Revue européenne des migrations internationales

vol. 28 - n°1 | 2012

Migrations, transnationalisme et diaspora : théorie et études de cas

Les immigrés d'Afrique subsaharienne en Europe : une nouvelle diaspora ?

The Migrants from Sub-Saharan Africa in Europe: A New Diaspora?

¿Los migrantes de África subsahariana en Europa: una nueva diáspora?

Jacques Barou

Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/remi/5831>

DOI : 10.4000/remi.5831

ISSN : 1777-5418

Éditeur

Université de Poitiers

Édition imprimée

Date de publication : 1 mars 2012

Pagination : 147-167

ISBN : 979-10-90426-03-0

ISSN : 0765-0752

Référence électronique

Jacques Barou, « Les immigrés d'Afrique subsaharienne en Europe : une nouvelle diaspora ? », *Revue européenne des migrations internationales* [En ligne], vol. 28 - n°1 | 2012, mis en ligne le 30 juillet 2012, consulté le 14 avril 2022. URL : <http://journals.openedition.org/remi/5831> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/remi.5831>

Les immigrés d'Afrique subsaharienne en Europe : une nouvelle diaspora ?

.....

Jacques BAROU¹

LES MIGRANTS AFRICAINS DANS L'ESPACE TRANSNATIONAL

Bien que fréquemment associées dans les travaux sur les migrations, les notions de transnationalisme et de diaspora n'ont pas la même histoire ni le même sens. La première est apparue dans les années 1990 à la suite de la perception d'un certain nombre de changements intervenus dans le champ migratoire. En particulier, il a été constaté une grande complexification des trajectoires « classiques » pensées comme inscrites entre une société de départ, quittée de manière quasi définitive et une société d'arrivée, lieu d'un nouvel enracinement. On pouvait observer que les migrants, tout en étant installés de manière durable dans un pays, continuaient d'entretenir de nombreuses relations avec celui qu'ils avaient quitté quelquefois depuis une ou deux générations, voire davantage. Le fait de prendre la citoyenneté du pays de résidence ne les empêchait pas de se considérer comme encore partie prenante de la société qu'ils avaient quittée, d'y transférer des fonds, d'y acquérir et d'y entretenir des biens, ni d'aller y chercher un conjoint. Sur un plan plus large, on pouvait faire le constat que la distinction entre pays d'immigration et pays d'émigration devenait de moins en moins pertinente, la plupart d'entre eux étant de fait l'un et l'autre à la fois. La notion de « circulation » migratoire, diffusée initialement par les géographes (Simon, 2002) semblait plus appropriée à décrire des trajectoires migrantes échappant au mouvement pendulaire entre pays de départ et pays d'arrivée. Cette notion reflétait un dynamisme inédit, rendu possible par l'amélioration des moyens de transport et l'usage des nouvelles techniques de communication qui permettaient de maintenir une intimité de relation sans avoir à franchir la distance séparant physiquement les gens les uns des autres. Logiquement, la notion de frontière nationale ne semblait plus à même de cliver les trajectoires migrantes entre des pôles bien définis. L'émergence de la notion de transnationalisme, utilisée d'abord essentiellement dans la littérature de langue anglaise apparaissait comme particulièrement idoine pour analyser des circulations migratoires de moins en moins limitées au passage d'un pays dans un

¹ Directeur de recherches CNRS, UMR PACTE, Institut d'Études Politiques de Grenoble, BP 48f, 38040 Grenoble cedex ; jacques.barou@iepg.fr

autre. Sur le plan identitaire, on pouvait observer, dans certaines populations, l'affirmation concomitante d'un fort attachement au pays d'origine allant parfois jusqu'à un véritable nationalisme et parallèlement d'une volonté de vivre le mieux possible en dehors des frontières de la nation dont on se réclamait, au besoin en acquérant la citoyenneté de son pays de résidence, sans renoncer pour autant à celle de son pays d'origine (Kastoryano, 2006 : 533-553).

Néanmoins, comme tout nouveau concept introduit dans les sciences humaines, le transnationalisme a pu être utilisé de manière inappropriée et il est bon de rappeler qu'il a été d'abord ainsi défini par un groupe d'anthropologues américaines qui ont été les premières à l'introduire dans le champ des études migratoires. « *Nous définissons le transnationalisme comme les procédés par lesquels les migrants forgent et maintiennent des relations sociales multiples et créent de la sorte des liens entre la société d'origine et la société où ils s'installent. Nous appelons ces procédés transnationalisme pour insister sur le fait que de nombreux immigrés construisent aujourd'hui des sphères sociales qui traversent les frontières géographiques, culturelles et politiques traditionnelles. Un élément essentiel du transnationalisme est la multiplicité des participations des immigrés transnationaux (transmigrants) à la fois dans le pays d'accueil et d'origine* » (Basch, Glick Schiller and Blanc-Szanton, 1994 : 17).

En ce sens-là, le transnationalisme désigne un phénomène qui n'est pas nouveau dans l'histoire des migrations. Si certaines migrations se sont faites dans un contexte tellement difficile qu'elles ont perdu toute possibilité de participation à la vie de leur société d'origine sans parvenir à s'inscrire dans le tissu social de leur pays d'accueil, vivant ainsi ce que Sayad (1999) avait appelé une « double absence », d'autres ont pu entretenir un lien très dense entre ces deux pôles, vivant plutôt une double présence. Si on décompose la notion de transnationalisme, comme le propose Martiniello (2007 : 76-79), entre pratiques transnationales et condition transnationale, il n'est pas nécessaire d'attendre l'ère du numérique et des rapprochements virtuels pour identifier des catégories de migrants qui ont développé des pratiques de mouvement transfrontalières sur de vastes aires géographiques et dont la condition était de n'appartenir à aucune nation en particulier. En Afrique sub-saharienne, du fait de la faible consistance de la notion de frontière et de la faible présence de l'idée de nation avant l'époque coloniale, certaines populations entreprenaient de longs voyages en dehors de leur zone de résidence et passaient au cours de leur vie de nombreux séjours dans divers pays plus ou moins éloignés du leur, sans pour autant rompre tout lien avec celui-ci. Ces voyages pouvaient être motivés par des activités nomades comme dans le cas des groupes de pasteurs pratiquant la grande transhumance, mais aussi par des activités commerciales itinérantes ou même la recherche de travaux saisonniers impliquant des déplacements sur des aires extrêmement étendues pour bénéficier de la mise en culture de plantes obéissant à différentes conditions climatiques. Ces mouvements se sont poursuivis pendant la période coloniale où les différentes administrations, ayant bien compris que le paiement de l'impôt dans les zones les plus pauvres ne pouvait se faire que grâce aux transferts de fonds des migrants partis vers des contrées plus favorisées, ont encouragé les migrations, parfois sans se soucier des frontières qu'elles avaient elles-mêmes établies. Dans le film qu'il a tourné en 1954 sur la migration des jeunes Nigériens, à l'époque ressortissants d'un territoire français, vers Accra, alors capitale de la Gold Coast britannique, Jean Rouch montre comment ceux-ci

parviennent sans difficulté à franchir la frontière. Il leur suffit de contourner à pied le bâtiment de la douane devant laquelle les douaniers ghanéens font paisiblement la sieste² !

De ce fait, au moment où tous ces pays deviendront indépendants, plusieurs communautés originaires d'une autre nation se retrouveront bien implantées au sein des différents États nouvellement constitués et continueront à jouer un rôle d'accueil pour les nouveaux migrants. Cette pratique de migration transnationale se heurtera d'ailleurs aux réactions nationalistes de plusieurs gouvernements qui procéderont à l'expulsion brutale des « étrangers » pour affirmer une identité nationale qui n'allait pas de soi, comme au Zaïre en 1965 ; ou détourner sur les immigrés et leurs descendants la colère du peuple en période de crise, comme au Nigéria en 1983 ; ou susciter un mouvement de xénophobie afin d'en tirer parti sur le plan politique, comme en Côte d'Ivoire en 2002. Paradoxalement, la période des empires coloniaux était plus favorable au transnationalisme que la période qui a vu éclore les frontières nationales dans la zone sub-saharienne. La « métropole » pouvait d'ailleurs être incluse dans l'espace migratoire africain. Plusieurs personnes qui sont arrivées en France dans les années 1950 et 1960 se souviennent qu'il leur suffisait alors d'une simple carte d'identité pour entrer sur le territoire. Ils opposent cette fluidité de circulation qui caractérisait l'empire aux complications présentes pour aller et venir entre des territoires dont les liens historiques se sont désagrégés avec la généralisation des États-nations au Nord et au Sud (Barou, 2011).

Si l'on s'en tient au transnationalisme comme pratique migratoire, force est de constater que les migrants subsahariens en ont une expérience ancienne. Cette pratique se poursuit, avec plus ou moins de difficultés aujourd'hui. Certains peuples peuvent même être définis comme ayant une « condition » de migrants transnationaux. Dans le moindre village du pays soninké, sur la zone des trois frontières, entre Mali, Sénégal et Mauritanie, on trouve plusieurs familles qui ont des parents émigrés et installés dans une dizaine de pays différents, que ce soit en Afrique, en Europe et même en Amérique et en Asie (Barou, 2001).

DE LA MIGRATION À LA DIASPORA ?

Contrairement à la notion de transnationalisme tardivement apparue et utilisée essentiellement dans les sciences humaines, la notion de diaspora a une longue histoire qui a contribué à la populariser et à étendre son usage au langage courant pour désigner toutes sortes de populations dispersées en dehors de leur foyer originel. On parle ainsi indistinctement de diasporas algérienne, marocaine, turque, voire basque ou bretonne. L'intérêt pour une telle notion s'est renforcé au cours des dernières années parmi les chercheurs consacrant leurs travaux aux migrations et aux thématiques qui sont fréquemment associées à ce champ. Le constat d'une globalisation croissante des échanges au niveau international peut faire apparaître une telle notion comme relativement pertinente pour rendre compte des processus de recomposition des liens que vivent certaines populations migrantes. Le concept de diaspora peut sembler a priori particulièrement idoine pour appréhender le phénomène de « déterritorialisation » des identités collectives, des cultures et des relations

2 ROUCH Jean (1954) *Jaguar*, film finalisé en 1967.

sociales que l'on observe dans le monde contemporain, phénomène qui dépasse la simple dispersion géographique d'une même population et qui dispose aujourd'hui, à travers les techniques d'information et de communication, de moyens efficaces pour se renforcer, en diffusant et en entretenant la conscience d'une commune destinée.

Toutes les migrations n'aboutissent cependant pas à la constitution de diasporas, même quand elles ont une forte pratique du transnationalisme. Certaines s'assimilent totalement au fil du temps à la société où elles vivent et abandonnent toute relation avec leur terre ancestrale. D'autres, sans parvenir véritablement à trouver leur place dans leur pays de résidence et sans perdre tout contact avec leur terre de départ, ne sont toutefois pas dans une position sociale et économique qui leur permettrait d'activer le lien avec leur zone de provenance ni avec d'autres communautés de même origine dispersées en d'autres lieux. Elles constituent dans le pays d'accueil des communautés repliées sur elles-mêmes qui ne fréquentent plus leurs compatriotes présents dans d'autres pays. Le mouvement pendulaire qui lie certaines immigrations exclusivement à leur zone de provenance n'aboutit pas à la constitution de ce que l'on peut appeler une diaspora. Le lien se maintient et se réactive par des échanges réguliers. Il peut même exister pendant plusieurs générations. Il ne favorise pas pour autant l'émergence d'une conscience d'appartenance à une même population dispersée à travers le monde et qui dépasse de loin la simple conscience d'appartenance à un pôle de départ et à un pôle d'arrivée.

Il y a par contre des migrations qui s'acculturent, c'est-à-dire assimilent parfaitement la culture de leur pays d'accueil, s'y implantent durablement, y occupent une place plutôt avantageuse d'un point de vue social et économique et ne se sentent pas pour autant coupées de leurs racines ni de ceux, vivant ailleurs, qui les partagent avec elles. Il n'est pas nécessaire même que ces racines se situent dans un pays qui leur soit facilement accessible. Ce qui compte c'est l'attachement à ce pays, même si la perspective d'un retour éventuel y est très lointaine, voire même non souhaitée. L'identité de diaspora se construit sur la conscience d'un lien avec plusieurs communautés dispersées que l'on ne connaît pas forcément, mais dont on sait qu'elles regardent vers le même point de départ, cultivent parfois le même espoir d'y revenir et ne se sentent jamais désintéressées de ce qui peut s'y passer. Ce qui compte dans ce type d'appartenance, c'est le lien et non le projet de retour, que ce lien soit idéal ou matériel, qu'il s'entretienne ou non par le biais de contacts réguliers avec la terre des origines ou avec les autres communautés. Il suffit de savoir qu'il existe de par le monde des populations entretenant le même type de rapport au passé, portant le même type d'espoir pour l'avenir et actualisant tout cela au présent, par des rituels semblables, pour que se construise une conscience de diaspora.

À l'origine de cette conscience d'appartenance à un vaste ensemble dispersé, il y a une expérience commune, souvent douloureuse, dont le souvenir est de temps à autre réactualisé par des expériences similaires et est régulièrement cultivé dans le cadre de manifestations qui entretiennent l'idée de la pérennité d'une différence avec la société dans laquelle on vit. Mais le lien diasporique n'est pas seulement fondé sur le partage d'une nostalgie envers un objet commun. Il est en lui-même producteur d'échanges et de richesses qui permettent d'affermir la position des différentes communautés au sein des pays dans lesquels leur exil les a amenées à s'installer.

Les diasporas « classiques » qui ont longtemps servi de modèles aux sociologues des migrations internationales ont en commun d'avoir une double dimension à la fois politique et économique (Cohen, 1997). Le pays a été perdu à la suite de violences. L'exil est la conséquence de guerres, d'invasions ou de persécutions, mais n'est pas sans espoir de retour ou à défaut sans espoir de réparation. Cet espoir est stimulé par les échanges entre les exilés qui consacrent une partie de leurs richesses à aider le pays d'origine, à y préparer leur retour, ou si ce pays est perdu pour de bon, à agir au plan international pour faire reconnaître le préjudice subi par cette perte. Il y a donc un lien entre le projet de retour à plus ou moins long terme ou tout au moins le maintien d'une solidarité envers le pays, solidarité symbolique quand le pays n'existe plus et le dynamisme économique nécessaire à la réalisation du projet de retour ou à l'obtention d'une réparation ainsi qu'à l'exercice de la solidarité intra et intercommunautaire. En même temps, le projet de retour, même très flou et lointain, représente une alternative potentielle à l'installation définitive dans le pays de résidence et rend les membres de la diaspora toujours plus disponibles que d'autres pour d'éventuels changements de lieux de vie. Il y a une fluidité entre les communautés dispersées qui contribue à entretenir leur conscience d'unité.

Les migrations les plus souvent étudiées à partir du concept de diaspora : juive, grecque et arménienne, ont en commun un exil contraint, vécu sur le mode d'une tragédie datée et bien inscrite dans les mémoires et qui a pu être réactualisée ultérieurement dans l'histoire par des événements du même type. Engagées à des époques différentes, dans l'antiquité pour la première, à la Renaissance pour la seconde et au début du XXe siècle pour la troisième, ces trois diasporas partagent une référence à un événement fondateur de leur exil et à d'autres épisodes plus ou moins tragiques qui ont pu redonner du sens à l'attachement au pays ancestral. C'est cet attachement qui constitue le ferment d'unité entre les communautés dispersées, communautés dont les références culturelles se sont éloignées les unes des autres, sous les influences des pays de résidence et n'ont souvent plus guère à voir avec la culture originelle.

Si le souvenir d'une catastrophe originelle peut contribuer à renforcer la conscience du lien diasporique, il n'est pas indispensable à la pertinence et à l'autonomie de la notion de diaspora pour désigner une réalité qui diffère des simples dispersions géographiques induites par les migrations. C'est ce qu'expriment bien les auteurs du chapitre « Diaspora » de l'*Encyclopaedia Universalis* : « On peut attribuer le caractère de diaspora à tout peuple, disséminé sur la terre pour quelque raison, qui, faisant durablement échec aux processus d'assimilation ou d'acculturation, maintient la conscience d'une différence, la mémoire vive d'une histoire et d'un pays particulier, l'usage d'une langue ou l'attachement à une religion et qui entretient et développe, en deçà comme au-delà des frontières étatiques, des liens d'alliance, d'échange et de solidarité entre ses membres dispersés »³.

C'est le caractère systématique de ces échanges et leur continuité dans le temps qui font que certaines émigrations deviennent des diasporas (Bordes-Benayoun et Schnapper, 2006). C'est par là que s'exprime et se renforce la conscience d'appartenir à un groupe dispersé et au passé souvent tragique, conscience qui fédère des populations qui ne parlent

³ ASDRACHAS Spyros, CHETERIAN Vicken, DORAÏ Kamel *et al.* (2010) Diaspora, in *Encyclopaedia Universalis*, 11 p.

plus la même langue et ont acquis des pratiques culturelles différentes. Sans l'existence d'une telle conscience, on ne peut parler de diaspora, sauf à faire de cette notion un usage qui rappelle celui du langage ordinaire pour désigner par commodité toute population vivant en dehors des frontières de son territoire originel.

À partir de telles considérations, est-il possible de faire l'hypothèse que les migrations originaires d'Afrique sub-saharienne, dispersées à travers l'Europe et ayant l'expérience des pratiques transnationales que l'on a mentionnées plus haut, aboutissent à la constitution de diasporas ?

DIASPORA NOIRE ET DIASPORA AFRICAINE

Avec ses quarante-six États-nations et ses milliers de groupes ethniques dispersés à travers différents pays, une telle zone apparaît comme peu propice à inspirer à ceux qui la quittent, un sentiment d'unité et un intérêt soutenu envers la terre ancestrale. On observe pourtant un usage récurrent de la notion de diaspora africaine ou, plus encore, de diaspora noire dans le langage courant et particulièrement dans le langage militant. Le terme a même inspiré en 2006 la fondation d'un Institut des Diasporas Noires Francophones par un groupe d'universitaires travaillant sur les migrations caribéennes et africaines. Même si une telle initiative n'a pas bénéficié d'une reconnaissance académique, elle est symptomatique d'une volonté de promouvoir des recherches consacrées à un ensemble de populations aux origines africaines plus ou moins anciennes et a priori sans lien véritablement organisé entre elles. N'y a-t-il pas là une anticipation sur une réalité dont la découverte risque de mettre progressivement en lumière qu'elle ne correspond pas aux concepts avec lesquels on veut la nommer ? Les références à la diaspora noire comme une réalité présentant une certaine unité se retrouvent essentiellement dans les discours produits par une élite intellectuelle et politique dont rien ne permet d'affirmer qu'elle est représentative d'un sentiment majoritaire dans l'opinion publique. Comme l'écrit Christine Chivallon à propos des thèses de Paul Gilroy sur la diaspora noire développées dans *Black Atlantic* (1993) : « *On peut se demander si le choix de Gilroy consistant à privilégier le discours de quelques figures de la sphère politique et littéraire, était le bon. Que dire d'une sphère plus "ordinaire", celle où se construit le "culturel" au quotidien ? N'est-ce pas là que se définissent les termes d'une appartenance sociale dont le discours politique et littéraire n'est qu'une des modalités de mise en représentation ?* » (Chivallon, 2002 : 60).

L'usage d'un tel concept vise, dans certains cas, plus à faire advenir une réalité qui lui correspondrait plutôt que de vérifier si ce concept est ou non pertinent pour rendre compte de cette réalité. L'un des promoteurs de l'Institut des Diasporas Noires Francophones, l'historien François Durpaire, révèle ainsi l'usage ambigu de la notion de diaspora noire, en faisant indirectement le constat qu'elle n'existe pas, tout au moins au niveau français : « *L'Afrique ainsi que les Caraïbes, sont totalement occultées. Même avec une carte du monde devant les yeux, les élèves ne parviennent pas à associer ces aires géographiques à la notion d'histoire et de culture. Et, pourtant, nombre d'entre eux, tout en étant de nationalité française, ont une histoire familiale qui les rattache à ces*

espaces »⁴. Cela signifie qu'il n'y a pas de conscience d'appartenance commune fondée sur la référence à une même origine chez les jeunes Français issus des immigrations subsahariennes et antillaises. En ce sens le concept de diaspora est inapproprié pour nommer une réalité qui peut se dévoiler sous de multiples formes et exprimer bien d'autres sentiments d'appartenance. L'ambiguïté tient au fait que la notion de diaspora noire est initialement un projet politique plus qu'une réalité sociale et culturelle. Dans le cas français, elle émerge dans un contexte bien particulier, celui du milieu constitué à Paris pendant l'entre-deux-guerres par un petit groupe d'intellectuels africains et antillais qui s'efforcent de penser l'avenir d'un monde noir, alors placé dans sa presque totalité sous diverses formes de domination : colonialisme en Afrique, infra-citoyenneté aux Antilles, inégalité institutionnalisée aux États-Unis. Plus qu'une origine commune et un héritage culturel commun, c'est cette situation de domination humiliante, associée principalement à la couleur, qui fait la conscience d'appartenance à un même ensemble. La réponse est de chercher à renverser le stigmate, à se libérer d'une perception négative de soi et à bâtir un projet d'unité fondé sur l'extension de la conscience d'appartenance à un monde noir, porteur de valeurs originales qui ont été occultées par le contact avec les blancs. Si l'histoire des Africains présents en France à cette époque diffère de celle des Antillais, ils n'en ont pas moins en partage la conscience d'une domination européenne qui les aliène et la mémoire de drames fondateurs de leurs conditions : la conquête coloniale pour les premiers, la déportation en esclavage pour les seconds. Le fait de se retrouver en exil au cœur du pays qui les domine les amène à un rapprochement qui aurait pu être fondateur d'une véritable conscience de diaspora, transcendant les frontières et les divergences d'histoires, conscience susceptible de s'étendre ensuite aux milieux populaires.

La « négritude », idéologie qui n'apparaîtra que dans les années 1950 doit beaucoup aux débats menés, pendant l'entre-deux-guerres, par ces intellectuels dont les plus prestigieux sont le Sénégalais Léopold Senghor et le Martiniquais Aimé Césaire. Elle permet de fédérer la diversité des origines et des conditions sociales autour d'une quête de l'authenticité africaine. La plupart des militants de cette cause, tout en découvrant ou redécouvrant la richesse des cultures africaines et en adhérant à l'idéal d'une unité du monde noir, restent toutefois dans une revendication d'égalité avec les citoyens de métropole et n'envisagent pas l'indépendance des pays africains ni celle des Antilles. Ils ne remettent pas en cause le système colonial en lui-même, mais simplement les injustices et les inégalités qu'il comporte. Entretenant des relations régulières avec les mouvements noirs américains, ils sont choqués par le radicalisme des revendications de ces derniers. Au cours d'un voyage aux États-Unis, l'avocat dahoméen Kojo Tovalou, un des fondateurs de la Ligue Universelle de Défense de la Race Noire, va même jusqu'à faire l'éloge de la France comme terre de l'antiracisme, devant un parterre de militants pan-nègres lors d'un congrès de l'*Universal Negro Improvement Association* : « *La grande famille noire veut faire de Paris sa Palestine spirituelle... car la France est le seul pays qui non seulement, n'a pas le préjugé des races, mais lutte pour sa disparition* »⁵.

Paris devient ainsi, pendant quelques décennies, le cœur des échanges entre noirs venus de toute la planète et dans un contexte pacifique, favorisant aussi un dialogue fructueux avec des intellectuels français engagés pour la liberté des peuples.

4 Interview donnée à Afrik.com jeudi 17 septembre 2006. URL : www.afrik.com/

5 Cité par Dewitte (1994 : 162).

Cependant, les évolutions vont se précipiter après la Seconde Guerre mondiale, entraînant une première scission au sein de cette diaspora noire francophone à la conscience commune encore balbutiante. Paradoxalement, c'est alors qu'ils obtiennent, en 1946, dans le cadre de l'Union française, la citoyenneté qu'ils réclamaient depuis 1918 que les Africains de France commencent à se tourner vers une revendication d'indépendance. Ceci va provoquer une prise de distance avec les Antillais qui ont quant à eux, pris, sous l'influence d'Aimé Césaire, fait et cause pour la départementalisation et entendent donc rester dans la République française, sur un pied d'égalité avec l'ensemble des citoyens.

La diaspora noire vit ainsi une véritable « dérive des continents », selon l'expression de Philippe Dewitte (1994). La fragmentation sera amplifiée ensuite avec les indépendances qui verront des leaders politiques, initialement chauds partisans de l'unité africaine, s'affronter les uns les autres au nom des intérêts supérieurs des nations qu'ils dirigent. La question de la diaspora noire va rester une affaire d'intellectuels, sans impact sur les milieux populaires et sans incidence, autre que verbale sur les projets politiques. Les analyses qui seront produites quant à son essence et à sa réalité différeront d'ailleurs de plus en plus selon qu'elles s'exprimeront depuis les États-Unis, la Caraïbe anglophone, l'Afrique ou les Antilles francophones. Entre l'« afrocentrisme » plus ou moins radical de certains auteurs américains qui a pu conduire à de véritables dérives racistes et anti-sémites et la notion d'hybridité, proposée par des auteurs caribéens comme Paul Gilroy et Stuart Hall et inspirée d'une réflexion comparative avec la diaspora juive, il y a une distance considérable qui ne clarifie pas les questions identitaires que peuvent se poser les populations noires qui se sont implantées depuis la fin du XXe siècle dans divers pays occidentaux (Lapierre, 2011).

Qu'en est-il de la construction identitaire, tel qu'elle peut s'observer aujourd'hui chez les immigrés africains et leurs enfants nés pour beaucoup dans les pays d'immigration ? Retrouve-t-on chez eux les clivages perçus dans le passé entre anglophones et francophones ? Se vivent-ils comme membres d'une diaspora noire englobant les descendants des Africains déportés en esclavage ou leur identité se compose-t-elle davantage des références qu'ils partagent avec les citoyens de leur pays de résidence ? Quelle est la part de leur expérience de l'espace transnational dans la manière dont ils se définissent ?

Afin d'éclairer ces questions, nous nous basons ci-après sur deux enquêtes qui ont été faites en France et au Royaume-Uni entre 2008 et 2010 auprès d'un échantillon aléatoire d'immigrés en provenance de divers pays subsahariens et appartenant à deux générations, la première essentiellement éduquée et socialisée dans le pays d'origine, la seconde majoritairement élevée dans le pays d'accueil. Les personnes interrogées n'appartiennent ni à l'élite qui s'exprime à travers des mouvements revendicatifs plus ou moins médiatisés ni à des milieux en grande souffrance sociale. De niveaux social et éducatif variés, ils ont en commun de vivre dans leurs pays de résidence une condition, souvent modeste, mais jamais marginale. Il est donc possible, d'avoir, à travers leurs dires, une idée assez précise de la pertinence de la notion de diaspora, tel qu'elle peut contribuer à désigner une population qui représente aujourd'hui, à travers l'Europe une des plus importantes minorités « visibles »⁶.

⁶ Ces deux enquêtes ont donné naissance à deux ouvrages différents : Barou (2011) ; Cook, Hoffman, Waite et Attias-Donfut (2012).

L'intérêt d'une comparaison entre la France et le Royaume-Uni, outre que ce sont les deux pays qui accueillent la plus forte minorité noire en Europe, réside dans le fait que la sociologie anglaise est plus familière de l'usage des notions de transnationalisme et de diaspora que la sociologie française. À travers ces différences de regards, est-il possible de faire apparaître des points communs entre les deux populations ? Les différences qui sont identifiées résultent-elles des trajectoires suivies par les personnes interrogées, de l'influence des sociétés d'accueil sur la vision qu'elles ont d'elles-mêmes, influences qui prolongent celles subies dans le cadre de la tutelle coloniale ou, tout simplement, de la manière avec laquelle on analyse leurs réponses, dans des traditions sociologiques différentes, à partir de références différentes aux concepts qui sont discutés ici ?

DYNAMIQUES IDENTITAIRES DES AFRICAINS EN FRANCE

L'analyse des entretiens réalisés en France auprès d'une soixantaine de personnes originaires des treize pays d'Afrique sub-saharienne, presque tous francophones, fait apparaître des différences sur le plan de la construction de l'identité, différences liées d'abord aux générations, mais aussi au genre, au niveau d'éducation et à l'appartenance ethnique.

Un contexte interculturel amène inévitablement à s'interroger sur le sentiment d'appartenance à un territoire et plus précisément sur la manière dont sont mobilisés la France et le pays d'origine dans la construction de l'identité. Entre les individus qui se sentent originaires d'un lieu précis (un pays, une zone géographique), ceux qui se sentent « d'ici et d'ailleurs » ou encore de « nulle part », il existe diverses manières de décliner son appartenance géographique, d'autant que l'échelle à laquelle on se réfère peut contenir plusieurs niveaux : échelle locale ou nationale, échelle internationale ou continentale, etc. Le recours à l'un ou l'autre de ces référents varie fortement selon la génération d'appartenance. Pour certains hommes de la première génération, l'appartenance ethnique prévaut nettement sur l'appartenance nationale. C'est surtout le cas des migrants économiques, en particulier de ceux qui appartiennent à des groupes dont la migration s'est organisée depuis longtemps, à partir d'une zone précise d'origine comme le pays soninké ou les diverses régions occupées par des Peuls sédentarisés ou encore les Comores. Ces personnes, non seulement, se voient elles-mêmes essentiellement comme membres de leur ethnie, mais considèrent que leurs enfants le sont aussi.

« Avec les papiers, ils sont Français, mais d'origine, ils sont Soninké. Pour nous ils sont Soninké » dit un père de famille malien de soixante-six ans, ouvrier retraité. Le réseau social des personnes qui ont ce profil est presque exclusivement composé de compatriotes. Le lien est entretenu par des activités associatives en faveur du pays d'origine et par des séjours plus ou moins espacés. Plusieurs hommes envisagent un retour au pays pour y passer leur vieillesse et souhaiteraient être inhumés dans leur village.

Les femmes de la première génération sont plus réservées par rapport à la fréquentation exclusive du réseau de compatriotes. Certaines mentionnent les « commérages et les jalousies » qui sont plus pénibles à vivre dans un milieu aux contours aussi étroits. D'autres insistent sur une différence de « mentalité » qui s'est constituée progressivement au fil du séjour en France.

« Ils n'arrêtent pas de parler derrière. Et moi je n'aime pas trop ça (...) on me dit que je ne suis pas une vraie Comorienne, ils critiquent ça beaucoup. Je ne sais pas trop pourquoi. Il paraît que je ne me comporte pas comme une Comorienne, je me prends pour une Française. J'ai dit "Écoutez je ne sais pas. Peut-être que oui vous avez raison – parce que je ne suis pas avec eux – je ne peux pas avoir votre mentalité", je n'arrive pas, je ne veux pas suivre les Comoriens. Ça ne m'intéresse pas ce qu'ils font ».

Les femmes sont aussi plus hostiles que les hommes à la perspective d'un retour au pays pour y passer leur vieillesse. Plusieurs préféreraient même être inhumées en France pour rester ainsi plus près de leurs enfants dont elles savent qu'ils ne retourneront pas en Afrique. Plus la migration a été vécue de manière contrainte et plus les femmes prennent leurs distances par rapport au pays d'origine, affirmant la dimension française de leur identité. C'est le cas ici de femmes expatriées dans le cadre d'un mariage « arrangé ». Contraintes à une « migration forcée », certaines d'entre elles ont coupé tout contact avec leur société natale et sont aujourd'hui en situation de rupture avec leurs origines. Après une séparation douloureuse et une période en marge de la société d'arrivée plus ou moins longue, elles ont finalement trouvé leur place dans la société française où elles sont parvenues à construire une identité individuelle et sociale. Une femme originaire du Burkina, contrainte de venir rejoindre son mari en France se souvient avoir été « *parachutée dans un pays que je ne connaissais pas du tout. Donc j'avais pas de racine, puis je me suis enracinée* ». Bien qu'elle ait maintenu un lien avec ses origines, elle n'a « *pas de point d'attache en Afrique* » et n'envisage pas de faire sa vie ailleurs qu'en France. L'identité française apparaît très ancrée chez elle :

« Quand je réfléchis, je ne réfléchis pas en africain, je réfléchis en français. Quand je rêve, je ne rêve pas en africain (...). Vous vous sentez française, peut-être pas à cent pour cent non plus, c'est à dire, j'ai un côté africain, je ne l'ignore pas non plus. J'ai ce côté-là aussi où j'ai grandi, où j'ai travaillé, où j'ai eu mes enfants, je suis les deux on va dire ».

Cette idée que l'on est les deux à la fois est très présente chez les gens de la première génération. Chez certains, en particulier parmi ceux qui ont une profession intellectuelle, la dimension africaine de l'identité ne se cristallise pas autour d'un territoire précis, mais se réfère à l'Afrique dans son ensemble. C'est le cas de cet homme, inspecteur d'académie dans son pays d'origine qui, au cours de sa carrière, a fréquenté souvent la France et divers pays d'Afrique francophone et qui dispose d'une double nationalité.

« Je suis Centre-africain, mais, je suis Centre-africain et je suis Français. J'ai réfléchi à cela et j'ai trouvé que ce n'était pas incompatible (...). Je crois que c'est ça au-dessus de tout, je crois que je suis Africain. Ça, c'est... indéniable ».

La mention de se sentir « au-dessus de tout » proche de l'Afrique dans sa globalité peut évoquer une identité diasporique. Dans le cas de cet homme, il y a effectivement une trajectoire de vie qui a permis d'entretenir le contact avec le continent africain et même avec le monde noir puisqu'il a séjourné en Guyane où deux de ses enfants se sont installés. Toutefois son ancrage est bien situé en France où vivent ses autres enfants dont certains ont

un conjoint français. On est encore dans la logique d'une identité mixte franco-africaine, même si la part africaine est pensée comme transcendant le territoire précis d'origine.

Dans la plupart des cas, le lien à l'Afrique n'est pas exclusif d'un attachement à la France. Au-delà de l'entretien de relations denses avec les compatriotes et de séjours au pays, il peut s'exprimer par une volonté de rester fidèles à certaines valeurs perçues comme d'essence africaine, valeurs que l'on veut transmettre à ses enfants. Ce sont essentiellement les valeurs de respect envers les aînés qui sont dotées de cette dimension authentiquement africaine. On peut voir cela comme une réponse à une perception de la société d'accueil comme n'étant plus capable de transmettre de telles valeurs. L'éducation « à la française » fait l'objet de nombreuses critiques. Jugée trop permissive, elle est accusée de saper l'autorité des parents et d'être responsable des comportements déviants constatés chez de nombreux enfants d'immigrés. La transmission de ces valeurs, à travers l'éducation, tient plus d'une volonté de protéger sa famille contre les risques de marginalisation qui tétanisent souvent les parents immigrés en France que d'assurer une continuité identitaire. La plupart pensent d'ailleurs que leurs enfants ne retourneront pas vivre en Afrique et ne semblent pas le souhaiter.

Les enfants nés pour la plupart en France vivent des constructions identitaires qui diffèrent selon le genre, le background familial, le niveau d'éducation et les expériences du contact avec l'Afrique. Ils affirment cependant tous une prépondérance de la part française de leur identité.

Pour beaucoup, le premier séjour en Afrique a constitué un « choc identitaire » qui les a amenés à prendre conscience de cette part dominante de leur lien avec la France. En confrontant l'imaginaire de ces jeunes à la réalité africaine, cette expérience les renvoie inévitablement au sentiment d'altérité et à leurs spécificités françaises.

Abdoulaye, fils d'immigrés maliens, décrit ainsi le « choc » ressenti lors de son premier séjour au pays :

« Quand on va en Afrique là vous vous dites “je suis pas 100 % Africain, loin de là, je suis pas 100 % entre guillemets Français, mais je suis quand même plus Français que Malien. Là j'ai la couleur, j'ai tout, mais... j'ai les racines, c'est clair, mais... (...) quand même je suis un Français” (...) ça m'a vraiment ouvert les yeux (...). Ça fait un choc, oui. Et je me rends compte que j'ai vraiment une grande différence avec eux [les Maliens] ».

On constate ainsi au sein des jeunes générations l'appropriation d'un « Nous » nouveau qui marque leur enracinement en France, par opposition à « Eux », les jeunes nés et élevés au pays d'origine.

Parfois même, c'est leur perception d'eux-mêmes comme noirs qui est remise en cause par ce séjour. Marie, née en France de parents béninois a été bouleversée de réaliser à quel point elle était de France. Elle a aussi appris à se considérer autrement que comme « noire » :

« Quand je suis allée là-bas, on ne me considérait pas comme une noire en fait. Tout le monde m'appelait "la blanche", on se moquait de mon accent (...). C'est bizarre parce que je me vois noire, mais en même temps, je ne suis pas africaine dans le sens où je ne connais rien là-bas. Oui, je suis Française. Je suis perdue en Afrique. Et puis même, j'ai la mentalité française, je suis née en France, j'ai été à l'école en France. C'est pour ça, je ne me pose même pas la question ».

Si elle se sent liée à l'Afrique, c'est finalement par l'intermédiaire de ses parents, de sa mère plus particulièrement, mais cela ne correspond pas à son histoire à elle. Elle a cerné les nombreuses différences qui existent entre la vie en France et en Afrique, et affirme qu'elle ne pourrait pas vivre dans son pays d'origine. La France apparaît alors pour elle comme pour beaucoup de jeunes, comme rassurante et protectrice.

Ceux des jeunes qui portent un intérêt à l'Afrique « dans son ensemble », expriment cet intérêt de la même façon que le font de jeunes Européens sensibles aux questions du développement. Julia, étudiante en première année de médecine, imagine des aller-retour professionnels entre la France et le Niger :

« J'ai toujours ça en tête, de retourner aider. C'est sûr que c'est un pays... pas très développé, il y a toujours ce petit truc en tête qui dit "comme on vient de là-bas, si on peut faire quelque chose pour aider, autant le faire". On me dit tout le temps "tu veux faire quoi comme spécialisation ?", "je sais pas, je verrai de quoi manque le Niger et je prendrai cette spécialisation-là" ».

Cet engagement humanitaire n'est pas pensé comme une forme de retour aux sources. Son idée est bien de faire carrière en France et de limiter ses séjours en Afrique à des aides ponctuelles.

Même, quand il y a compassion, il y a bien une distinction entre le « eux » et le « nous ».

Bien que se sentant essentiellement Français, ces jeunes n'en sont pas moins beaucoup plus sensibles aux questions de discrimination que leurs parents, surtout quand ils ont fait des études et se confrontent aux difficultés d'accès au marché de l'emploi. Ils font là l'expérience d'être perçus comme différents et peuvent parfois douter douloureusement de leur francité, sans pour autant pouvoir se référer à une africanité ou à un sentiment de solidarité avec la population de couleur. Ce qui prévaut, c'est le sentiment pénible d'être de nulle part, comme dans le cas de cette jeune femme d'origine zaïroise qui reproche implicitement à ses parents de l'avoir fait naître en France et qui souffre de ne rien savoir de son pays d'origine :

« Je me dirais peut-être comme un oiseau coincé entre deux vents contraires. Tu veux aller là, mais t'es poussé là, tu veux aller là t'es repoussé là, tu vas nulle part en fait. Pour moi je trouve ça dommage et triste, mais bon en même temps après on ne choisit pas... Je ne suis pas la seule, il y en a plein qui ne naissent pas forcément dans leur pays d'origine (...). Tu dis que t'es Africaine ou Zaïroise, enfin peu importe, mais en fait on n'est rien ».

Dans la plupart des entretiens, on perçoit tout de même chez les jeunes une capacité à se construire une identité à dominante française, mais qui tend à ajouter une dimension supplémentaire qui est moins d'être noir ou africain que d'être « venu d'ailleurs ». S'il y a une identité plus large chez eux, c'est bien celle d'être enfants de migrants vivant en France. Leurs réseaux sont mixtes, composés de beaucoup d'enfants d'immigrés et de métis.

Abdoulaye dont les parents sont représentatifs de l'immigration soninké au fonctionnement particulièrement communautaire déclare avoir un réseau de fréquentations particulièrement diversifié.

« Il y a un peu de tout dans mes amis. Il y a des Français – je parle des origines – Français, Chinois... Mon meilleur ami est Portugais. Je ne regarde pas du tout la couleur de la personne ou ses origines, je suis très ouvert là-dessus ».

D'autres, sans pour autant adhérer à une identité diasporique, font le constat de ce qui aurait pu les rapprocher d'enfants d'immigrés de même origine, comme cette adolescente de parents camerounais.

« Il y a du métissage, mais toujours Zaïrois, Algérienne, Congo, Camerounais, Ivoirienne... (...) On écoute vraiment le même genre de trucs parce que parfois je vais dire un mot en ma langue, mais elle va comprendre ou elle aussi elle va dire quelque chose en ivoirien je vais comprendre parce qu'on est tous... ce qu'aurait dû être l'Afrique en fait : une seule langue pour qu'on puisse tous se comprendre ».

Aucun de ces jeunes ne mentionne les débats qui agitent une partie des élites en France depuis quelques années autour de l'émergence d'une question noire. Les discriminations qu'ils peuvent ressentir les amènent plutôt à exiger d'être reconnus comme Français avec leur spécificité d'enfants d'immigrés, déterminés à vivre en France sans oublier leurs origines. Ils sont encore dans le refus de se voir assigner de l'extérieur une identité fondée sur leur seule couleur.

On peut donc conclure que si l'expérience du transnationalisme qui est celle des parents ne se transmet pas ou que très partiellement aux enfants nés en France, on ne peut pas parler d'identité de diaspora noire ou africaine dans les deux générations.

CITOYENNETÉ ET APPARTENANCE AU ROYAUME-UNI

Un des éléments les plus significatifs des différences de regard sur la réalité des migrations africaines entre la France et le Royaume-Uni se repère immédiatement dans l'usage des termes de transnationalisme et de diaspora dans les deux recherches. Alors que dans le texte français, ils n'apparaissent pratiquement jamais, ils sont utilisés fréquemment dans le texte anglais sans être pour autant définis, comme si leur pertinence allait de soi pour analyser les dynamiques identitaires africaines au Royaume-Uni. À comparer plus précisément les deux recherches, menées en concertation assez étroite et avec des questionnaires du même type, il apparaît que la dimension transnationale de l'identité des migrants interrogés en Angleterre est plus affirmée que chez ceux interrogés en France.

Par contre, la notion de diaspora, utilisée il est vrai plus rarement et presque de façon anecdotique n'apparaît pas adaptée à la réalité analysée.

Il n'y a pas que la différence d'approche sociologique qui explique la récurrence des références au transnationalisme. Les familles qui ont été interviewées en Angleterre sont à l'origine venues pour demander l'asile ou faire des études. De ce fait l'attachement au pays d'origine est plus affirmé que chez les familles venues en France principalement pour des raisons économiques et qui ont écarté la perspective d'un retour définitif au pays pour ces mêmes raisons. Chez les personnes de la première génération, la vie communautaire apparaît plus dynamique que dans le cas français et la part britannique de l'identité est faiblement affirmée.

Les personnes interrogées précisent que la vie communautaire est, pour elles une compensation à l'éloignement de la famille étendue.

« Quand nous sommes arrivés, nous avons tenté de nous rapprocher de la communauté kenyane... c'était crucial pour nous... un moyen de se sentir chez soi tout en étant loin de chez soi ».

« La vie ici est stressante et je n'ai pas derrière moi la famille que j'ai en Afrique. Je ne peux pas dire à mes enfants, quand je suis occupée, d'aller chez leur grand-mère ! Ici, je n'ai pas de réseau familial, alors je m'appuie sur mes amis ».

D'après elles, c'est aussi à travers la vie communautaire que l'on apprend les moyens de se débrouiller en Angleterre. L'expérience de la société britannique acquise par ceux qui sont là depuis longtemps est mise au service des nouveaux arrivants. Cette vie communautaire est plus organisée et formalisée qu'en France. Certaines personnes parlent de groupes culturels et de rencontres régulières. Elles évoquent aussi l'organisation de séminaires pour les jeunes.

Ces communautés sont établies sur des bases assez étroites, entre personnes originaires du même pays et appartenant plus précisément au même groupe ethnique.

Pour plusieurs personnes, l'identité « tribale » est plus importante que l'identité nationale. C'est sans doute là une manière d'exprimer un attachement plus profond à ses racines africaines, mais aussi peut-être un effet de regroupements résidentiels sur des bases plus étroitement ethniques que ce que l'on observe en France. « *J'ai toujours pensé qu'il y avait plus de tribus à Leeds qu'à Harare* » dit une enquêtée originaire du Zimbabwe. Tandis qu'un Soudanais précise son appartenance :

« Quelquefois, vous voulez être comme les Britanniques... Je suis Soudanais. Mais je veux dire que je ne suis pas Soudanais. Je suis de ma tribu. Vous ne pouvez pas prétendre que vous êtes Britannique. Vous êtes principalement Soudanais, mais vous êtes de telle ou telle tribu. Vous pensez encore à cette tribu ».

La principale voie de transcendance de l'appartenance tribale mentionnée dans l'enquête britannique est la religion. C'est en adhérant à des églises ou des groupes

religieux que les immigrés interrogés trouvent l'occasion de fréquenter des gens autres que leurs compatriotes.

« Je ne suis pas très proche de la communauté kenyane. C'est une vaste communauté qui comporte plusieurs groupes. La seule communauté dont je me sente proche, c'est l'église où je travaille avec les adolescents et les enfants. Là, je suis très impliquée », dit une mère de famille kenyane.

Cette importance des groupes religieux comme lieux de socialisation n'apparaît pas du tout chez les immigrés africains rencontrés en France qui pour la plupart se disent croyants, mais ne construisent pas leur vie communautaire autour de la foi. Dans le cas britannique, le regroupement autour de la religion répond à des besoins différents. Ce peut être effectivement un moyen d'élargissement de l'horizon identitaire, mais aussi une forme de clivage qui renforce des identités minoritaires ou qui participe à un nouveau mode d'affirmation collective plus adapté à la situation migratoire.

« Nous nous rencontrons entre Kenyans chaque dimanche. Au Royaume-Uni, nous avons une sociabilité entre Kenyans chrétiens. Nous organisons des rencontres entre nous tous les seconds dimanches du mois dans différentes villes. On aime bien ça. On se sent chez nous avec notre culture chrétienne. Notre culture continue ».

Si le recours à la religion permet parfois de rencontrer des personnes d'autres horizons culturels, il apparaît surtout comme un moyen de maintenir et de renforcer une cohésion communautaire entre gens de même origine et autour de valeurs morales partagées. De ce point de vue, la fréquentation de l'église est présentée quelquefois comme un moyen de se tenir à l'écart des Britanniques quand on les perçoit à travers un comportement qui heurte les convictions morales dont on est porteur, comme le mentionne un jeune Zimbabwéen :

« Oui, là (dans l'église), nous fréquentons des communautés africaines, des gens de mon pays, des gens du Nigéria... Nous aimons et détestons les mêmes choses. La communauté anglaise, c'est autre chose. Ils aiment sortir pour se saouler, se bagarrer. Moi, ce n'est pas mon truc ! Je préfère me tenir à l'écart. Je préfère regarder la vie dans une perspective différente. Je suis chrétien ! ».

Dans une Angleterre en partie déchristianisée ou qui, tout au moins, apparaît comme telle aux yeux des immigrés, la religion ne joue plus le rôle d'une voie d'intégration à la société environnante. Elle est un moyen d'affirmer une autre identité communautaire, plus en phase avec le contexte de la migration.

Elle peut être aussi un moyen de clivage entre originaires d'un même pays. Au moment où l'enquête a été réalisée en Grande-Bretagne, le Sud-Soudan n'avait pas encore proclamé son indépendance. Toutefois, les ressortissants de ce pays qui étaient de confession chrétienne précisaient ne pas entretenir de relations avec leurs compatriotes musulmans.

« Les Soudanais, ce sont des Arabes. Nous ne nous sentons pas trop proches d'eux. Nous, nous sommes du Sud. Eux ce sont des Arabes ! », dit un jeune Soudanais chrétien.

Le fait de se retrouver en immigration, dans le contexte d'une société où les sociabilités passent encore beaucoup par la religion, accentue plutôt les clivages qui sont à l'œuvre dans le pays d'origine.

On note aussi, chez les Africains de confession musulmane au Royaume-Uni, une plus forte propension à affirmer une identité religieuse que chez les immigrés africains musulmans vivant en France. Les enquêtés des deux générations ressentent cette identité musulmane comme une source de discrimination et de rejet. Pour les femmes en particulier qui portent une tenue islamique, le sentiment d'être perçues négativement par la société extérieure est plus rattaché à la religion qu'à la couleur de peau.

« Actuellement, les Musulmans sont confondus avec des terroristes. Quand je suis allée à la mosquée le jour de l'Aïd avec mes amies, tout le monde me regardait. Ils regardent surtout les femmes à cause de nos voiles ».

Pour certains jeunes nés au Royaume-Uni qui ne connaissent pas la culture de leur pays d'origine et ne peuvent se retrouver dans des identités ethniques ou nationales qui ne leur sont pas du tout familières, l'Islam offre une identité de substitution très attirante. Le rejet ressenti de la part de la population majoritaire renforce le sentiment d'altérité et la volonté de repli communautaire.

« Avant tout, je me sens Musulman. C'est ma première identité. Pour moi, l'Islam est primordial », précise un jeune Somalien né à Sheffield.

Il y a là une différence importante avec la population subsaharienne en France qui est pourtant majoritairement musulmane, mais ne fait pas de son appartenance religieuse une composante principale de son identité. Cette différence s'explique avant tout par l'importance de la religion dans l'espace public britannique, mais le fait que beaucoup d'enquêtés en Grande-Bretagne viennent de pays comme la Somalie ou le Soudan, où l'Islam est religion d'État, explique aussi la propension plus forte à s'en réclamer de manière dominante.

Paradoxalement, cette vie communautaire beaucoup plus affirmée au Royaume-Uni qu'en France ne s'alimente pas par des relations très denses avec le pays d'origine. Les enquêtés des deux générations vont peu dans leur pays d'origine et quand ils y vont, ils disent s'y sentir totalement étrangers.

« Quand je vais en Afrique, je me sens très triste. Je ne me sens pas comme si j'étais chez moi. Je me sens triste parce que tous mes amis sont soit morts, soit partis au loin. Je ne vois plus les amis avec qui j'avais l'habitude de jouer. Je ne reconnais plus les gens » (Somalien, cinquante-sept ans).

Un jeune Soudanais qui se déclare par ailleurs très attaché à son identité d'origine avoue ne pas avoir apprécié le séjour qu'il a fait dans le pays de ses parents :

« Pour être honnête, je n'ai pas vraiment apprécié ma visite au Soudan. Je ressentais que ce n'était pas vraiment mon pays. Je ressentais ça comme si j'allais en vacances quelque part. Je ne pouvais pas beaucoup communiquer avec les gens. La plupart du temps, je restais à la maison. Je sortais peu. Il y avait des enfants qui

jouaient au foot dans la rue. J'aurais pu aller jouer avec eux, mais je ne l'ai pas fait... On peut dire que je m'y sentais étranger ».

Contrairement à ce qui a été observé en France, ce sentiment de ne pas être chez soi dans son pays d'origine n'amène pas en retour une conscience d'être plus britannique qu'africain. Les jeunes Africains nés au Royaume-Uni affirment au mieux une identité mixte ou disent au pire ne pas se reconnaître de véritable appartenance au Royaume-Uni.

La plupart du temps, on a affaire au classique « bricolage identitaire » qui ressemble, avec toutefois plus de complexité, à ce que l'on observe en France chez la plupart des enfants d'immigrés. Mais on trouve aussi chez certains jeunes l'affirmation d'une incompatibilité entre l'appartenance britannique et le fait d'être noir.

« Pour être honnête, si je dis que je suis britannique, comme je suis noir, je ne peux pas me sentir britannique ».

Chez les enquêtés de la première génération, le fait d'accéder à la citoyenneté britannique n'enclenche pas un sentiment d'appartenance, mais renvoie plutôt à des aspects pratiques.

« Le fait d'être britannique, c'est une question d'avantage pratique. Je veux dire que si nous voulons tous des passeports britanniques, ce n'est pas parce que c'est merveilleux d'en avoir, mais parce que c'est avantageux. Je ne veux pas faire la queue à l'aéroport de New York pendant des heures parce que j'ai un passeport kényan. Si j'ai un passeport britannique, je n'aurai pas à négocier pendant deux semaines à l'ambassade pour me rendre aux États-Unis ».

Si la notion de transnational a un sens pour ces migrants de première génération, c'est plus en tant qu'elle renvoie à une condition de personne vivant dans un pays sans s'y sentir attaché qu'en tant qu'elle suppose des pratiques intenses de relations avec les pays d'origine. Chez les jeunes, malgré un éventail plus large d'affirmations identitaires qui intègrent plus ou moins une composante britannique, on perçoit dans certains cas une tendance à s'identifier à des communautés plus larges, musulmane ou noire par exemple, cette tendance étant plus le résultat d'un sentiment de rejet de la société extérieure que le produit d'une attraction forte envers ce type de communauté plus large et plus dispersée.

Il ne semble pas que l'on puisse parler d'identité diasporique sauf dans le cas très particulier de la communauté somalie de Sheffield qui est en contact avec divers compatriotes vivant dans d'autres pays de l'Union européenne et qui fait tout son possible pour faciliter leur venue au Royaume-Uni. L'état de déliquescence que connaît la Somalie depuis une vingtaine d'années n'incite guère à imaginer des projets pour s'y réinstaller et tout se passe comme si une patrie de substitution se constituait au sein du Yorkshire, les jeunes et les anciens se mobilisant pour aider leurs compatriotes dispersés à travers l'Europe plutôt qu'un pays d'origine dont on ne peut espérer qu'il retrouve à court terme une situation pacifiée. La quasi-disparition d'un pays d'origine dans un contexte tragique peut, au fil du temps, devenir l'élément fondateur d'une possible conscience de diaspora chez les Somaliens dispersés.

L'exemple somalien est assez particulier, mais beaucoup de jeunes interviewés en Grande-Bretagne, tout en s'affirmant citoyens britanniques expriment l'idée qu'ils se perçoivent différents, ne serait-ce qu'à travers leur couleur. Cela conduit certains à pratiquer une forme de communautarisme noir que critique cette étudiante somalienne qui, elle, a vécu dans un environnement diversifié et ne se sent pas concerné par le militantisme racial.

« C'est amusant parce que tous mes cousins me disent, quand un blanc téléphone ou sonne à la porte, de venir lui parler. Pourquoi moi ? Parce que tu sais comment leur parler et parce que ce sont des étrangers ! Moi, j'ai été élevé au milieu des blancs. Ils étaient mes voisins, mes amis, mes profs. Je ne me suis jamais sentie mal à l'aise avec eux. Quand j'étais plus jeune, je ne pensais pas que j'étais noire même si je ne pensais pas que j'étais blanche. J'étais juste moi-même. J'étais comme ça jusqu'à ce que j'aille à l'université où j'ai rencontré un groupe de noirs qui ont décidé que j'étais noire et que je devais rejoindre la communauté afro-caribéenne. Ils étaient obsédés par leur race. Je suis allée à un de leur meeting et j'ai vu qu'il n'y avait que des noirs. Je n'y suis jamais retournée... J'ai trouvé que c'était ridicule... J'ai plein d'amis noirs et je n'ai pas besoin d'appartenir à une minorité pour y avoir des amis ».

Il est difficile de mesurer l'impact que peut avoir sur l'ensemble de la population immigrée africaine du Royaume-Uni cette offre d'identification à une communauté de couleur qui est mentionnée dans le témoignage précédent. Il est certain qu'elle est beaucoup plus présente qu'en France.

CONCLUSION

Il existe peut-être en Grande-Bretagne un ferment d'identité diasporique noire que l'on ne retrouve pas en France en dehors de certaines élites. Il est difficile de faire l'hypothèse qu'il pourrait se développer davantage et s'étendre à plusieurs pays européens où vivent des populations de couleur. La diversité des processus identitaires en cours observés dans les deux recherches laisserait plutôt penser qu'il n'est guère possible de parler actuellement de diaspora noire en Europe, au sens où cette notion implique l'existence d'une conscience d'appartenance commune et transnationale à un très large niveau. Quant au transnationalisme, les deux recherches considérées ici indiqueraient plutôt qu'il se décline sous des formes assez différentes, plutôt à travers des pratiques, somme toute assez classiques, chez les immigrés africains en France et à travers la conscience d'une véritable condition chez ceux qui se trouvent au Royaume-Uni. Cette condition est-elle d'ailleurs véritablement transnationale dans la mesure où plusieurs enquêtés qui disent ne pas se sentir du tout britanniques n'entretiennent pas non plus de relations avec leur pays d'origine. On pourrait peut-être la qualifier plutôt « d'a-nationale », dans la mesure où, sur un plan identitaire, ces personnes ne se définissent pas par ce type d'appartenance. La référence à l'ethnie, qui semble dominer chez les migrants de la première génération, est transcendée plutôt par une affirmation d'appartenance religieuse, chrétienne autant que musulmane, voire raciale, chez les jeunes.

Dans le cas français, le positionnement identitaire des enfants d'immigrés africains ne diffère pas de celui de la plupart des enfants d'immigrés, toutes origines confondues. Il y a chez eux l'expression d'un attachement dominant à la France, avec le désir de se voir reconnus égaux et en même temps porteurs d'une altérité qui se rattache, de façon assez vague à l'Afrique à travers l'histoire de leurs parents, histoire qui est encore assez présente à l'esprit de la génération née en France. La volonté de ne pas oublier ses origines est aussi une manière de ne pas trahir la génération précédente. La couleur et la religion ne sont pas évoquées comme destinées à devenir des références centrales dans la construction à venir des identités. Le sentiment de proximité est affirmé par rapport à tous ceux qui partagent la condition d'être des gens d'ici venus d'ailleurs.

Si l'on reprend les trois sens du concept de diaspora, proposés par Christine Chivallon (2004) à partir de son analyse sur la Caraïbe, la population africaine en Europe ne forme pas une diaspora « classique », dans la mesure où il n'y a pas de continuité avec l'Afrique. Dans certains cas, on peut observer la constitution de diasporas « hybrides » qui empruntent à plusieurs registres culturels, plus afro-caribéens au Royaume-Uni et plus européens en France. De manière dominante, toutefois, on peut plutôt parler de « non-diaspora » à propos des populations africaines en Europe.

.....

Références bibliographiques

- BAROU Jacques (dir.) (2011) *De l'Afrique à la France, d'une génération à l'autre*, Paris, Armand Colin, 288 p.
- BAROU Jacques (2001) La famille à distance. Nouvelle stratégie familiale chez les immigrés d'Afrique sahélienne, *Hommes et Migrations*, 1232, pp. 16-25.
- BASCH Linda, GLICK SCHILLER Nina and BLANC-SZANTON Cristina (1994) *Nations Unbound: Transnational Projects, Postcolonial Predicaments and Derritorialized Nation-states*, Longhorn, Gordon & Breach Publishers, 360 p.
- BORDES-BENAYOUN Chantal et SCHNAPPER Dominique (2006) *Diasporas et nations*, Paris, Odile Jacob, 320 p.
- CHIVALLON Christine (2002) La diaspora noire des Amériques, réflexion sur le modèle d'hybridité de Paul Gilroy, *L'Homme*, 161, pp. 51-74.
- CHIVALLON Christine (2004) *La diaspora noire des Amériques. Expériences et théories à partir de la Caraïbe*, Paris, CNRS Éditions, 258 p.
- COHEN Robin (1997) *Global diaspora: an introduction*, London, UCL Press and Seale University of Washington Press, 224 p.
- COOK Joanne, HOFFMAN Jacobus, WAITE Louise and ATTIAS-DONFUT Claudine (Eds.) (2012) *Citizenship, Belonging and Intergenerational Relations in African Migration*, London, Palgrave Mac Milan, 346 p.
- DEWITTE Philippe (1994) Intellectuels et étudiants africains à Paris, à la veille des indépendances, in Antoine Marès et Pierre Milza, *Le Paris des étrangers depuis 1945*, Paris, Publications de la Sorbonne, pp. 319-342.
- GILROY Paul (1993) *The Black Atlantic. Modernity and Double Consciousness*, London, Verso, 261 p.
- HALL Stuart (1988) Cultural Identity and diaspora, in Patrick Williams and Laura Chrisman Eds., *Colonial discourse and postcolonial theory, a reader*, London, Harvester-Wheatsheaf, 569 p.
- KASTORYANO Riva (2006) Vers un nationalisme transnational, redéfinir la nation, le nationalisme et le territoire, *Revue française de science politique*, 56 (4), pp. 533-553.
- LAPIERRE Nicole (2011) *Causes communes. Des Juifs et des Noirs*, Paris, Stock, 198 p.
- MARTINIELLO Marco (2007) Transnationalisme et Immigration, *Écarts d'identité*, 111, pp. 76-79.
- SAYAD Abdelmalek (1999) *La double absence. Des illusions de l'émigré aux souffrances de l'immigré*, Paris, Le Seuil, 450 p.
- SIMON Gildas (2002) Penser globalement les migrations, *Projet*, 272, pp. 34-54.

Les immigrés d'Afrique subsaharienne en Europe : une nouvelle diaspora ?

Jacques Barou

Les notions de transnationalisme et de diaspora, différentes dans leur histoire, leur sens et leur usage sont questionnées ici à propos des immigrations africaines en Europe. Au début du XXe siècle, des intellectuels africains vivant à Paris ont pu, au contact d'Antillais et d'Afro-américains faire émerger une conscience diasporique noire. L'évolution ultérieure différente entre Antilles et Afrique noire ainsi que les nombreuses fragmentations nationales opérées au sud du Sahara n'ont pas permis l'ancrage dans le temps de cette conscience ni son extension aux milieux populaires représentés dans l'immigration. Aujourd'hui, alors que la population immigrée africaine atteint une certaine visibilité tant en France qu'au Royaume-Uni, on peut s'interroger sur l'adéquation des concepts de transnationalisme et de diaspora pour analyser ses pratiques et son expression identitaire. C'est le but de cet article, à partir de deux recherches menées en parallèle entre 2008 et 2010.

The Migrants from Sub-Saharan Africa in Europe: A New Diaspora?

Jacques Barou

The concepts of transnationalism and diaspora, presenting a different meaning, a different history and a different use are examined here about the case of contemporary African migrations in Europe. In the early twentieth century, African, West Indians and American intellectuals living in Paris had built a consciousness of belonging to a black diaspora. The following history of West Indies and Sub Saharan Africa did not allow the timelessness of this consciousness nor its spreading among popular milieus of migrants. Today, as African migrants are more visible both in France and in United Kingdom, it is useful to examine the relevance of the concepts of transnationalism and diaspora in order to analyse the social experience and the identity of these populations. It is the purpose of this article based on the results of two inquiries led from 2008 to 2010.

¿Los migrantes de África subsahariana en Europa: una nueva diáspora?

Jacques Barou

El sentido y el uso de las nociones de transnacionalismo y de diáspora cambiaron en el curso de la historia de las migraciones africanas en Europa. Al principio del siglo XX los intelectuales africanos instalados en París, en contacto con Antillanos y Afroamericanos, tomaron conciencia de la existencia de una diáspora negra. Pero las diferencias de la historia de las poblaciones antillanas y afroamericanas a lo largo del siglo y la construcción al sur del Sahara de nuevos estados han acentuado a la fragmentación de las poblaciones. Hoy la mayoría de los inmigrantes africanos en Europa pertenecen a las clases populares y no heredaron de la conciencia de una diáspora. Son numerosos en Francia como en el Reino Unido, y ganaron en visibilidad. Podemos preguntarnos si los conceptos de transnacionalismo y de diáspora son adecuados para analizar hoy a sus prácticas y a su expresión identitaria. Es lo que tratamos de estudiar en este artículo, apoyándonos sobre dos investigaciones paralelas entre 2008 y 2010.