

# Les Cahiers de Framespa

Nouveaux champs de l'histoire sociale

3 | 2007 :  
Patrimoine et immigration

---

## Les « communautés » imaginées de l'immigration dans la construction patrimoniale

MICHEL RAUTENBERG

---

*Texte intégral*

### Mémoire, patrimoine, immigration

- <sup>1</sup> Évoquer la notion de patrimoine en parlant d'immigration aurait longtemps pu paraître incongru dans un pays qui fonda symboliquement et politiquement le patrimoine en même temps qu'il « inventait », entre 1789 et 1794, la nation moderne<sup>1</sup>. Né de la volonté de consolider la toute jeune République, le patrimoine tel que nous l'avons connu pendant près de deux siècles fut pensé par les élus du peuple comme un outil destiné à réinscrire le pays dans la grandeur de l'histoire. D'une certaine manière, il n'y avait de patrimoine historique que national et tout ce qui renvoyait à des identités particulières ne pouvait être intégré qu'en tant que déclinaison d'une matrice commune à tous. Durant deux siècles le patrimoine, en France<sup>2</sup>, a servi à construire et à renforcer, suivant ce mouvement inaugural de la Révolution, « l'imaginaire national » suivant une histoire désormais bien connue et qui s'est étendue ensuite à bien d'autres régions du monde.
- <sup>2</sup> Dans un pays qui, désormais, commence à réfléchir à la manière d'intégrer dans son histoire la richesse et la complexité de ses apports migratoires, la

question de l'intégrité symbolique et politique du patrimoine est posée de manière plus vive qu'ailleurs. À l'époque où il s'agissait des cultures régionales, celles des « petites patries » qui formaient l'Hexagone, la force du mythe national suffisait à réduire les cultures locales dans une synthèse collective portée par des institutions d'État fortes qu'étaient l'école ou l'armée. Les particularismes s'exprimaient dans le folklore, dans les spécialités culinaires, dans les musées ou les accents. Aujourd'hui qu'il s'agit de populations issues d'Asie ou d'Afrique, souvent d'anciennes colonies, les expressions exotisantes des cultures et de l'identité ne manquent pas et elles tendent à remplacer le folklore dans l'expression publique de la diversité culturelle, qu'elles prennent la forme de spécialités culinaires stéréotypées ou de musiques du monde standardisées et remastérisées. Les cultures « de l'autre » sont devenues un affichage marketing efficace, « l'ethnique » envahit peu à peu les étals des boutiques et des agences de voyage, mais cela suffit-il à admettre les apports culturels des populations immigrées dans notre culture commune et à leur reconnaître un statut possible de bien patrimonial ? La patrimonialisation telle qu'elle est envisagée habituellement par les pouvoirs publics implique un travail d'identification, de sélection, puis qu'on installe des procédures de sauvegarde. Or pas grand-chose de cela n'est mobilisé quand il s'agit d'immigration. Pourtant, alors que le patrimoine devient l'une des voies de l'affichage public des spécificités culturelles, on voit mal pourquoi les populations issues de l'immigration ne participeraient pas au mouvement.

3 Pour la préfiguration de la Cité Nationale de l'Histoire de l'Immigration, l'agence Opale a recensé les acteurs de la mémoire de l'immigration qui pourraient participer à la constitution d'un réseau national de futurs partenaires<sup>3</sup>. Les résultats étonnent l'observateur des problématiques de la mémoire : sur l'ensemble des 560 projets recensés, seul 5 % contiennent le mot « patrimoine », généralement dans sa déclinaison de patrimoine bâti. Les notions de mémoire, voire d'histoire sont évidemment très présentes et associées, pour beaucoup d'opérations recensées, à des objectifs de « valorisation » ou de « connaissance », très rarement à des objectifs de sauvegarde ou de protection<sup>4</sup>. Travaillant sur ce qu'on nommait naguère les associations historiques ou les sociétés savantes, certes avec d'autres méthodes et suivant d'autres objectifs, Guy Saez et Hervé Glévarec<sup>5</sup> avaient à l'inverse souligné la fréquence nettement plus grande de la mention au patrimoine par rapport à la mémoire dans les noms des associations. On peut en déduire que tout se passe comme si, du côté de l'immigration, on s'intéressait surtout à la mémoire alors que dans le reste du pays c'était le patrimoine qui primait. Pourtant la question qui importe, au regard des enjeux de la reconnaissance sociale de l'immigration, est bien celle de l'apport des immigrations dans le patrimoine national, et pas uniquement à la mémoire collective<sup>6</sup>, qu'on l'envisage comme devant intégrer le patrimoine culturel français, ou qu'on l'envisage dans une version plus « communautariste » du patrimoine d'une population particulière qui a sa place dans la nation. Pour quelles raisons est-il si difficile de parler de patrimoines de l'immigration, ou de la place de l'immigration dans le patrimoine national ?

4 Quand on compare le traitement fait aux différents groupes de migrants, on voit qu'on n'a pas traité les travailleurs de la même façon selon leur pays d'origine : dans le bassin minier du Nord-Pas-de-Calais, les mineurs polonais arrivés en masse dans les années 20<sup>7</sup> ont pu ouvrir des églises et faire venir leurs prêtres, ils avaient leurs écoles où ils apprenaient le polonais, leurs clubs sportifs, leurs quartiers dans les cités minières<sup>8</sup>. À la même époque les immigrés kabyles venaient sans famille, étaient logés dans des camps, et personne ne se préoccupait de leur fournir des lieux de prières. Selon que l'on était issu d'un

pays souverain et allié ou d'une colonie de l'Empire, le traitement des travailleurs changeait, nonobstant les principes de la République. Situation qui a perduré avec les décennies, qu'il s'agisse du traitement inégalitaire des retraités coloniaux des armées qui libérèrent la France en 1944-1945, des extrêmes difficultés faites aux musulmans pour ouvrir des salles de prières jusque dans les années 90, ou de notre mémoire collective nationale tronquée quand il s'agit de regarder en face notre histoire coloniale<sup>9</sup>. La reconnaissance patrimoniale passe, au moins en France, par la reconnaissance de la légitimité du groupe dans l'espace public et dans l'histoire collective. Plus généralement, il y a un lien étroit entre l'histoire des relations du pays avec une population venant d'un pays étranger et l'acceptation que son patrimoine culturel participe au patrimoine commun.

- 5 Depuis une dizaine d'années, cependant, l'idée d'un patrimoine des populations issues de l'immigration fait son chemin. En région Rhône-Alpes, par exemple, plusieurs institutions se sont mobilisées dans cet objectif, depuis le Musée dauphinois de Grenoble qui, dès 1988, fut probablement pionnier dans cette démarche<sup>10</sup> jusqu'aux parcours de lieux de mémoire de l'immigration organisés par l'association Peuplement et Migration en 2000 à l'occasion des journées du patrimoine<sup>11</sup>. À Dunkerque, c'est le musée portuaire qui s'attache à recueillir l'histoire et la mémoire des ouvriers immigrés de la sidérurgie. Au niveau national, c'est la mise en place du réseau d'archives de l'immigration par l'association Génériques dans les années 90, plus près de nous la création de la Cité Nationale de l'Histoire de l'Immigration qui s'accompagne de la constitution d'un fonds de collection. Nous voyons ainsi deux formes de patrimoine être progressivement constituées : d'une part un patrimoine culturel des populations qui ont immigré, par exemple la cathédrale orthodoxe russe de Nice ou la préservation de la langue polonaise dans le bassin minier du Nord Pas de Calais ; d'autre part un patrimoine plus spécifiquement associé à l'histoire migratoire, comme la préservation des jardins ouvriers du quartier du Marais, à Saint Étienne, qui sont étroitement liés à l'installation de populations rurales de Petite Kabylie, dans les années 50 et 60, venues travailler dans les usines sidérurgiques du quartier<sup>12</sup>. Ainsi, sur le terrain, des actions sont conduites qui connaissent un certain succès. Mais que nous montrent-elles ? Qu'entre les quatre termes de la problématique, la mémoire, le patrimoine, l'immigration et la nation, les enjeux symboliques, culturels et politiques, sont complexes. Nous allons tenter de les éclairer en mobilisant une notion – l'imaginaire – qui fut brillamment utilisée dans les années 80-90 pour analyser le phénomène national, à la suite de l'ouvrage de Benedict Anderson<sup>13</sup>, *Imagined Communities*.

## De la mémoire immigrée aux « communautés imaginées » de l'immigration

- 6 L'une des questions majeures que nous devons nous poser pour comprendre la place d'un patrimoine de l'immigration – des immigrations – dans le pays tient à l'articulation entre les histoires migratoires et l'histoire nationale, et plus encore peut-être à la réception de ces histoires par la nation française, qu'il faudrait pouvoir croiser avec la réception de l'histoire nationale « française » par les populations issues de l'immigration. C'est-à-dire que l'étape préalable à la constitution d'un patrimoine des immigrations serait la construction d'une mémoire collective nationale qui fasse de la place à des mémoires migratoires

particulières, contradictoires. Après cela, la question pourrait être posée de savoir si le patrimoine des immigrations doit se dissoudre dans le patrimoine national, ou bien s'il doit conserver une certaine spécificité communautaire. La question est culturelle, elle est en même temps éminemment politique.

7 Nous voyons émerger, en filigrane, une problématique classique des réflexions sur l'identité : le patrimoine n'est pas un ensemble fini dont l'interprétation est fixée par la science ou le pouvoir ; le patrimoine se construit dans la dialectique des représentations croisées de soi-même et des autres. Pour être véritablement patrimonial, mon héritage culturel devra non seulement être conservé et montré à mes descendants, il devra aussi trouver sa place dans le patrimoine « en général ». Et pour que cela puisse être, il faudra que mon histoire puisse trouver un écho dans l'imaginaire de référence du groupe auquel j'appartiens, qu'il soit national, religieux, culturel. La question la première à nous poser, avant de parler de patrimoine de l'immigration, est donc bien celle-ci : quelle est la place de « l'immigré » dans notre imaginaire national ? Dans les années 70, on parlait des « ouvriers immigrés » et les militants de gauche voyaient plutôt en eux les héritiers de la classe ouvrière. Vingt ans plus tard, alors qu'on ne parle plus guère de culture ouvrière, les mêmes sont devenus de simples « immigrés », leurs enfants ou petits enfants sont « des jeunes des cités ». Leur place dans notre imaginaire national est toujours confuse, même si on écoute du rap et que le vocabulaire des banlieues laisse une place non négligeable aux termes issus de la langue arabe. L'hypothèse que nous faisons et que nous développerons dans les pages qui suivent est que la question d'un « imaginaire communautaire », voire d'un « imaginaire communautariste » hante notre conception laïque et républicaine de l'identité et du patrimoine.

8 Notre problématique de la place de l'immigration dans la construction patrimoniale se précise : partout la patrimonialisation s'articule aux représentations collectives et aux imaginaires sociaux (ceux des chercheurs, du public, des administrations...). La question nationale se posant aujourd'hui dans des termes très différents de ce qu'elle était au XIX<sup>e</sup> siècle, c'est sur les enjeux contemporains que nous devons appuyer nos réflexions sur le patrimoine. Nous n'en sommes plus à nous définir par rapport à nos voisins en sacralisant nos frontières et en transmutant les traces du passé en incarnations de nos identités collectives, mais nous définissons notre être collectif national dans le cadre de la mondialisation et des mouvements migratoires, dans un flux permanent et puissant de bribes de cultures transmises par les industries du tourisme et des loisirs, par les médias, par le marketing. Le lien de la nation au patrimoine est modifié, notre imaginaire national ne se construisant plus sur l'opposition à l'Allemand ou à l'Anglais mais en regard d'un imaginaire des migrations et de la mondialisation qui réduit l'immigré à être membre d'une « communauté », c'est-à-dire à n'appartenir pas entièrement à la nation. C'est en cela que nous dirons que notre rapport à l'immigré se construit en référence à des « communautés imaginées » de l'immigration, et que le patrimoine de l'immigration peut dès lors être analysé en tant que patrimoine d'une « communauté imaginée ».

9 Pour aller plus loin, il est nécessaire d'approfondir notre compréhension des phénomènes de patrimonialisation, en particulier la relation qui se construit entre la mémoire collective (ou les mémoires collectives, si l'on distingue entre celles des populations immigrées et celle de la population française prise dans son entité nationale) et les formes de patrimoine. Ensuite nous examinerons les croisements entre patrimoine et imaginaire. Pour finir nous reviendrons sur la question de l'immigration au regard de l'imaginaire et du patrimoine.

## Les deux voies de la patrimonialisation

10 Le mot « patrimoine » a connu des usages variés, même depuis sa première apparition en 1959 dans un document officiel de la République<sup>14</sup>. Afin d'éclairer les enjeux politiques et sociaux que recouvre ce terme, il faut avant tout distinguer entre les objets patrimoniaux eux mêmes, et le processus qui conduit à faire que des objets, qu'ils soient communs ou plus exceptionnels, deviennent patrimoniaux. La patrimonialisation est un processus complexe qui ressort à la fois de la pratique sociale, du classement symbolique, de l'action collective et de la procédure, juridique ou réglementaire. Elle s'inscrit dans la pratique car elle est inséparable du jeu des acteurs comme le montrent de nombreux travaux d'ethnologues et de sociologues ; elle produit distinction et hiérarchisation entre traces, mémoires ou souvenirs et incarne des enjeux de pouvoir ; elle va enfin se trouver validée par la mise en place de mesures de protection ou de sauvegarde. Dans *La Rupture patrimoniale*, mon propos était d'examiner diverses manières de « construire » le patrimoine<sup>15</sup>. J'en ai identifié deux principales : l'une est institutionnelle, politique, et s'origine dans la Révolution française comme l'a montré Dominique Poulot<sup>16</sup>. L'autre est sociale, elle se fonde, entre autres choses, sur la mémoire collective qu'elle va formaliser et instituer pour dire l'identité d'un groupe dans la durée. Les deux voies ayant bien sûr de nombreux points de croisement : le patrimoine, même le plus incontestable, peut être l'aboutissement d'un travail de mémoire et l'histoire d'un groupe, rappelée et mythifiée par la mémoire, peut s'agglomérer à l'histoire de tous. Un rapprochement avec la patrimonialisation des sites de la Première Guerre mondiale peut nous aider à comprendre ce qui se joue dans le passage d'une mémoire collective douloureuse à la reconnaissance patrimoniale.

11 La région d'Arras est, pour les anciens soldats des pays du Commonwealth, même si cela est largement méconnu des Français, un site historique de première importance pour les Anglais et les Néo-Zélandais qui la visitent chaque année par dizaines de milliers. En avril 1917, la bataille d'Arras devait faire diversion pour lancer l'offensive sur le Chemin des dames, près de Soissons. À Arras étaient les troupes britanniques et du Commonwealth ; sur le Chemin des dames étaient les troupes françaises. La bataille d'Arras coûtera la vie à 96 000 hommes en une semaine. Cette hécatombe sera à l'origine des mouvements de mutinerie de 1917 et forcera l'État-major à stopper les attaques. La bataille de diversion à Arras, destinée à retenir les Allemands, deviendra donc une bataille de premier plan après l'échec du Chemin des dames. Deux sites de champ de bataille, deux lieux de mémoire de la guerre des tranchées, l'un britannique, l'autre français. C'est, dans un premier temps, par la transmission des souvenirs qui s'accumulent, qui sédimentent pourrait-on dire, qu'ils deviennent des lieux patrimoniaux. Les pouvoirs publics viennent ensuite, par l'éducation (scolaire dans ces deux cas) et par la protection juridique, pour les instituer en lieux emblématiques de la commémoration nationale ; le tourisme organisé, enfin, apporte aux lieux protégés une place dans un ensemble ordonné par les dispositifs culturels et une légitimité renouvelée par la fréquentation du public<sup>17</sup>. Dans le cas de ces champs de bataille, parmi les plus dramatiques de la « grande guerre », le travail d'institution fut très rapide ; plus généralement, les politiques de protection interviennent quand les souvenirs deviennent plus lointains afin de les inscrire dans la durée de l'histoire et de l'identité collective. Ils deviennent des « hauts lieux », formule qu'on peut préférer à celui de lieux de mémoire, terme impropre car ambigu<sup>18</sup>.

12 Ces deux exemples militaires illustrent bien l'articulation entre le travail de mémoire, son institutionnalisation et le rôle de la mise en forme culturelle dans la diffusion qu'il va connaître. Laissons de côté la diffusion culturelle qui n'est pas dans notre propos ici. Ce qu'il apparaît dans des opérations de patrimonialisation comme celles que nous venons de résumer, c'est un lien plus ou moins tendu, complexe, entre une mémoire sociale de l'événement qui va s'incarner dans des récits et des lieux, qui va commencer par s'exprimer au sein des familles ou d'associations, et une emblématisation par la monumentalisation, la commémoration et la patrimonialisation de cette mémoire. D'un côté des souvenirs individuels qui renvoient à la souffrance subie, de l'autre une institutionnalisation qui exprime une histoire collective, nationale certes pendant longtemps, mais de plus en plus considérée comme universelle. On quitte progressivement les références nationales pour aller vers des valeurs pensées comme plus larges. Cette patrimonialisation s'inscrit dans une longue tradition politique et scientifique dont les fondements sont à chercher dans l'esprit rationaliste et universaliste des Lumières. Le patrimoine est alors « mis à distance » et fondé en raison par l'étude scientifique. Après avoir été identifiés, isolés, les édifices et objets sont classés en catégories comme on le ferait des espèces végétales ou animales. Cette approche traditionnelle est résolument non « écologique » en ce qu'elle rejette l'analyse du milieu et des relations entre l'objet et son environnement. L'objet est considéré pour lui-même et pour la place qu'il va tenir dans la catégorie dans laquelle il est affecté, ces catégories de l'histoire de l'art ou de l'histoire de l'architecture plutôt que de l'histoire économique et sociale ou de l'ethnologie. Suivant l'esprit des Lumières, ce qui fonde la valeur de ce patrimoine n'est pas son inscription dans un territoire ou sa reconnaissance sociale, mais sa valeur au regard de la « civilisation », valeur qui est ainsi quasi ontologique, non contingente du milieu, et qui sera reconnue et validée par la puissance publique. Ce patrimoine, dans la tradition politique française, est un patrimoine régalien. On devine cependant l'ambiguïté qu'il porte dans le monde d'aujourd'hui : une chose peut-elle être à la fois universelle dans ce qui la fonde, c'est-à-dire qu'elle transcende les appartenances particulières, et régaliennne, c'est-à-dire mise en œuvre par le pouvoir d'État qui est par nature associé à un peuple et à un territoire ?

13 Une autre conception du patrimoine existe, qui a elle aussi une longue histoire. Il s'agit là de dire l'identité des groupes, pour le groupe et par le groupe. Dans l'histoire des idées politiques, ce lien entre une culture et un groupe se formalise vers les années 1770 en Allemagne sous la plume de Johan Gottfried Herder<sup>19</sup>. Il ne s'agit pas de dire l'universalité, mais au contraire de reconnaître la singularité et de la préserver. Les peuples ont une culture, et cette culture doit être transmise car elle est l'expression première de la communauté, elle est son patrimoine. Ce n'est pas au regard d'une histoire de l'art plus ou moins abstraite que les choses sont protégées, mais au regard de ce qu'elles sont sensées dire ou révéler de la société. Son histoire est celle des arts et traditions populaires, du folklore au sens allemand ou britannique du terme. C'est un patrimoine étroitement lié au discours sur l'identité comme on le voit dans les pays germaniques dès les débuts du XIX<sup>e</sup> siècle. Les liens entre culture et territoire prennent une autre dimension, le territoire devenant l'expression d'une culture qui devra être protégée pour elle-même. Ce patrimoine-ci est différentialiste quand l'autre est universel, il est contingent au milieu là où la valeur de l'autre est considérée comme intrinsèque, ontologique diraient les philosophes. À côté de la conception universelle de la culture et du patrimoine, émerge une conception identitaire et politique, fondée sur la reconnaissance des cultures populaires qui connaîtra une grande vigueur dans l'Est de l'Europe jusqu'à nourrir des idéologies de l'exclusion que nous

avons connues au XX<sup>e</sup> siècle.

- 14 Pour revenir à notre propos de départ, on considèrera que les projets patrimoniaux qui portent sur les immigrations s'inscrivent dans cette dialectique : souvent construits sur le recueil de la mémoire collective et de pratiques sociales populaires, ils visent à légitimer des cultures particulières et leur difficulté, dans la situation française, sera d'accéder à un statut plus général et national.

## Patrimoine, imaginaire, immigration

- 15 L'association du patrimoine et de l'imaginaire est ancienne, particulièrement chez les hommes de lettres. Il est toujours périlleux de donner des points de départ aux grands mouvements de l'histoire, mais on peut cependant avancer qu'avec Herder, dans le dernier tiers du XVIII<sup>e</sup> siècle, le lien entre imaginaire et identité se construit sur ce qui semble être la nécessité de conserver ce qui forme la spécificité des peuples. Cette idée va marquer tout le mouvement romantique qui suivra avec l'appui essentiel des artistes et des gens de lettres. On peut également trouver une matrice philosophique plus ancienne, qui remonte plus haut dans le siècle des Lumières. Selon Charles Taylor<sup>20</sup>, le XVIII<sup>e</sup> siècle est le siècle où se forge la modernité par la transformation progressive des mentalités autour de la construction de la notion du « moi » : apparition d'un rapport individualisé à la nature (qu'on perçoit chez Rousseau), autonomisation de ce qui deviendra la science économique quand Adam Smith forge le concept d'être rationnel qu'est *l'homo œconomicus*. C'est aussi la grande époque des voyageurs qui découvrent l'Italie antique et l'Orient, l'époque où apparaissent les premiers guides touristiques des villes comme Paris, Rome ou Vienne. Le voyageur de ce siècle met en scène « l'esprit des lieux » qu'il visite, associant la description des villes et des monuments à l'histoire antique et aux grands hommes qui les ont marqués. On ne parle pas encore de patrimoine au sens où Poulot l'entendra, naissant avec la Révolution comme catégorie de l'action publique culturelle et politique, mais on perçoit déjà ce qui fera sa matrice culturelle et idéologique à travers la sensibilité qui s'affiche à l'égard de traces, de vestiges, de bâtiments ou de lieux qu'on inscrit dans son héritage culturel. On peut considérer qu'un « imaginaire patrimonial » va préparer la naissance politique du patrimoine qui se fera par étape entre la Révolution et la loi de 1913, avant de subir l'extension thématique et temporelle que nous connaissons. Pendant les Lumières, cet imaginaire patrimonial affiche son goût pour le classicisme et les antiques, les toiles de Hubert Robert par exemple ; plus tard, après Chateaubriand, on mettra en avant le Moyen-âge en inventant les notions d'art « roman » et d'art « gothique ».

- 16 En 1825 Hugo écrit : « il y a deux choses dans un édifice : son usage et sa beauté. Son usage appartient au propriétaire, sa beauté appartient à tout le monde »<sup>21</sup>. On peut tirer trois enseignements de cette phrase. Le premier est que le patrimoine est associé à une dimension esthétique : il n'est pas seulement mémoriel ou testimonial, il relève aussi du registre de la beauté, de la contemplation ; ensuite on peut voir que Hugo définit, plus de quatre-vingt ans avant Aloïs Riegl, cette distinction fondamentale entre les deux natures du monument, entre sa valeur d'art et sa valeur d'usage ; enfin il préfigure ce qui sera la philosophie de la protection à partir de Mérimée, cette double appartenance du monument à son propriétaire et à la collectivité.

- 17 À chaque époque son patrimoine pourrait-on dire. Et à chaque époque on va retrouver ces trois jugements hugoliens : esthétique ou beauté ; dualité des

valeurs d'usage et d'héritage culturel ; appropriation collective de biens privés. Mais, aussi, à chaque époque son imaginaire : les Romantiques aimaient les églises médiévales ; avec l'idéologie agrarienne des années 30 et de Vichy on insistera sur le patrimoine rural ; les années 80-90, période de doute et d'interrogation sur la société industrielle, voient l'émergence du patrimoine industriel. Aujourd'hui, après quelques décennies de silence postcolonial pesant, le tour est venu de l'immigration.

18 Pour évoquer les patrimoines de l'immigration, regardons donc ce qu'est l'imaginaire de l'immigration. L'actualité récente nous ouvre quelques portes. Bien sûr, il y a plusieurs immigrations : les migrations historiques des Belges ou des Polonais dans les mines du Nord ou dans l'industrie textile à Roubaix, celle des Italiens dans le Sud-Est ou des Espagnols dans le Sud-Ouest. Toutes ces immigrations laissent des traces, ici ou là, qui intègrent la culture ou le patrimoine national : l'église orthodoxe de Nice ; les églises, danses et pâtisseries polonaises dans le nord ; l'accordéon apporté par les Italiens qui devient l'instrument emblématique des musiques populaires de l'Entre-deux-guerres, le couscous apporté par les Pieds-Noirs dans les années 60 et est aujourd'hui l'un des plats préférés des Français. Finalement toutes ces vagues migratoires qui ont permis que le solde démographique français ne chute pas de manière dramatique ont laissé peu de traces patrimoniales, et, si ce n'est les Arméniens et les juifs marqués par les génocides, elles sont plutôt silencieuses sur leur histoire.

19 En fait, lorsqu'on parle d'immigration, on fait maintenant référence de manière inavouée aux immigrations du Maghreb et d'Afrique noire, parfois un peu à celles d'Asie. On oublie la longue histoire de l'immigration en France. C'est dire que le mot, déjà, est piégé. Rappelons quelques données. En 1886 la population étrangère représente 3 % de la population totale du pays : Belges, Allemands, Italiens, Suisses... Après la Première Guerre mondiale, les USA limitent leur politique migratoire et la France devient un pays d'immigration massive : en 1931 le taux d'étrangers est de 6,58 %, soit plus que les USA. Malgré les quotas votés en 1932, l'immigration se poursuit, alors que des ouvriers et des mineurs sont rapatriés de force dans leurs pays. Dans les années 50, Italiens et Algériens – qui ont désormais la nationalité française – viennent nombreux. En 1974, alors que l'immigration est officiellement stoppée, le recensement comptabilise 758 000 Portugais, 710 000 Algériens, 497 000 Espagnols, 462 000 Italiens, 260 000 Marocains, 139 000 Tunisiens, des Yougoslaves, des Turcs, etc. Au total 6,2 % de la population. Ce n'est qu'en 1984 que l'État français accepte définitivement que tous les étrangers entrés légalement aient le droit de rester en France (1962 en Grande Bretagne, 1972 en Allemagne). La France, sous Giscard, est le seul pays d'Europe à avoir tenté d'organiser le retour volontaire. Selon Patrick Weill<sup>22</sup>, il s'agissait de faire repartir de force 100 000 étrangers, principalement algériens, sur cinq ans en mettant fin de manière brutale à leurs titres de séjour. L'idée était qu'ils étaient « inassimilables » à la nation française, alors que nombre de ces familles étaient déjà installées en France depuis les années 50, voire plus longtemps puisque on voit se mettre en place dès les années 20 une immigration pendulaire entre l'Algérie, principalement la Kabylie, et la France : on oublie souvent que des familles algériennes sont en France depuis quatre voire cinq générations parfois<sup>23</sup>.

20 Ce qui marque la politique de la France à l'égard de l'immigration, c'est, pour Patrick Weill, l'incohérence et la confusion. Officiellement on répète à satiété jusqu'au début des années 2000 que la politique d'immigration est « l'immigration zéro », alors que chacun voit bien que des immigrés continuent à venir en toute légalité. Cela depuis près de trente ans si l'on se souvient des lois Bonnet-Stoléru entre 1978 et 1980. La question se pose alors de la représentation

de ces immigrés dans la société française. L'hypothèse qu'on peut avancer ici, c'est que la « question de l'immigration » nous renvoie à la question plus ancienne et plus générale de l'altérité, à la manière dont nous pensons et construisons la différence.

## Les imaginaires de l'altérité

21 L'imaginaire est une notion rarement mobilisée en France par les sciences sociales, si l'on excepte les travaux inspirés par Gilbert Durand et Michel Maffesoli. Il n'est pas ici dans notre propos d'expliquer les raisons de la désaffection des chercheurs à son endroit, ni de faire l'historique d'une notion pourtant centrale dans les œuvres des fondateurs de la sociologie moderne que furent Durkheim et Weber. Nous nous contenterons d'évoquer les principales figures rhétoriques sur lesquelles se construit l'imaginaire social de l'altérité.

22 Pour Bronislaw Baczko, les « imaginaires sociaux » sont des « repères spécifiques » dans le système symbolique que produit toute société. Ils servent à une collectivité à « désigner son identité en élaborant une représentation de soi ; [à marquer] les distributions de rôles et les positions sociales ; à exprimer et imposer certaines croyances communes »<sup>24</sup>. Le dispositif imaginaire est donc producteur d'un ordre social et symbolique, il régule la vie collective, il fournit aux individus « un schéma collectif d'interprétation des expériences individuelles »<sup>25</sup> en intervenant sur la mémoire collective ; mais cet ordre symbolique est généralement orienté : « Au cœur de l'imaginaire social [...] se trouve le problème du pouvoir légitime »<sup>26</sup> et des représentations qui fondent la légitimité du pouvoir. Cela ne signifie pas que seul le pouvoir légitime soit producteur d'imaginaire social. Plus exactement, la production des imaginaires sociaux est un exercice du pouvoir, pouvoir de l'État, pouvoir des groupes sociaux sur l'espace public, pouvoir d'un groupe professionnel (les urbanistes, les artistes etc.). Les stéréotypes, les emblèmes, les pastiches sont des instruments de la construction de ces imaginaires sociaux. L'exotisme est l'une des figures les plus fortes de cet imaginaire de l'altérité.

23 Tous les groupes sociaux, et d'abord les groupes immigrés, font l'objet de discours stéréotypés. Ces stéréotypes sur l'étranger, le différent, sont universels et remontent à la nuit des temps. Sans aller jusqu'à Hérodote qui comparait la paresse des Perses avec l'esprit entrepreneur des Grecs, souvenons-nous des Auvergnats âpres au gain, des Bretons têtus, des Méridionaux superficiels, etc. Des stéréotypes qui aident à penser la diversité, mais qui sont aussi récupérés par les groupes eux-mêmes dans la construction de leurs identités : Michaël Herzfeld<sup>27</sup> a montré comment les Crétois s'étaient appropriés le stéréotype des Grecs de l'Hellade à leur endroit, qui les traitaient de « Barbares », c'est-à-dire de « Turcs », en l'utilisant entre eux dans certaines circonstances. On peut aussi évoquer le peu glorieux coq gaulois ou le buveur de vodka russe. Le stéréotype entre dans cette « nécessité » qu'a chaque société de classer, d'ordonner « non pas seulement ses membres humains, mais aussi les objets et les êtres de la nature, tantôt d'après leurs formes extérieures, tantôt d'après leur utilité alimentaire » qu'évoquait déjà Van Gennep<sup>28</sup>. Anne-Marie Thiesse<sup>29</sup> rappelle que les livres scolaires dans lesquels les jeunes Français apprenaient leurs leçons sous les Troisième et Quatrième Républiques étaient encore pleins de ces stéréotypes sur la population des régions françaises, associant climat, caractère et morphologie dans une carte de France très colorée.

24 Une autre notion, décrite par Baczko, est importante quand on évoque l'imaginaire : « l'emblème ». Les imaginaires sont mobilisés par des emblèmes

qui sont d'autant plus puissants qu'ils portent, dans les imaginations, une lourde charge historique : il en est ainsi du drapeau rouge pour les mouvements communistes, rougis du sang des fusillés de la Commune, qui va traverser toutes les luttes. Les emblèmes avancent souvent à plusieurs, construisant entre eux un genre de constellation qui va renforcer le sens initial, ou le compléter : le drapeau rouge va avec le chant de l'Internationale et le rituel de la manifestation. Si on change l'Internationale par la Marseillaise, on quittera le registre de la contestation politique révolutionnaire pour celui du patriotisme « révolutionnaire ». Dans l'imaginaire colonial, les emblèmes sont nombreux et puissants, animés par l'école, les expositions internationales, la publicité : l'image de Savorgnan de Brazza conquérant le Congo, un visage noir riant à pleine dents sur la boîte de Banania. En passant du discours colonial paternaliste du bon sauvage au discours « politiquement correct » anticolonial, les mêmes emblèmes sont mobilisés pour soutenir des propos opposés.

25 À l'occasion du colloque « Le patrimoine culturel immatériel : les enjeux, les problématiques et les pratiques » qui s'est tenu le 9 août 2003 à Assilah au Maroc, l'écrivaine et artiste Françoise Gründ<sup>30</sup> faisait remarquer qu'il y a une relation paradoxale entre la trace et la réalité de la mémoire : plus il y a de traces apparentes, moins la mémoire collective est vive. Elle prend l'exemple de la société Dogon, qui a fait l'objet de multiples études, reportages, films. C'est l'un des hauts lieux touristiques du Mali. Les Dogons continuent à sculpter des masques, à réparer leurs costumes de cérémonie, à pratiquer les rituels pour les touristes, au point qu'ils font maintenant des tournées triomphales à travers le monde. En fait, les Dogons feignent de vivre comme leurs aïeux alors qu'ils auraient largement oublié qui ils étaient. Au contact avec les villes, avec les touristes, ils se sont mis à apprécier le monde moderne : leur désir n'est plus de « bien mourir » comme leurs ancêtres, mais de « mieux vivre », c'est-à-dire de gagner de l'argent et d'adopter le mode vie de la petite bourgeoisie des villes d'Afrique. Musiques, danses, gestes et rituels gardent la même forme, mais le rituel est vide, et le sens de ces pratiques n'est plus que guidé par la visite du touriste ou le maintien d'une certaine réputation qui va permettre de « mieux vivre » dans le monde moderne. Le pastiche est devenu aujourd'hui un élément essentiel de la construction des imaginaires de l'altérité. L'industrie du pastiche est intimement associée à l'industrie touristique, elle participe très largement à la production médiatique de l'exotisme et on peut craindre que cela contribue à l'effacement de la mémoire collective en lui substituant un folklore désincarné.

26 Le pastiche nous conduit à évoquer une dernière figure, peut-être la plus forte, de l'imaginaire de l'altérité : l'exotisme. L'exotisme est, pourrait-on dire, l'ange noir de l'altérité. Il est l'expression d'un ensemble de sensations, d'images picturales et mentales inspirées par l'évocation de pays lointains, différents. C'est l'imaginaire de l'ailleurs. Il mobilise le pastiche, l'emblème et le stéréotype. Il se développe au XVIII<sup>e</sup> siècle avec la mode des chinoiseries qui inspireront, par exemple, certains sites de production de faïences comme Rouen. Le Romantisme va développer nombre de thèmes exotiques, tel le Salammbô de Flaubert, et il n'est pas étonnant que l'ethnologie naissante ait dès ses débuts une relation ambiguë avec l'exotisme : tout comme le voyageur, l'ethnologue ne rapporte-t-il pas de ses pérégrinations des objets étranges, des danses ou des chants qui influenceront largement les arts picturaux, la danse, la musique peut-être (c'est du moins la thèse – contestée – de André Schaeffer sur les origines africaines du jazz<sup>31</sup>). L'exotisme est le versant esthétique du mythe du « bon sauvage » de l'époque romantique qu'artistes et ethnologues, tel Victor Segalen, reprendront souvent à leur compte. Descendants souvent de peuples qui étaient associés à notre imaginaire colonial, lui-même construit par l'école, la littérature ou les

arts<sup>32</sup>, les immigrés sont restés marqués par des attributs exotisants, volupté orientale, primitivisme africain ou autres, qui venaient se surajouter à un racisme séculaire.

## Continuités et discontinuités entre colonisation, exotisme et immigration dans les imaginaires sociaux : l'ambiguë communauté

27 Dans *L'imaginaire national*, Benedict Anderson<sup>33</sup> rappelle que le passage de l'État colonial à l'État national se fait, au XX<sup>e</sup> siècle, à travers la formation d'élites créoles ou d'élites des pays colonisés, éduquées et bilingues. Celles-ci vont être utilisées dans l'administration coloniale par les Anglais ou les Néerlandais et vont assurer la continuité du personnel politique et administratif, aussi par la multiplication des voyages et des échanges auxquelles ces mêmes élites « indigènes » vont participer. Anderson identifie trois facteurs qui vont favoriser ce passage : 1- la mobilité des hommes, liée à l'essor du commerce mondial et colonial ; 2- le besoin d'employer de la main-d'œuvre locale pour administrer les territoires coloniaux, et une main-d'œuvre qui se spécialisait de plus en plus, réclamant médecins, ingénieurs, etc. ; 3- le développement de l'éducation d'une manière générale, et la formation d'élites religieuses locales. Ce sont les élites intellectuelles, éduquées à l'occidentale, ayant lu Montesquieu ou Voltaire, bilingues, et non les élites économiques – celle-ci étant monopolisée par les colons, par des communautés d'origine indienne, chinoises ou « libanaises », en Afrique du nord également par les juifs sépharades – qui vont forger le nationalisme des indépendances. Elles vont puiser aux sources européennes, de la Révolution française, de l'Habeas corpus, de Marx ou de Goethe. Ces élites sont ainsi, par leur éducation et leur niveau culturel, les égaux des colonisateurs, souvent même ont-elles un niveau d'instruction supérieur à bien des colons et des fonctionnaires métropolitains. Cependant, ces cadres restent des « indigènes » : une fois quitté le lycée français, ils sont destinés à rester dans les colonies, et généralement loin de leur région d'origine. L'imaginaire européen est alors construit suivant un registre idéologique assez simple qui puise d'une part dans l'évolutionnisme, d'autre part dans l'exotisme que nous avons vu. C'est ainsi que, parmi les nombreuses images associées aux populations issues de l'immigration, celle qu'elles formeraient des « communautés » est parmi les stéréotypes les plus vivants parce qu'il a pu trouver sa place dans le moule de l'imaginaire colonial, entre les emblèmes de la différenciation raciale et culturelle, et le pastiche de pratiques folklorisées.

28 Que signifie ce terme de « communauté » ? Dans le vocabulaire républicain le terme est récent. On le rapporte souvent à l'émergence et à l'affirmation des groupes non professionnels (distincts donc des lobby), rassemblés autour de manières de vivre, de valeurs plus ou moins structurées, proches de ce que les anglo-saxons appellent des « sub-cultures », ou bien partageant une même origine ou une même religion : on va parler des communautés gays ou « gothiques », de communautés juives, tsiganes, protestantes... Dans le vocabulaire scientifique, le mot a un sens bien différent, et la tradition sociologique a longtemps opposé communauté à société : ainsi Tönnies opposait *Gemeinschaft* et *Gesellschaft* (communauté/société) ; Maine opposait sociétés à

statut et sociétés à contrat ; Durkheim les solidarités mécaniques des premières aux solidarités organiques des secondes<sup>34</sup>. Plus tard, selon Gossiaux, deux conceptions ethnologiques de la communauté sont apparues : pour Redfield les communautés sont des totalités enserrées dans la société moderne ; alors que pour Chiva elles sont des formes d'organisation sociales couplées de représentations de sa propre vitalité collective, liées au monde global par une multitude de relations politiques, économiques et sociales. Chiva évoque comme exemple les « communautés villageoises ». On voit bien les deux conceptions de la communauté qui s'opposent : d'une part la communauté se vit en tant qu'être collectif autonome, elle est régulée en son sein et, dans les représentations qu'elle se fait d'elle même, elle n'a guère besoin du monde extérieur. Dans l'autre, la communauté est consciente de ses liens avec la société et de sa propre spécificité. On voit aussi ce qui relie les deux conceptions : dans les deux cas, la communauté est envisagée comme une entité sociale productrice de sa propre conscience de soi.

29 Dans la société américaine ou anglaise, la communauté va avoir une existence officielle, elle est au grand jour, qu'il s'agisse des communautés religieuses (les mormons, les adventistes, etc.), ethniques (les tribus de *natives*, les communautés de migrants), ou sociales. Dans la conception française, la communauté renvoie à tout autre chose : ce fut la communauté villageoise dont parle Chiva, c'est-à-dire à un monde de la tradition ; mais aussi tout ce qui va ressembler à la vie dans ces villages, avec leurs solidarités familiales ou claniques, avec la défense du territoire, avec des pratiques qu'on suppose plus ou moins endogamiques ; mais ce fut aussi, dans une société dont l'imaginaire était très marqué par la colonisation, le village tribal africain ou kabyle. On observe une florescence d'images « exotiques » sur les timbres, sur les produits de consommation courants comme le fameux cacao Banania, dans les affiches publicitaires, etc. L'exotisme reste une valeur sûre des adeptes de la collection<sup>35</sup> et du marketing. Aujourd'hui, ce sont plutôt les médias audiovisuels et les produits de consommation culturelle qui portent ces imaginaires de l'exotisme. Ce que produisent les médias, c'est « l'idée image », pour reprendre le terme de Baczko, que les Africains ou les Arabes appartiennent à des communautés dont les membres partagent globalement les mêmes caractères, qu'ils ont une même culture qui est peu ou prou décalée de celle que partageraient la majorité des Français.

30 Ainsi le mot « communauté » possède un signifié pour le moins flottant dans la langue française, naviguant entre terroir, tribu et communautés d'intérêt modernes, « à l'américaine ». Il est de plus en plus utilisé pour dénommer des « immigrés » derrière les expressions « communauté musulmane », « communauté turque », « communauté maghrébine », et de moins en moins pour désigner les « communautés rurales » des années 50-60. Or, derrière ces « communautés immigrées » se profile, dans nos imaginaires républicains, la dénonciation du « communautarisme » réputé « catastrophique »<sup>36</sup>. Dans ces conditions, l'existence d'un patrimoine de l'immigration est une affaire pleine de risques quand nos imaginaires sociaux sont encombrés de stéréotypes, d'un arrière plan idéologique où se mêlent bonnes et mauvaises consciences coloniales.

31 Nous avons observé au début de ce texte qu'il fallait envisager la question patrimoniale rapportée à l'immigration différemment selon qu'étaient évoqués un patrimoine lié à l'histoire d'un groupe, ou un patrimoine évoquant l'histoire du parcours migratoire. Selon qu'on présuppose que les immigrés forment d'abord des groupes homogènes au moins culturellement, ou bien qu'on considère l'immigration comme un phénomène d'abord social et économique qui

implique des personnes, la relation de ce patrimoine à l'imaginaire national sera différente. D'un côté on trouvera un patrimoine évoquant ou commémorant les spécificités ethniques ou culturelles du groupe, de l'autre un patrimoine évoquant les modes d'inscription des trajectoires migratoires dans l'espace national. La question communautaire va se couler dans cette problématique patrimoniale en suivant la place faite à telle ou telle population dans l'histoire commune. Ainsi le camp de Drancy, où ont été enfermés à partir 1941 des milliers de juifs en transit vers les camps de concentration, est reconnu comme haut lieu de l'histoire nationale, il est d'une certaine façon un emblème d'une période de notre histoire : Drancy n'est pas le patrimoine de la communauté juive, même si c'est en tant que communauté « imaginée » que les juifs ont été déportés. C'est bien un élément du patrimoine français. Nettement moins connu est le cimetière du Tata sénégalais à Chasselay près de Lyon, où on été enterrés plusieurs centaines de tirailleurs africains et marocains, massacrés en 1940 par les troupes allemandes, mais il est malgré tout préservé par l'action du Ministère des Anciens combattants. Cependant, les moments et les lieux essentiels de l'histoire de l'immigration restent dans l'ombre : quel signe de reconnaissance ou de patrimonialisation des manifestations d'octobre 1961 à Paris<sup>37</sup> ? Quel souci patrimonial a-t-on des lieux emblématiques de la présence immigrée dans nos centres-villes (La Goutte d'or à Paris, Belzunce à Marseille, la Place du Pont à Lyon...). Quelle place est celle des camps de réfugiés dans la carte du patrimoine national ? Ces lieux sont présents dans la mémoire collective, leur place dans l'histoire locale et nationale est sans commune mesure avec celle de tel ou tel château ou villa romaine, et pourtant ils ne passent pas la rampe de la patrimonialisation.

32 Notre imaginaire de l'immigration, oscillant entre héritage colonial, idéologie assimilationniste et crainte irraisonnée du communautarisme, ne laisse guère de place à l'émergence de patrimoines propres à l'immigration. Recueil de souvenirs et conservation de la mémoire sont nombreux, mais ils engagent peu notre conception de l'être collectif national. Un véritable patrimoine de l'immigration serait celui qui reconnaîtrait la singularité des parcours migratoires et leur apport à une culture commune en s'affichant dans l'espace public, et pas seulement dans un musée. Mais, pour que cela soit possible, il faut que pratiques et politiques patrimoniales s'accordent avec une évolution profonde des images que nous avons de l'immigration.

---

## Notes

1 Le décret du 2 novembre 1790 met en place la première Commission des Monuments qui a en charge un inventaire des biens par département. Le terme « monument historique » apparaît pour la première fois la même année sous la plume d'Aubin-Louis Millin dans son *Introduction à l'étude des monuments antiques*. Mais c'est surtout l'abbé Grégoire qui, dans divers rapports de 1794 à la Convention, va populariser la notion de vandalisme et l'idée qu'il est nécessaire et patriotique de protéger les biens des églises et lieux de cultes. Dominique Poulot, *Musée, nation, patrimoine, 1789-1815*, Paris, Gallimard, 1997.

2 La manière dont l'histoire est convoquée pour construire la continuité nationale, appuyée en France sur l'institutionnalisation du passé par le monument historique et le musée d'art, connaît des déclinaisons nombreuses. Voir à ce sujet François Hartog et Jacques Revel, *Les usages de l'histoire, Enquêtes, 1*, Paris, Editions de l'EHESS, 2001.

3 Opale a analysé un fichier Filemaker de 560 « fiches projets » et 410 « fiches contacts » qui lui ont été confiés par la Cité Nationale de l'Histoire de l'Immigration.

4 Claire Andrieu, « La mémoire de l'immigration en France. Premier essai de cartographie et d'analyse des projets », *Hommes et migrations*, mars-avril 2006, n° 1260, pp. 129-135.

- 5 Hervé Glévarec, Guy Saez, *Le patrimoine saisi par les associations*, Paris, La documentation française, 2002.
- 6 À l'inverse de la tendance la plus répandue, en particulier parmi les historiens, nous n'envisageons pas la mémoire collective dans sa version patrimonialisante des « lieux de mémoires » popularisés par Pierre Nora, mais selon la tradition sociologique engagée par Maurice Halbwachs : pour nous, la mémoire collective relève de l'échange social, c'est-à-dire qu'elle se construit dans l'interface de la pratique et des représentations, plutôt que de la trace et de l'incarnation de l'histoire.
- 7 Entre 1923 et 1930, ils formeront entre 26 et 34 % des effectifs totaux des houillères du Nord et du Pas-de-Calais.
- 8 Janine Ponty, « Les Polonais, une immigration massive », *Tous gueules noires. Histoire et immigration dans le bassin minier du Nord-Pas-de-Calais*, Lewarde, Centre historique minier du Nord-Pas-de-Calais, 2004, pp. 51-84.
- 9 Pascal Blanchard, Nicolas Bancel, Sandrine Lemaire (dir.), *La fracture coloniale. La société française au prisme de l'héritage colonial*, Paris, La découverte, 2005.
- 10 En 1988 il réalisa une exposition sur les immigrés italiens de Grenoble, issus de la région de Corato dans les Pouilles italiennes. Ce fut la première d'une longue suite d'expositions, accompagnées de collecte d'objets, sur les populations d'origine étrangères de l'agglomération grenobloise. Jean-Claude Duclos, « L'immigration au musée dauphinois », *Ecarts d'identité*, 2006, n° 108, vol. I, dossier « Faire mémoire », pp. 9-15.
- 11 Dans le cadre de son projet *Traces* en 2005, un collectif d'association, avec des partenaires publics, organisa un forum régional de mémoires dont les actes ont été produits par la revue *Ecarts d'identité*, 2006, n° 108, vol. 1.
- 12 L. Bencharif, V. Millot-Belmadani, « Les zones d'ombre du patrimoine », in *Villes, patrimoines, mémoires. Action culturelle et patrimoines urbains en Rhône-Alpes*, Lyon, La passe du vent, 2000, pp. 66-73.
- 13 Publié en 1983 par Verso, à Londres, il fut traduit pour la première fois en français en 1996 aux éditions de La Découverte sous le titre : *L'imaginaire national. Réflexions sur l'origine et l'essor du nationalisme*. Benedict Anderson, *L'imaginaire national. Réflexions sur l'origine et l'essor du nationalisme*, Paris, La Découverte et Syros, 2002, [édition originale : *Imagined communities*, Londres, Versos, 1983].
- 14 André Desvallées, « À l'origine du mot patrimoine », in Dominique Poulot, *Patrimoine et modernité*, Paris, L'Harmattan, 1998, pp. 89-106.
- 15 Michel Rautenberg, *La rupture patrimoniale*, Grenoble, A la Croisée, 2003.
- 16 *Op. cit.*
- 17 Soulignons que le tourisme de guerre exista bien avant sa prise en charge par les professionnels et les pouvoirs publics, en particulier à Arras. Sur ces questions, voir le site du Ministère des Anciens combattants.
- 18 Cette ambiguïté tenant à ce que l'expression s'abstrait de la conception sociologique que nous défendons selon laquelle la mémoire est avant tout échange et pratique sociale, le lieu de mémoire étant, au bout du compte, un lieu patrimonial.
- 19 Johan Gottfried Herder, *Histoire et culture. Une autre philosophie de l'histoire*, Paris, Flammarion, 2000.
- 20 Charles Taylor, *La construction du moi. La formation de l'identité moderne*, Paris, Seuil, 1998.
- 21 *Le Voyage singulier. Regards d'écrivains sur le patrimoine*, Zoé, Editions Paroles d'aube, 1996, p. 7.
- 22 Patrick Weill, *La République et sa diversité*, Paris, Seuil, 2005, pp. 18-19.
- 23 Pour n'évoquer que les mines du Nord-Pas-de-Calais, ils étaient 1500 Kabyles en 1914, principalement à Courrières ; leur effectif se stabilisera entre 3600 et 5600, dont 30 % dans les mines, jusqu'en 1929. J.R. Gentil, « Les Algériens : une immigration précoce, influencée par les événements politiques », in *Tous gueules noires. Histoire et immigration dans le bassin minier du Nord-Pas-de-Calais*, Lewarde, Centre historique minier du Nord-Pas-de-Calais, 2004, pp. 33-49.
- 24 Bronislaw Baczko, *Les imaginaires sociaux. Mémoire et espoirs collectifs*, Paris, Payot, 1984, p. 32.
- 25 *Ibid.*, p. 35.
- 26 *Ibid.*, p. 33.

- 27 Michaël Herzfeld, *Cultural Intimacy. Social Poetics in the Nation-States*, New York, Londres, Routledge, 1997.
- 28 Cité par Claude Lévis-Strauss, *La Pensée sauvage*, Paris, Plon, 1962, p. 213.
- 29 Anne-Marie Thiesse, *Ils apprenaient la France. L'exaltation des régions dans les discours patriotiques*, Paris, Maison des Sciences de l'Homme, 1997.
- 30 Françoise Gründ, « La tentation de préserver ou le temps des maladies de la mémoire », *Internationale de l'imaginaire*, nouvelle série, 17, 2004, pp. 105-123.
- 31 Pat Milesi, *Après le Jazz. Le jazz vocal en France*, Grenoble, A la Croisée, 2006.
- 32 Edward Saïd, *Culture et impérialisme*, Paris, Fayard, 2000.
- 33 *Op. cit.*, pp. 132 et suiv.
- 34 Jean François Gossiaux, « Communauté », in Pierre Bonte, Michel Izard (dir.), *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, Paris, PUF, 1991.
- 35 Paul Van Der Grijp, *Passion and Profit, Towards an Anthropology of Collecting*, Berlin, LIT Verlag, 2006.
- 36 Pascal Blanchard, Nicolas Bancel, Sandrine Lemaire (dir.), *La fracture coloniale*, *op. cit.*
- 37 Ce jour là, une manifestation pacifique organisée dans les rues de Paris par le FLN connut une violente répression qui fit plusieurs dizaines de morts parmi les manifestants algériens.

---

### ***Pour citer cet article***

#### *Référence électronique*

Michel Rautenberg, « Les « communautés » imaginées de l'immigration dans la construction patrimoniale », *Les Cahiers de Framespa* [En ligne], 3 | 2007, mis en ligne le 01 octobre 2007, consulté le 27 juin 2016. URL : <http://framespa.revues.org/274> ; DOI : 10.4000/framespa.274

---

### ***Auteur***

#### **Michel Rautenberg**

Professeur d'ethnologie, Université de Saint-Étienne

---

### ***Droits d'auteur***



Les Cahiers de Framespa sont mis à disposition selon les termes de la licence Creative Commons Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale - Pas de Modification 4.0 International.