants et altérité en éducation: de l'inaccessible des pratiques des enseignants et des chercheurs à l'ineffable ontologique de l'être. *Glottopol*, 23, 22-46.
- Goï, C. & Huver, E. (2013): Diversités et réflexivités: Quelles empreintes pour quelles interprétations ? In J. Béziat (éd.), *Réflexivité en contextes de diversité*. Paris (L'Harmattan), 177-192.
- Goï, C., Huver, E. & Razafimandimananana, E. (2014): Les inaccessibles de l'altérité et de la pluralité linguistiques et culturelles. *Enjeux et perspectives pour l'éducation*. *Glottopol*, 23, revue de sociolinguistique en ligne, 2-21. <http://glottopol.univ-rouen.fr>
- Hartog, F. (2001): *Le miroir d'Hérodote: essai sur la représentation de l'autre*. Paris (Gallimard).
- Jacquet, C. (2020): 'Introduction'. In C. Jacquet & G. Bras (éds.), *La fabrique des transclasses*. Paris (PUF), 11-31.
- Jacquet, C. & Bras, G. (2020): *La fabrique des transclasses*. Paris (PUF).
- Jacobi, B. (1998): *Les mots et la plainte*. Ramonville Saint-Agne (Éres).
- Jodelet, D. (2005): Formes et figures de l'altérité. In M. Sanchez-Mazas & L. Licata (éds.), *L'autre. Regards psychosociaux*. Grenoble (Presses universitaires de Grenoble), 23-47.
- Joffe, H. (2005): 'L'Autre' et la construction identitaire: entre dynamiques psychiques et dynamiques sociales. In M. Sanchez-Mazas & L. Licata (éds.), *L'autre. Regards psychosociaux*. Grenoble (Presses universitaires de Grenoble), 95-116.
- Joyeux, L., Bélaïsch, S., Gavand, K., Lacroix, T. & Schaeffer, F. (éds.) (2002). *Quand l'altérité se fait en-jeux*. Paris (L'Harmattan).
- Juteau-Lee, D. (1983): Les autres 'ethniques'. *Sociologie et sociétés*. 15(2), 3-9.
- La Mache, D. (2005): *L'Art d'habiter un grand ensemble HLM*. Paris: L'Harmattan.
- Lacroix, T. (2002): La politique migratoire de la France: l'usage politique de l'altérité au service de la nation. In L. Joyeux et al. (éds.), *Quand l'altérité se fait en-jeux*. Paris (L'Harmattan), 23-56.
- Lagrange, H. (2010): *Le déni des cultures*. Paris (Seuil).
- Le Petit Robert de la langue française (2015): Paris (Le Robert).
- Le Trésor de la langue française informatisé (TLFI), disponible en ligne sur <http://atilf.atilf.fr/>

- Lorcerie, F. (2005): Culture, identité, ethnicité. Repenser l'approche interculturelle. In M.-M. Bertucci & V. Houdart-merot (éds.), Situations de banlieues. Enseignement, langues, cultures. Lyon (INRP), 61-70.
- Lorcerie, F. (2009): Fractures sociales, fractures territoriales. L'École, son territoire et l'ethnicité. *Projet*, 312, 64-71.
- Lorcerie, F. & Guimond, S. (2020): Le sens de la laïcité: le fondement juridique et le poids des mentalités. FCPE (Fédération des conseils de parents d'élèves des écoles publiques). Les notes du Conseil scientifique, 20. halshs-03146635
- Lorcin, M.-T. (2000): Des paysans retrouvés: les vilains du XIII<sup>e</sup> siècle d'après quelques textes en langue d'oïl. *Cahiers d'histoire* [En ligne], 45-2 | 2000, mis en ligne le 13 mai 2009, URL: <http://journals.openedition.org/ch/207>
- Lorris, G. de & Meun, J. de (1983): Le Roman de la Rose, T. 1, Félix Lecoy éd., Coll. Les classiques français du Moyen Âge. Paris (Librairie Honoré Champion).
- Lorris, G. de & Meun, J. de (1973): Le Roman de la Rose, T. 1, (Première partie, v. 1-4028: l'œuvre de Guillaume de Lorris), trad. en français moderne par André Lanly, 2<sup>e</sup> édition. Paris (Librairie Honoré Champion).
- Louis, É. (2014): En finir avec Eddy Bellegueule. Roman, coll. Points, Paris (Seuil).
- Louis, É. (2021): Changer: méthode. Paris (Seuil).
- Mcculloch, J. W. (1995): Colonial psychiatry and 'the African mind'. Cambridge, New York, Melbourne (Cambridge university press).
- Mengue, P. (2008): Peuples et identités. Paris (éd. de La Différence).
- Moscovici, S. (2002): Pensée stigmatisée et pensée symbolique. Deux formes élémentaires de la pensée sociale. In C. Garnier (éd.), Les formes de la pensée sociale. Paris (PUF), 21-53.
- Poiret, C. (2019): La douloureuse prise de conscience par les diplômé.e.s noir.e.s d'un racisme qui ne dit pas son nom. In S. Brun & P. Simon (éds.), Dossier Classes supérieures et diplômés face au racisme et aux discriminations en France, De facto URL: <https://www.icmigrations.cnrs.fr/2019/11/18/defacto-013-03>
- Poirion, D. (1973): Le Roman de la Rose. coll. Connaissance des Lettres, Paris (Hatier).
- Ricœur P. (1990): Soi-même comme un autre. Paris (Seuil).
- Roblain, A., Azzi, A. & Licata, L. (2018): Why do majority members prefer immigrants who adopt the host culture? The role of perceived identification with the host nation, preprint mis en ligne sur ResearchGate en 2018 par Roblain, A., publié en 2016 in International Journal of Intercultural Relations. DOI: 10.1016/j.ijintrel.2016.08.001.
- Romilly, J. de (1993): Les Barbares dans la pensée de la Grèce classique. *Phoenix*, 47(4). Trinity college, Toronto (Association canadienne des études classiques), 283-292. JSTOR, [www.jstor.org/stable/1088725](http://www.jstor.org/stable/1088725). Accessed 1 Sept. 2021.
- Sanchez-Mazas, M. & Licata, L. (2005): Altérité et changement social. In M. Sanchez-Mazas & L. Licata, (éds.), L'autre. Regards psychosociaux. Grenoble (Presses universitaires de Grenoble), 337-353.
- Santelli, E. & Collet, B. (2011): De l'endogamie à l'homogamie socio-ethnique: réinterprétations normatives et réalités conjugales des descendants d'immigrés maghrébins, turcs et africains sahéliens. *Sociologie et sociétés*, 2, 329-354. URL: <http://id.erudit.org/iderudit/1008249ar>,
- Savés, C., (2017), Max Weber, penser le paradigme démocratique. Saint-Denis (Publibook).
- Sheffer, G. (2005): Avant-Propos. Di[a]spositif: décrire et comprendre les diasporas. In L. Antéby-Yémini & W. Berthomière (éds), Les diasporas. 2000 ans d'histoire. Rennes (PUR), 9-20.
- Touraine A. (1997): Pourrons-nous vivre ensemble ? Égaux et différents. Paris (Fayard).
- Wacquant, L. (2006): Parias urbains. Ghettos. Banlieues. État. Paris (La Découverte).
- Young, R. (1995): Colonial desire: hybridity in theory, culture and race. London, New York (Routledge).

Zumthor, P. (1993): La mesure du monde: représentation de l'espace au Moyen Âge. Paris (Seuil).

## Sitographie

Institut national de la statistique et des études économiques (Insee).

Chiffres-clés paru le 1<sup>er</sup> juillet 2021

L'essentiel sur les... immigrés et les étrangers

<https://www.insee.fr/fr/statistiques/3633212>

La Déclaration des droits de l'homme et du citoyen

<https://www.legifrance.gouv.fr/contenu/menu/droit-national-en-vigueur/constitution/declaration-des-droits-de-l-homme-et-du-citoyen-de-1789>

Dictionnaire vivant de la langue française de l'université de Chicago

<https://dvlf.uchicago.edu>

Note de synthèse du rapport remis le 19 novembre 2020 par France Stratégie à l'Assemblée nationale, Les Politiques industrielles en France. Évolutions et comparaisons internationales

Aussilloux, Vincent; Harfi, Mohamed; Frocrain, Philippe; Lallement, Rémi; Tabarly, Guilhem, 2020, Les politiques industrielles en France. Évolutions et comparaisons internationales, pp. 1-12.

<https://www.strategie.gouv.fr/publications/politiques-industrielles-france-evolutions-comparaisons-internationales>

## Articles de presse

A.S., (2015): "Christiane Taubira comparée à un singe par une élue municipale", in BFMTV.

[https://www.bfmtv.com/politique/les-republicains/christiane-taubira-comparee-a-un-singe-par-une-elue-municipale\\_AN-201510290003.html](https://www.bfmtv.com/politique/les-republicains/christiane-taubira-comparee-a-un-singe-par-une-elue-municipale_AN-201510290003.html)

Burel, L. (2016): "Taubira, trois ans et demi sous le feu de la rengaine raciste", in L'OBS en ligne daté du 27 janvier 2016.

<https://www.nouvelobs.com/politique/20160127.OBS3443/taubira-trois-ans-et-demi-sous-le-feu-de-la-rengaine-raciste.html>

Laurent, S. (2021): "Justice est rendue": Danièle Obono se félicite de la condamnation de "Valeurs actuelles", in Le Monde en ligne daté du mercredi 29 septembre 2021.

[https://www.lemonde.fr/societe/article/2021/09/29/justice-est-rendue-daniele-obono-se-felicite-de-la-condamnation-de-valeurs-actuelles\\_6096492\\_3224.html](https://www.lemonde.fr/societe/article/2021/09/29/justice-est-rendue-daniele-obono-se-felicite-de-la-condamnation-de-valeurs-actuelles_6096492_3224.html)

Pascual, J. (2021): "Selon l'OCDE, la concentration des immigrés affecte leur intégration sur le long terme", in Le Monde daté du vendredi 29 octobre 2021.