

Relations interculturelles dans les villes du Maghreb colonial : peut-on parler de solidarités ?

Yvan Gastaut



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/cdlm/13>
DOI : 10.4000/cdlm.13
ISSN : 1773-0201

Éditeur

Centre de la Méditerranée moderne et contemporaine

Édition imprimée

Date de publication : 15 décembre 2001
Pagination : 79-90
ISSN : 0395-9317

Référence électronique

Yvan Gastaut, « Relations interculturelles dans les villes du Maghreb colonial : peut-on parler de solidarités ? », *Cahiers de la Méditerranée* [En ligne], 63 | 2001, mis en ligne le 15 octobre 2004, consulté le 08 septembre 2020. URL : <http://journals.openedition.org/cdlm/13> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/cdlm.13>

Ce document a été généré automatiquement le 8 septembre 2020.

© Tous droits réservés

Relations interculturelles dans les villes du Maghreb colonial : peut-on parler de solidarités ?

Yvan Gastaut

- 1 Système ségrégationniste et inégalitaire fondé sur la supériorité économique, politique et culturelle, la société coloniale a développé un modèle très ambigu du rapport à l'Autre. Effet d'un cosmopolitisme tronqué, la relation entre colonisateurs et colonisés n'a jamais pu s'établir sur une base saine susceptible de favoriser les attitudes solidaires.
- 2 La présence française au Maghreb entre 1830 et 1962 s'inscrit tout particulièrement dans ce contexte : collectivement, indigènes et autochtones n'ont jamais été élevés à un statut suffisamment digne pour induire des germes de solidarités instituées.
- 3 Pourtant, individuellement, des solidarités interculturelles ont pu exister. Rares, furtives, imparfaites, si elles ne sont guère représentatives de l'état de la société coloniale, ces bribes de solidarité invitent à une approche plus nuancée du cosmopolitisme issu de la colonisation et mettent en évidence des comportements singuliers dépassant le cadre d'un système de relations verrouillé.
- 4 Dans le cadre de micro-espaces, à l'échelle de l'immeuble, de la rue, du quartier, les discours généraux ont laissé parfois place à des formes d'entraide, de convivialité délaissant pour un temps le respect des appartenances et des origines. Ces solidarités n'ont pas dépassé le stade de la relation d'individu à individu, de famille à famille : circonstancielle, elles ont été amplifiées par les mémoires et les imaginaires et ont parfois cimenté une société faussement plurielle.
- 5 Le mythe d'une cohabitation bienveillante a provoqué une surestimation des solidarités interculturelles *a posteriori*, nourrissant une vision décalée, trop édulcorée de la société coloniale au Maghreb.

I - Solidarités interculturelles, solidarités d'avant garde

- 6 D'usage récent chez les historiens, le concept de "solidarité" s'inscrit dans une approche méthodologique délicate. Voisin de "sociabilité" développée notamment par Maurice Agulhon ("*aptitude des hommes à fréquenter agréablement leur semblables*")¹, le terme "solidarité" connaît de multiples entrées : relations entre individus et structures collectives mais aussi des individus entre eux. Les unes sont pensées², organisées, les autres plus spontanées, plus intuitives.
- 7 Pour ajouter la dimension interculturelle à la notion de solidarité, il apparaît nécessaire d'isoler *a priori* trois caractéristiques :
- 8 1. La solidarité interculturelle s'entend dans l'horizontalité et l'égalité : se placer au même niveau qu'autrui. Ni assistance, ni charité, il s'agit plutôt de mettre en oeuvre coopération, association, entraide, mutualité et réciprocité.
- 9 2. La notion de solidarité n'est pas forcément liée à celle de communauté ou d'identité. Les théoriciens de ce concept nous offrent sur ce point quelques clés. La solidarité organiciste d'Auguste Comte (1798-1857) reliant les individus à un même groupe est la seule raison de vivre, de lutter.
- 10 Cette solidarité automatique voire mécanique ou instinctive s'oppose à la solidarité relationnelle définie par Pierre Leroux (1797-1871) et liée à la subjectivité de chacun : les rapports entre les hommes tissent une solidarité inexistante à l'origine. Emile Durkheim (1858-1917) a synthétisé ces deux approches dans sa théorie, distinguant solidarité mécanique, premier niveau de solidarité (proche de la solidarité organiciste d'Auguste Comte) qui rassemblent des individus peu différents animés par les mêmes valeurs et solidarité organique, second niveau de solidarités (proche de la solidarité relationnelle de Pierre Leroux) rassemblant des individus différents mais indispensables les uns aux autres.
- 11 Cette forme de solidarité n'est pas spécifique à un groupe particulier, au contraire elle est "trans-classe", "trans-territoriale" et donc interculturelle.
- 12 3. La solidarité ne relève pas forcément d'un contrat, ni de la relation de don / contre-don, elle peut aussi concrétiser un acte gratuit, désintéressé. Faire don de son énergie, de son temps, de soi : la solidarité est vécue comme une fraternité marquée par la spontanéité, l'informalité et la considération universelle de l'être humain³.
- 13 À partir de ces trois constats, la solidarité interculturelle s'apparente à un dépassement des normes communément reconnues dans le Maghreb colonial. Pour ces actes d'avant-garde réalisés consciemment ou pas, avec ou sans l'aval de leurs pairs, les individus deviennent des figures isolées de leur communauté⁴. Ces actes solidaires éphémères, fugaces, jamais officiels, sont particulièrement difficiles à saisir pour l'historien qui n'en trouve aucune trace pour la période coloniale au Maghreb.
- 14 Le témoignage d'Hélène Cixous dans son roman autobiographique "*Les rêveries de la femme sauvage*"⁵ est particulièrement éclairant sur ce point. Née en 1937 à Oran, l'auteur raconte son enfance algérienne dans "*l'apartheid du colonialisme*" et plus notamment un épisode au cours duquel avec son père médecin humanitaire quelques jours avant sa mort, ils prennent à leur bord deux indigènes qui marchaient sur la route au bas des "*côtes d'Alger*" en 1948 :
- (...) C'est à l'embouchure du chemin des crêtes que mon père avait arrêté la Citroën pour prendre à bord deux Arabes. Or, il faut savoir que ce fait est absolument exceptionnel en ce temps-là. D'autant qu'on ne pouvait être sûr que la Citroën va redémarrer. Il faut toujours lui chatouiller le nez longuement avec la manivelle.

Dans la Citroën, c'est la fête inoubliable. Les deux passagers remercient avec joie pour l'hospitalité inattendue. Ils ont eu raison de croire et d'espérer ce sur quoi on ne peut raisonnablement pas compter. Le monde n'est pas si mauvais qu'on le croit. Voilà qu'un Français s'est arrêté, ce qui est une erreur pensais-je (...) ⁶.

- 15 Puis, insistant sur la capacité de son père à se fondre dans la société indigène, ce qui l'avait amené à refuser tous les honneurs de la vie mondaine pour vivre dans un quartier populaire, Hélène Cixous va plus loin :

(...) Il ne faut pas dire à nos deux passagers que mon père est un véritable Arabe sous les fausses apparences d'un jeune et beau médecin français (...) car ce serait ôter aux deux hôtes enchantés le sentiment merveilleux que dans ce pays malade et maudit de haine, malgré tout, tout était possible⁷.

- 16 Ce bel exemple de solidarité spontanée met en évidence la difficulté à saisir ce type d'information autrement que par le truchement de la mémoire et des souvenirs.
- 17 En reprenant l'articulation en trois temps, matériel - immatériel - idéal, les solidarités interculturelles dans les villes du Maghreb colonial se déclinent en solidarités matérielles répertoriées, organisées sous formes de lois, de mesures officielles quasi-inexistantes, en solidarités immatérielles, insaisissables, signes, gestes ou actes symboliques ou idéels, relevant des distorsions de mémoire et de la fiction dont il existe une littérature intéressante.

II. Solidarités réelles, minces indices

- 18 Dans les villes du Maghreb colonial, les traces de solidarités sont rares, la période étant plutôt marquée par les affrontements. L'ouvrage fondateur d'Yvonne Turin *Affrontements culturels dans l'Algérie coloniale* ⁸ met en évidence ces insolidarités. Le cosmopolitisme caractéristique des villes ne signifiait pas pour autant développement de relations solidaires. Tensions intercommunautaires, relations de dépendance étaient plus aisément repérables, d'autant qu'il n'existait pas de structure publique communale pour développer les solidarités interculturelles.
- 19 Lorsque les contacts entre les différentes communautés sont étudiés par les historiens - ce qui n'est pas toujours le cas pour les études ou monographies sur le Maghreb - c'est souvent pour constater l'absence de solidarité.
- 20 Les travaux d'Yvette Katan sur Oujda entre 1907 et 1956⁹ mettent bien en relief l'existence de contacts matériels entre les groupes mais la ségrégation morale était toujours plus forte. Si une sociabilité diffuse existait bien du fait des relations économiques, elle s'accompagnait de rejets, d'exclusions, de refus de fréquenter l'Autre.
- 21 Pourtant, même en vivant côte à côte, autour d'une même cour, échangeant de menus services, les gens de confessions différentes gardaient la distance nécessaire à la préservation du groupe. Certains lieux de rencontres et d'échanges présumés privilégiés (souks, fours, bains maures, cafés, cinémas, bals) ne donnaient lieu qu'à un côtoiement obligé. Un nombre non négligeable d'habitants de la ville européenne n'avait jamais visité les *médinas* ou le *mellah*. L'attrait de l'exotisme des souks s'était émoussé au cours des années pour faire place au mépris de tout ce qui était arabe.
- 22 La ségrégation scolaire n'a pas permis à beaucoup de jeunes français de nouer des relations durables avec des jeunes marocains : peu de relations de jeunesse purent être effectivement nouées sur les bancs de l'école. De même, le sport ne facilitait pas nécessairement les contacts interculturels : en 1955 l'USO (Union Sportive d'Oujda) regroupait les européens et le MCO (Mouloudia Club d'Oujda) les musulmans. Yvette

Katan met aussi en lumière les difficultés à Oujda d'organiser des repas intercommunautaires : rares voire impossibles étaient les repas pris entre chrétiens et juifs, chrétiens et musulmans, juifs et musulmans.

- 23 A travers la migration des Espagnols en Oranie au XIX^{ème} siècle, Jean-Jacques Jordi insiste sur les difficiles et brutales relations entre juifs et musulmans¹⁰, de même que dans le cas du douar Soualhia en Tunisie au début du XX^{ème} siècle étudié par Pierre Bardin¹¹. Lors du colloque de Sénanque de 1978 sur le thème des relations entre juifs et musulmans en Afrique du Nord, aucune contribution n'évoque les solidarités¹² et Charles-Robert Ageron évoquant les relations entre chrétiens, juifs et musulmans dans l'Algérie coloniale parlait d'une "*union impossible*" estimant que "*les populations ne se sont jamais comprises*".
- 24 La rareté des mariages mixtes est un indice majeur de l'absence de solidarité caractéristique de l'ère coloniale : si des relations amoureuses interculturelles se sont tissées, elles restaient dans le cadre d'"*amours coloniales*"¹³ éphémères toujours fondées sur des rapports de domination et fort peu sur le mode d'une union classique avec fondation d'un foyer.
- 25 Toutefois, certaines analyses nuancent le portrait de la seule hostilité entre les communautés. Anissa Barrak a développé les caractéristiques positives des villes-ports de la Méditerranée à l'époque coloniale et notamment leur essence plurielle :
- (...) Villes exemplaires pour avoir offert à leurs habitants, dans la multiplicité de leurs appartenances et leurs cultures, les conditions d'une coexistence intelligente, ces citées nées de la grande variété des cultures qui se sont développées autour de la Méditerranée, ont elles-mêmes de part la nature de l'organisation qu'elles ont engendré, été la source d'une pluralité sans cesse renouvelée... Multiples elles ont attiré les différences¹⁴.
- 26 Mais pluralité ne signifie pas forcément solidarités... Les travaux de Robert Ilbert sur Alexandrie entre 1830 et 1930, ville marquée par le cosmopolitisme, "*un modèle éphémère de convivialité*"¹⁵ fournit des éléments explicatifs de l'existence de solidarités. Alexandrie, ville métisse : le cosmopolitisme alexandrin est autre chose qu'un agglomérat de groupes aux intérêts divergents. L'auteur, dans son ouvrage *Alexandrie (1830-1930)* réserve un chapitre aux solidarités, mettant en exergue l'importance des communautés et les nécessaires entraides fondées sur des intérêts économiques et politiques communs¹⁶.
- 27 Robert Ilbert insiste sur la notion de voisinage : tous les groupes qu'ils fussent confessionnels ou nationaux vivaient ensemble, souvent dans les mêmes rues, et, parfois dans les mêmes immeubles. Aux solidarités d'origine se superposait une convivialité au quotidien non négligeable. Vivant côte à côte, les divers groupes se rencontraient tous les jours, se côtoyaient et tissaient des liens.
- 28 Dans les quartiers, tout le monde se connaissait et personne n'ignorait les histoires de famille, l'ambiance était bonne, les familles enracinées, les échanges dans les rues denses¹⁷. L'habitat se prêtait à l'entraide : petits appartements, forte densité, espaces communs réduits¹⁸. Les enfants tenaient une place importante, jouant toutes origines confondues : par exemple, le vendredi soir un enfant grec pouvait rester dans une famille juive pour partager le repas.
- 29 A Tanger, autre exemple de ville cosmopolite surtout au temps de son statut de ville internationale entre 1923 et 1954, certaines formes de solidarité ont pu également s'exprimer. Une coexistence religieuse fondée sur la tolérance s'est développée : les

franciscains étaient bien acceptés par les musulmans qui les considéraient comme des “*frailia*” (“*ami*” en Espagnol)¹⁹.

30 Le quartier, seul espace permettant d'échapper aux structures officielles incitant à la séparation des communautés, apparaît comme l'échelle favorable à l'existence de solidarités. Ce constat peut s'étendre à l'ensemble des villes-ports de la Méditerranée : Marseille, analysée par Emile Temime²⁰, Tunis²¹, Salonique²², Beyrouth, Tripoli...

31 Jacques Berque est sans doute celui qui, par ses écrits, a su restituer le mieux le quotidien des villes du Maghreb. Dans son étude *Le Maghreb entre deux guerres*²³, l'anthropologue brosse un portrait clair des relations interculturelles, insistant préalablement sur le fait que le mépris et la haine sont le ressort de la relation coloniale :

Il faut des conditions extraordinaires pour que des relations normales puissent s'établir entre individus. Ces relations se tissent à la frange des deux sociétés, là où le contact existe²⁴.

32 Camaraderie d'écoliers, amitié de compagnons d'armes : telles étaient les meilleures formes de solidarités intercommunautaires. Certains événements étaient aussi l'occasion de témoignages solidaires inattendus : le Front populaire et surtout la Seconde Guerre mondiale au cours de laquelle le loyalisme des Maghrébins à l'égard de la France fut marqué par une entraide inhabituelle entre Résidents généraux ou chefs militaires et souverains musulmans : une amitié lia au Maroc le général Noguès et le Sultan Mohammed V et en Tunisie Armand Guillon et Habib Bourguiba qu'il sauva d'une arrestation²⁵.

33 Si, dans ses travaux, Jacques Berque ne parle pas directement de solidarité, il met en évidence l'existence d'un terrain favorable notamment à l'échelle du quartier²⁶ malgré la domination administrative, les haines et les tensions :

(...) Et pourtant on vivait, la jeunesse était belle sur les plages, les enfants naissaient, grandissaient bien que généralement démunis de pain et de formation. Les travailleurs s'activaient, les couples s'aimaient. Une volupté parfois surgissait de la communication d'un être, de la beauté d'un geste ou d'un paysage. Disons nous qu'un homme meilleur se cherchait au-delà des rapines et des misères de l'homme historique ? Il nous suffira que cette vie fût intense, fouaillée plus qu'affaiblie par l'injustice de ses bases ? C'est un fait, la vie prodiguait couleur et saveur... par compensation peut-être (...)”²⁷.

34 Le cosmopolitisme né de la colonisation a représenté une bonne occasion pour développer les relations interculturelles. Pourtant, dans le champ matériel, les solidarités sont rares, exceptionnelles, motivées par des comportements singuliers de part et d'autre. Atmosphère de brassage certes, mais peu de rencontres et d'entraide effectives dans les villes du Maghreb colonial.

III. Solidarités imaginées, diverses et fécondes

35 Peu perceptibles dans le champ de l'histoire sociale ou politique, les solidarités interculturelles dans les villes du Maghreb colonial sont davantage envisagées dans l'imaginaire (c'est à dire l'immatériel ou l'idéal).

36 Cette forte distorsion entre la réalité et sa représentation met en relief la faible capacité à assumer la situation coloniale : nombreux discours (mémoires, romans, oeuvres diverses) récupèrent consciemment ou pas les bribes de solidarité interculturelle pour les accentuer. Cette attitude largement développée *a posteriori*,

existait déjà pendant la période coloniale : plus que des anciens dominés, elle est véhiculée par les anciens dominants.

37 La littérature fournit de nombreux exemples de solidarités plus ou moins imaginées. La plus significative est celle des Français d'Algérie même si dans le roman emblématique d'Albert Camus *L'étranger*, jamais Européens et indigènes ne sont présentés fraternellement mêlés en Algérie.

38 L'idée de solidarité est présente chez les écrivains de l'école d'Alger dans les années trente tels Gabriel Audisio²⁸, Louis Bertrand ou Edmond Brua et ses *Fables bônoises* mettant en scène les personnages de Cagayous et Musette²⁹ : tous prônent l'idée d'une fusion des races au Maghreb, d'un métissage qui pourrait aboutir à une "race méditerranéenne".

Au-delà de ce fantasme, nombreux récits de Français d'Algérie ont isolé des moments solidaires. François Bonjean, romancier "au service des deux mondes"³⁰, d'une "certaine forme de syncrétisme"³¹ dans *Confidences d'une fille de la nuit* en 1941³² décrivait l'univers féminin marocain parsemé d'actes de solidarité interculturelle à travers le personnage de Malika.

Jean Brune proposa en 1962, une vaste fresque de la colonisation intitulée *Cette haine qui ressemble à de l'amour*³³ où apparaissent dans leurs multiples affrontements les différentes couches de la société arabo-berbère et européenne. Le romancier incite le lecteur à entrer dans la psychologie des uns et des autres en mettant l'accent sur le fait que, malgré les apparences, les hommes sont plus proches qu'on ne le croit :

Plutôt que de tuer les hommes qui nous haïssent, nous tuons en eux, à force d'amour, la haine qu'ils nous portent"³⁴.

39 Jean Pelegri et Jules Roy ont cru également en la fraternité entre Arabes et Européens, en pleine guerre d'Algérie, leurs écrits restaient isolés. Dans *Les oliviers de la justice*³⁵, Jean Pelegri découvre des "hommes de son pays", les Algériens musulmans dressés dans la révolte : comprenant leur lutte, il présente ses frères dans leur dignité. Cherchant à représenter une charnière entre les communautés, Jean Pelegri publia en 1963 *Le Maboul*³⁶. Ce roman, essayant de saisir "l'inconscient algérien"³⁷, explorait les possibilités de fraternité entre Européens et Arabes dans le cadre antinomique du meurtre par un vieil ouvrier agricole algérien de son patron européen.

40 Le roman de Jules Roy dans *Une femme au nom d'étoile*³⁸ en 1968 a pour cadre la propriété d'une famille de colon très hostile à l'égard des arabes : l'attitude solidaire de l'une des filles, à contre-courant des schémas familiaux ouvre une brèche dans ce mur d'incompréhension.

41 Plus tard, en 1995, Jean-Noël Pancrazi dans *Madame Arnoul*³⁹ a narré l'histoire d'une Alsacienne arrivée dans son adolescence à Batna dans les Aurès. Pendant la guerre d'Algérie, délaissée par son mari fonctionnaire, se tenant à l'écart des mondanités, madame Arnoul n'a qu'un ami, un adolescent musulman qui la rejoint le soir dans la cour. Un soir, elle le sauve d'un attentat, puis, peu à peu va fraterniser avec le FLN.

42 Les écrivains maghrébins de langue française ont été moins prolixes sur le champ des solidarités. Toutefois Mouloud Feraoun⁴⁰, Kateb Yacine ou Driss Chraïbi ont évoqué au détour de leurs oeuvres quelques scènes de solidarités intercommunautaires. Par exemple, dans son roman *Nedjma* en 1956 ou *Le polygone étoilé* en 1966, Kateb Yacine insiste sur les attitudes positives parmi les jeunes de différents groupes d'une même génération : la rue, l'école, le football, les travaux en commun, les amours étaient autant de motifs de rapprochement.

- 43 La mémoire est un autre manière de convoquer des solidarités plus ou moins imaginaires. Reconstruction d'un passé mythique au cours duquel les communautés vivaient en harmonie, ce "*Maghreb heureux*" notamment à travers les souvenirs des Européens rapatriés. La mémoire des pieds-noirs édulcore les relations interculturelles et met en avant les solidarités : Joëlle Hureau note des amitiés inter-ethniques professionnelles, scolaires et surtout de voisinage⁴¹.
- 44 La cuisine, notamment le couscous, le pataouète, mélange linguistique franco-arabe sont la preuve d'une certaine connivence engagée sur le temps long. Yvonne Knibiehler, Geneviève Emmerly, Françoise Leguay dans leur étude sur la mémoire des Français du Maroc, consacrent trente pages à la coexistence religieuse⁴². Les souvenirs retiennent le respect mutuel, voire l'existence d'une solidarité naturelle⁴³.
- 45 Pierre Manonni proposant une analyse de la vie, des moeurs et des mentalités des Français d'Algérie, note que si la fusion n'a pas eu lieu et que les particularismes sont restés vivaces, cela n'excluait nullement :
- la reconnaissance mutuelle, la bonne qualité des rapports et la réciprocité des échanges, en un mot ce que l'on appelle convivialité⁴⁴
- 46 Nombreux sont les récits de vie ou témoignages de Français d'Algérie insistant avec une sincère conviction sur les actes solidaires à l'égard des indigènes, soit parce qu'ils habitaient le même pallier, le même immeuble, la même rue à l'image du quartier de Bab-el-oued à Alger⁴⁵.
- 47 La mémoire particulière des appelés en Algérie est aussi marquée par le rapport à l'autre, d'autant plus douloureux en période de conflit. Les nombreux témoignages recueillis⁴⁶ informent effectivement sur les difficultés à envisager la relation interculturelle mais malgré tout des solidarités existent, finalement pas plus rares que lors de la période coloniale⁴⁷.
- 48 Cet ensemble de distorsions sont explicables par la volonté de dresser un tableau idéalisé d'une époque révolue, "*nostalgérie*" chez les pieds-noirs, jeunesse chez les appelés mais aussi par la mauvaise conscience d'une situation mal assumée.
- 49 La construction d'une fausse solidarité interculturelle s'est tissée également à travers l'image officielle, objet de propagande. Contrairement à la mémoire, ces représentations anticipent la réalité et forgent des opinions. Plusieurs photographies présentées dans le catalogue *Images d'Empire (1930-60)*⁴⁸ cherchent à montrer la "*bonne cohabitation à l'école*", l'entraide entre élèves européens et indigènes : jeunes filles marocaines intégrées dans un "*système moderne d'éducation*", groupes mélangés d'élèves studieux s'empressant de répondre aux questions de la maîtresse d'école.
- 50 La fraternisation des races semble réalisée sous l'égide de la mission civilisatrice française : la supériorité de la civilisation européenne n'est jamais remise en cause. Les photographies officielles ne témoignent pas des tensions, ni de l'évolution politique du Maghreb, au contraire dans les villes algériennes c'est surtout la fraternité entre Européens et autochtones qui est décrite même si elle n'existait guère dans les faits⁴⁹.
- 51 Pendant la période coloniale dans les villes du Maghreb, conflits et tensions ont alimenté le quotidien, l'ordinaire des relations intercommunautaires. Les solidarités interculturelles n'ont guère représenté que l'exception, l'extraordinaire : maquillées, reconstruites, exagérées, inventées, elles relèvent davantage de l'imaginaire que du réel. Imperceptibles à travers une approche macro-historique, politique ou

diplomatique, ces solidarités ne peuvent être observées par l'historien que dans le cadre d'une étude anthropologique ou micro-historique.

- 52 Sans perturber les analyses sur les solidarités traditionnelles internes à chaque groupe, l'intérêt de l'étude de ces bribes de solidarités interculturelles - réelles ou imaginées - réside dans le fait qu'elles mettent en relief au-delà des limites de la société coloniale, la capacité ou pas de certains individus de se dégager des structures lourdes des solidarités communautaires traditionnelles pour, non sans lucidité, envisager différemment le rapport à autrui.
- 53 Isoler ce type de comportement offre sans doute une vision plus complexe, moins conflictuelle de la société coloniale, sans remettre en cause l'évidence du fonctionnement en sociétés séparées fondé sur le rapport de domination.
- 54 Face à une administration coloniale hermétique à l'expression des solidarités interculturelles, l'étude de ces comportements d'avant-garde fournit quelques clés pour appréhender la notion de citadinité au Maghreb.

NOTES

1. - Cf. Maurice Agulhon, *Le cercle dans la France bourgeoise (1810-48)*, Colin, Paris, 1977.
2. - La solidarité jouit aujourd'hui d'une dimension politique incontestable concrétisée par la création d'un ministère de la Solidarité en France, au début du premier septennat de François Mitterrand. Ce terme a intégré le discours politique à partir du "solidarisme", mouvement politique lancé au tout début du siècle par le radical socialiste Léon Bourgeois. Le principe était simple : l'individu a des droits mais aussi des dettes envers la société.
3. - Un bon exemple comparatif à partir d'un groupe politique permet d'illustrer l'idée de solidarité interculturelle, il s'agit du mouvement *Solidarité* lancé par Henri Curiel, figure du réseau des "porteurs de valise" (déjà mouvement de solidarité interculturelle au nom de l'idéologie et de la lutte politique) Juif-Egyptien, militant tiers-mondiste entre 1962 et 1972. Véritable centrale de prestation de services destinés à fomenter des révolutions dans les pays gouvernés par des dictatures, *Solidarité*, sous l'effet de la lutte victorieuse du FLN algérien, réunissait quelques personnes (syndicalistes, pasteurs protestants, trotskystes, prêtres catholiques) assurant une formation destinée aux militants venus du monde entier (notamment l'ANC en Afrique du Sud, les réseaux antifascistes dans l'Espagne de Franco, les opposants à Salazar puis Caetano au Portugal, à la Grèce des colonels, au Chili de Pinochet, nombreux militants de pays africains et sud-américains) : techniques d'agitation, impression de tracts, fabrication de faux papiers, écriture invisible, soins médicaux d'urgence, maniement d'explosifs. Voir la biographie d'Henri Curiel proposée par Gilles Perrault, *Un homme à part*, Paris, Fayard, 1984 et un numéro de la revue *Recherches internationales*, *Crise et avenir de la solidarité internationale*, n°52-53, printemps-été 1998 consacré à Henri Curiel.
4. - A titre de comparaison, deux exemples empruntés aux événements du 17 octobre 1961 à Paris dans le contexte des relations entre Français et Algériens à la fin de la

guerre d'Algérie, mettent en évidence ce type d'attitude de solidarité interculturelle d'avant-garde. Le soir des ratonnades, plusieurs militants du PSU distribuèrent spontanément des tickets de métro aux Algériens pour qu'ils puissent échapper aux violences et François Maspéro qui se trouvait par hasard dans la rue passa son bras autour de l'épaule d'un jeune Algérien pour faire croire qu'il était son ami. Le même soir, François Lefort, issu d'une famille bourgeoise de Neuilly choqué par les ratonnades policières décida de se rendre au bidonville de Nanterre là où aucun Français ne pénétrait. Sur place, après quelques visites, il se lia d'amitié avec plusieurs jeunes. Il y retourna par passion pendant toute son adolescence en secret car cela aurait été mal vu par sa famille. Avec son ami Mustapha, il devint quelques années plus tard l'animateur d'une colonie de vacances pour les jeunes du bidonville.

5. - Hélène Cixous, *Les rêveries de la femme sauvage, scènes primitives*, Paris, Galilée, 2000.
- 6.- *Ibid*, page 45.
- 7.- *Ibid*, page 46.
8. - Yvonne Turin, *Affrontements culturels dans l'Algérie coloniale (médecins, école, administration)*, Paris, Maspéro, 1971.
9. - Yvette Katan, *Oujda, une ville frontière du Maroc (1907-56) Musulmans, Juifs et Chrétiens en milieu colonial*, Paris, L'Harmattan, 1990.
10. - Jean-Jacques Jordi, *Les Espagnols en Oranie (1930-1914)*, Montpellier, Collection Africa Nostra, 1986.
11. - Pierre Bardin, *La vie d'un douar*, Paris, Mouton, 1965, pp.121-126, Contacts avec les Français.
12. - Cf. *Les relations entre juifs et musulmans en Afrique du Nord (XIXème-XXème siècle)*, actes du colloque de Senanque de l'Institut d'histoire des pays d'outre-mer, Paris, CNRS, 1980.
13. - Voir à ce sujet l'ouvrage d'Alain Ruscio, *Amours coloniales, aventures et fantasmes exotiques de Claire de Duras à Georges Simenon*, Paris, Complexe, 1996.
14. - Anissa Barrak "Cités plurielles de Méditerranée", in *Confluences-Méditerranée*, n°10, printemps 1994, pp.7-14.
15. - Voir Robert Ilbert et Ilos Yannakis (dir) *Alexandrie 1860-1960, un modèle éphémère de convivialité : communautés et identités cosmopolites*, Autrement, série mémoires, n°20, 1992.
16. - Robert Ilbert, *Alexandrie (1830-1930)*, Le Caire, Institut français d'archéologie orientale, 1996, tome I, chapitre VIII, Les solidarités, pp.410-472.
17. - *Ibid.*, par exemple, Robert Ilbert évoque les solidarités dans le quartier de la "ville turque", lieu où se rassemblaient les migrants à leur arrivée à Alexandrie.
18. - *Ibid.*, l'auteur prend l'exemple du thumn (sous-arrondissement) de suq al-samak qui en 1897 regroupe 1400 juifs, 570 chrétiens, 3400 musulmans dans six rues et plusieurs impasses.
19. - Voir l'article de Mimoun Hillali, "Le cosmopolitisme à Tanger, mythe et réalité", in *Horizons Maghrébins*, n°31-32, 1996, pp.42-48.
20. - Emile Temime, *Migrance, histoire des migrations à Marseille*, Paris, Edisud, 1990, quatre volumes.
21. - Cf. Paul Sebag, *Tunis, histoire d'une ville*, Paris, L'Harmattan, 1995.
22. - Cf. Gilles Veinstein (dir) *Salonique (1850-1918), la ville des juifs et le réveil des Balkans*, Autrement, série mémoire, n°12, janvier 1992.
23. - Jacques Berque, *Le Maghreb entre deux guerres*, Paris, Seuil, 1962, rééd 1979.
24. - *Ibid.*

25. - *Ibid.*, p. 312.
26. - *Ibid.*, voir le chapitre IV intitulé Quartiers, notamment Nahj el-bacha à Tunis et Laferrière à Alger, pp. 200-231.
27. - *Ibid.*, pp. 378-379.
28. - Cf. Gabriel Audisio (1900-78), Jeunesse de la Méditerranée, Paris, Gallimard, 1935 et Le sel de la mer, Paris, Gallimard, 1936.
29. - Edmond Brua, Fables bônoises, Alger, Carbonnel, 1938.
30. - Voir Albert Memmi, Ecrivains francophones du Maghreb - Anthologie, Paris, Seghers, 1985, p.58.
31. - Propos de Driss Chraïbi dans la revue Confluent, novembre-décembre 1961.
32. - François Bonjean, Confidences d'une fille de la nuit, Alger, Baconnier, 1941.
33. - Jean Brune, Cette haine qui ressemble à de l'amour, Paris, La Table ronde, 1962.
34. - *Ibid.*
35. - Jean Pelegri, Les oliviers de la justice, Paris, Gallimard, 1959. Ce roman inspira un film.
36. - Jean Pelegri, Le Maboul, Paris, Gallimard, 1963.
37. - Voir Albert Memmi, Ecrivains francophones du Maghreb - Anthologie, *op.cit.*, p.259..
38. - Jules Roy, Une femme au nom d'étoile, Paris, Grasset, 1968.
39. - Jean-Noël Pancrazi, Madame Arnoul, Paris, Gallimard, 1995.
40. - Cf. Mouloud Feraoun, Le fils du pauvre, Paris, Seuil, 1954. Avant d'être assassiné en 1962, Mouloud Feraoun avait commencé à écrire L'Anniversaire, roman qui narrait les amours d'une Française et d'un Algérien.
41. - Cf. Joëlle Hureau, La mémoire des pieds-noirs, Paris, Orban, 1986.
42. - Geneviève Emmerly, Françoise Leguay, Les Français au Maroc, Paris, Denoël, 1992, pp.259-290, étude réalisée à partir d'une cinquantaine de témoignages.
43. - *Ibid.*, les auteurs concluent pages 289-90 : "Le Maroc du protectorat n'a connu ni les controverses, ni les échanges mystiques. Ce ne fut en aucun cas un lieu d'affrontement entre les religions, mais pas davantage un lieu de rencontre. Ce fut un lieu de respect et d'estime réciproque : c'est là son intérêt spécifique et on peut bien le dire son mérite. Musulmans, chrétiens et juifs, croyants et pratiquants ont senti qu'ils croyaient en un seul dieu".
44. - Pierre Mannoni, Les Français d'Algérie, Paris, L'Harmattan, 1993, pp.216-221.
45. - Cf. par exemple, l'émission de France-culture, Lieux de mémoire consacrée à Bab-el-oued, février 1999.
46. - Voir par exemple, Jean-Pierre Vittori, Nous, les appelés d'Algérie, Seuil, 1977, le film de Bertrand Tavernier, La guerre sans nom en 1992 et l'ouvrage de Claire Mauss-Copeaux, Appelés en Algérie, la parole confisquée, Paris, Hachette, 1999.
47. - Dans l'ouvrage de Claire Mauss-Copeaux, Appelés en Algérie, *op.cité*, page 247, un ancien appelé apporte son témoignage sur relations solidaires nouées spontanément avec un petit Arabe, Ahmed pendant son service en Algérie : "Il y avait un petit Arabe, beau ce gosse, il avait 7-8 ans, il avait quinze ou dix-huit frères et soeurs. Comme ils n'avaient pas grand-chose à manger, les pauvres, quand j'allais avec mon camion aux éconômats, après l'approvisionnement, moi je donnais au petit Ahmed une cagette de mandarines. Il était heureux ce pauvre petit. Quand je suis parti, quand j'ai fait les approvisionnements pour la dernière fois, j'ai dit à Ahmed : "Tu sais, c'est terminé, tu ne me verras plus, je rentre". Il s'est décomposé, il a posé son plateau par terre et il m'a agrippé comme ça. J'ai dit : "Tu vois, moi c'est fini, je m'en vais" et on a pleuré tous les deux".
48. - Nicolas Bancel, Pascal Blanchard et Francis Delabarre, Images d'Empire (1930-1960), Paris, La Martinière, 1997, pp.174-180.

49. - *Ibid.*, voir par exemple, la propagande concernant l'action médico-sociale à travers l'image de Marocains donateurs de sang à Casablanca.

AUTEUR

YVAN GASTAUT

CMMC - STAPS