



HAL
open science

Femmes immigrées âgées : les paradoxes de l'invisibilité : Une ethnographie partagée avec des habitantes de Vénissieux et de Marseille

Julie Leblanc

► To cite this version:

Julie Leblanc. Femmes immigrées âgées : les paradoxes de l'invisibilité : Une ethnographie partagée avec des habitantes de Vénissieux et de Marseille. Anthropologie sociale et ethnologie. Université Lumière - Lyon II, 2023. Français. NNT : 2023LYO20087 . tel-04529705

HAL Id: tel-04529705

<https://theses.hal.science/tel-04529705v1>

Submitted on 22 Oct 2024

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



N° d'ordre NNT : 2023LYO20087

THÈSE de DOCTORAT DE L'UNIVERSITÉ LUMIÈRE LYON 2

École Doctorale : ED 483

Sciences sociales

Discipline : Anthropologie

Soutenue publiquement le 9 novembre 2023 par :

Julie LEBLANC

Femmes immigrées âgées : les paradoxes de l'invisibilité.

*Une ethnographie partagée avec des habitantes de Vénissieux et de
Marseille.*

Devant le jury composé de :

Adelina MIRANDA, Professeure des Universités, Université de Poitiers, Présidente

Jacques BAROU, Directeur de recherche émérite, IEP Grenoble, Rapporteur

Sylvaine CONORD, Maîtresse de conférences HDR, Université Paris Nanterre, Rapporteur

Ahmed BOUBEKER, Professeur des Universités, Université Jean Monnet Saint-Étienne, Examineur

Nasima MOUJOURD, Maîtresse de conférences, Université Grenoble Alpes, Examinatrice

Abderrahmane MOUSSAOUI, Professeur des Universités, Université Lumière Lyon 2, Directeur de
thèse

Contrat de diffusion

Ce document est diffusé sous le contrat *Creative Commons* « [Paternité – pas d'utilisation commerciale - pas de modification](#) » : vous êtes libre de le reproduire, de le distribuer et de le communiquer au public à condition d'en mentionner le nom de l'auteur et de ne pas le modifier, le transformer, l'adapter ni l'utiliser à des fins commerciales.



Femmes immigrées âgées : les paradoxes de l'invisibilité

Une ethnographie partagée avec des habitantes
de Vénissieux et de Marseille

Par Julie LEBLANC

Thèse de Doctorat en anthropologie

Sous la direction d'Abderrahmane Moussaoui

Présentée et soutenue publiquement le 9 novembre 2023

Composition du jury :

Jacques BAROU, Professeur Émérite, Université de Grenoble, rapporteur

Ahmed BOUBEKER, Professeur, Université de Saint-Etienne, examinateur

Sylvaine CONORD, Maitresse de conférences HDR, Université de Nanterre, rapportrice

Adelina MIRANDA, Professeure, Université de Poitiers, présidente

Nasima MOUJOU, Maitresse de conférences, Université de Grenoble, examinatrice

Abderrahmane MOUSSAOUI, Professeur Émérite, Université Lumière Lyon 2, directeur de la thèse

Sommaire

Sommaire	3
Remerciements.....	5
Avant-Propos	13
Introduction	15
Chapitre 1 - La rencontre.....	43
Chapitre 2 - Féminiser le regard.....	79
Chapitre 3 - Vieillesse et immigration	109
Chapitre 4 - Effets de lieu.....	133
Chapitre 5 - Des femmes au foyer	177
Chapitre 6 - Habiter les normes.....	231
Chapitre 7 - Devenir d'ici.....	283
Conclusion générale de la thèse	341
Bibliographie.....	349
Annexes.....	379
Table des matières.....	405
Table des illustrations.....	411
Résumé.....	417

Remerciements

Ceci n'est pas qu'une thèse...

C'est d'abord un coup de cœur pour une discipline, l'anthropologie, découverte à l'Institut de formation en soins infirmiers de Compiègne et retrouvée sur les bancs de l'Université Lyon 2. Je remercie les enseignants qui m'ont encouragée et dont les cours m'ont passionnée.

En premier lieu, mon directeur de thèse, Abderrahmane Moussaoui. Merci pour votre intégrité si précieuse dans le monde universitaire qui est le nôtre, pour votre soutien, vos relectures minutieuses et vos mots justes.

Un merci particulier à Bianca Botea et Anne Raulin, pour avoir nourri toutes deux si chaleureusement ma pensée et mon processus d'écriture au sein de mon comité de suivi de thèse. Je remercie également toute l'équipe de l'école doctorale, du LADEC et du département d'anthropologie. Une pensée particulière pour Tiphaine Duriez, et les fées Anne, Myriam et Mélina!

Cette thèse est aussi une rencontre qui ne m'a plus quittée...

Celle « des dames » des Minguettes et de Marseille, comme j'aime à vous appeler. Il est difficile d'expliquer avec justesse ce qui nous lie aujourd'hui. Merci de m'avoir fait confiance, de m'avoir conté vos vies, que vous disiez « inintéressantes » et qui pourtant me passionnent toujours autant. A la réécoute de nos entretiens, je suis chaque fois émue, par votre manière de me raconter vos parcours de femmes, si difficiles le plus souvent, avec un humour toujours décapant et une lucidité politique que beaucoup devraient vous envier ! Merci de m'avoir « adoptée », accueillie chez vous pour un café, un repas ou plusieurs nuits. J'espère que ces lignes vous parleront. Une pensée particulière pour Aminata, à qui je dédie ce travail, qui nous a quittés cette année et dont la voix me manque.

C'est peut-être surtout une aventure collective...

Vous rencontrer n'aurait pas été possible, ou en tout cas, pas dans d'aussi bonnes conditions, sans l'aide et le soutien aux Minguettes de toute la fine équipe des centres sociaux. Merci d'y avoir cru et de ne jamais rien lâcher !

A Marseille, une admiration particulière pour Sabah Bekeira. Merci pour ton accueil en 2016 et toutes nos discussions depuis, ainsi qu'aux équipes de l'Ampil, du pôle senior et du Centre social Velten pour votre mobilisation et accueil.

Bien sûr, un immense merci à mes acolytes d'ateliers de recherche partagée : à Bénédicte Bailly, Julie Martin-Cabetisch et Prune Savatofski, mais aussi pour Tillandsia à Maureen et Jordan

Burnot et pour le Tamis, un merci particulier à Mikaela Le Meur, ainsi qu'à Claire Favre et Lucie Bacon pour le gîte et l'aide inespérée pour les cartes, quelle chanceuse je suis! Cette thèse finalement est un peu la vôtre! J'espère que vous y retrouverez tout le respect que j'accorde à votre travail.

Les soutiens de l'Université Lyon 2, de l'IC Migrations, du Grand Projet de Ville et de la mairie de Vénissieux, de la Conférence des financeurs, du CABV et du Réseau Traces doivent ici être mentionnés. Votre soutien a permis de rendre visibles et audibles les récits de ces femmes par des productions (exposition, film, création sonore) de qualité.

Tout comme il faut « tout un village pour élever un enfant », il en fallut un pour accoucher de ce travail...

A Juliette Soissons, qui a tout relu depuis mes premières lignes balbutiantes, qui a, en maïeuticienne hors pair, su faire émerger des idées claires dans les miennes embrouillées et m'a encouragée jusqu'au bout du bout. A toi, je dois tout!

A Jordan Pinel, qui a été là, bienveillant et soutenant dès le premier regard! Merci pour tes patientes relectures et ta réassurance. Ne laisse surtout pas le monde de la recherche abimer ta gentillesse!

A Nasima Moujoud, Rémi Gallou, Julien Beaugé et Jeanne Drouet pour vos précieux retours et nos échanges chaleureux. A Abdellali Hajjat pour vos encouragements et l'accès à vos archives. A Abdellatif Chaouite, Nadir Dendoune, Faiza Guène et Halida Boughriet pour l'inspiration et les échanges.

A ce stade de mon parcours, je pense « aux collègues des bancs de la Fac », avec qui j'ai cheminé. Une pensée toute particulière pour Noémie, Audrey, Rafael, Aude, Marine, Meriem, Olivia, Aline et pour notre amitié.

J'ai aussi une gratitude sans limites pour les amis qui ont répondu présents pour m'aider dans la dernière, mais décisive ligne droite : A Sarah qui a relu de manière si minutieuse et encourageante tout le manuscrit et a été là pour le point final, à Camille qui m'a aidée depuis l'Islande, à Olivia pour les conseils et la bienveillance, à Yohann pour le soutien à toute épreuve, à Aline, Domitille, Rafael, Aurélien, Pauline et Mehdi pour votre aide si précieuse! A Maud, Angéline ainsi qu'à l'association Alynea de m'avoir accordé le temps nécessaire à l'accouchement final de ces lignes. Je n'oublie évidemment pas l'implication jouée des miens : ma mère, ma sœur et Marie-Christine, devenues passionnées de bibliographie et de retranscription, merci pour votre écoute attentive de la parole des « dames », à mon frère pour ses relectures et nos discussions toujours

stimulantes, à Patrice et Nath, toujours là quand j'en ai besoin, pour la mise en beauté du manuscrit.

Cette thèse est aussi l'aboutissement et la revanche d'un bout de vie...

Ma plus grande fierté est de ne pas avoir lâché. Je tiens cela notamment de mon père et de mon grand-père. J'aurais tant aimé qu'ils puissent lire ce travail, eux dont les parcours scolaires ont été arrêtés trop tôt ou repris plus tard, mais dont l'érudition m'a toujours impressionnée.

Merci à ma mère et ma fratrie, la prunelle de mes yeux! A ma grand-mère, Odile, 85 ans, « professionnelle en bonheur domestique » comme tu aimes à le dire, tu peux être fière de toi et du travail accompli! A toute ma famille, à mes précieux amis que je ne peux citer ici, et à toutes les belles personnes dont j'ai croisé la route au cours de cette aventure. En particulier à celles et ceux qui sont restés à mes côtés, sans jamais juger, même si sans toujours comprendre, ce que j'ai fabriqué toutes ces années à « faire une thèse », mais quoi qu'on en dise :

Ceci n'est vraiment pas qu'une thèse!

Note sur l'anonymisation et la transcription

Pour rester fidèle aux usages de la situation de terrain, j'utilisais des noms de famille anonymisés (telle Madame A.) pour nommer les femmes rencontrées, lors de mes premiers travaux. Puis la recherche avançant, bien que je vouvoie toujours chaque enquêtée, nous nous interpellons et nommons désormais par nos prénoms.

Dans un souci d'anonymisation, les prénoms qui seront utilisés dans le présent travail ont tous été changés. La plupart des femmes ont choisi leur prénom d'emprunt pour qu'elles puissent chacune indépendamment se reconnaître au sein de l'écrit. Pour les autres, je les ai moi-même renommées par des prénoms aux consonances proches des leurs et au plus près de ceux usités dans leur pays d'origine et en fonction de leurs appartenances (rurale ou urbaine et d'âge).

Pour chacune des enquêtées citées, figurera : l'âge au moment de l'entretien, le statut matrimonial, le pays d'origine et la date d'arrivée en France, puis le lieu et l'année de recueil des propos retranscrits.

Parfois, certaines de ces informations seront volontairement omises pour accentuer l'anonymisation et que les femmes ne puissent être identifiables les unes par les autres. Ce sera uniquement le cas, lorsque j'aborderai des informations sensibles à leur propos, et lorsque l'enquêtée me l'a demandé. Il en est de même avec les dates et lieux des entretiens qui, dans ce cas, n'apparaîtront pas. Par ailleurs, afin de conserver l'authenticité du discours, les verbatims n'ont été que légèrement travaillés pour les besoins de l'écrit (les éléments de langage oral qui n'influençaient pas le sens de manière fondamentale ont été légèrement gommés).

Certains termes en arabe seront retranscrits par mes soins en notes de bas de page.

A Aminata,

Avant-Propos



Image 1. Mémoire dans l'oubli

L'artiste souhaite par cette œuvre s'emparer des stéréotypes orientalistes tels qu'ils ont été véhiculés par les peintres du 19^{ème} siècle, qui représentaient des femmes sexualisées, aux corps souvent dénudés, comme les Femmes d'Alger dans leur appartement du tableau de Delacroix. En montrant ici une femme âgée prenant la pose avec des éléments « traditionnels », elle souhaite, tout en détournant ces clichés, rendre hommage aux veuves « oubliées » de la guerre d'indépendance algérienne. Son travail met en lumière deux facettes qui nous interrogent : les présupposés orientalistes encore prégnants en France au sujet des femmes âgées originaires d'anciens pays colonisés et l'ambivalence de la mémoire des parcours des femmes de cette génération.

Œuvre photographique de la série Mémoire dans l'oubli¹

Exposition Algérie, mon amour, Artistes de la fraternité algérienne 1953-2021

Institut du Monde Arabe Paris, 23 avril 2022

© Halida Boughriet

¹ Je remercie Halida Boughriet pour m'avoir permis de reproduire ici son œuvre. Pour voir l'ensemble de la série et de son travail : <http://halidaboughriet.com/portfolio/memoire-dans-loubli-photographies-couleurs/>

Introduction

« Parce que présents en permanence, les immigrés sont devenus présents en tout et partout ; ils sont présents dans tous les discours (économique, social, juridique, politique, moral, voire éthique) : nous en entendons tous parler et nous en parlons tous. Mais peut-être faut-il s'interroger sur ce que l'objet dont on parle, l'immigré, doit au fait qu'on en parle et surtout à la manière dont on en parle. Ce n'est pas cultiver le paradoxe que d'affirmer que l'immigré, celui dont on parle, n'est en réalité que l'immigré tel qu'on l'a constitué, tel qu'on l'a déterminé ou tel qu'on le pense et tel qu'on le définit ».

Abdelmalek Sayad, *La double absence* (1999 : 315)

« C'est pourquoi mon propos est également un constat d'impuissance, une sorte de "*mea culpa*" devant une réalité humaine, celle des femmes immigrées âgées et très âgées pour certaines, dont nous présentions (et présentons toujours) les difficultés mais qui nous échappe dans ses profondeurs pour différentes raisons (...). Le sujet n'est pas mobilisateur parce qu'il éloigne de l'entendement convenu de ce qu'est un immigré ».

Omar Samaoli, *Plaidoyer pour une vieillesse absente* (2011 : 16)

Une prise de conscience : Beya, une vieillesse « derrière la fenêtre » ?

Commençons par le récit d'une rencontre, celle de Beya en 2013. Elle habite les Minguettes, à Vénissieux, dans la banlieue lyonnaise². Je débute alors ma recherche en anthropologie sur le vieillissement en immigration. Je cherche plus particulièrement à rencontrer des femmes immigrées et âgées de plus de 60 ans. Pour ce faire, je suis entrée en relation avec une association d'habitantes souhaitant œuvrer contre « l'isolement des aînées du quartier » – qui sont pour certaines leurs mères ou proches parentes. Beya est la première femme que j'ai interviewée, chez elle. Elle est née en 1937 à Sétif en Algérie. Elle a 76 ans au moment où je la rencontre. Elle a émigré vers la France en 1955 à l'âge de 19 ans pour rejoindre son mari venu y travailler plusieurs années auparavant.

Le couple a commencé par occuper un bâtiment insalubre, où une épidémie de tuberculose s'est déclarée, avant d'être relogé à Vénissieux, d'abord dans le quartier Monmousseau puis un peu plus tard, en 1969, au rez-de-chaussée d'une barre d'immeuble d'un autre quartier

² Au moment de leur création les Minguettes entraient par décret dans la catégorie des Zones à Urbaniser en Priorité. A partir de 1996, ce territoire relevait des Zones Urbaines Sensibles. Depuis 2014 et la réforme de la politique de la ville, le plateau des Minguettes est désigné administrativement comme une zone de Quartiers Prioritaires de la Politique de la Ville (QPV). Au-delà de ces désignations administratives successives, beaucoup d'habitantes des Minguettes parmi les plus anciennes sur le territoire continuent à utiliser l'acronyme ZUP, tel un nom propre : la Zup.

des Minguettes, dans ce même appartement où elle vit encore aujourd'hui. Elle se souvient de son emménagement : « On était les premiers à mettre les pieds ici, nous, des Pieds-noirs et des Portugais, c'est tout ». La Zone urbaine des Minguettes a été construite entre 1967 et 1974. L'immeuble HLM³ dans lequel la famille s'est installée était alors neuf. Elle est aujourd'hui veuve depuis dix ans et ses neuf enfants vivent à proximité. En dehors de ces enfants et petits-enfants et d'une belle-sœur qui vit à Vénissieux toute sa famille réside en Algérie.

En se garant devant l'entrée, sa fille qui m'accompagne me montre la barre d'immeuble qui nous fait face et me dit : « Tu vas voir ce que c'est qu'une vieille à attendre derrière la fenêtre ». Je sens que Beya est gênée par ma venue dès que nous entrons. Le son de la télévision est au maximum. Sa fille l'éteint, Beya la rallume et s'assoit dans un fauteuil face au poste en m'indiquant une chaise près de la table de la salle à manger.

L'appartement est clair, lumineux, les voilages sont blancs, les meubles lustrés, pas une poussière sur le luminaire au-dessus de moi ni sur le tapis sous mes pieds. Des poupées de collection et autres bibelots en porcelaine sont en ordre dans une vitrine. Tout rutil. Croisant mon regard, sa fille me glisse : « Elle a usé cinq aides à domicile ! ». Beya, peu satisfaite du ménage effectué, le refait souvent elle-même dès leur départ. Lorsque je lui explique que je suis étudiante en anthropologie et infirmière, elle m'énumère tous ses maux et soucis de santé. Elle se détend peu à peu au fil de l'entretien jusqu'à me proposer de visiter son appartement.

Un salon est attenant à la petite salle à manger et des rideaux séparent les deux pièces. Il s'agit d'un salon communément dit « marocain » avec des banquettes tout autour de la pièce et une table basse en son centre. Un deuxième salon a été installé dans une des anciennes chambres des enfants, cette fois avec des fauteuils et un canapé en cuir, des photos de familles y sont exposées dans de petits cadres posés çà et là. Dans une autre pièce, un lit fait est prêt à accueillir l'un d'eux. Dans la chambre de Beya, un grand poster de sa fille candidate à une campagne électorale locale fait face à son lit. Sa salle de bain est dans l'attente de l'installation d'une douche ; ayant deux prothèses de genoux elle ne peut se servir de sa baignoire. La cuisine est impeccable, un bouquet de fleurs en plastique orne la table.

³ Habitation à Loyer Modéré.

Lorsqu'elle évoque son domicile, Beya me dit : « Je suis comme mon mari m'a laissée. Je veux finir ma vie dans cet appartement comme mon mari et après ils feront ce qu'ils veulent [en me montrant sa fille] ». Je pense d'abord qu'elle parle du rapatriement ou non de son corps en Algérie mais c'est bien à son logement qu'elle fait allusion. Une discussion s'engage entre elles. Depuis le décès de son mari il y a dix ans, le bailleur social menace Beya de lui attribuer un logement plus petit alors qu'elle vit dans ce cinq-pièces depuis 1969 et y a élevé ses neuf enfants. Son appartement, pourtant locatif, a ainsi pris pour elle, la valeur d'un « patrimoine » dont elle souhaiterait que ses enfants puissent disposer.

Après notre visite, sa fille me confie que Beya a refusé de venir vivre chez elle, lorsqu'elle lui a proposé au moment de son veuvage lui opposant qu'ici, elle a ses repères. Même si tout au long de l'entretien Beya dit ne fréquenter personne, sa fille m'affirme qu'« elle connaît du monde ». J'apprends ainsi que de sa fenêtre elle hèle parfois des jeunes qu'elle connaît pour qu'ils lui rendent un service ou lui fassent une course (Beya, 76 ans, veuve, venue d'Algérie en 1955, Vénissieux, 2013).

A dire vrai, cette rencontre avec Beya, chez elle, m'a bouleversée. Au sens d'une « émotion intense » et d'une « mise sens dessus dessous » (CNRTL) de mes représentations, de ce que j'imaginai alors savoir sur ces femmes. Je réaliserai plus tard et l'explicitai au fil du texte, combien les liens tissés avec les femmes rencontrées m'ont par la suite « affectée » au sens cette fois de Jeanne Favret-Saada (1990). Cette expérience a constitué une prise de conscience de mon ignorance au sujet des femmes immigrées aujourd'hui âgées. Beya, peut-être sans le savoir, a fait se dissiper ces « écrans de fumée » dont parle l'historien Marc André, au sujet des représentations assignées aux femmes immigrées algériennes depuis leur arrivée en France dans les années 1950 (2016 : 13)⁴. Cette première rencontre a ainsi mis à mal plusieurs stéréotypes dont j'étais alors moi-même imprégnée et qui brouillaient ma perception.

⁴ Tel qu'il l'énonce : « La catégorie résiste au changement de statut : les Algériennes restent des "femmes musulmanes". Et c'est sous cette étiquette qu'elles ne cessent d'apparaître à tous les niveaux de la vie française : dans la presse, dans la vie associative, dans les discours politiques. Il s'agit dès lors d'une sorte d'*omniprésence floue*, comme si elles échappaient, comme si ces discours multipliés à leur sujet, au lieu de les rendre concrètes, proches, visibles, les renvoyaient à une insaisissable inaccessibilité. Il faut se rendre à une première évidence : entre elles et nous [les historiens français], il existe plus d'un écran de fumée » (*Ibid.*).

Je n'avais jamais imaginé le fait que ces femmes puissent habiter depuis si longtemps aux Minguettes ni être les premières habitantes de la Zup. Je pensais que les femmes de la génération de Beya étaient arrivées après 1976 et la loi relative au regroupement familial⁵.

A regarder les façades anciennes et abimées des immeubles du quartier, je visualisais lesdites « cages à poules »⁶, et non les appartements chaleureux voire coquets dans lesquels il m'a été donné de rentrer.

Ce bref retour sur ce moment passé au domicile de Beya permet de soulever plusieurs questions et paradoxes qui constitueront les fils conducteurs du présent écrit. Abdelmalek Sayad utilise ce mot *paradoxe* au sujet de l'immigration algérienne et plus largement post-coloniale⁷ en France : « *para-doxa* : à côté de l'opinion » (2006 [1991] : 22). Pour ma part, je l'emploie aussi au sens plus proche de l'oxymore à savoir d'un « fait qui paraît défier la logique parce qu'il présente des aspects contradictoires » (clair-obscur, présence-absence, invisible-survisible, émancipation-assignation). Ce travail s'attachera justement à démontrer que ces paradoxes, par définition polysémiques, sont au fondement de l'invisibilité/invisibilisation qui a jalonné les parcours migratoires et biographiques de ces femmes immigrées ayant vieilli en France. Il questionnera en particulier le paradoxe que constitue le fait d'assigner à des femmes installées en France depuis plusieurs décennies, comme Beya, le statut et l'identité d'*immigrées*.

Présentation de l'étude

Les femmes dont je vais parler sont présentes, depuis plusieurs décennies en France. Elles habitent parfois dans le même appartement, depuis très longtemps. Pourtant, les récits à leur sujet circulent peu, y compris au sein de leurs quartiers. Alors que je commençais à

⁵ Il s'agit du décret du 29 avril 1976 « relatif aux conditions d'entrée et de séjour en France des membres des familles des étrangers autorisés à résider en France ».

⁶ Cette expression est souvent employée dans le langage courant comme celle de « cages à lapins » ou « clapiers » pour désigner les logements HLM des années 1950-60. Jean-Louis Borloo a par exemple employé cette expression pour justifier sa politique de logement menée dans les années 2000. Voir par exemple, « Les HLM en version loft », *20 minutes*, 21 juin 2005.

⁷ La notion et la pensée postcoloniales, ne doivent pas être entendues au sens strictement chronologique qui renverrait uniquement à ce qui a lieu depuis ou après la décolonisation : « l'enjeu, précisément, est de sortir d'une lecture linéaire de l'histoire, de considérer le post comme un "au-delà", une rupture radicale qui ouvre sur la construction d'un autre rapport au passé, au présent et au futur. Dans cette perspective, la scène de l'histoire est constamment agrandie et le pont de l'histoire est comme jeté, entre hier et demain, l'événement présent apparaît comme une corde tendue, qui ne saurait être imaginée sans ses nœuds d'impact dans le passé et l'avenir. Pour les *postcolonial studies*, seuls ces allers-retours dans le temps permettent d'appréhender les multiplicités qui nous traversent, les agencements de sens et les devenirs minoritaires de tout un chacun. Et si les temporalités ne sont plus embrigadées dans des séquences basiques, il en est de même pour l'espace : entre ici et là-bas, le centre et la périphérie, les vieux clivages sont mis à mal » (Bancel, et al., 2010 : 17).

exprimer mon intérêt pour le vieillissement des femmes immigrées, mes premiers interlocuteurs me répondirent comme une évidence : « Il n'y en a pas », « On ne les voit pas », « Elles sont restées au pays » (Vénissieux, 2013). D'autres témoignèrent de leur présence, mais seulement dans des lieux spécifiques et circonscrits. Un imam de Vénissieux avait eu cette formule : « La mosquée est un lieu important dans leurs circuits de tous les jours après le marché et le médecin généraliste » (Vénissieux, 2013). Les statistiques disponibles au niveau local comme national attestent pourtant de la présence de ces femmes tout comme elles témoignent du vieillissement de la population immigrée, notamment celle venue du Maghreb⁸.

De même, je n'ai pu que constater dans mes lectures préliminaires un manque évident de recherches au sujet de ces femmes. Dans les ouvrages et articles consultés, elles étaient dites « illégitimes » (Ait Ben Lmadani, 2007), « absentes », « mal connues » (Samaoli, 2011) ou encore « restées en arrière-plan » (Laacher, 2014). Les rares fois où l'on parle d'elles c'est le plus souvent pour évoquer leur pays d'origine et leurs liens présumés à celui-ci. C'est beaucoup plus rarement pour décrire leur ancrage local, qui concerne pourtant souvent la majorité de leur vie. Ces constats conduisent à la question des mécanismes de ce silence : comment et par quels processus intervient-il ? A qui profite-t-il ? Quelle est la part active des femmes elles-mêmes au sein de ces processus ? Qu'en disent-elles ? Que masque ce silence ? Et quels en sont les paradoxes ?

Entre 2013 et 2019, j'ai rencontré et recueilli les récits de 38 femmes immigrées, âgées de 56 à 85 ans, habitant respectivement à Vénissieux (23) et à Marseille (15). Elles sont nées pour la très grande majorité en Algérie (26)⁹, les autres sont originaires d'autres pays du Maghreb (2 du Maroc et 2 de Tunisie) et d'Afrique subsaharienne (Sénégal [5], de Côte d'Ivoire [1] et de République du Congo [1]).

Le parti pris a été une entrée par le territoire d'habitation des enquêtées à savoir deux quartiers bien délimités que sont la zone urbaine des Minguettes (Vénissieux) et le quartier de Belsunce (Marseille). Cette entrée par le quartier d'habitation, et non par l'origine nationale des femmes, a influé sur la constitution de mon corpus d'enquêtées. Elles sont de ce fait très majoritairement d'origine algérienne, mais aussi pour certaines venues du reste du Maghreb ou d'Afrique de l'Ouest. Cette configuration, représentative des territoires

⁸ Nous le verrons en détail dans les chapitres 2 et 3.

⁹ L'une des enquêtées que je nommerai Myriam est née en France de parents algériens. Je l'ai néanmoins prise en compte au sein de mon corpus d'enquêtées pour les éléments qu'elle a pu m'apporter à son sujet et concernant sa propre mère.

étudiés, m'a semblé heuristique en ce sens que les parcours des unes ont pu éclairer les parcours des autres.

La focale portée sur leurs quartiers respectifs a exclu une approche comparative en termes de société d'origine et société d'accueil. Mon analyse s'est plutôt centrée sur les mémoires et compétences habitantes des femmes. Ce choix situe donc ma recherche au carrefour de l'anthropologie et de la sociologie du genre, de l'urbain, de la vieillesse, de l'immigration mais aussi de l'anthropologie audiovisuelle et publique. Pour interroger leurs présences et leurs rapports différents aux lieux habités ainsi que leurs vécus, mémoires et ancrages dans leur quartier, j'ai mobilisé des outils audiovisuels et un format d'ateliers collectifs. Je suis ainsi passée progressivement d'une recherche menée à propos et à partir des images véhiculées sur les femmes immigrées et âgées à « une recherche par l'image » (Conord, 2017).

Ce *dispositif de recherche partagée* (Leblanc, 2021)¹⁰, sur lequel nous reviendrons au cours du premier chapitre, utilise l'image sous plusieurs formes (photographies d'archives personnelles, officielles, prises dans le quartier, portraits, film) mais aussi le son (enregistrements au cours des ateliers et création sonore). Il a été co-construit avec des professionnelles de ces médiums, avec les acteurs associatifs et institutionnels, et avec les femmes elles-mêmes. Il vise à *questionner en actes* ladite invisibilité sociale de ces femmes. Plusieurs réflexions et interrogations ont émergé au fil de l'ethnographie ayant conduit à cette modalité hybride d'enquête¹¹. Comment transmettre les objectifs de ma recherche et ses résultats dans le milieu académique et à un public plus large? Comment les communiquer avant tout aux femmes elles-mêmes, en prenant en compte le fait qu'elles ne lisent pas toutes le français? Comment questionner l'invisibilité sociale de ces femmes sans la reproduire en faisant de la recherche avec elles, et non pas *sur* elles?

¹⁰ Je mobiliserai également des éléments issus de mes précédents travaux (Leblanc, 2013, 2014, 2020).

¹¹ Les différentes phases de la recherche sont récapitulées à l'annexe 1.

Autour des immigrées et de leur invisibilité sociale : des constats et des concepts aux processus à ethnographier

Définir l'invisibilité sociale, comprendre l'invisibilisation

« Nous sommes tous en effet tributaires des conventions de notre époque, de notre culture et milieu social qui à notre insu, nous désigne : 1° ce qu'il faut regarder, 2° comment il faut regarder. »

François Laplantine, *La description ethnographique* (2015 : 14)

Tous les travaux de référence relatifs à l'invisibilité sociale¹² citent l'ouvrage *Invisible man*¹³ de Ralph Ellison dans lequel le narrateur décrit son invisibilisation en tant qu'homme noir au sein de la société américaine. Il écrit ainsi :

« Je suis un homme qu'on ne voit pas. (...) Je suis un homme réel, de chair et d'os, de fibres et de liquides – on pourrait même dire que je possède un esprit. Je suis invisible, comprenez bien, simplement parce que les gens refusent de me voir. (...) Cette invisibilité dont je parle est due à une disposition particulière des yeux des gens que je rencontre. Elle tient à la construction de leurs yeux internes, ces yeux avec lesquels, par le truchement de leurs yeux physiques, ils regardent la réalité » (2002 : 19).

L'invisibilité sociale procède d'« une privation de l'attention publique » (Voirol, 2005) envers certaines activités sociales, certains individus ou groupes d'individus. Pour ma part, j'opterai pour le terme d'« invisibilisation » qui traduit mieux la dimension active et processuelle de non-perception ou de défaut de perception du réel.

L'invisibilité a ici un caractère social dans le sens où il ne s'agit pas d'une absence ou d'une invisibilité physique des personnes, vécues et qui se vivent comme invisibles. Ce qui est en jeu est une « non-existence au sens social du terme » (Honneth, 2004). Or les normes qui tracent nos frontières du visible départageant ce que l'on voit et ce que l'on occulte, n'ont pas forcément un caractère conscient. Par ailleurs, elles ont un caractère évolutif d'où l'importance d'aborder les questions de visibilité sociale en termes de processus.

¹² Notamment les travaux d'Axel Honneth (2004), Olivier Voirol (2005) et Guillaume Le Blanc (2009, 2010).

¹³ Ouvrage traduit pour la première fois en français sous le titre : *Homme invisible pour qui chantes-tu ?* (1952) puis sous le titre *L'homme invisible* (2022).

Le « partage des frontières du visible n'est jamais figé en raison des dynamiques conflictuelles qui s'y déploient de manière continue. La visibilité apparaît alors comme le fruit de luttes en continuelle recomposition et qui agissent sur les schèmes implicites informant les "manières de voir" » (Voirol, 2005). Ce caractère conflictuel et mouvant de la visibilité sociale dans le champ des interactions peut d'abord s'expliquer dans une perspective interactionniste par une logique des situations y compris quotidiennes (Goffman, 1973). Ainsi la personne ou le groupe invisible peut se retrouver visibilisé à l'excès – j'emploierai alors le terme de « survisibilisation » – si sa présence est inattendue ou jugée inappropriée. Un exemple évocateur est celui des personnes sans domiciles fixes paraissant invisibles sur le trottoir mais survisibles au sein d'un transport en commun. Cette présence peut aussi dans le cadre d'une typification opposée donner lieu à ménagement voire gratification (Gayet-Viaud, 2006). Par exemple, une personne âgée se voit parfois concéder une place dans le bus sans qu'elle n'en ait formulé la demande. Retenons qu'il s'agit de logiques variables selon les situations et les interactions. Cette même personne peut ainsi se voir klaxonner si elle ne traverse pas suffisamment vite le passage piéton. De même, l'élection d'une femme à la tête d'un Etat va être en général *survisibilisée* du fait du caractère inhabituel de la situation, pour autant cette *survisibilisation* oscillera selon les contextes et discours politiques entre approbation et réprobation.

Ainsi, il ne peut exister que des « régimes de semi -visibilité et de semi -invisibilité » puisque l'invisibilité totale reviendrait à « une vie rendue totalement inhumaine » (Le Blanc, 2009 : 65). Certaines capacités d'un individu peuvent être non perçues par l'attention publique quand d'autres peuvent venir compenser cette lacune. Ainsi, le travail en tant que mère au foyer est généralement une capacité invisibilisée, mais cette même personne peut être par ailleurs visible en tant que représentante des parents d'élèves ou militante associative. Cela ne veut pas dire que la minoration de son statut de mère au foyer ne peut pas dans certaines situations être utilisée pour invisibiliser le reste de ses discours ou postures. Mais cela montre que les personnes sont toujours enchâssées dans plusieurs statuts, groupes, rapports sociaux et régimes de visibilité. C'est particulièrement le cas pour les femmes auxquelles je me suis intéressée.

Dans le cas de l'immigration en France et particulièrement de l'immigration féminine algérienne, certains pans de l'Histoire peuvent être laissés longtemps dans l'oubli puis être remis sur le devant de la scène (Stora, 2005, 2007, 2021; Moumen et Ledoux, 2021). Il est primordial d'interroger cette dynamique parfois conflictuelle pour comprendre nos manières d'appréhender ce qui nous est « donné à voir » :

« On peut ainsi considérer qu'une part considérable de l'expérience sociale consiste à transformer le spectre de la visibilité, en y faisant entrer de nouveaux centres d'attention, en promouvant ceux qui étaient en second plan ou en conférant une dignité nouvelle à des thèmes jusque-là secondaires » (Voirol, 2005 : 19).

Appréhender ladite invisibilité de ces femmes permet de révéler de nombreux paradoxes à l'œuvre au sujet de l'immigration post-coloniale en France. Ils semblent d'autant plus prégnants au sujet des femmes immigrées aujourd'hui âgées. Peut-on parler d'elles comme d'une « minorité invisible » au sein de la « diversité visible » ?

Une « diversité [in]visible » ? Le paradoxe exemplaire de l'immigration algérienne

Les termes de minorités et diversités visibles n'ont pas le même sens ni la même histoire selon les contextes nationaux¹⁴. En France, ces notions ont fait leur entrée dans le jargon politique et médiatique après les émeutes de 2005 différemment appréhendées par les représentants politiques de l'époque. Pour Jacques Chirac, alors à la tête de l'État, la raison de ces émeutes était « que le principe égalitariste d'indifférence aux différences a pour effet pervers de conduire à l'indifférence aux discriminations, corrompant ainsi de l'intérieur l'égalitarisme républicain » (Macé, 2007). Nicolas Sarkozy qui était alors Premier ministre avait une analyse opposée sur le sujet : pour lui, ces émeutes étaient liées non pas à « une révolte contre le harcèlement policier et les discriminations, mais comme l'expression violente et illégitime de classes dangereuses faites de délinquants non-blancs refusant leur intégration dans la société française » (*Ibid.*). C'est ainsi qu'ont émergé les discours et les mesures relatives à la volonté de rendre visibles les minorités considérées comme invisibilisées. L'un des aspects problématiques de ces mesures de la *discrimination positive* est qu'il s'agit ici d'une représentation venue d'« en-haut » :

« (...) “une diversité imposée” [qui] fige les “situations minoritaires”, qu'elle prétend combattre par ailleurs, venant légitimer cette représentation ô combien perverse que les minorités seraient nécessairement “visibles” et la majorité évidemment “invisible” » (Geisser, 2007).

¹⁴ Pour une analyse comparative de la signification de cette notion dans d'autres contextes nationaux (dont les États-Unis, le Canada, les Pays-Bas et la Belgique) et les enjeux de son utilisation en France, voir notamment : (Martiniello et Simon, 2005; Jacobs et Réa, 2005; Calvès, 2005; Doytcheva, 2010).

Elle essentialise en particulier les différences ethniques tout en se gardant de les nommer explicitement, contribuant par là-même à occulter les histoires, les mémoires et les parcours qui, comme nous allons le voir, sont très divers voire divergents au sein des groupes ainsi désignés. Vincent Geisser pointe les amalgames qui régissent souvent les débats autour de cette pratique. Amalgames aussi souvent formés par les opposants aux « statistiques ethniques », y compris parmi les associations antiracistes. Pour lui :

« Il convient d'urgence de dédramatiser, de déminer et finalement de "désethniciser" le débat. Car la question des statistiques qualifiées abusivement d'"ethniques" par leurs détracteurs n'a rien à voir avec la problématique de l'ethnicité. Elle est d'abord une question sociale » (2007).

Enfin, cette désignation/assignation de « minorité » ne prend pas en compte, oblitère même les autres variables jouant dans la vie des individus et des groupes (le genre, l'âge, la classe sociale, le statut administratif, etc.) pour ne garder que la catégorie (*in*) *visible*. Ainsi cet étiquetage de la *diversité visible* masque, sciemment ou non, la réalité et l'existence même des femmes que j'ai pu rencontrer. Cette dite *diversité visible* a également retenu mon intérêt en ce qu'elle est passée dans le langage commun, parfois posée comme une évidence, produisant ou tentant de produire cet « effet de vérité » dont parle Abdelmalek Sayad (1999 : 308)¹⁵.

Si les pays d'origine de mes enquêtées ont en commun d'avoir été colonisés par la France, seule l'Algérie a été une colonie de peuplement, considérée comme un département français pendant 132 ans, jusqu'à son indépendance obtenue en 1962 au terme d'une guerre de huit années. Abdelmalek Sayad qualifiait de ce fait l'immigration algérienne d'« exemplaire » au sens d'« une immigration exceptionnelle à tous les égards, tant globalement par toute son histoire que par chacune de ses caractéristiques détaillées » (Sayad, 1999 : 121). Exemplaire n'est pas entendu par le sociologue au sens d'un exemple qui serait à suivre, mais au sens du caractère exceptionnel de sa situation et des réflexions qu'elle permet d'initier. Elle fait exception par sa genèse coloniale, parce qu'elle constituait la première immigration en France en provenance d'un pays extraeuropéen du Sud (considéré alors comme un département), et enfin par les pratiques et représentations socio-politiques qu'elle a générées tant en France qu'en Algérie et au sein de la communauté immigrée elle-même.

¹⁵ Ainsi au mois de mars 2012, Nicolas Sarkozy, alors chef de l'Etat, déclarait, concernant les événements meurtriers de Toulouse : « Je rappelle que deux de nos soldats [qui ont été tués] étaient... comment dire... musulmans, en tout cas d'apparence, puisque l'un était catholique, mais d'apparence. Comme l'on dit : la diversité visible ». Voir : <http://tempsreel.nouvelobs.com/election-presidentielle-2012/20120327.OBS4654/musulmans-d-apparence-lafamille-d-un-soldat-tue-indignee.html>

Cette dimension d'«exemplarité» a émané de mon terrain. Les parcours de ces femmes algériennes, en plus d'être surreprésentés numériquement au sein du corpus d'enquête, ont eu une valeur heuristique forte quant aux différents paradoxes soulevés par la construction de leur «altérité», celle-ci étant présentée, dans le champ politique et médiatique, comme particulièrement «radicale» (Sayad, 1994). Cette singularité a conduit *in fine* à ce que la figure archétypale de l'immigration en France aujourd'hui soit celle de l'immigré algérien.

L'usage de la catégorie immigrée : entre description et stigmatisation

L'utilisation de l'adjectif ou substantif «immigrée», bien qu'ici nécessaire pour situer les parcours de vie étudiés, n'est pas suffisante pour en révéler toute l'épaisseur. Elle reste toutefois centrale pour l'analyse critique des représentations sociales dont cette catégorie, et les femmes qu'elle désigne font l'objet (Mazouz, 2008). En effet, cette catégorisation en tant qu'*immigrée* n'est pas neutre. Bien que constituée en 1990 dans une visée statistique¹⁶, elle est restée chargée des stéréotypes qu'elle drainait jusqu'alors. Se recoupant en partie, les termes d'*étranger* et d'*immigré* vont être utilisés de manière différenciée¹⁷ : « L'étranger est plus souvent italien, espagnol ou portugais tandis que l'immigré est plutôt maghrébin et plus que tout autre, algérien » (Spire, 1999).

Lorsque j'évoquais mes questionnements quant au vieillissement en immigration sans pour autant cibler une origine géographique particulière, les acteurs institutionnels, associatifs, ou médicaux rencontrés, m'exposaient systématiquement des situations concernant des personnes d'origine algérienne. Ils étaient étonnés lorsque je m'intéressais aux personnes âgées venues d'Espagne, d'Italie ou encore d'Afrique subsahariennes. Le terme d'immigrées ne leur évoquait pas d'emblée ces nationalités d'origine.

La population algérienne est aujourd'hui majoritaire parmi les personnes immigrées en France d'autant plus dans les deux territoires d'enquête (Vénissieux et Marseille)¹⁸. Cela

¹⁶ La catégorie d'*immigré* fut établie par le *Haut Conseil à l'Intégration* en 1990 pour désigner « toute personne née étrangère à l'étranger et résidant en France, qu'elle ait acquis ou non la nationalité française ».

¹⁷ Selon l'Insee, les catégories «étrangers» et «immigrés» ne se confondent pas : « Un étranger est une personne qui réside en France et ne possède pas la nationalité française, soit qu'elle possède une autre nationalité (à titre exclusif), soit qu'elle n'en ait aucune (c'est le cas des personnes apatrides). Un étranger n'est pas forcément immigré, il peut être né en France (les mineurs notamment). Selon la définition adoptée par le Haut Conseil à l'Intégration, un immigré est une personne née étrangère à l'étranger et résidant en France. Les personnes nées françaises à l'étranger et vivant en France ne sont donc pas comptabilisées. À l'inverse, certains immigrés ont pu devenir français, les autres restant étrangers » (voir : <https://www.insee.fr/fr/metadonnees/definition/c1198>).

¹⁸ Comme le note l'Insee : « De manière générale, la population immigrée née en Afrique (y compris le Maghreb) est encore plus urbaine que celle des immigrés nés dans un des pays de l'Union européenne : 95,2 % des Africains résident dans l'espace des grandes aires urbaines contre 82,5 % des immigrés

contribue certes à la prédominance de cette origine dans les discours. Mais depuis les années 1950, bien qu'ils n'étaient alors pas les plus nombreux les Algériens, nommés à cette époque *Français musulmans*, représentaient déjà le groupe majoritaire, non pas tant du point de vue du nombre que du point de vue de « sa présence, vécue par les autres comme dominante » (Pétonnet, 2017 : 61).

En France le terme *immigré* revêt implicitement un double sens dans les imaginaires : « la nationalité algérienne, et le bas de l'échelle sociale » (Hachimi Alaoui, 2001)¹⁹. En Algérie, il est également connoté négativement. D'où le fait que certaines femmes d'origine algérienne s'excluent de cette appellation vécue comme stigmatisante, comme me le confient plusieurs enquêtées : « Partout on nous appelle les immigrés. Les mal-aimés, c'est nous ! » (Kelthoum, 75 ans, veuve, venue d'Algérie en 1957, Vénissieux, 2018), « Ça fait 60 ans que nous sommes là, nous ne sommes plus des immigrées ! » (Femme âgée dans une mosquée de Vénissieux, 2014), « A force, on est plus françaises qu'autre chose » (Kadidja, 73 ans, mariée, venue de Tunisie en 1965, Vénissieux, 2018).

La catégorie d'*immigrée* n'est donc pas véritablement ni uniquement descriptive de la réalité historique ni même migratoire. Dans un même mouvement, ce terme a tendance à assigner les femmes à leur territoire d'origine tout en occultant l'histoire et partant leur appartenance à la communauté locale et nationale française. Contrairement à la catégorie statistique des *étrangers*, les personnes immigrées peuvent avoir acquis la nationalité française par naturalisation ou réintégration pour les Algériens (hommes comme femmes) nés en Algérie à l'époque de la colonisation. D'ailleurs, beaucoup de mes enquêtées sont arrivées en Métropole avant l'indépendance algérienne, elles n'étaient alors pas comptabilisées comme *immigrées* mais bien comme *Françaises musulmanes*.

Par ailleurs, le terme *immigré* recouvre une pluralité de situations, y compris au sein d'une même nationalité. Si la plupart de mes enquêtées d'origine algérienne viennent de milieux urbains²⁰ (Alger, Sétif, Bejaia, Oran), certaines sont d'origine rurale (de villages proches de

originaires de l'Union européenne (UE). Les immigrés nés en Algérie ou en Tunisie résident presque exclusivement dans l'espace des grandes aires urbaines (respectivement 96,2 % et 96,7 %) : plus de la moitié d'entre eux vit dans les aires urbaines de Paris, Lyon ou Marseille » (Insee, 2016). A Vénissieux comme à Marseille, les personnes nées en Algérie sont le groupe majoritaire parmi la population immigrée : elles représentent 34,2 % à Vénissieux et 38,4 % à Marseille (Insee, 2019).

¹⁹ Colette Pétonnet relevait aussi ce phénomène : « Dans la société française, receveuse de manœuvres étrangers, il s'est créé, sous-jacente et implicite, une hiérarchie ethnique en rapport à la fois avec l'ordre de prestige des nations et l'ancienneté du séjour, chaque nouvelle couche prenant place dans le bas de l'échelle tandis que la précédente s'élève dans le mouvement ascendant. (...) demeurent, échappant au roulement, sempiternellement taxés de la moindre considération, les Algériens » (2012 : 297-298).

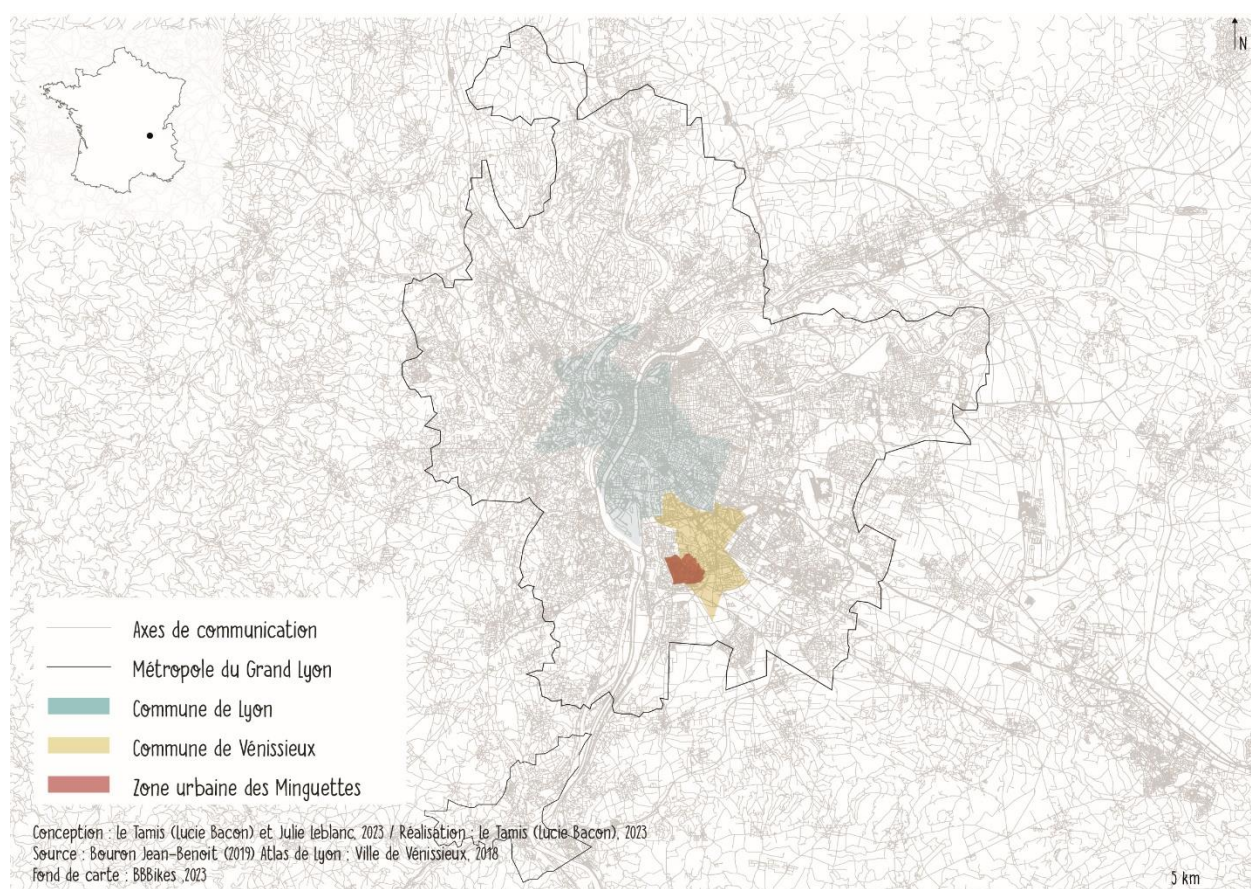
²⁰ Les enquêtées venues d'ailleurs sont également originaires de villes voire de capitales (Marrakech, Meknès, Tunis, Dakar, Abidjan).

Tizi Ouzou ou de Sétif notamment). Elles ont immigré en France principalement à partir des années 1950-1960, d'autres plus récemment. Elles sont venues seules ou pour rejoindre un conjoint, de proches parents ou des enfants. Certaines ont pris la nationalité française, d'autres non. A l'exception de deux enquêtées²¹, toutes sont de confession musulmane mais pratiquent leur religion de manières différentes.

S'inscrire dans une histoire des sciences sociales

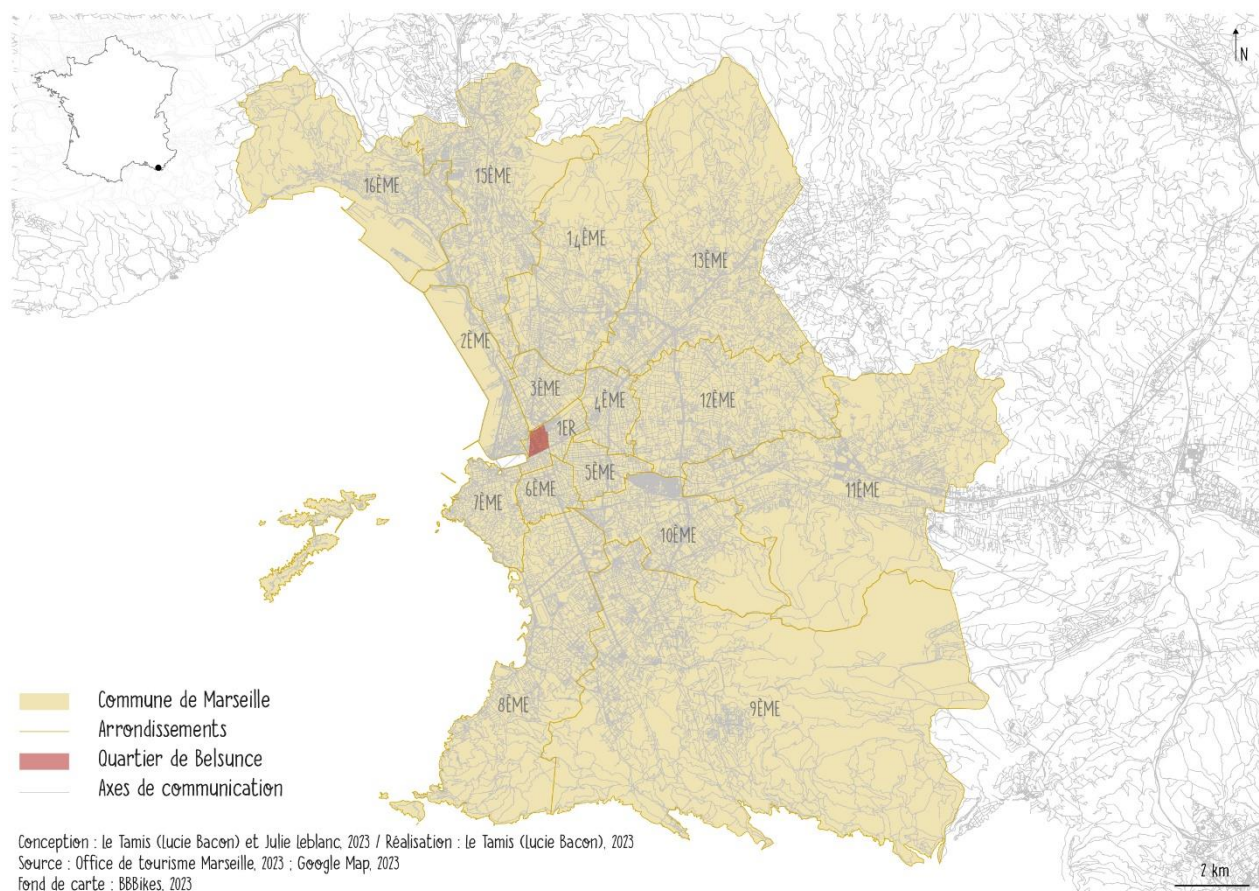
Des lieux d'enquête sur-enquêtés

Carte 1. Situation du terrain d'enquête n° 1 : la zone urbaine des Minguettes en périphérie de Lyon



²¹ Deux des femmes interrogées sont de confession chrétienne, l'une d'elles vient de Côte d'Ivoire, l'autre de la République du Congo.

Carte 2. Situation du terrain d'enquête n° 2 : le quartier de Belsunce en centre-ville de Marseille



Le présent travail est le résultat de deux terrains de recherche ethnographique effectués au sein de la zone urbaine des Minguettes à Vénissieux et du quartier de Belsunce à Marseille. Le premier a constitué mon terrain principal en termes de temporalité de recherche (7 années) et de nombre de femmes que j'ai pu y rencontrer (22, dont 11 qui ont participé depuis 2018 à des ateliers de recherche collectifs²² et avec qui j'ai encore aujourd'hui des contacts très réguliers). Le second s'est pour l'essentiel déroulé en 2019 toujours par le biais d'ateliers avec un groupe de 16 femmes²³.

Lyon et Marseille sont considérées comme des villes emblématiques de l'immigration. Outre le fait que les agglomérations lyonnaise et marseillaise concentrent, exception faite de Paris, la majorité des personnes immigrées en France, elles constituent toutes deux et depuis longtemps de véritables « laboratoires urbains de la migration » (Mazzella, 2004).

Marseille, et plus particulièrement son quartier central de Belsunce, a donné lieu depuis la fin de la Seconde Guerre mondiale à de nombreuses études. Au sortir de la guerre, ce sont

²² L'organisation de ces ateliers de recherche partagée sera détaillée au sein du chapitre 1.

²³ L'éloignement géographique et la pandémie de covid-19 ont pour partie entravés la possibilité de garder le lien. Voir Annexe 1, le récapitulatif des principales phases de la recherche.

pour beaucoup des prêtres ouvriers qui ont produit des écrits pour dénoncer les conditions de vie et d'extrême pauvreté des habitants du centre de Marseille à cette époque (Zalio, 1996). Le centre-ville de Marseille et le quartier de Belsunce qui nous intéresse ici, ont été explorés à partir des années 1960 par de nombreux chercheurs, d'abord urbanistes et géographes dont Marcel Roncayolo et Pierre-Henri Chombart de Lauwe. A partir des années 1980, des historiens et sociologues tels Emile Témime (1995), Sylvie Mazzella (1996, 2004), Brigitte Bertoncello (2014), Alain Tarrus (1992, 2002) ou Michel Peraldi (2015), sur lesquels je m'appuierai plus particulièrement, vont poursuivre et renouveler les thématiques et méthodologies de recherche au sein de ce quartier. Ils vont notamment s'intéresser aux relations ethniques, au commerce transnational, aux «économies souterraines», aux sociabilités habitantes et à l'enracinement des immigrés, à partir d'enquêtes plus micro-localisées et qualitatives. A l'instar de l'Ecole américaine, cette ville est assimilée, en termes de sociologie et d'anthropologie urbaines, à un «Chicago français» (Noiriel, 2016 [1988] : 30 ; Zalio, 1996 ; Peraldi, Duport et Samson, 2015 : 73). Dans son ouvrage *Le Creuset français*, Gérard Noiriel ajoutait au sujet de Marseille que «la ville a tout du laboratoire ethnique ; ce n'est donc pas l'objet qui fait défaut, mais le sociologue» (*Ibid.*). Au sujet des Minguettes, dès leur construction à la fin des années 1960, nombre de chercheurs se sont aussi intéressés à cette Zup d'un point de vue démographique et sociologique²⁴.

Les deux quartiers populaires étudiés ici, l'un central, l'autre périphérique, sont donc depuis longtemps investis par les urbanistes, les sociologues, et vont l'être de plus en plus par les anthropologues. La zone urbaine des Minguettes et le quartier de Belsunce à Marseille sont ce que l'on appelle des territoires *over-researched* [sur-enquêtés] (Sukarieh, 2012), cette fois par la recherche en sciences sociales et par les journalistes. Ceci rend toute enquête au sein de ces espaces potentiellement «minée» (Albera, 2001), notamment du fait du regard colonial dont ils font souvent l'objet²⁵.

Comme le met en lumière Fanny Chabrol, «les conditions de l'enquête dans un champ convoité révèlent une pratique ethnographique qui est repoussée dans ses "marges"»

²⁴ Le Groupe de Sociologie Urbaine a élaboré un certain nombre d'études notamment démographiques sur la composition des ménages, leur mobilité résidentielle, etc. Nous pouvons également relever les travaux de l'ARIESE (Association de recherche, d'intervention et d'études sociologiques et ethnologiques) fondée en 1982 par Isaac Joseph qui s'est intéressée très tôt à cet espace urbain (voir à ce sujet les travaux du réseau Anthroville [Leblanc, 2018]). Les écrits se sont ensuite multipliés à partir des années 1980 au sujet de ce territoire, des héritiers de l'immigration alors dits «Beurs», des violences, de la Marche pour l'égalité et contre le racisme puis des projets de réhabilitation urbaine.

²⁵ Cette question de la recherche en terrains sur-enquêtés a donné lieu à une journée d'étude coorganisée avec Aline Cateux et Maia Neff : «Politiques de la (sur) enquête. Echos de (nos) terrains» au sein du LADEC (Université Lumière Lyon 2), 1^{er} juin 2018.

(2008 : 232). M'intéresser, dans ces contextes de sur-enquête, aux femmes immigrées et âgées, population *a contrario* sous-enquêtée, entre dans cette logique. Les recherches à propos de ces deux territoires ont surtout concerné les vagues migratoires qui s'y sont succédé, les migrations transnationales, ainsi que la jeunesse aux Minguettes et les commerçants voire les *Chibanis*²⁶ à Belsunce. Ainsi, tout comme Fanny Chabrol, j'ai été amenée à contourner les « réservoirs d'enquête » au sens de terrains, objets, sujets « faciles d'accès » et « surinvestis » (*Ibid.*).

A l'instar de Beya, ces femmes immigrées aujourd'hui âgées, bien que dites « invisibles » et souvent assignées à leur pays d'émigration, constituent une *mémoire vivante* de leurs quartiers. A l'échelle de la Zone urbaine des Minguettes (Vénissieux), elles ont vu la construction des tours à la fin des années 1960, leurs destructions dans le cadre du renouvellement urbain dès les années 1980, la Marche pour l'égalité et contre le racisme en 1983, les périodes d'extrême violence, l'arrivée du métro et du tramway et la vie quotidienne sur plusieurs décennies et générations.

A l'échelle du quartier de Belsunce (Marseille), elles ont également connu les évolutions du quartier et les différentes populations immigrées qui y ont transité pour un temps plus ou moins long (Témime, 1995). Elles ont été aussi impactées par les politiques urbaines à l'œuvre dans l'agglomération marseillaise : tentatives échouées de reconquête du centre-ville, répression et contrôle des immigrés et de leurs commerces notamment de rue, immeubles laissés à l'abandon et dont certains s'affaissent²⁷.

Malgré cet ancrage de longue date en France et au niveau local, les discours politiques et médiatiques (et certains écrits scientifiques), renvoient ces femmes à leur pays d'origine et à sa dite « tradition » qu'elles auraient importée « dans leur valise » et dont elles seraient devenues les gardiennes « frustrées » (Lacoste-Dujardin, 1999 et 1992 : 47). Le récit de Beya et l'observation de son domicile montrent que si gardienne elle est, c'est bien plus de ce « petit patrimoine »²⁸ dont parle Bianca Botea (2014). Petit patrimoine qu'elle a fait sien et qui traduit son adaptation et son appropriation de cet espace vécu (son domicile et le

²⁶ En arabe dialectal algérien, le terme *chibani* vient du radical *chib* qui signifie cheveu blanc. Utilisé dans cette langue pour désigner le vieux, l'ancien et plus rarement la vieille. Il signifie à la fois la décrépitude et la respectabilité liées à l'avancée en âge (Moussaoui, 2013). En français, il est défini ainsi dans le dictionnaire Larousse : « Nom masculin : Immigré maghrébin de la première génération, arrivé en France au début des années 1960 pour y travailler, et qui a fait le choix, la retraite venue, de ne pas retourner dans son pays d'origine ».

²⁷ Au moment de mon enquête, trois femmes logeaient à l'hôtel, leurs immeubles s'étant effondrés. Le sol de l'accueil de jour où j'ai mené mon terrain s'est également affaissé en 2018.

²⁸ Au sujet d'une autre ZUP de l'agglomération lyonnaise, elle écrit : « À la différence de ce "grand" patrimoine [entendu ici comme le patrimoine bâti, architectural], il en existe un "petit", du quotidien, lié à des expériences de vie, à des mémoires et attachements » (Botea, 2014).

quartier) qu'elle habite depuis 45 ans au moment de mon enquête. Les parcours résidentiels des femmes que j'ai rencontrées à Vénissieux et à Marseille ont pourtant souvent été jalonnés de précarité et contraints par les politiques urbaines, migratoires mais aussi par la pauvreté. Elles ont pour beaucoup connu les bidonvilles, garnis et camps, à leur arrivée en France. Elles vivent dans des quartiers pauvres et ségrégués²⁹, la plupart en HLM, plus rarement en pavillon, d'autres en hôtel meublé ou foyer Adoma³⁰. Pour autant, nous verrons qu'elles ont, au fil du temps, su retourner la contrainte et son stigmatisme pour se l'approprier. Toutes parlent de leur quartier sans concession, mais avec attachement et parfois nostalgie. Au sein de ces deux territoires et des écrits qu'ils suscitent, la présence effective de ces femmes, se révèle souvent « en creux », c'est-à-dire entre les lignes, dans ce qui n'est pas dit, ou alors de façon sous-entendue ou bien encore par contraste avec ce qui est mis en avant : les hommes immigrés à Belsunce et les jeunes aux Minguettes.

A certains égards, les parcours des familles algériennes qui sont passées du logement précaire au logement social dans les Zup de France constituent une « vision paradigmatique des trajectoires résidentielles des familles maghrébines en général et algériennes en particulier » (Cohen, 2020 : 19). Pourtant peu de recherches ethnographiques récentes se sont intéressées à la génération des parents, encore moins au sujet des mères. Parmi les recherches pionnières, les travaux d'Abdelmalek Sayad sont une source incontournable mais il n'a pas étudié spécifiquement les parcours des femmes de la première génération, à l'exception d'un ouvrage posthume récemment édité : *Femmes en rupture de ban* (2021).

Depuis 2005 et de manière exacerbée depuis les attentats de 2015, il existe trois types de thématiques récurrentes dans les médias français : celui sur « l'islam », celui sur « les banlieues » et enfin celui sur « la femme » (Bouamama in Guénif-Souilamas, 2006 : 211). Mais celles qui défraient la chronique³¹ sont plutôt jeunes que vieilles. Il est en effet classique au sein des médias et des politiques publiques d'opérer une opposition entre les générations (entre mères et filles et « première et deuxième génération »). Quand elles ne sont pas

²⁹ Même si le quartier de Belsunce se situe en centre-ville, son traitement politique et médiatique, en a fait une « périphérie » au cœur de la ville (cf. chapitre 3).

³⁰ Anciennement Sonacotral : Société Nationale de Construction pour les Travailleurs Algériens créée en 1956. Je reviendrai plus en détail au chapitre 3 sur l'histoire de ces foyers et de ces hommes.

³¹ Uniquement au sujet de Vénissieux et Lyon, voici quelques titres d'articles de presse : « La longue dérive de Vénissieux », *Le Monde* (3/11/2005) : « Cette ville de la banlieue lyonnaise, rendue célèbre par la Marche des beurs, en 1983, n'a pu résister à l'essor du communautarisme » ; « À Vénissieux, terre d'expansion de la burqa », *le Figaro* (01/07/2009) ; « A Lyon, quelque chose a changé pour la communauté musulmane », *Le Journal du dimanche* (18/09/2016) : « La communauté musulmane lyonnaise est l'une des plus importantes de France. Le port du voile et de la gandoura gagne du terrain » ; « "La Guillotière à Lyon, c'est vraiment Molenbeek" », *Lyon Capitale* (14/09/2016) (à propos de l'enquête du journaliste de Valeurs actuelles Alexandre Mendel) ; « Vénissieux "bastion de l'islam fondamentaliste" », *Lyon Capitale*, le 05/01/2021.

englobées de manière essentialisée sans aucune espèce de cadrage sociologique. Cela nous amène ainsi au paradoxe induit par l'histoire coloniale et les représentations orientalistes et essentialistes qui en découlent. Représentations qui restent particulièrement prégnantes en France au sujet des femmes immigrées musulmanes, notamment à propos des habitantes de quartiers populaires.

Mon travail s'inscrit donc dans la filiation des études féministes, décoloniales et intersectionnelles.

Une approche féministe, décoloniale et intersectionnelle

Les théorisations autour du concept d'intersectionnalité sont nées dans les années 1960 au cœur du *Black feminism*. Les féministes noires-américaines constataient alors que le point de vue des femmes blanches de classe moyenne et hétérosexuelles restait dominant, au sein même de leur mouvement. Cette hégémonie invisibilisait la spécificité des rapports de domination que subissaient les femmes noires pour qui étaient intriqués les rapports de genre et de race. De ce fait, celles-ci se positionnèrent, à l'instar de Kimberlé Crenshaw (2021 [1989]), dans « une double critique : celle du féminisme pour son ethnocentrisme et son indifférence au racisme, et celle du mouvement antiraciste pour son absence de problématisation du sexisme » (Bilge, 2010). L'idée était pour elles de sortir d'une vision focalisée sur un rapport de pouvoir exclusif ou central pour appréhender le « phénomène de l'oppression multiple » (*Ibid.*).

Aussi, l'intersectionnalité « renvoie à une théorie transdisciplinaire visant à appréhender la complexité des identités et des inégalités sociales par une approche intégrée. Elle réfute le cloisonnement et la hiérarchisation des grands axes de la différenciation sociale que sont les catégories de sexe/genre, classe, race, ethnicité, âge, handicap et orientation sexuelle » (Bilge, 2009).

L'intersectionnalité, qui fait tant débat aujourd'hui en France³², n'est pas une importation récente depuis les Etats-Unis : « D'une certaine manière, sans utiliser le terme,

³² Voir à ce sujet le dossier de la revue en ligne *Mouvements* introduit par Abdellali Hajjat et Silyane Larcher et paru le 12 février 2019 qui a été censuré plusieurs jours suite à de nombreux signalements sur les réseaux sociaux (2019). Ce dossier rédigé par plusieurs sociologues et politistes, spécialistes de l'intrication des rapports sociaux de classes et de race notamment, discutait les propos de Gérard Noiriel : « Réflexions sur la "gauche identitaire" », blog « Le populaire dans tous ses états », 29 octobre 2018 (<https://noiriel.wordpress.com/2018/10/29/reflexions-sur-la-gauche-identitaire/>). Un rebondissement de la polémique aura également lieu deux ans plus tard suite à la publication de l'essai de Stéphane Beaud et Gérard Noiriel (2021). Article auquel répondront notamment Eléonore Lépinard et Sarah Mazouz dans leur ouvrage *Pour l'intersectionnalité* (2021).

l'intersectionnalité a toujours été au cœur des études sur la migration et *a fortiori* des études sur les immigrées et sur le genre» (Green, 2020).

Le recours à la théorie intersectionnelle pour l'analyse de l'invisibilisation sociale des femmes immigrées âgées en France se révèle incontournable à plusieurs titres. D'une part, la situation des femmes afro-américaines, bien qu'historiquement et politiquement différente, semble faire écho à celle des femmes rencontrées lors de cette étude. La situation nodale des discriminations dont elles peuvent faire l'objet reste en effet invisible car écrasée par un discours majoritaire fonctionnant par catégorisations et ne prenant que rarement en compte la diversité des situations, et encore moins la parole des personnes concernées (Spivak, 2020; Ait Ben Lmadani et Moujoud, 2012).

Ainsi, une rupture est couramment faite entre les différentes générations de femmes en lien avec l'immigration (qu'elles aient émigré-immigré ou qu'elles soient nées en France). A partir des années 1980, lorsque la sociologie des migrations a commencé à prendre en compte les femmes, en s'intéressant au monde du travail rémunéré par exemple, elle a laissé dans l'ombre celles – nombreuses – qui travaillaient au sein de leur foyer. De la même façon, en s'intéressant aux circulations et réseaux (de commerces transnationaux notamment), les situations moins mobiles de l'immigration – nombreuses à nouveau – ont été laissées de côté (Missaoui, 2014).

Il est fréquent dans les discours, y compris certains discours féministes³³, de distinguer deux groupes opposés : les parents d'une part, notamment les mères associées à la *tradition*, car vues comme figées dans une *culture d'origine* importée et inchangée, et les enfants d'autre part, en particulier les filles comme souhaitant *s'intégrer* aux *valeurs françaises* et associées à la *modernité*. Comme l'explique Christine Delphy, « au cœur de la conception française de l'intégration, cette "injonction de rupture" (...) est fondamentalement une "injonction de déloyauté" » (dans Guénif-Souilamas, 2006 : 102). Cette vision binaire et essentialisante contribue à rejeter et invisibiliser les anciennes générations, dont les mères.

Au-delà de la situation des femmes immigrées, la « réticence du féminisme théorique à voir dans le mot "mère" autre chose qu'une réduction rétrograde de l'être humain féminin à la

Voir aussi la tribune parue dans *le Monde* le 21 février 2021, dans laquelle 600 chercheurs et chercheuses demandent la démission de Dominique Vidal, ministre de l'enseignement supérieur, suite aux propos de cette dernière sur l'«islamo-gauchisme» et les recherches intersectionnelles : https://www.lemonde.fr/idees/article/2021/02/20/islamo-gauchisme-nous-universitaires-et-chercheurs-demandons-avec-force-la-demission-de-frederique-vidal_6070663_3232.html

³³ Je pense notamment au mouvement *Ni putes ni soumises* dont l'ambivalence des positionnements est plus particulièrement analysée ici par Christine Delphy (2006).

fonction biologique de reproduction, et une promotion déguisée de l'hétérosexualité, doit être repensée » (Nahoum-Grappe, 2021). Les mères immigrées incarnent un « impensé du féminisme ». Ce dernier commence tout juste à analyser les parcours de ces femmes en tant que « puissance », et non plus seulement sous l'angle du discrédit (Ouassak, 2020).

Des femmes sous-enquêtées

La première recherche sur les femmes immigrées en France date de 1978. En voici les premières lignes :

« La nécessité de cette étude est apparue devant un constat de carence : alors que les femmes immigrées représentent près de la moitié de la population immigrée, les connaissances sur ce groupe social étaient encore lacunaires et schématiques. En effet, l'image de référence de la femme immigrée était jusqu'à maintenant celle de la mère de famille nombreuse, inactive et analphabète, souffrant de difficultés d'adaptation plus importantes que l'homme immigré. On a ainsi tendance à identifier la femme uniquement par son rôle dans la famille, et à assimiler l'une à l'autre, tant dans les recensements ou les études de population, que lorsqu'il s'agit de mesures sociales les concernant » (Taboada-Leonetti et Lévy, 1978 : 17).

Plusieurs éléments attirent ici l'attention. Tout d'abord, la précocité du constat de l'invisibilité des femmes dans les recherches sur l'immigration en France, qui sera paradoxalement constamment réitéré par la suite au sein de la littérature. Ensuite, la constitution de « la femme immigrée », « mère de famille nombreuse, inactive et analphabète » en tant qu'image à la fois de référence mais surtout en tant que figure repoussoir. Ces trois attributs sont toujours juxtaposés comme s'ils étaient équivalents, presque indissociables et surtout comme d'emblée et uniquement négatifs. Ils sont posés comme décrivant à eux-seuls toute la réalité de ces femmes.

Ce type de formulation me semble avoir une portée performative. Tout se passe comme si, depuis les années 1950, ces femmes-là ne devaient pas être investies par la recherche, comme si elles devaient être ignorées pour s'intéresser uniquement aux autres : celles qui sont lettrées et entrepreneuses. Ces dernières correspondent davantage aux canons hégémoniques de l'émancipation. Mon objectif est justement de montrer que ces distinctions sont problématiques en elles-mêmes et ne révèlent en rien les réalités, la diversité et l'agentivité de ces femmes. Au contraire elles renforcent voire produisent leurs discriminations.

Les femmes issues de l'immigration coloniale, en particulier ici algérienne, ont constitué dès leur arrivée en plus grand nombre dans les années 1950 un véritable enjeu politique : celui de leur « inadaptation » à la société française (André, 2016 : 29 ; Cohen, 2020 : 63 ; ou encore Lyons, 2006 et 2013).

« Les destins de femmes commencent à être pris en considération dans le champ migratoire, mais ce sont essentiellement les plus jeunes qui retiennent l'intérêt, tandis que les plus âgées sont encore dans l'ombre. La littérature à leur sujet est rare. L'observation des plus âgées est pourtant riche de perspectives, du fait du recul du temps par rapport à l'expérience migratoire qu'elle donne » (Attias-Donfut et Delcroix, 2004).

Force est d'admettre que ce constat, datant pourtant d'une vingtaine d'années, reste d'actualité tant sur la rareté de la littérature que sur la richesse des perspectives. Ce « recul du temps » dont parlent les autrices invite, à partir des données empiriques et des parcours de ces femmes, à passer d'une rétrospective migratoire à une perspective habitante. Cela permet alors d'inscrire le cycle migratoire comme composante et potentielle ressource du cycle de vie et non l'inverse comme communément admis.

Les enquêtées avaient chacune au moment de notre première rencontre entre 56 et 85 ans – leur moyenne d'âge est de 69 ans³⁴. Le temps long de l'enquête, sur dix années, est à prendre en compte. D'une certaine manière, j'ai ainsi pu suivre, pour celles avec qui je suis encore en contact aujourd'hui, leur avancée en âge. L'âge des participantes n'a pas été décidé *a priori* et en amont de la recherche, il est plutôt le fruit des rencontres et tient en grande partie à la diversité des espaces observés.

La tranche d'âge retenue ne peut se suffire à elle-même et est, elle aussi, à appréhender dans une perspective dynamique et intersectionnelle. Leurs âges chronologiques (nombre d'années écoulées depuis leurs dates de naissance) situent en partie les réalités de ces femmes autant qu'ils charrient un certain nombre de représentations qui font plus ou moins sens pour les enquêtées. Juliette Rennes insiste dans cette idée sur l'aspect socialement construit de la catégorie d'âge, qu'il s'agisse de l'âge chronologique (ou civil³⁵), social ou statutaire, mais aussi de l'âge physiologique (2019a). Il est fréquent d'opposer l'âge biologique et social, pourtant cette sociologue montre l'aspect « problématique » de cette

³⁴ Un tableau résumant les caractéristiques sociales, dont l'année de naissance des enquêtées, est consultable à l'annexe 2.

³⁵ La distinction entre âge chronologique et civil s'avère parfois nécessaire pour des personnes dont la date de naissance n'a pas toujours été enregistrée à l'Etat civil dans leurs pays d'origine.

distinction notamment parce que « l'âge biologique, à l'instar de l'âge dit social, est concrètement traversé et transformé par des rapports de classe et de genre ; enfin, parce que la définition médicale des étapes biologiques de l'existence varie elle-même d'une société et d'une époque à l'autre » (*Ibid.*).

Par exemple, au sujet des sociétés africaines, dont maghrébines, les personnes vieillissantes sont le plus souvent présentées comme ayant un statut privilégié (Attias-Donfut *in* Barou, 2011), Camille Lacoste-Dujardin (1999) ou Louis-Vincent Thomas (1991))³⁶. Parmi les personnes âgées, les femmes, notamment au Maghreb, rejoindraient ainsi un « troisième genre » (Ait Ben Lmadani, 2007 : 56) constitué des accoucheuses, des guérisseuses, des laveuses de morts, des magiciennes, des colporteuses de nouvelles ou encore des chanteuses. Elles exercent alors une sorte de « contre-pouvoir » face à l'autorité patriarcale. Si pour Camille Lacoste-Dujardin, ce statut privilégié acquis par les femmes âgées maghrébines est affaibli en contexte migratoire du fait de l'éclatement familial, pour Fatima Ait Ben Lmadani, « affranchies en partie du contrôle social du groupe, ces femmes utilisent l'espace transnational comme un espace entre-deux, où le jeu des rôles et d'identifications peut être brouillé et refait selon différentes règles » (*Op. cit.* : 57).

Au cours des années 1970, le travail d'Abdelmalek Sayad a eu pour objectif de sortir l'immigré algérien de l'« artefact » dans lequel on le réifiait en tant qu'outil de travail et non comme individu doté d'une histoire ancrée dans l'Algérie colonisée. Il a ainsi œuvré à ce que cela soit pris en compte dans les analyses élaborées au sujet de ces immigrants.

Ce qui l'intéressait était de montrer que :

« Toute étude de l'émigration qui négligerait les conditions d'origine des émigrés, se condamnerait à ne donner du phénomène migratoire qu'une vue, à la fois, partielle et ethnocentrique : d'une part, comme si son existence commençait au moment où il arrive en France, c'est l'immigrant – et lui seul – et non l'émigré qui

³⁶ Elles seraient pour autant à la fois respectées et craintes du fait de leur plus grande proximité et de leur communication avec le divin et/ou les ancêtres (Attias-Donfut, 2011 : 141). Les personnes âgées seraient donc investies dans ces sociétés d'un « pouvoir spirituel et magique » mais aussi d'une sagesse, d'un savoir acquis au fil des années, elles seraient en cela des « bibliothèques vivantes » dans des « sociétés traditionnelles, orales, [qui] ont besoin de leurs vieux, symboles de leur continuité en tant que mémoire du groupe » (Thomas, 1991). Si Louis-Vincent Thomas évoque cette posture privilégiée pour des sociétés qu'il définit, non sans biais ethnocentrique, comme « traditionnelles » et « orales », il semble que ce statut, bien que cohabitant avec d'autres représentations parfois contradictoires de la vieillesse, se retrouve dans de nombreuses sociétés, y compris la société française, et à différentes périodes historiques (Trincas, 1998).

est pris en considération ; d'autre part, la problématique, explicite et implicite, est toujours celle de l'adaptation à la société d'« accueil » (Sayad, 1977).

Mon étude s'inscrit dans cette lignée mais souhaite la prolonger. Les enquêtes de ce sociologue pionnier se sont déroulées pour les premières au cours des années 1960-1970, à l'époque de l'arrivée des femmes que j'ai rencontrées. Aujourd'hui, pour dépasser la « problématique explicite et implicite » de leur adaptation, l'émigration doit certes être prise en compte mais elle ne peut l'être qu'à l'aune de l'espace-temps que ces femmes ont passé en pays d'immigration – espace-temps qui recouvre la majorité de leur vie.

Abdelmalek Sayad insistait sur l'indissociabilité de l'émigration et de l'immigration. Au sujet des femmes que j'ai rencontrées, ces deux séquences biographiques entrent en tension au sein et à propos de leurs parcours de vie qui ont continué à se tisser, inscrivant alors la phase d'installation sur le très long terme. Ainsi, la génération d'immigrées auxquelles je m'intéresse correspond au « troisième âge » de l'émigration algérienne en France conceptualisé par ce sociologue. Pour lui, l'installation des familles en France correspond à l'« aboutissement » du cycle migratoire. Si pour « humaniser » les populations immigrées, Abdelmalek Sayad a dû insister sur leurs parcours de vie avant l'immigration, il s'agira ici dans le même esprit, d'analyser leurs parcours de vie depuis l'immigration – depuis étant entendu au sens chronologique et comme position pour l'analyse.

Problématique : Le temps de l'habiter, du parcours migratoire au parcours de vie

Comme l'explique Emmanuelle Santelli au sujet des recherches sur l'immigration :

« (...) en raison de "l'injonction à l'intégration" (qui vise les populations immigrées et leurs enfants), on ne s'est guère intéressé aux parcours, c'est-à-dire aux processus qui conduisent à comprendre la situation sociale présente ; les travaux se limitant le plus souvent à une explication au regard de la position occupée au temps T » (2014).

A contrario, pour les sociologues étudiant les parcours de vie et notamment l'avancée en âge :

« S'intéresser aux parcours des individus consiste à la fois à se montrer attentif à leur dimension subjective, restituée notamment à travers des récits de vie, et à inscrire ces cheminements individuels dans les contextes sociaux objectifs qui les balisent, ceux-ci étant appréhendés dans leurs multiples dimensions (temporelle,

spatiale, économique, familiale, professionnelle, sexuée, etc.). Le concept de parcours vise ainsi à faire tenir ensemble les niveaux microsociologique et macrosociologique, à penser de manière conjointe le caractère à la fois individuel et social des existences humaines » (Caradec, Ertul et Melchior, 2012).

En s'éloignant des concepts de trajectoires, pour trop linéaires, et de carrières, pour trop centrées sur la sphère professionnelle, l'analyse des parcours prend le temps et l'espace « comme coordonnées de bases » (*Ibid.*). Elles sont dans les faits intriquées car ce qui va nous intéresser en particulier est bien « l'espace vécu, l'espace occupé, aménagé et traversé par des individus singuliers et des groupes sociaux, en un mot l'espace "habité" » (*Ibid.*).

Ce dernier doit prendre en compte le temps vécu en France, au niveau local, mais aussi l'âge de ces femmes. L'intrication de leurs âges physiologique, chronologique et statutaire va jouer sur leurs parcours ainsi que sur leurs pratiques d'habiter. L'avancée en âge convie à une analyse longitudinale des parcours prenant également en compte la variable intergénérationnelle. Ces femmes s'inscrivent dans des cadres familiaux et sociaux qui les déterminent et avec lesquels elles négocient. Pour Emmanuelle Santelli, l'analyse de la temporalité intergénérationnelle est particulièrement opérante pour celle des parcours de vie des personnes immigrées :

« Sans prétendre tout régler de la délicate articulation micro-macro, la temporalité intergénérationnelle apparaît être une façon efficace de tenter la synthèse entre les différents niveaux en nous "plongeant" au cœur des temps individuels, familiaux et historiques. L'intelligibilité du social est saisie là, dans cette articulation des temporalités » (2014).

En gardant l'axe des processus d'invisibilisation comme ressort analytique, je souhaite montrer comment, dans la continuité de leurs parcours migratoires, leurs pratiques d'habiter sont invisibilisées. Ces femmes sont à l'intersection de plusieurs catégories sociales, cela joue sur ces pratiques, mais aussi sur nos manières d'appréhender ces pratiques en tant qu'anthropologue. Outre les ouvrages de synthèse sur la notion d'habiter (Ségaud, 2010; Serfaty-Garzon, 2003), les principaux écrits consultés n'abordent pas la situation spécifique aux femmes ici étudiées. Ils se sont tantôt concentrés sur l'habiter en fonction de la classe sociale (Schwartz, 2012), des milieux urbains (Pétonnet, 2012), des milieux ruraux (Coquard, 2019), du genre (Bonvalet et *al.*, 2018), de l'origine ethnique (Bekkar, Boumaza et Pinson, 1999) ou du vieillissement (Membrado et Rouyer [dir.], 2013; Caradec, 2005). Fatima Ait Ben Lmadani, consacre quant à elle une section de chapitre au sujet des femmes immigrées

marocaines âgées en région parisienne pour montrer leurs stratégies de pouvoir et de résistances dans leurs pratiques de l'habiter (2018 : 162-173).

Selon la définition de Marion Ségau qui s'appuie sur les écrits des philosophes Martin Heidegger et Gaston Bachelard :

« Habiter c'est, dans un espace et un temps donnés, tracer un rapport au territoire en lui attribuant des qualités qui permettent à chacun de s'y identifier. L'habiter est un fait anthropologique, c'est-à-dire qu'il concerne toute l'espèce humaine, il est un trait fondamental de l'être (Heidegger, 1958). Il s'exprime à travers les activités pratiques dans des objets meubles et immeubles ; il se saisit par l'observation et par le langage (la parole de l'habitant). Habiter ne se décline pas de la même manière selon les époques, les cultures, les genres, les âges de la vie ; l'habitation est profondément marquée par ces différentes dimensions et présente une diversité dont seule une histoire pourrait rendre compte. En fait, on pourrait dire que si l'habiter est un phénomène général, il y a autant de manières d'habiter que d'individus » (Ségau, 2010 : 70).

Étudier l'habiter des individus et des groupes amène donc à s'intéresser de près aux pratiques d'appropriation et d'identification aux lieux. Lieux qui se transforment ainsi en « chez-soi ». Le « chez-soi » fait aussi appel à l'intimité, au privé mais aussi au réseau de proximité et aux structures sociales qui les déterminent. La question de l'habiter s'est ainsi imposée et ancrée au fil du terrain et de sa problématisation. Cette notion s'avère transversale aux champs migratoire, urbain, du genre, de la classe sociale et du vieillissement. Étudier les ancrages et mémoires de femmes immigrées et âgées, nous invite et nous oblige à passer d'une rétrospective migratoire à une perspective habitante. Ce cheminement ethnographique *para-doxal* structure le développement qui suit.

Economie générale

L'argumentation est structurée en 7 chapitres.

Le premier chapitre explicite mon rapport au terrain de recherche. C'est à partir des stéréotypes réciproquement attribués entre la chercheuse et les enquêtées que les étapes de l'ethnographie seront présentées, dans le temps et dans les deux quartiers étudiés. Le *dispositif de recherche partagé* sera décrit en précisant les tâtonnements et la réflexivité qui l'ont induit et animé. De la peur de « reproduire des clichés sur ces femmes » est née l'idée

de partir de leur propres clichés (au sens de leurs photographies personnelles et de leurs propres représentations de leurs quartiers). La dimension collective des ateliers et les productions qui en sont issues ont produit un « autoportrait collectif ». Sa publicisation a permis de *questionner en actes* l'invisibilisation de ces femmes voire de la remettre en question. La dimension « sensible » de la recherche et du matériau impacte de fait l'analyse et n'a pas été sans poser question, notamment au moment de l'écriture.

Les deux chapitres suivants situent le propos depuis l'émigration-immigration des enquêtées.

Le chapitre 2 revient sur leur arrivée en France en démontrant d'abord la vision androcentrée et coloniale de l'immigration qui a longtemps structuré les recherches en sciences sociales, contribuant à l'invisibilisation des femmes qui nous intéressent. Nous verrons que la reconstitution de leurs parcours et calendriers migratoires défait nombre de stéréotypes véhiculés à cette époque et qui perdurent aujourd'hui. Nous verrons que, le cas échéant, le regroupement familial n'épuise pas à lui-seul les projets ni les parcours de vie de ces femmes, plusieurs d'entre elles sont venues sans conjoint.

L'invisibilisation des femmes s'est construite à partir de l'intersection des catégories sociales de genre, de classe, d'ethnicité mais aussi d'âge. Nous verrons au sein du chapitre 3 que malgré leur présence attestée par les démographes, les femmes sont restées occultées dans les représentations par les figures masculines du travailleur, puis du retraité vieillissant dans les foyers. La question du vieillissement en immigration a elle-même tardé à émerger, l'analyse des politiques publiques et de la littérature scientifique permettra de révéler leur rôle dans l'invisibilisation de ces femmes une fois âgées. Une fois leur présence « découverte », elles ont été principalement analysées, surtout pour les femmes algériennes, sous l'angle de la « soumission à leurs hommes » et de leur « inadaptation à la société française ». Ces stéréotypes se sont perpétués dans le temps.

La deuxième partie du développement prolonge l'analyse à partir cette fois des pratiques habitantes mises en place par ces femmes au sein de leurs domiciles et quartiers respectifs en France.

Le chapitre 4 interroge l'invisibilisation sociale à l'aune des « effets de lieu » (Bourdieu, 1993 : 159). Les deux quartiers relèvent d'espaces sur-enquêtés qui ont principalement été étudiés sous l'angle de la jeunesse aux Minguettes et des hommes à Belsunce. Nous montrerons que les habitantes âgées y sont restées globalement invisibilisées.

Dans le chapitre 5, nous interrogerons leur rapport à leur domicile. Celui-ci est le plus souvent analysé sous l'angle de l'assignation. Nous interrogerons la manière dont la figure de «la femme au foyer» valorisée à cette époque en France a été intériorisée par ces femmes aux prises avec différents rapports de pouvoir. Nous verrons que la plupart sont aujourd'hui veuves, séparées ou divorcées et continuent à subvenir aux besoins de leurs enfants voire petits-enfants. Leur investissement tourné vers la sphère domestique et familial sera interrogé à l'aune de la constitution de leur respectabilité notamment par la construction d'un «soi dévoué» (Skeggs, 2015). Leur socialisation aux normes globalisées de féminité sera donc questionnée à partir de l'observation de leurs pratiques d'habiter au sein de leur domicile puis de leur quartier.

Après avoir étudié le processus d'invisibilisation par le haut, le chapitre 6 interrogera l'invisibilité sociale de ces femmes au regard des processus de convenance (Mayol, 1994) et de distinction sociale (Bourdieu, 1979) observables parmi les classes populaires et les femmes de cette génération. Nous nous intéresserons à leur rapport au voisinage et aux normes locales qui indiquent ce que doit être «une femme respectable». Nous nous demanderons si l'invisibilité sociale peut être aussi mobilisée comme une ressource pour la construction de cette respectabilité en tant que femmes aujourd'hui âgées au sein de ces espaces habités et appropriés.

Cela nous amènera enfin à questionner, au sein du dernier chapitre, la manière dont elles sont devenues et se reconnaissent comme les plus anciennes habitantes de leur quartier. Les outils photographique et cartographique nous permettront d'interroger leurs usages de leurs espaces de proximité en questionnant les phénomènes d'appropriation de ces territoires. Une réflexion autour du *capital d'autochtonie* sera initiée. Nous nous demanderons si, plus que leur âge biologique et administratif, leur ancrage dans l'espace local peut leur permettre d'affronter la vieillesse en s'affranchissant en partie des normes de la société globale et locale.

Chapitre 1 - La rencontre

De la délicate construction du terrain à l'ethnographie partagée



Image 2. La rencontre

«Je l'ai appelée "La rencontre", car c'est le jour où j'ai rencontré mon mari». Cette photographie a été prise par un photographe professionnel sur la place du Pont à Lyon, en 1957. Elle représente l'enquêtée (à droite de l'image) avec ses neveux et nièces, sa belle-sœur et sa mère (à gauche de l'image). Le cliché en noir et blanc a été apporté, sélectionné et retravaillé par l'enquêtée à l'aide de fil, de tissu et de perles, en fonction de son souvenir très précis de l'endroit, des couleurs, des tissus – les rayures rouges de son chemisier, la jupe rose de sa mère – et des émotions vécues au moment de la prise de vue.

© Les Minguettoises

Ce premier chapitre, souhaite poser le cadre de la recherche en précisant la manière dont le terrain ethnographique a été mené. S'il existe plusieurs thèses doctorales relatives aux femmes immigrées âgées en France³⁷, elles ont chaque fois privilégié une entrée par pays d'origine des enquêtées en s'intéressant spécifiquement à des femmes marocaines (Ait Ben Lmadani, 2007; Moujoud, 2007; Cherkaoui, 2011) ou tunisiennes (Conord, 2001). Paradoxalement, il n'existe à ce jour pas de thèse s'intéressant de façon équivalente aux femmes âgées d'origine algérienne. En outre ces quatre enquêtes ont été menées en région parisienne³⁸.

Au-delà d'une certaine originalité en termes de parcours étudiés et de point de vue situé, comme annoncé, le terrain mené sur près de dix années mêle différentes méthodologies. Celles-ci ne sont pas le fruit du hasard et n'ont pas été décidées *a priori*. Elles ont été imaginées et construites à partir des rencontres, au fil du temps et des espaces observés.

Sera d'abord détaillée la manière dont les relations d'enquêtes se sont tissées à partir des identités réciproquement attribuées entre chercheuse et enquêtées. L'analyse portera ensuite sur la manière dont ce cheminement relationnel et sa problématisation m'ont amenée à développer ce que je nomme un dispositif de recherche partagée en co-construisant des ateliers de recherche et de création avec les femmes concernées, des professionnelles de l'image et du son et des associations. L'intérêt de revenir sur mon cheminement et ses méthodes est notamment de pouvoir situer les données recueillies qui serviront l'analyse. Ce retour méthodologique permettra ensuite d'annoncer comment la portée heuristique des différentes phases de la recherche sera saisie dans la poursuite de l'analyse.

³⁷ Une autre recherche sur laquelle je m'appuierai est l'enquête PRI (Passage à la retraite des immigrés en France). Ce travail principalement quantitatif date d'il y a vingt ans déjà et a été mené par la Caisse Nationale d'Assurance Vieillesse (Attias-Donfut, 2006).

³⁸ A noter que celle de Madia Cherkaoui développe une comparaison entre deux contextes : Paris et Bruxelles et que les femmes de son corpus n'ont pas plus de 60 ans. Tout comme les femmes enquêtées par Nasima Moujoud ont entre 24 et 60 ans.

1. Jongler avec les stéréotypes réciproques : une construction du terrain au long cours

« Le terrain n'est pas une chose, ce n'est pas un lieu, ni une catégorie sociale, un groupe ethnique ou une institution. C'est tout cela peut-être selon les cas, mais c'est d'abord un ensemble de relations personnelles où "on apprend des choses". "Faire du terrain", c'est établir des relations personnelles avec des gens qu'on ne connaît pas par avance, chez qui l'on arrive un peu par effraction »

Michel Agier, La sagesse de l'ethnologue (2004 : 35)

1.1. Du terrain à l'anthropologie...

C'est en 2013, que je me rends pour la première fois dans la zone urbaine des Minguettes alors que je réside déjà depuis sept ans à Lyon, dont la commune de Vénissieux est limitrophe. Je suis alors infirmière et j'ai repris depuis deux ans un parcours universitaire en anthropologie. Nous souhaitons à ce moment-là, avec un collectif composé d'une médecin, d'une assistante sociale et d'une orthophoniste, créer un centre de santé associatif. Nous prospectons en vue de son implantation dans un quartier où les besoins sont importants tant en termes de santé que d'accès aux droits sociaux. C'est ainsi que nous sommes entrées en lien avec des associations vénissiennes pour discuter de la pertinence d'une telle structure dans la zone urbaine des Minguettes³⁹. Ce projet associatif a migré et a finalement ouvert plusieurs années plus tard à Vaulx-en-Velin, autre commune de la proche banlieue lyonnaise. Pour ma part, tout en restant partie prenante du projet, j'ai continué en parallèle ma recherche à Vénissieux. Je suis « restée » aux Minguettes. Plusieurs éléments m'y ont retenue donnant finalement lieu à une enquête de longue durée.

Au commencement de ma recherche, mon intérêt était, sans aucun doute, teinté de fascination pour cette Zup historiquement et médiatiquement connue. C'est avec en tête l'histoire et les images d'archives de la Marche pour l'Égalité et contre le racisme, organisée par les jeunes du quartier Monmousseau en 1983 que je m'y rends, trente ans plus tard⁴⁰. De manière plus globale, les Minguettes font partie de ces grands ensembles ou zones périphériques (au sens propre comme au sens sociologique) qui sont pris dans des processus d'invisibilisation de la diversité et de la complexité de leurs réalités quotidiennes.

³⁹ En 2013, le taux de chômage était de 22,8 % sur la commune de Vénissieux, le taux de pauvreté de 47,1 %. En 2018, le taux de pauvreté atteint 32 %, le taux de chômage des 15 à 64 ans est de 23,8 %, contre 12,7 % sur la commune de Lyon (Insee, RP2013 et RP2018 exploitations principales en géographie au 01/01/2021).

⁴⁰ Je reviendrai sur cet événement de manière détaillée au chapitre 4.

Je connais alors ces territoires « de loin », par des bribes d'histoires glanées dans la presse, dans les films, les romans, la musique⁴¹, et par mon intérêt pour les luttes antiracistes. Ces territoires s'apparentaient dans mes représentations à des « zones à défendre » contre les discours racistes et islamophobes, par principe certes, mais sans avoir une réelle connaissance de celles et ceux qui y vivent, ni de l'histoire précise et de l'évolution fine de ces lieux.

Je me souviens de ma sensation lorsque je suis montée pour la première fois dans le tramway bondé de la ligne T4 à la gare de Vénissieux pour descendre neuf stations plus loin à « Darnaise » au sud des Minguettes. Une pensée me traverse : « Dans la totalité de la rame, je suis la seule blanche ». La catégorie *blanche* est ici entendue en tant que construction sociale. Car on le sait, cette catégorisation est mouvante et sujette à nombre de nuances et de variations selon les contextes et interactions. Plusieurs de mes enquêtées m'ont d'ailleurs demandé au fil du terrain si je n'étais pas « kabyle » ou encore « juive ». En tant qu'anthropologue, « il ne s'agit pas d'entériner soi-même les catégories réifiant des groupes d'appartenance et des modes d'identification, mais de faire de la manière dont la société problématise cette question la matière même de notre problématisation » (Fassin *in* Fassin et Fassin, 2006 : 28). Ici, plus que la réalité de la situation à l'œuvre dans cette rame de tramway, le fait de la ressentir comme une découverte invite à dire quelque chose du point de départ qui était le mien.

Ayant grandi et étudié dans la campagne picarde, j'allais à contresens de certains folkloristes, notamment les citadins, qui partaient étudier les campagnes françaises. A contresens aussi, du moins *a priori*, des anthropologues parisiens partant établir des monographies loin de l'Europe, là encore au sein de terres reculées, peu urbanisées, dont les habitants étaient vus comme plus « véridiques » (Tillion *in* Gauducheau, 2001). Bien que m'inscrivant dans une anthropologie dite du proche, *at home* au sens d'un terrain mené en France et dans une ville accessible en transports en commun, cela n'a annulé en rien la nécessité du travail de décentrement, si cher à la discipline anthropologique. Cela m'a en effet demandé cette « implication réflexive » (Althabe et Hernandez, 2004) permettant seule de déconstruire progressivement nombre de mes représentations fantasmées et romancées de « la banlieue ».

⁴¹ J'avais par exemple en tête des films comme *La Haine* de Mathieu Kassovitz (1995), les textes de rappeurs comme La Rumeur, Casey, NTM ou encore Kery James.

Cette déconstruction a d'autant plus exigé de temps et de travail que je venais du « terrain » médico-social. Ayant principalement travaillé au sein de structures telles qu'un Samu social, une maison d'arrêt, un accueil de jour pour personnes usagères de drogues et des dispensaires sénégalais et marocain, mon expérience en tant qu'infirmière s'est construite auprès de publics dits vulnérables, précaires, discriminés dans leurs accès aux soins et aux droits. Cela a inévitablement forgé mon regard dans le sens d'une empathie envers les personnes concernées, mais aussi d'une dénonciation et d'une lutte contre les situations d'inégalités. Il me fallait désormais « quitter la blouse » et ajuster ma posture d'anthropologue.

En tant qu'infirmière, j'ai au départ considéré l'étude de la discipline anthropologique comme un espace de « respiration », me permettant de prendre du recul et une certaine distance quant à ma pratique professionnelle et ses multiples enjeux. De ce fait, j'ai tâché de ne pas me cantonner aux champs disciplinaires de la santé et du développement. Mon intention était à l'inverse de sortir de ma zone de confort, en m'intéressant à l'anthropologie politique, urbaine, religieuse, des migrations notamment. Ces « pas de côté » étaient aussi plus inconsciemment dus à un certain sentiment d'illégitimité de ma présence. Bien que ce soit de plus en plus répandu, une infirmière qui retourne, en cours d'emploi, sur les bancs de l'université n'était pas chose si aisée. Dans cette quête de légitimité, me distancier voire gommer mon identité professionnelle d'origine a constitué une stratégie. J'ai par exemple longtemps cédé inconsciemment, au principe de supériorité de la recherche fondamentale sur la recherche appliquée⁴². C'est finalement et justement le terrain, cette fois ethnographique, qui m'a remise à ma place. Il m'a fait retravailler cette orientation, comme je vais l'explicitier ici, vers une anthropologie se voulant plus partagée et publique (Copans, 2018 ; Agier, 2018).

Je suis donc venue à l'anthropologie par le « terrain » médico-social en reprenant mes études à la suite d'une expérience d'un an au Maroc dans un dispensaire du Haut-Atlas géré par une association française. Y ayant exercé seule avec une interprète berbérophone, j'avais pu expérimenter cette sensation d'être immergée dans un contexte quotidien dont je ne maîtrisais au départ ni la langue ni les codes, étant ainsi, tributaire des personnes qui me guidaient et que je soignais. Bien que les deux situations soient tout à fait différentes, cette

⁴² Prférant d'ailleurs suivre un master recherche plutôt que professionnalisant tel qu'on me le proposait à l'époque.

immersion forte dans un lieu « dont je ne suis pas » et dans lequel j'ai tout à apprendre est entrée comme en écho dans cette rame de tramway m'amenant aux Minguettes.

J'ai mis du temps à percevoir puis à admettre combien cette expérience marocaine avait joué dans mon choix d'enquêter aux Minguettes puis à Marseille, qui plus est auprès de femmes vieillissantes venues du Maghreb. Pourtant force est d'admettre, qu'au-delà de m'intéresser à un sujet peu traité par la recherche académique, ma quête comportait également une dimension affective : retrouver cet « ailleurs familial ». Evidemment tant l'ailleurs que sa familiarité doivent être déconstruits. Pour autant, d'un point de vue sensible, retrouver les sonorités des langues arabes et berbères, les tissus, les odeurs et saveurs des plats, la musique, les tapis que l'on déroule dans un coin pour prier et l'ambiance feutrée des cuisines, des salons et du temps passé entre femmes, n'était pour moi ni étranger ni anodin. Cet écho de mon vécu au Maroc et, bien que dans une moindre mesure au Sénégal⁴³, s'est avéré être une ressource, un gage de confiance pour les femmes. Il a alimenté nos discussions et nourrit nos connivences, me permettant de mieux accéder aux univers de sens des enquêtées. Mais il a été aussi un faux-ami.

Cet écho générerait en effet un risque d'exotisation et d'orientalisation de ces femmes (Saïd, 2003 [1978]), en les ramenant, tout en m'en défendant, à ce pays d'origine qu'elles ont pour la plupart quitté il y a des décennies. Je risquais de donner, sans même m'en rendre compte, une place trop importante à la dimension culturelle. Cela m'a également placée plusieurs fois dans une position ambiguë vis-à-vis de leurs filles et fils, pour certains de mon âge, lorsque leurs mères évoquaient mon expérience au Maghreb alors que ces derniers « ne voulaient plus y mettre les pieds ». J'ai ainsi eu plusieurs discussions avec les filles de Rebiha qui me disaient « folle » d'être allée rendre visite à leur mère dans son village de Kabylie en 2018. Village que Nadia, la fille ainée de Rebiha, avait littéralement fui adolescente alors qu'elle y était en vacances avec ses parents (Rebiha, 83 ans, mariée, venue d'Algérie en 1967, Vénissieux, 2021). De même, mes bribes d'arabe, même rudimentaires, pouvaient devenir pour mes enquêtées, un argument de reproches à l'égard de leurs enfants qui ne le parlaient pas.

Au-delà de ces réinterprétations, mes expériences professionnelles antérieures, comme je vais le montrer à présent, se sont d'abord muées en une identité infirmière masquant celle de la chercheuse. Au fil des liens tissés avec les femmes et des étapes de la recherche,

⁴³ Mon expérience sénégalaise est beaucoup plus courte, un mois, et date de 2004, mais elle m'a profondément marquée également du point de vue des sens et des émotions.

plusieurs identités m'ont été successivement attribuées, me faisant passer de « l'infirmière » à « la future convertie qui s'ignore », en passant par « la professeure de français ». Cette question des identités stéréotypées attribuées à l'anthropologue par son terrain, objet d'analyse moins courant que la dialectique inverse, a pour autant été largement documentée, y compris celle de l'anthropologue comme « touriste » ou « docteur » ou encore travailleur social ou « humanitaire » (Obadia, 2003 : 194 - 197).

Que ces identités soient avérées ou présumées (Moussaoui, 2001; Di Triani, 2008), elles « participent pleinement de la relation ethnographique » (Obadia, 2003 : 189). Suivre et analyser l'alternance de ces identités assignées permet de révéler également l'alternance de ce qui fait sens et saillance pour les enquêtées en situation et à un moment et lieu donné. Répondre à la question « Qui suis-je pour mes interlocuteurs ? » revient nous dit Ferdinando Fava, à questionner plus que tout « la manière dont l'anthropologie “connait” » (2014 : 21).

1.2. De l'infirmière à l'anthropologue à domicile

La configuration du terrain aux Minguettes, territoire de longue date investi par les journalistes et les chercheurs en sciences sociales, m'a d'emblée poussée à réfléchir aux manières de me présenter. Lors des premiers entretiens aux domiciles des femmes, j'avais tendance, pour éviter toute équivoque qui m'aurait assimilée à une journaliste ou encore à la police, à dire que j'étais étudiante en anthropologie et infirmière, cette profession était souvent gage de confiance pour mes interlocutrices, leurs familles, mais aussi pour les acteurs associatifs et institutionnels du territoire. Pour autant, au fil des entretiens, cette tactique a pu parfois s'avérer, là encore, être un faux ami.

Il est arrivé que des femmes ne comprennent pas pourquoi je m'intéressais à leur parcours de vie, pourquoi je ne m'en tenais pas à leurs problèmes de santé et au déchiffrement de leurs ordonnances. Une des femmes chez qui je devais me rendre pour la première fois m'avait presque fermé la porte au nez me disant qu'elle avait déjà un infirmier. La discipline anthropologique restant souvent floue pour les personnes rencontrées – aux Minguettes comme ailleurs – c'est mon statut d'infirmière qui était retenu et faisait sens.

L'idée n'était en rien de duper mes interlocutrices et bien que je sois réellement infirmière, je me suis mise petit à petit à ne plus le mentionner ou le faire seulement une fois que la relation de confiance était instaurée. Pour autant, une identité peut en cacher une autre. Au sein d'un terrain mené au long cours et par différents biais, les identités octroyées à l'anthropologue ne sont « ni fixes, ni exclusives dans le processus d'attribution, car elles sont

contextuellement assignées et évoluent au gré de l'immersion du chercheur» (Obadia, 2003 : 189), ici, de la chercheuse. Dans ce contexte de polysémie de ma présence, je me devais d'expliquer à chaque rencontre qui j'étais, ce que je faisais ici et surtout ce qu'était l'anthropologie.

Alors que je mettais davantage en avant mon statut d'étudiante, omettant sciemment celui d'infirmière pour éviter les confusions, une question revenait souvent : « En quoi c'est différent de la sociologie ? » ou encore « Anthropologue c'est l'étude des tribus... bah les tribus, c'est nous là... », m'avait dit Salwa, présidente d'une association du territoire, alors que je m'entretenais avec sa tante dans sa cuisine (Vénissieux, 2013). Plusieurs habitants des Minguettes ont pu ainsi m'exprimer une certaine saturation vis-à-vis de « sociologues ou anthropologues qui font leur étude et dont on n'entend plus jamais parler » ainsi qu'une frilosité quant à toute approche « humanitaire » et « coloniale » du quartier (Vénissieux, 2013).

Cette situation de saturation et de défiance m'a demandé concrètement de mettre en place un certain nombre de « garde-fous ». Les associations des territoires respectifs ont eu pour moi cette fonction. Habitues à recevoir des stagiaires en sciences sociales, elles ont pu, tout en me transmettant leurs analyses des territoires concernés et en me facilitant la mise en lien avec les femmes, jouer un rôle de garant, mais aussi de tiers critique permettant une analyse de ma pratique de recherche au fil de l'eau. Pour reprendre les termes d'Alban Bensa, je me suis placée « volontairement sous influence » : « Seul un savant dosage d'abandon et de réflexivité, de spontanéité et de reprise de soi peut réduire ou au moins maîtriser la projection sur le terrain de problématiques et de catégorisations qui lui sont étrangères » (2010 : 39-40). Tout en mesurant le risque d'« enclivage »⁴⁴, mes échanges avec ces acteurs et actrices du territoire m'ont permis de ne jamais me sentir en « terrain conquis », de pouvoir questionner ma posture et mon enquête dans une réflexivité toujours débattue et le plus souvent sans concession.

En 2013, l'association qui m'a accompagnée et permis d'accéder aux Minguettes et aux femmes, a été créée autour du constat de l'isolement, de la perte d'autonomie, mais aussi de la paupérisation des « aînées »⁴⁵ de la ville de Vénissieux et plus particulièrement du plateau des Minguettes. Cette association que je nomme ici *Aînées Minguettes*, ne

⁴⁴ Jean-Pierre Olivier de Sardan emploie ce terme au sujet du chercheur qui « s'insère dans certains réseaux et pas dans d'autres. Ce biais est redoutable autant qu'inévitable. Le chercheur peut toujours être assimilé, souvent malgré lui, mais parfois avec sa complicité, à une « clique » ou une « faction » locale » (1995).

⁴⁵ Au sein de cette association, l'utilisation du terme « aînées », mot choisi parmi tant d'autres possibles, pour désigner cette catégorie incertaine qu'est la vieillesse marque clairement la filiation, l'ascendance, une position en amont dans le lien intergénérationnel. Ce terme recouvre également le lien à la mémoire et à sa transmission.

fonctionnait qu'avec des bénévoles et n'avait été financée que par une fondation et les cotisations des adhérents, il n'y avait donc pas véritablement de moyens financiers ni de permanences planifiées (même si cela était prévu dans le projet initial). Ainsi, même si un lieu d'accueil avait été imaginé dans la mouvance des cafés sociaux⁴⁶, peu de personnes âgées le fréquentaient.

Pour autant, la mission de l'association orientée vers les aînées du quartier m'a permis de rencontrer ces personnes et d'aboutir à des entretiens et observations. Pour les membres d'*Ainées Minguettes*, l'intérêt de notre collaboration résidait dans ma recherche qui faisait pleinement écho à leur projet associatif. La convention de stage signée entre nous a été discutée sur la base d'un « don contre-don » (Mauss, [1924] 2007 et Godelier, [1996] 2008), bien connu des terrains ethnographiques : en échange d'une visibilité des aînées de la Zup par ma recherche et donc implicitement de l'activité de l'association, ses membres fondatrices, étant des personnes natives et habitantes du lieu, m'« introduiraient » au sein du territoire et surtout au sein des domiciles des femmes. Chose mal aisée, voire impossible, si je n'avais pas eu ce soutien et cette légitimité.

Les entretiens se sont à chaque fois déroulés dans leur salon, salle à manger ou dans leur cuisine, me donnant accès, cette fois en tant qu'anthropologue, à ces espaces de vie intimes où se jouent les sociabilités familiales et souvent principalement féminines. J'étais accompagnée ou *a minima* recommandée à chaque « visite » par Salwa, la responsable de l'association dont les femmes rencontrées étaient tantôt la mère, les tantes, des connaissances de la famille. Souvent, lors de ces « visites à domicile », des fils et/ou filles étaient présents lors de l'entretien. Ceux-ci commentaient, interagissaient et au besoin traduisaient. Cette première phase d'enquête a été extrêmement riche d'apprentissages en termes d'accès aux espaces domestiques, mais aussi en termes de posture de recherche.

Atmane Aggoun a mené dans les années 1990 une enquête sur l'aménagement des habitats dans un quartier populaire de la région parisienne (2009). Il exprime la difficulté qu'il a pu rencontrer pour entrer et surtout pour accéder à des liens de proximité avec les familles algériennes au sein de leurs domiciles. Il insiste d'ailleurs sur le fait qu'« il est trompeur de croire que la difficulté principale est de réussir à pénétrer dans le logement des familles immigrées algériennes, car on n'est jamais certain d'y être véritablement “entré” une fois la

⁴⁶ Les cafés sociaux sont des lieux de convivialité et d'accès aux droits à destination des personnes migrantes vieillissantes. A Paris, plusieurs cafés sociaux sont coordonnés par l'association *Ayyem Zamen*. A Lyon, deux cafés sociaux existent *Le Patio des aînés* et *l'olivier des Sages*. Tous deux sont situés en centre-ville.

porte franchie» (Aggoun, 2009 : 138). Les liens d'interconnaissance et de confiance restent effectivement toujours à établir y compris une fois que j'ai été accueillie au sein des domiciles des enquêtées.

Au terme de cette série de dix rencontres⁴⁷ et de leur analyse (Leblanc, 2013), il m'a semblé important d'aller plus loin que l'entretien ponctuel de face-à-face pour comprendre plus finement ce qui se joue dans le vécu de la vieillesse de ces femmes. Il est en effet essentiel d'interagir en dehors du domicile. Car si ces femmes sont, dans les représentations, largement assignées à l'espace domestique, elles fréquentent de fait d'autres lieux, dans leurs quartiers respectifs et au-delà dans l'espace public.

Je m'appuyai alors sur les rares thèses menées en France sur le sujet. Celle de la sociologue Fatima Ait Ben Lmadani d'une part, qui a mené une recherche avec des femmes âgées d'origine marocaine en région parisienne et notamment dans des espaces tels que les marchés et au sein de la grande mosquée de Paris (2007). Celle de Sylvaine Conord d'autre part, au sujet de femmes âgées tunisiennes et de confession juive se retrouvant quotidiennement au sein d'un café de Belleville (2001). C'est dans leur sillage que j'ai cherché à effectuer un stage aux centres sociaux des Minguettes puis à mener des observations au sein des espaces culturels du territoire.

Mon accès aux centres sociaux s'est fait à nouveau par le biais d'une convention de stage puis de bénévolat m'amenant à participer aux ateliers de français. Mon intérêt pour les femmes âgées du quartier faisait, comme pour l'association *Ainées Minguettes*, écho aux préoccupations de l'équipe pour ce public, minoritaire au sein de la structure. Ici, le fait que je sois infirmière m'a ouvert plus facilement les portes. Cette facilité s'est vue accentuée au sein des ateliers, car pour beaucoup des bénévoles rencontrés, enseigner aux plus âgées était perçu comme moins valorisant et plus difficile. Toujours dans cette dynamique de don et contre-don, le fait que je puisse être présente justement pour les accompagner a pu être vu comme une aubaine.

Les femmes concernées étaient très minoritaires au sein des ateliers qui, au fil des années et au gré du cahier des charges des financeurs, s'étaient plutôt orientés vers un objectif d'insertion professionnelle. Le public était donc principalement composé de femmes jeunes,

⁴⁷ Lors de cette première phase de terrain, 10 personnes, dont 8 d'origine algérienne, ont été rencontrées au sein de leur domicile (2 femmes sont congolaises). Ces 10 entretiens ont été complétés par des rencontres avec 11 acteurs sociaux, médicaux et religieux du territoire et des observations dans différents espaces publics tels que le marché, les cimetières de la ville, mais aussi l'église des Minguettes et une mosquée, lors de son inauguration. Les archives municipales ont également été investiguées (Leblanc, 2013).

arrivées récemment en France et étant dans une dynamique d'accès à l'emploi. La plupart des bénévoles voyaient comme prioritaire le fait d'enseigner le français à ces femmes plutôt qu'à celles ayant l'âge de la retraite. Lors de la réunion de fin d'année, j'avais évoqué l'accompagnement effectué auprès des femmes âgées et l'importance de leur présence aussi en termes de lien social, prenant l'exemple des bénéfices constatés pour l'une d'elles. A l'issue de ma présentation, une bénévole m'avait demandé l'âge de l'apprenante dont je parlais, lorsque je lui ai répondu qu'elle avait soixante-quatorze ans, elle dit, en s'adressant au reste de l'assemblée, que « pour les mamies », l'importance d'apprendre le français est moindre que pour les plus jeunes et aussi moins valorisante pour les bénévoles. Enseigner le français, aux plus âgées, alors qu'elles avaient peu ou n'avaient pas été scolarisées, générerait chez ces derniers un sentiment d'impuissance et exigeait une attention accrue.

De mon côté, je constatais rapidement que mon rôle auprès de ces femmes était principalement de les encourager, de les valoriser pour certaines et d'aller à contre-courant de toute infantilisation, y compris dans les supports choisis. L'une d'elles me disait régulièrement : « J'écris comme un bébé » ou « Je suis un âne, une bête » ou encore « Toi, tu écris un livre, mais moi, regarde... » (Zara, 74 ans, mariée, venue d'Algérie en 1971, Vénissieux, 2014).

Le fait que je sois en demande d'apprendre l'arabe et que je m'y exerce avec elles, permettait d'inverser ne serait-ce qu'en partie cette tendance et cette identité qu'elles m'attribuaient : « leur professeure de français ». Elles devenaient ainsi pour un temps mes professeures à leur tour. C'est justement l'une d'elles qui m'a permis de prendre des cours d'arabe dans une mosquée d'un des quartiers des Minguettes. Sans elle je n'y serai sans doute pas arrivée, car une fois encore les catégorisations réciproques n'ont pas toujours été facilitantes pour entrer sur le terrain, encore moins au sein des lieux de culte.

1.3. De l'anthropologue à la « future convertie » qui s'ignore

Une fois admis que je n'étais pas dans une perspective culturaliste et exotisante – ce qui dans les faits n'est jamais acquis – l'entrée dans les domiciles m'a été facilitée, comme je l'ai dit, par une association de quartier. Au sein des mosquées, la prise de contact fut plus délicate. Bien que des activités socioculturelles s'y développent, la mosquée reste d'abord un espace cultuel et sacré, ce qui la différencie d'un lieu public à part entière. De plus, la « mosquée n'est pas seulement un lieu de culte, en particulier pour les musulmans qui vivent dans une société non islamique. Ceux-ci espèrent que la mosquée va leur servir de sauvegarde pour la protection de leurs droits contre les pressions et les critiques qu'ils subissent de la part de la société d'accueil » (Sakurai, 2009). C'est aussi en ce sens que la mosquée revêt un caractère d'espace privé, « protégé » et « protecteur » comme peut l'être également le domicile pour les personnes notamment âgées (Caradec, 2005).

Journal de terrain, 20 mars 2013, Les Minguettes

J'ai rendez-vous avec Malika dans une mosquée au cœur des Minguettes. Lorsque j'arrive à l'adresse indiquée, je découvre en fait une salle municipale en préfabriqués située au milieu des tours. Je m'avance dans le petit sas d'entrée côté femmes où plein d'objets sont entassés, un papier brouillon indique le nom de l'association et les horaires des cours d'arabe selon les niveaux. Plusieurs femmes arrivent et me saluent, je ne sais pas si elles savent qui je suis. J'avais uniquement échangé avec Malika par téléphone, on me l'avait indiquée comme « celle qui fait beaucoup pour les femmes dans cette mosquée et au sein du quartier ». Elle est bien là. Il est 18 h, la salle est sombre. Après un petit couloir avec un lavabo pour les ablutions, le préfabriqué se divise en deux : un côté prière avec des tapis et des rideaux, et un côté « école » avec de vieilles tables en bois et un tableau blanc. On s'installe côté « école ».

Malika invite les femmes présentes à venir s'asseoir avec nous en leur disant : « C'est une convertie qui fait un projet sur nos mamans ! ». J'explique qui je suis « en vrai », ma démarche, mon envie d'en savoir plus sur les femmes immigrées et âgées du quartier. La discussion fuse alors entre elles : « C'est le sel de nos vies, sans elles notre vie n'a pas de goût ! », « Les mamies d'abord ! ». Les femmes présentes sont nées aux Minguettes, de parents principalement algériens, elles sont pour plusieurs d'entre elles enseignantes dans le secondaire. Elles évoquent leur vécu et les

années passées aux Minguettes. Leur bataille pour garder ce lieu et cet espace pour les femmes du quartier. Pour ma recherche, elles me conseillent de contacter l'association qui gère les cours de français, auxquels une quinzaine de « mamies » participent me disent-elles d'un rire tendre. Après notre discussion animée et chaleureuse, j'ai contacté l'association à plusieurs reprises qui n'a jamais donné suite, la personne en charge des cours me disant être débordée.

Journal de terrain, 10 avril 2013, près de Vénissieux

Je me rends en bus dans une mosquée en dehors des Minguettes, mais fréquentée par ses habitants. On me l'a surtout indiquée pour les cours d'arabe qui y sont dispensés auxquels « beaucoup de femmes âgées participent », m'a-t-on dit. Le bâtiment est une « vraie » mosquée avec sa coupole, son minaret et sa peinture vert clair. J'entre côté femmes, la salle de prière est immense, de jeunes femmes lisent en cercle assises sur les tapis cossus qui recouvrent la pièce. Des femmes âgées sont installées dans une salle « de classe » vitrée, Corans et photocopiés devant chacune d'elle. J'explique que j'ai rendez-vous avec Fatiha avec qui j'avais pris rendez-vous par téléphone quelques jours avant. La femme qui m'accueille va la chercher. Alors que par téléphone elle était d'accord et semblait intéressée par ma venue, lorsque Fatiha arrive devant moi, elle semble gênée. Elle interpelle la personne qui supervise la lecture du groupe de jeunes. Nous discutons toutes les trois debout à l'entrée de la salle.

Lorsque j'explique de nouveau ma démarche, elles me demandent finalement si j'ai un « laissez-passer de la part des hommes » responsables de la mosquée : « Nous les femmes on est secondaires. Il faut l'accord des dirigeants ». Je n'en ai pas. Alors que j'insiste sur le fait qu'on parle peu de l'histoire et des vécus des femmes immigrées et âgées, et donc sur le déroulement et l'intérêt supposé de ma recherche elles me répondent simplement : « Vous savez c'est pas dans les mosquées ce genre de choses ».

Finalement, comme si elles cédaient, elles me conduisent à la salle de classe où sont assises les plus âgées en me disant « d'accord, mais 10 minutes ». Décontenancée, je les suis quand même. Elles me présentent aux femmes à qui j'explique ensuite ma démarche qu'elles évacuent en me disant : « On n'a jamais eu de problèmes, on est en France depuis 40 ans, il n'y a pas de différences entre nous et les autres »,

puis catégoriques « On ne veut pas, avec tout ce qu'on raconte sur nous dans les médias... ». Je m'excuse de les avoir dérangées et les laisse reprendre leur cours. L'échange a en effet duré 10 minutes.

Lors de mes premiers contacts dans ces lieux de culte, les femmes rencontrées m'ont soit accueillie comme une « convertie » soit éconduite poliment, mais sûrement. Comme le montre ces deux extraits, ma présence à l'intérieur des mosquées, en tant qu'étudiante-chercheuse et en tant que personne extérieure au culte musulman et au quartier, a été perçue dans les deux situations de manière opposée. Dans la première mosquée, ma venue a été perçue comme une occasion d'évoquer voire de mettre en avant les « mamans » ou « mamies » du quartier. Mon intérêt et ma présence en ce lieu étaient vus comme nécessairement liés à ma conversion supposée ou comme preuve de ma conversion à venir. Dans le second lieu, ma présence perçue *a contrario* comme « extérieure » au culte musulman et comme inappropriée, a résonné comme un risque d'« effraction » dans le sanctuaire que constituerait l'espace culturel.

Ces deux situations amènent à réfléchir sur les positions assignées ou non à l'anthropologue sur son terrain. Elles sont classiquement départagées entre *insider* et *outsider* ou entre (très) proche et lointain. Les relations ethnographiques se révèlent ici à la fois plus variables et plus intriquées. Comme l'a montré Sarah Mazouz, l'anthropologue se trouve souvent dans une position d'entre-deux. Si certaines appartenances communes (de genre, d'âge, de classe sociale, de race [au sens sociologique du terme] ou encore ethnique) peuvent sembler nous rapprocher de nos enquêtés, d'autres peuvent, dans le même temps, nous en éloigner. Dans son cas, si elle partageait avec ses enquêtés une origine maghrébine commune même si d'abord tue et non détectée par eux, son statut social faisait la différence :

« J'oscillais entre le fait de m'identifier à mes enquêtés et d'avoir ainsi l'impression que je pouvais mieux les comprendre et la peur de ne pas saisir complètement leur expérience du fait même de nos différences de parcours » (2008 : 90).

Dans mon cas, lors des deux situations décrites et plus largement sur mon terrain, si mon genre m'a indéniablement facilité l'accès aux femmes âgées et aux espaces y compris domestiques et culturels, le fait que je sois appréhendée ou non comme musulmane « présumée » ou « en devenir » changeait nettement la donne. Pour autant, si appartenir dans le cas présent au culte musulman semble faciliter l'accès à une mosquée, cela ne résout pas tout sur le long terme, car d'autres attentes et questions apparaissent. C'est ce qu'exprime

bien Abderrahmane Moussaoui, certes à partir du contexte particulier des années de violence en Algérie, mais d'une façon qui peut être transposée dans une certaine mesure à toute autre situation d'enquête :

« L'anthropologue non musulman a des difficultés pour pénétrer dans une mosquée. Rien ne le lui interdit du point de vue doxologique, mais les hommes et les conjonctures rendent parfois cette action impossible à réaliser. Un anthropologue ordinaire, étourdi ou téméraire, risque, tout au plus, de se voir signifier qu'il est indésirable de manière plus ou moins véhémement. Le chercheur autochtone quant à lui, dès lors qu'il est connu comme un non-pratiquant, encourt d'autres risques. Tous doutent de sa sincérité, ce qui peut lui porter préjudice, moralement et matériellement » (2001).

Dans le cas qu'il décrit, le risque encouru est vital. Dans d'autres contextes y compris d'autres contextes d'appartenance, l'anthropologue pensé comme *insider* s'exposerait à des reproches voire une fermeture de son terrain.

Face au refus d'accès aux mosquées, j'avais remis en question la possibilité et la pertinence d'une observation de ma part dans ces espaces. J'ai pu finalement y pénétrer grâce aux liens de confiance établis lors des ateliers de français du centre social avec une femme fréquentant également des cours d'arabe dispensés par une autre mosquée du quartier. J'ai pu participer, un an plus tard en tant qu'apprenante cette-fois, à ces cours une fois par semaine. Ma présence au sein de cette association de culte, désignée par les femmes qui la fréquentent par le terme de mosquée, fut possible grâce à Zoubida qui m'introduisit dans les lieux en me présentant comme sa « professeure de français ». D'autres atouts, comme mes prérequis en arabe, mon année vécue au Maroc et mon ancrage au centre social, participèrent à l'élaboration d'un climat de confiance sans pour autant exclure la nécessité de faire mes preuves.

Dans cette mosquée, lorsque je me présentais comme n'étant pas musulmane, certaines affirmaient que c'était une donnée personnelle qui ne regardait que moi. D'autres me disaient que tout le monde était la bienvenue, quand certaines pensaient à demi-mot ou ouvertement que j'étais en chemin vers la conversion.

Mes quelques bases en arabe, même rudimentaires, furent accueillies comme une « garantie » qui fut actée un après-midi où la professeure d'arabe littéraire était absente. Je m'étais alors jointe à un groupe de débutantes qui déchiffraient à l'aide de fascicules d'apprentissage les syllabes coraniques. Mon tour vint donc de lire à voix haute. Une fois

l'exercice terminé, et estimé comme étant réussi, l'une des femmes me glissa en souriant : « Tu es adoptée » (Vénissieux, 2014).

De même, si on m'a demandé au début de couvrir mes cheveux pour entrer dans la mosquée, certaines femmes me dirent par la suite que ce n'était pas nécessaire. Le fait que je porte un foulard était donc un gage initial de respect demandé par les femmes, auquel j'accédais volontiers. Ce signe ne leur sembla plus indispensable une fois le climat de confiance établi.

Tous ces éléments montrent en quoi la relation d'enquête, les liens qu'elle crée, mais aussi les résultats générés dépendent en partie de la trajectoire même de l'anthropologue avant, mais aussi pendant le terrain :

« Autrement dit, le degré de difficulté éprouvé par le chercheur ne peut être détaché de sa trajectoire sociale, de ses expériences de la vie, du style de recherche pratiqué autour de lui, de son identité psychologique et morale aux yeux des autres, des types d'interaction qui lui sont en conséquence permis ou rendus impossibles. Mais c'est là ce qui se passe dans la vie ordinaire et c'est le lot de toutes sortes de professions dont l'activité implique des contacts avec autrui » (Bizeul, 2007).

La description de mon rapport au terrain à partir des identités qui m'ont été successivement attribuées et des liens ainsi tissés retrace mon cheminement ethnographique de 2013 à 2015. Ma recherche a été circonscrite jusqu'à cette date au territoire spécifique des Minguettes. Cet espace bien délimité a permis une approche microsociale cohérente. Ce faisant, la réalité de ce territoire, bien que représentative de certains autres grands ensembles, méritait d'être confrontée à d'autres contextes urbains. Mon hypothèse était alors qu'une situation géographique urbaine plus centrale impliquerait sans doute d'autres conduites et donc d'autres usages et régimes de visibilité des femmes immigrées âgées au sein de l'espace public.

Voici maintenant décrit le *dispositif de recherche partagée* et les raisons qui m'ont poussée à le mettre en place à partir de septembre 2017, d'abord aux Minguettes puis au sein du quartier de Belsunce à Marseille.

2. Un dispositif de recherche partagée : une ethnographie par l'image et le son

« Soyons clairs, là-dessus : le produit de l'observation est un construit et non un donné. Le regard de l'observateur n'est jamais totalement neuf. Il voit avec des yeux qui ont déjà vu d'autres situations au prisme desquelles ils comparent et appréhendent. Ce construit raisonné et policé par des règles relevant d'un protocole est sensé, non pas décrire une réalité, mais traduire et interpréter cette réalité au plus proche du sens et des points de vue qui la (re) produisent. »

Abderrahmane Moussaoui, *Observer en anthropologie : Immersion et distance* (2012)

Comme nous y invite cet exergue, le terrain doit être pensé comme un construit et non comme un donné « déjà-là ». Comme nous l'avons vu plus haut, il est le fruit de relations tissées parfois par *effraction* et à partir de *malentendus* plus ou moins *productifs* (Papinot, 2007). Il relève aussi d'une observation ni naïve ni totalement objective, comme le dit ici Abderrahmane Moussaoui, d'un regard de l'anthropologue « jamais totalement neuf ».

Dit autrement : « La réalité existe bel et bien, elle ne se dissout nullement dans la relativité des points de vue. Seulement voilà, elle ne peut être connue, et d'abord perçue, en dehors d'une relation, d'une position et d'une option » (Laplantine *in* Boukala, 2009 : 13).

C'est de cette option qu'il s'agira plus concrètement ici.

Si l'anthropologie a dans sa constitution historique rendue centrale l'expérience de terrain, les anthropologues n'ont pas toujours été clairs sur la nature construite de celui-ci, lui donnant dans le même temps un caractère initiatique et mythique : « La recherche de terrain est à l'anthropologie ce que le sang des Martyres est à l'Eglise », disait Seligman (*in* Copans, 1996 : 5). Même les ethnographies dites du proche n'ont pas toujours été exemptes de mythe. Elles n'évitent en fait ni le risque du « regard éloigné » et exotisant, ni celui de la confusion entre le réel des individus et des groupes et le terrain de l'anthropologue.

Sans un travail réflexif, une « telle anthropologie "rapatriée" a tendance à reproduire et à consacrer ce que Latour (1983) a nommé le "grand partage", entre sociétés occidentales modernes et sociétés "autres", pensée scientifique et pensée "pré-scientifique", culture savante et culture "populaire" » (Kilani, 1987).

C'est bien cela qui était pointé par mes interlocutrices lorsqu'elles m'interrogeaient, même avec humour, sur le bien-fondé de ma présence aux Minguettes et chez elles, en tant qu'anthropologue vue comme une spécialiste des « tribus ».

Depuis ma position, cette peur était aussi à l'œuvre, me faisant craindre autant de me duper moi-même que de duper les personnes rencontrées sur les raisons de ma présence.

Daniel Bizeul décrit ce « sentiment de duplicité qui devient manifeste et qui peut être un frein au moment d'écrire. C'est en effet avec l'idée d'aboutir à une thèse, une publication ou un rapport d'étude que des liens ont été créés, qu'importent leur degré de réciprocité et la sincérité du chercheur » (2007).

Ainsi, il s'agit de s'atteler constamment à « une réévaluation, non seulement du sens du travail, mais aussi du sens, ou encore des valeurs de la recherche. Dans ces entre-deux, on est amené à réfléchir à la portée politique d'activités telles que comprendre, décrire, nommer » (Makaremi, 2008). Ceci d'autant plus lorsqu'on s'intéresse à des personnes ou groupes aux prises avec des enjeux de visibilité, mais aussi d'exotisation et de discrimination.

Bien plus que le contexte urbain et géographiquement proche de mon enquête, c'est ainsi ma posture de recherche qui ne m'a pas conduite, comme le préconisait Bronislaw Malinowski, à « camper dans leurs villages » 2007 [1922] : 63). Le fait d'assumer explicitement mon extériorité au territoire relevait pour moi d'un impératif éthique. Aussi, forcer le trait d'une immersion par le biais d'un « terrain résident » comme ce fut le cas de plusieurs anthropologues et sociologues des banlieues notamment dans les années 1970⁴⁸ me semblait aujourd'hui sonner comme artificiel, voire saugrenu. C'est en fait en 2019 alors que je « terminais » mon terrain de recherche que j'ai finalement emménagé à Vénissieux. Je reviendrai en conclusion de la thèse sur les implications de cette installation dans mon lien aux femmes enquêtées.

Le fait qu'en 2013, je n'avais jamais été au-delà du périphérique qui sépare Lyon de Vénissieux était un point de départ et une donnée en soi. Le fait durant mon enquête de devoir parcourir cette distance équivalente à une heure de transport en commun pour me rendre plusieurs fois par semaine et parfois quotidiennement aux Minguettes disait quelque chose de la recherche ethnographique, mais aussi du territoire en lui-même et du quotidien de ses habitantes. Cela me semble plus juste, mais aussi plus heuristique, de prendre en compte cette configuration de recherche, plutôt que de faire « comme si » j'habitais les lieux, et ce pour un temps seulement. Cela me semble aussi éviter l'écueil qui consiste à confondre empathie et identification.

⁴⁸J'aurais ainsi pu à l'instar de Monique Sélim et Gérard Althabe dans les années 1970 en France (1992) ou plus tard de Loïc Wacquant (2002) et Philippe Bourgois (2001) aux Etats-Unis, décider de m'installer dans un appartement aux Minguettes puis au cœur du quartier de Belsunce.

Comme je l'ai montré dans l'explicitation de mon rapport au terrain, bien que femme, je suis socialement extérieure au groupe étudié en termes d'âge, de religion, de lieu d'habitation, de classe sociale. La construction de ma recherche a donc tenté de prendre en compte ces écarts tout en me permettant d'« être affectée » par la situation ethnographique elle-même (Favret-Saada, 1990).

Pour autant, « il est bien clair qu'il n'y a pas d'identification de l'anthropologue avec les autres acteurs de la situation ethnographique. Le savoir émerge de l'échange et du dialogue, omniprésents, au moment où j'atteins une certaine empathie intellectuelle avec le "monde" créé par mon enquête » (Agier, 2015a).

Cette intuition de départ s'est vue renforcée par les propos des habitantes, évoqués plus haut, quant à leur méfiance face à des chercheurs en sciences sociales qui viendraient aux Minguettes pour leur recherche, et ne donneraient plus de nouvelles par la suite. Cela vient toucher le cœur de ce qu'est la recherche et met en lumière les multiples manières de la concevoir et plus concrètement de la mettre en œuvre.

2.1. Une enquête à mi-chemin entre intensivité et extensivité

Ma recherche s'est déroulée auprès de deux groupes de femmes rencontrées aux Minguettes et au sein du quartier de Belsunce à Marseille. Du point de vue de la méthode, Jacques Gutwirth explicitait le fait que l'ethnographie en milieu urbain « se prête particulièrement à une double démarche d'enquête, ponctuelle et comparative, autrement dit intensive et extensive » (in Raulin, 2014 : 18).

Mon enquête déployée sur sept années s'est construite à mi-chemin et en alternance entre ces deux tendances. Comme je viens de le démontrer, ce sont bien plus mes questions et appréhensions éthiques vis-à-vis des femmes enquêtées puis les apports avérés d'une anthropologie partagée qui ont guidé ce choix.

Dans le champ de l'anthropologie urbaine et visuelle, Houda Kassatly, Nicolas Puig et Michel Tabet ont défini l'enquête intensive comme :

« (...) l'investissement collectif d'un terrain circonscrit pour effectuer des observations sur des temps précis en déployant des outils d'observation variés. (...) L'enquête est discontinue, elle s'appuie sur les rythmes du lieu pour sa réalisation. Elle se distingue de ce point de vue des terrains extensifs : l'investissement d'un espace social par un chercheur sur le temps long plus ou moins continu, jusqu'au

“terrain résident”, classique de l’anthropologie, où le chercheur s’établit parmi les personnes appartenant aux milieux et groupes qu’il étudie » (2016 : 38).

Cette dimension collective et les outils audiovisuels qu’ils ont mobilisés⁴⁹ rendent d’autant plus compte de ma propre démarche.

Au fil de l’ethnographie, plusieurs réflexions et questions ont émergé et se sont transformées. Les enjeux autour de mon travail, tels qu’exprimés par les acteurs locaux et les réflexions relatives à ma posture et à mes motivations en tant que chercheuse m’ont ainsi amenée à mettre en place ce que je nomme un *dispositif de recherche partagée* avec les femmes rencontrées, des artistes et les associations du territoire⁵⁰.

2.2. Le terrain comme dispositif et inversement

Ce *dispositif* a été pensé à la fois pour permettre mon recueil de matériaux ethnographiques, pour situer ma recherche du point de vue de son utilité sociale et pour l’ancrer sur les territoires concernés. Le fait d’orienter les ateliers vers la mémoire du quartier et non vers le pays d’origine a permis de sortir de l’impasse culturaliste par laquelle ces femmes sont souvent catégorisées comme gardiennes d’une tradition parfois inventée, au sens d’Eric Hobsbawm (1995).

Pour ne pas rester à l’étape de l’ambition et du seul marketing, le partage de la recherche doit se concrétiser par la mise en place d’un dispositif. Cette notion est définie par Mouloud Boukala au sujet du cinéma et de l’anthropologie comme « des manières de voir des manières de faire » (2009 : 45).

Les dispositifs de recherche sont ainsi compris en tant que « processus d’investigation à hauteur d’homme [ou de femme] qui par énonciation, mise en relation, différenciation ou actualisation nous renseignent sur le façonnement de nos comportements et la construction de nos réflexions. Ils ne reflètent pas le réel, ils ne le reproduisent pas, ils le questionnent » (*Ibid.* : 127).

⁴⁹ Ces chercheurs ont notamment ethnographié en équipe de recherche et à l’aide de la photographie, de la vidéo et d’enregistrements sonores les mutations du marché de Sabra à Beyrouth au Liban.

⁵⁰ La description reprise et complétée ici de ce dispositif de recherche a donné lieu à une publication au sein de la *Revue Française des Méthodes visuelles* (Leblanc, 2021).

Le dispositif revient donc à un ensemble de règles, de protocoles, de stratégies, mais qui selon Gilles Deleuze, peuvent et doivent nécessairement conduire à la subjectivation, car le « dispositif laisse ou rend possible [...] la créativité » (in Boukala, 2009 : 45).

Cette notion de dispositif permet d'assumer pleinement le caractère construit du fameux terrain de recherche. Celui-ci n'existe pas par lui-même, mais se constitue souvent, comme nous l'avons vu, à partir d'une volonté première du chercheur et toujours dans la rencontre et la confrontation entre différents individus et groupes à un moment et dans un temps donné. En posant un calendrier, des objectifs, des modalités et des finalités communes, le dispositif et ses ateliers ont permis de sortir, en tout cas en partie, de l'écueil évoqué plus tôt. Le terrain, les images comme le dispositif sont des manières d'interroger le réel.

Le *dispositif de recherche partagée* mis en place par le biais des ateliers et de la réalisation d'expositions et de créations audiovisuelles a permis de proposer et d'acter le « cadre de la rencontre » en utilisant avec les femmes la pratique de l'image et du son « comme lieu de rencontre anthropologique » (Antoniadis, 2000). Contrairement aux premiers temps du terrain basés sur une approche plus classique en termes d'entretiens et d'observation participante, les ateliers et leur dimension co-construite ont donné l'occasion aux femmes d'avoir prise sur la recherche elle-même et d'en clarifier en partie les contours.

Que ce soit aux Minguettes ou à Belsunce, la collaboration avec des artistes et structures du territoire m'a permis de (re) négocier et préciser ma place en tant que chercheuse auprès des femmes rencontrées. Face à cette difficulté identifiée quant à la confusion induite par les différentes identités que mes interlocutrices m'assignaient, que ces identités soient réelles ou fictives, c'est finalement la collaboration avec les artistes qui m'a permis d'être mieux identifiée comme « celle qui écrit une thèse » ou le plus souvent « celle qui écrit un livre sur nous ». Ainsi, les rôles et identités de chacune au sein des ateliers se sont avérés au fil du temps mieux repérés. Ce n'est sans doute pas tant le dispositif qui a permis une meilleure identification que cette longue co-construction qui a fini par instaurer le lien de confiance nécessaire pour pouvoir accepter d'être regardées et que l'on « écrive un livre sur nous ». Au début, le refus d'être observées a pu être pour certaines catégorique. Ce changement est donc advenu après un long processus de négociations des places et des rôles de chacune, dont le dispositif a pu être l'un des moyens.

2.3. De l'autoportrait collectif au portrait anthropologique

En septembre 2017, je reviens aux Minguettes alors qu'un problème de santé a suspendu ma thèse pendant plus d'un an. Au terme de cette césure, les questions prégnantes sont : comment reprendre le fil de la recherche ? Mais aussi comment « revenir » au terrain et vers les femmes déjà rencontrées sans que, pour moi comme pour elles, ce retour sonne comme une redite ?

A ce moment-là, j'ai déjà effectué trois années successives de terrain aux Minguettes et ainsi rencontré une douzaine de femmes dans des espaces différents. Ayant cheminé et étoffé ma problématisation autour des processus de visibilisation et d'invisibilisation sociales, il me semble important d'aller plus loin, mais surtout d'aller autrement : en questionnant *en actes* ces processus. Deux grandes questions d'ordre méthodologique se sont ainsi peu à peu distinguées : comment laisser une place et inclure les femmes rencontrées dans la production de cette recherche pour qu'elle ne serve pas qu'au cercle académique, mais ait aussi du sens, un intérêt pour elles ? Comment utiliser l'image au sein de mon travail, étant entendu que je ne suis pas moi-même photographe ?

Le recours à l'image me semble intéressant dans cette volonté de partage, de « *circularité* » de la recherche au sens de Jean Rouch (1979) notamment en travaillant avec des femmes qui parlent, mais ne lisent pas toutes le français. Dans cette optique, au-delà de simplement réfléchir à la phase de rendu de ma recherche et du *feed-back* final, l'usage de l'image et de la photographie permet de *questionner en actes* la construction du visible et du non visible, de ce que l'on montre et de ce que l'on cache au sujet de ces femmes, mais aussi de ce qui est montré et caché par elles.

Il s'agit aussi d'interroger voire de dépasser ma peur d'utiliser la photographie et la vidéo, de reproduire des clichés – au sens propre comme figuré – cette fois « *survisibles* » au sujet des personnes immigrées et notamment des femmes maghrébines (Conord, 2000 ; 2007).

Cette peur s'est muée en ce que Sarah Mazouz nomme le « principe d'inquiétude » de la chercheuse qui travaille avec un groupe ou des individus marginalisés (2008). Alors qu'elle ne fait pas ou pas complètement elle-même partie de ce groupe :

« Déconstruire et critiquer l'assignation raciale impose d'utiliser les catégories raciales tout en les rejetant. Le problème n'est pas d'ordre logique. Il s'agit bien d'un paradoxe et non d'une contradiction puisque la réappropriation par le groupe minoritaire de ce qui l'altère donne du sens à ce qui peut apparaître, dans un

premier temps, comme une contradiction. Les choses deviennent en revanche beaucoup plus complexes quand celle qui parle ne fait pas complètement partie du groupe minorisé dont elle analyse l'expérience. Dans ce cas, la théorisation scientifique peut avoir, malgré tout, comme effet de réitérer l'assignation des personnes dont on parle à une identité qui les altère et qu'ils n'ont pas choisie» (2008 : 91).

Travailler à partir des images d'archives des femmes notamment, et à partir de leurs propres mots, tout en leur laissant plus de place au sein de la production et de la critique même des données, vise à faire quelque chose de cette situation paradoxale et de ce « principe d'inquiétude ». Utiliser l'image devait interroger les modes de production de celle-ci et questionner les personnes mêmes qui en seraient en charge (les femmes, la photographe, moi-même). L'idée était de me confronter aux problèmes éthiques et épistémologiques que la production, la co-production, l'analyse et la diffusion d'images impliquent, de manière d'autant plus prégnante au sein d'un territoire et avec une population, stigmatisés (Lepoutre, 2001). C'est donc mû par tous ces questionnements que j'ai repris mon terrain aux Minguettes à l'automne 2017. Plusieurs réunions ont alors eu lieu aux centres sociaux au cours desquelles j'ai pu exprimer mes nouvelles perspectives. Ma proposition rejoint alors plus particulièrement leurs interrogations au sujet du paradoxe entre l'ancrage de longue date des femmes concernées au sein des Minguettes et le fait que cette « mémoire vivante » des lieux soit peu connue et transmise, au sein même des familles et du territoire ou alors uniquement par le prisme du pays voire de « la culture » d'origine.

2.3.1. Les Minguettoises : ancrages photographiques

Image 3. Séances d'atelier



Photographies prises lors des ateliers de recherche partagée menés en 2017-2018 à Vénissieux.
© Bénédicte Bailly, Les Minguettoises

Le renouvellement de mon terrain, a d'abord consisté en la co-création et co-animation de quinze ateliers (de deux heures chacun) réalisés de janvier à juin 2018 avec quatorze femmes d'origine algérienne principalement, mais aussi marocaine et tunisienne, âgées de 58 à 80 ans.

Les premières réactions lors de notre rencontre en octobre 2017 étaient :

« Moi ma vie n'est pas intéressante. Je suis venue ici rejoindre mon mari, j'ai élevé mes enfants. C'est tout » ou encore « Nous n'avons pas des vies intéressantes, aucune ici n'a fait la guerre »⁵¹.

⁵¹ C'est bien la guerre d'Algérie qui était ici évoquée par les femmes, car elles avaient été sollicitées peu de temps avant par un collectif portant un projet culturel et mémoriel à ce sujet. Elles avaient refusé d'y

Puis vint cette question toute légitime de la part du groupe de femmes :

« On a compris, toi, c'est pour écrire ton livre. Mais, nous, faire une exposition, ça va nous servir à quoi ? » (Vénissieux, 2017).

Cette dernière question pose celle du sentiment de duplicité déjà évoqué, mais aussi du don contre don sur le terrain (Bouillon, Frésia et Tallio [dir.], 2006). Ce n'est qu'une fois le terrain terminé en tout cas dans sa phase formelle que j'ai pu en partie y répondre.

Pour penser et animer les ateliers, j'ai travaillé avec une photographe, Bénédicte Bailly⁵² et une artiste plasticienne, Julie Martin-Cabetisch⁵³.

Le choix de collaborer avec ces deux artistes en particulier, n'était pas anodin. Lorsque l'on choisit d'ouvrir « la cuisine » de sa recherche au regard d'autrui, tout comme les femmes m'ont ouvert la leur, il s'agit d'avoir confiance. Il était important pour moi, de travailler avec des artistes compétentes dans la médiation artistique avec des publics n'ayant pas forcément l'habitude de ce médium. D'autant que l'objectif n'était pas seulement de créer une œuvre ou une installation, mais bien d'accompagner le groupe de femmes dans leur propre cheminement mémoriel et créatif.

Durant les ateliers centrés sur la photographie, nous avons travaillé dans un premier temps à partir de photos d'archives personnelles appartenant aux femmes. La proposition qui leur a été faite était d'amener une photographie d'un souvenir ancien de leur choix (sans leur donner de consigne précise de date ni de lieu), une prise au sein du quartier des Minguettes en extérieur et un dernier cliché cette fois dans leur domicile. Un premier temps de *photo-elicitation* (Papinot, 2007 ; Meyer et Papinot, 2016 ; Meyer, 2017) a permis la mise en récit des photographies apportées.

Cette première phase des ateliers a constitué une accroche pour les femmes :

« Moi j'ai aimé fouiller dans mes albums, revoir mes enfants petits », « J'ai aimé présenter mes photos aux autres », « J'ai aimé écouter les autres femmes, les plus anciennes » (Vénissieux, 2019).

Les tirages en noir et blanc ont chaque fois été retravaillés par elles en les re-colorisant à l'aide de peinture, perles, tissus ou encore broderie selon leurs souvenirs, chaque fois

participer de peur que cela crée des tensions dans le groupe, toutes n'ayant pas les mêmes histoires concernant la guerre d'indépendance.

⁵² Voir son site : <https://benedicte-bailly.com/elles-racontent-leurs-minguettes/>

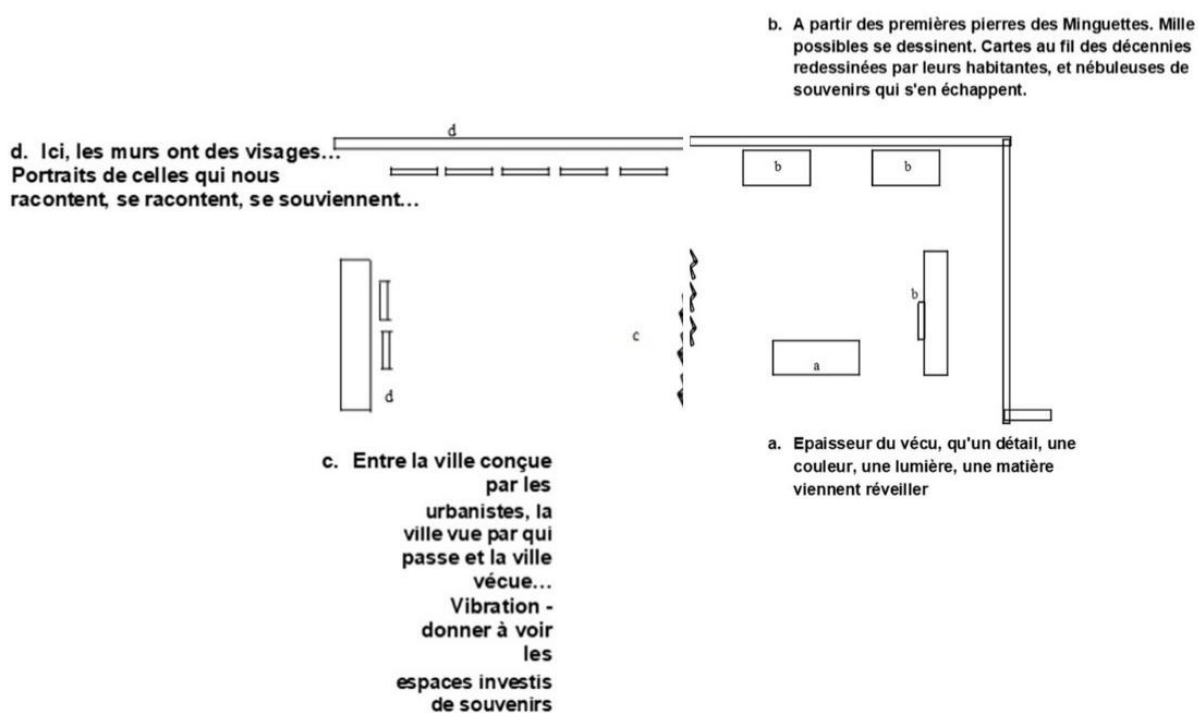
⁵³ Voir son site : <https://juliemartincabetich.wordpress.com/>

extrêmement précis (comme c'est le cas pour la photographie en début de ce chapitre par exemple).

Comme l'explique Michael Meyer, « le "jeu" des images fournit un amortisseur pour une relation d'enquête parfois marquée par l'incertitude des enquêtés quant aux buts visés par le sociologue » (Meyer, 2017).

La configuration collective des ateliers a permis de renverser, en partie du moins, la dissymétrie des rapports de pouvoir chercheuse/enquêtée. Dans cette même idée, les femmes ont participé activement aux réunions pour défendre ou parler du projet ou encore au vernissage et à la médiation des expositions issues des ateliers. Si au départ, elles me disaient ne pas savoir ce qu'elles pourraient mettre dans une exposition à leur sujet et ce que cela pourrait leur apporter, au bout d'un an de travail collectif, elles ont fait leur cette recherche.

Figure 1. Plan de l'exposition « Les Minguettoises »



Médiathèque de Vénissieux du 15 au 29 septembre 2018.

Image 4. Les Minguettoises s'exposent.



Exposition à la Médiathèque de Vénissieux, septembre 2018 © Bénédicte Bailly

Exposition devant la Maison du Projet de Vénissieux sur le plateau des Minguettes, octobre 2021. Les femmes ont explicité elles-mêmes les photographies. © Julie Leblanc

Elles ont ainsi participé à la médiation de chaque exposition⁵⁴ qui ont toutes eu lieu à Vénissieux. Je me suis d'abord demandé si le fait d'être exposées et donc visibles notamment en grand format dans l'espace public poserait problème. Il ne semble évident pour personne de s'exposer ainsi, d'autant plus lorsqu'il s'agit d'images et récits intimes et

⁵⁴ Notre travail a également été exposé au cinéma Gérard Philipe sur le plateau des Minguettes en novembre-décembre 2018 dans le cadre de la biennale Traces - Histoires et mémoires des Migrations en Rhône-Alpes. <https://traces-migrations.org/2018/09/25/minguettes/>. Ainsi qu'au centre social des Minguettes en février 2019.

donc par définition sensibles. Cela a en effet suscité des discussions entre elles, car leurs avis n'étaient pas homogènes.

La question de leur visibilité aurait pu se poser de manière plus prégnante à l'échelle micro-locale de leur quartier et donc d'un espace d'interconnaissance forte⁵⁵. Le fait d'être ici exposées en tant que groupe, « avec les copines », atténuait pour certaines cette question. Pour elles le fait d'être identifiées en tant que « Les Minguettoises », les exposait moins que s'il s'agissait d'une initiative individuelle. Elles ont souvent ironisé autour du fait d'être des célébrités au sein des Minguettes : « Nous sommes des vedettes », disaient-elles souvent.

Finalement, elles appréhendaient moins le regard des voisins que celui de leurs propres enfants. Deux points doivent être éclaircis à ce stade :

D'une part, alors que des discours circulent sur le fait que les images et surtout les photographies sont interdites par l'islam, cette question ne s'est quasi pas posée en ces termes pour les femmes elles-mêmes. Hormis pour deux d'entre-elles, dont certains des enfants partageaient ces convictions. Pour l'une d'elles, c'est l'un de ces fils lui a interdit d'exposer toute photographie chez elle. Ce cas, sur lequel je reviendrai ultérieurement, est le seul de la sorte que j'ai rencontré. Les ateliers ont révélé au contraire, leur habitude ancienne du rituel du portrait studio chez un photographe, y compris dans leurs pays d'origine. Bien que longtemps occulté, cet usage du studio photographique fut très tôt répandu sur le continent africain. J.-F. Werner s'est par exemple intéressé en contexte sénégalais aux photographies de famille réalisées par les populations autochtones, notamment au sein de studios professionnels. Il en montre l'usage répandu bien avant les indépendances. Il insiste d'ailleurs sur la valeur heuristique de l'usage en tant qu'ethnographe de ces portraits et albums de photographies comme matériaux de recherche (Werner, 1997, 2001).

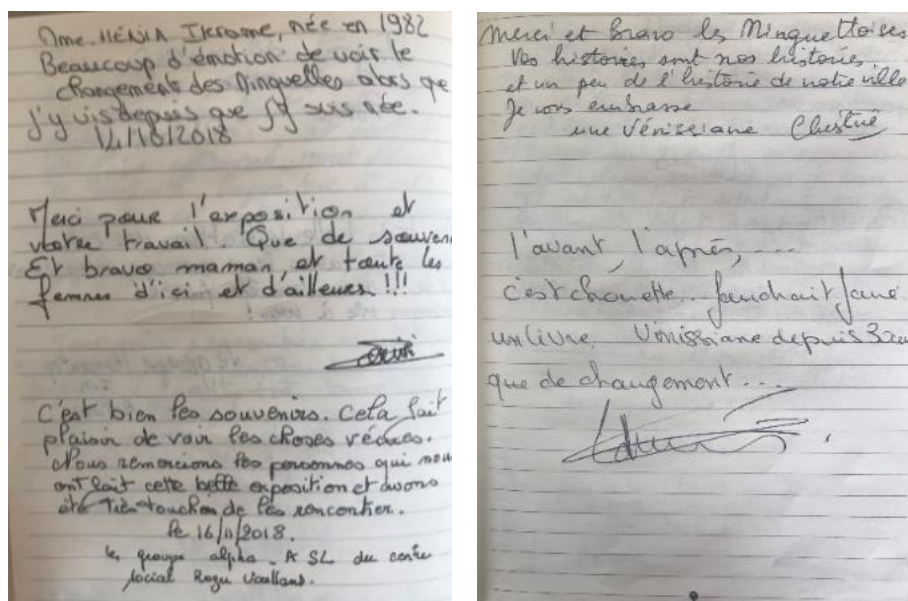
Trois des femmes avaient déjà participé à un spectacle de théâtre lors duquel elles avaient raconté des morceaux de leur histoire. Pour celles-ci le fait d'être exposées semblait poser moins de problèmes. D'autres, par contre, étaient d'accord pour la diffusion de leurs images exceptée sur internet⁵⁶.

Ensuite, les images et récits diffusés par le biais de l'exposition ont globalement provoqué émotion et fierté. Pas seulement pour les participantes, mais aussi pour les visiteurs.

⁵⁵ Ce rapport à la visibilité locale et aux normes qui la régissent sera plus particulièrement analysé au chapitre 6, à partir des concepts de discrétion et distinction (Bourdieu, 1979).

⁵⁶ Se référer aux exemplaires du formulaire d'autorisation de droit à l'image, annexe 10.

Image 5. Livre d'or



Extraits du livre d'or laissé à disposition lors des expositions à Vénissieux.

Deux habitantes du quartier m'ont aussi contactée pour avoir une copie d'une des photos d'archive exposée dans laquelle elles ont reconnu des proches. Un salarié de la médiathèque m'avait confié avec émotion le fait que notre exposition lui avait permis de parler avec ses collègues de son origine et de son enfance aux Minguettes, qui jusqu'ici était un sujet resté pour lui tabou. Suite aux expositions, Les Minguettoises ont également été interviewées dans le journal communal *Expressions*⁵⁷ et lors d'une table ronde organisée en 2019 autour de la journée des droits des femmes⁵⁸.

Ces retours positifs et ces sollicitations ont constitué une sorte de « validation » et donné l'envie aux femmes de continuer à transmettre leur histoire notamment aux plus jeunes générations. Dans cette optique, un court métrage a été réalisé par les jeunes du centre social accompagnées par l'association Tillandsia⁵⁹. Durant une semaine les jeunes et les

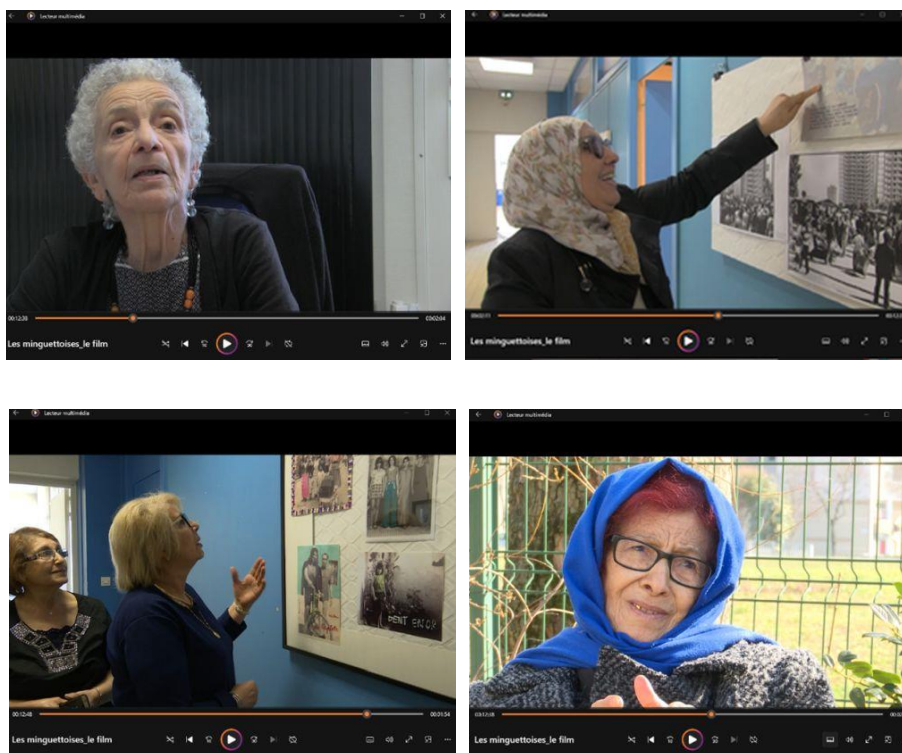
⁵⁷ Voir également l'article publié le 19 septembre 2018 autour de la première exposition à la Médiathèque de Vénissieux : <https://www.expressions-venissieux.fr/2018-09-19-les-minguettoises-sexposent-a-la-mediathèque/>

⁵⁸ Cette table ronde s'est déroulée le 6 mars 2019 dans le cadre du festival Essenti [elles]. Elle était intitulée « Femmes, sociétés, violence : rendre visible l'invisible ». Une des femmes du groupe et moi-même sommes intervenues. Parmi l'auditoire étaient notamment présentes les *Minguettoises* et des élus, dont la maire de Vénissieux, Michèle Picard.

⁵⁹ Tillandsia est une association lyonnaise qui regroupe des professionnels et amateurs issus de l'audiovisuel et des sciences humaines. Cette association anime notamment des ateliers d'éducation au cinéma documentaire et à la création radiophonique, en lien avec des structures socioculturelles. Leur intervention a été financée par les Centres sociaux des Minguettes et s'est faite dans le cadre de la recherche-action *Ne plus raser les murs*, autour de la mémoire des luttes des personnes immigrées de

femmes du groupe se sont retrouvés dans le cadre d'ateliers d'initiation à l'outil filmique. Des interviews des femmes et des plans du quartier ont été réalisés auxquels ont été associés au montage les photos d'archives privées et municipales exposées ainsi que des extraits sonores des ateliers menés en 2018 avec les femmes.

Image 6. Les Minguettoises : le film



Captures d'écran du film « Les Minguettoises » réalisé en 2019.

© Les Minguettoises

Ce film constitue une trace du travail mené autant qu'il le prolonge. Tous ces éléments ont forgé le contenant et le contenu de mon matériau ethnographique tout en ancrant ma recherche au sein du territoire. Les expositions comme le film la rendent accessible et par là même critiquable par ses habitants ou les élus du territoire, nous y reviendrons. Aussi, les matériaux recueillis, autant que les réactions que leur publicisation a suscitées, constituent le cœur empirique des chapitres qui suivent.

l'agglomération lyonnaise depuis les années 1970 : <https://tillandsia-video.com/2018/10/19/ne-plus-raser-les-murs-exposition-transmedia/>

2.3.2. A l'écoute des femmes de Belsunce : (se) penser à voix hautes

Mon arrivée au sein du quartier de Belsunce s'est faite par le biais d'une association d'accès aux droits et au logement qui, depuis les années 2010, avait développé une certaine expertise dans l'accompagnement des *Chibanis*. J'ai été introduite par mon directeur de thèse qui avait lui-même travaillé en 2011 à l'élaboration d'un diagnostic et d'un plan d'action au sujet de ces derniers en collaboration avec cette association. J'avais pu me rendre à leur accueil de jour au cœur de Belsunce dès 2016, mais pour les raisons de santé déjà évoquées, mes allers-retours à Marseille furent suspendus. J'avais tout de même pu y effectuer plusieurs observations, dont l'une d'une semaine, et eu l'occasion de rencontrer et échanger longuement avec l'équipe et la cheffe de service et fondatrice du lieu. Le fait d'être identifiée comme « la doctorante d'Abderrahmane Moussaoui » m'avait, il est vrai, largement ouvert la porte, cela étant vu comme un gage de confiance quant à l'éthique de ma recherche.

Ce lieu accueillait alors une cinquantaine de *Chibanis* par jour, originaires du Maghreb, d'Algérie principalement, et du Sénégal. Le seul critère d'éligibilité pour bénéficier des services de l'association était d'avoir 60 ans minimum. L'origine des personnes venant à l'accueil de jour était liée d'une part à son implantation dans le quartier de Belsunce, au sein duquel cette population est nombreuse. D'autre part, les intervenantes sociales étaient pour beaucoup arabophones ou parlaient le *wolof*. Enfin, l'expertise développée dans l'accompagnement de ces personnes était reconnue.

Bien que les hommes y soient majoritaires, les professionnels de la structure constataient lors de ma venue dès 2016 que depuis quelque temps, des femmes venaient de plus en plus solliciter l'association pour accéder à une aide administrative, mais aussi aux espaces de sociabilité. Elles étaient, tout comme les hommes, principalement d'origines algérienne et sénégalaise. Certaines étaient arrivées récemment en France pour s'occuper de leurs maris devenus, pour des raisons de santé, dans l'incapacité de faire les allers-retours entre Marseille et leurs pays d'origine. Ces deux constats récents pour l'association entraient en résonance avec ma recherche qui a donc suscité adhésion et intérêt.

Contrairement aux Minguettes où le point de départ était un groupe de femmes qui se connaissaient déjà, ici il ne s'agissait pas d'un groupe institué. Il a donc fallu œuvrer avec l'équipe de l'accueil de jour à proposer individuellement aux femmes qui pourraient être intéressées, de participer aux ateliers.

Ces derniers ont été pensés et co-construits avec Prune Savatofski qui a elle-même un master en anthropologie réalisé à l'université Lyon 2 et une formation de documentariste.

Cette fois encore, notre collaboration n'était pas que le fruit du hasard. Nos routes se sont croisées lors d'une rencontre organisée par l'association Le Tamis autour de la thématique « Migrations : nos voix, nos chemins de traverse », organisée à Marseille du 24 au 26 octobre 2018⁶⁰. L'objectif était d'explorer les liens entre art, science et militance dans le champ migratoire. Nous avons ainsi discuté de mon projet de terrain à Marseille et du dispositif débuté à Vénissieux. Nous avons finalement décidé de « fabriquer » mon terrain d'enquête marseillais ensemble à partir d'ateliers mêlant photographies, cartographie et son. Les ateliers menés ont été financés par l'Institut Convergence Migration.

Nous avons organisé un premier temps d'échange en octobre 2018, au cours duquel nous leur avons présenté le travail réalisé aux Minguettes. Nous avons ensuite établi un calendrier de 10 ateliers de janvier à juin 2019, à raison d'abord d'un atelier par mois puis de manière plus rapprochée. Une journée de rencontre avec les femmes des Minguettes a été organisée le 14 juin 2019⁶¹ pour une présentation réciproque de leurs productions et un échange.

Les ateliers étant centrés sur le son, un micro accompagnait et enregistrait chaque séance. Comme aux Minguettes, nous avons travaillé d'abord par *photo-élicitation*, cette fois à partir d'images d'archives de Marseille que les femmes présentes étaient invitées à commenter. Nous leur avons proposé, cette fois encore, d'amener des photographies personnelles, mais leur situation plus précaire a contraint cet exercice, beaucoup n'ayant pas ou plus de photographies avec elles notamment du fait de déménagements répétés et parfois précipités. Peut-être aussi que le niveau de confiance entre elles et avec moi était insuffisant pour partager des éléments trop intimes de leur vie respective. Nous avons également travaillé à la mise en place d'une balade commentée ou socio-audiovisuelles (Conord, 2017)⁶² dans Belsunce, chacune avait choisi un lieu qui lui était cher et dans lequel elle souhaitait nous emmener, devenant ainsi notre « guide » (*Ibid.*).

En parallèle, des entretiens ont été menés avec la plupart des femmes. Là encore, le fait de travailler avec des femmes âgées ayant pour beaucoup des problèmes de santé (diabète, hypertension, pathologies cardiaques, respiratoires), et aussi parfois des situations de

⁶⁰ <https://letamis.hypotheses.org/tag/migration>

⁶¹ Voir l'affiche de la journée à l'annexe 8.

⁶² Sylvaine Conord parle quant à elle de « balades socio-photographiques » menées dans le cadre d'une recherche collective dans différentes villes européennes. Elle définit ce dispositif en s'appuyant sur les travaux de Jean-Yves Petiteau : « il s'agit de "suivre celui (l'enquêté [e]) qui nous guide par le corps et la parole sur un territoire qu'il invente et qu'il construit par la mise en scène de son récit. Quelque chose d'explicite va se livrer dans l'instant. Le parcours n'est pas seulement le déplacement sur le territoire de l'autre, c'est en même temps un déplacement sur son univers de références" (Petiteau, 2006 cité in Conord, 2017). Lors de la visite, le sujet photographié, à chaque début d'itinéraire, institue un parcours sur un territoire et l'énonce en le parcourant » (Conord, *Ibid.*). Ce type de dispositif a ici été mis en place à Vénissieux et à Marseille.

logement précaires (ce qui n'était pas le cas pour les femmes des Minguettes), a demandé de s'adapter d'autant plus à leur rythme et à leur absence ou fatigue. Même si toutes n'étaient pas présentes à chaque atelier, nous avons fait en sorte que le plus grand nombre puisse participer à la création sonore, mais aussi que ce temps d'échange reste un moment de plaisir pour elles. De même, malgré les contraintes nous les avons associées au maximum à l'élaboration de la création sonore⁶³, au choix des photographies et des portraits pris lors de la balade commentée.

Le choix a été fait d'entremêler les voix des femmes dans un récit polyphonique de leur arrivée à Marseille à leur installation et adaptation au sein du quartier de Belsunce. Leur quotidien est aussi abordé, y compris celui du travail.

Une rencontre et présentation des productions s'est tenue le 14 juin 2019 au centre social Velten du quartier de Belsunce. Cette étape a suscité beaucoup d'engouement de la part des femmes qui cette fois étaient toutes présentes dans un souci d'accueil de leurs hôtes vénissiennes. La pandémie de Covid-19 a malheureusement empêché l'organisation d'une visite réciproque à Vénissieux.

Image 7. Des Minguettes à Marseille : rencontre entre groupes



Photographies prises lors de la rencontre entre les femmes des Minguettes et celles de Marseille, pendant la diffusion du film « Les Minguettoises » tourné par les jeunes du centre social puis durant l'atelier « Ma ville idéale ».

© Le Tamis

Cette « multiplication des angles de vue sur une réalité donnée » (Conord, 2017) amenée par l'approche « collaborative » mise en place a permis d'explorer de manière sensible les

⁶³ La proposition sonore réalisée est disponible sur Arte radio : <https://audioblog.arteradio.com/blog/150365/podcast/163146/a-l-ecoute-des-femmes-de-belsunce>

pratiques d'habiter des enquêtées dans une approche à la fois diachronique (leurs mémoires) et synchronique (leurs vécus aujourd'hui).

2.3.3. Une enquête sensible sur l'habiter et ses mémoires

Que ce soit aux Minguettes ou à Belsunce, la collaboration avec des artistes et structures du territoire m'a permis de (re) négocier et préciser ma place, en tant que chercheuse auprès des femmes rencontrées. Cette configuration amène pour autant deux questions. La première est liée aux liens d'interconnaissance entre les enquêtées, qu'ils aient préexisté ou été créés par le dispositif de recherche lui-même. Leur ancrage de longue date dans leur quartier implique pour elles, comme nous le verrons plus particulièrement au chapitre 6, une gestion permanente de la rumeur (Bonhomme, 2009, 2019) et plus généralement de leur respectabilité (Skeggs, 2015). Le matériau recueilli est donc aussi émaillé de silences, de retours sur la parole dite, d'injonction à ne pas mentionner telle ou telle confidence. En outre, ces femmes se trouvant à l'intersection des catégorisations de genre, d'âge, de classe et d'ethnicité, sont souvent ou se vivent à certains égards comme stigmatisées. Pour la très grande majorité, elles n'avaient jamais confié leurs vécus (y compris parfois au sein de la cellule familiale). Cela donne à leurs propos une valeur singulière. Alors, comment écrire sans (se) trahir ? Que dire des données qui (nous) échappent ? Comment respecter au mieux l'anonymat (y compris dans une recherche dans laquelle l'outil photographique est utilisé) ?

Du fait de la durée et configuration atypique du terrain de recherche, le matériau empirique recueilli est à la fois prolifique et de différentes natures : récits de vie, observations participantes, cartes sensibles, photographies d'archives officielles, personnelles, portraits pris au cours des ateliers, enregistrements sonores d'entretiens, d'ateliers et d'ambiances des lieux, notes prises à l'occasion de moments informels ou au contraire de rendez-vous officiels, conversations téléphoniques, *whatsapp* ou *viber*, exposition, film et création sonore.

Cette multiplicité et diversité d'éléments et de temporalités n'a pas facilité l'analyse ou en tout cas sa structuration. Cette dernière n'a finalement pas eu raison de l'éclectisme des matériaux, mais a plutôt produit ce que l'on pourrait nommer un « autoportrait collectif » au sens qu'en donne Véronique Dassié, en s'appuyant sur les travaux de Michel Beaujour :

« À la différence de l'autobiographie, l'autoportrait "se conçoit comme le microcosme, écrit à la première personne, d'un parcours encyclopédique, et comme l'inscription de l'attention portée par JE aux choses rencontrées au long de

ce parcours” (Beaujour, 1980 : 30) pour saisir le présent. (...) Le récit n’est toutefois pas linéaire comme dans une autobiographie, chronologique et rétrospective » (Dassié, 2020).

Bien que nous partions de lieux définis (la Zup des Minguettes et le quartier de Belsunce), et d’un dispositif ethnographique délimité et structuré, les matériaux et récits que les femmes ont souhaité livrer puis exposer sont aussi issus des évocations, des réminiscences, des associations d’idées, des oublis et des souvenirs, des émotions et du partage de l’intimité. Or, ce travail très personnel a pris une dimension collective, non pas au sens de l’accumulation de plusieurs autoportraits, mais dans le sens :

D’une « création singulière, miroir d’individus et d’un collectif d’individualités liées par une appartenance commune, qu’elle soit territoriale, historique ou socioprofessionnelle. L’œuvre absorbe en quelque sorte les individualités (celles de l’artiste et des témoins) pour devenir un lieu à la fois traversé par la présence des autres et incarné. Sa dimension collective s’exprime à travers l’accumulation des fragments captés (...). Il ne s’agit pas de dresser la toile des multiples parcours qui peuvent conduire des individus différents dans un même lieu, mais de saisir et faire sentir la convergence du temps et de l’espace » (*Ibid.*).

Les pages qui suivent sont fondées sur cet « autoportrait collectif ». Elles s’appuient sur et assument tant cette convergence temporo-spatiale que la dimension incarnée du dispositif et du matériau produit. La « dimension incarnée » évoque l’anthropologie sensible de François Laplantine pour qui, par essence : « L’expérience du terrain est une expérience de partage du sensible » (2005 : 11). Pour autant, l’analyse anthropologique elle-même ne peut être complètement qualifiée ni d’« autoportrait » ni de « co-écriture » (Miran, 2010).

Ceci amène à la deuxième interrogation, celle du passage d’une recherche à laquelle les femmes ont pris part activement, par le biais notamment d’ateliers collectifs, à une écriture menée en « solitaire ». Si le matériau a pris les contours d’un « autoportrait collectif » (Dassié, *Op. cit.*) pour autant le but visé est bien celui (aussi) du portrait anthropologique, signant une certaine appropriation par la chercheuse des données qui lui ont été confiées. Que deviennent-elles alors ? Ecrire, est-ce alors trahir ou au contraire assumer voire valoriser ces données, ces femmes et/ou le processus de recherche voire la chercheuse elle-même (Bizeul, 2007) ?

L'analyse qui suit cherche ainsi le point d'équilibre, par définition précaire, entre une position surplombante et une « empathie totalisante » (Fabbiano, 2007). Comme pour Marie Miran, l'objectif est de faire ma part au sens :

« de produire un travail rigoureux ne dévoyant pas des exigences universitaires (pas question de laisser l'empathie devenir débordement fusionnel et abandon de l'esprit critique), mais en lequel pourrait aussi se retrouver une majorité de mes interlocuteurs qui avaient tacitement accepté que je devienne dépositaire de leur mémoire collective (un rendu de type surplombant, théoricien, dans une distance froide, se serait peut-être imparfaitement acquitté de cette dette que j'interprétais instinctivement comme une forme de responsabilité morale) » (2010).

Les chapitres suivants cheminent à l'intersection des multiples identités et positions produites dans et par le cadre toujours mouvant de la recherche.

Chapitre 2 - Féminiser le regard

Res[t]ituer des parcours occultés de l'immigration



Image 8. Accessoires

Ce cliché a été pris alors que nous suivions l'enquêtée sur son trajet quotidien entre son domicile et le cours Belsunce. A mi-chemin, elle s'assit sur la devanture de cette boutique de vêtements et accessoires. C'est ici qu'habituellement elle fait une pause et discute avec le vendeur qu'elle connaît. Le cadrage de la photographie n'est pas fortuit. La polysémie du terme accessoire a orienté mon regard. A moins que ce soit mon regard qui lui donne ici ce double sens : un élément variable qui complète la toilette (foulard, ceinture, sac, etc.) mais aussi ce qui vient avec ou après ce qui est principal, essentiel. Marseille, 2019.

©A l'écoute des femmes de Belsunce

A l'encontre de l'illusion d'une récente « féminisation des flux migratoires », plusieurs recherches insistent sur la nécessité de « féminiser le regard » (Schmoll, 2020 : 197). Au-delà d'honorer « le rappel rituel de l'invisibilité des femmes » (Catarino et Morokvasic, 2005), je souhaite en démontrer les paradoxes. Au sein de ce chapitre, ce sont les catégorisations genrées et post-coloniales de l'immigration qui nous intéresseront pour montrer comment leur intersection a construit l'absence des femmes dès leur arrivée en France. Absence au sens d'une représentation de leur présence minimisée, différée dans le temps, mais aussi caricaturée notamment par une vision homogénéisée de leurs parcours migratoires et matrimoniaux, là où l'hétérogénéité est empiriquement observable.

Je vais ici détailler les processus sociologiques et historiques ayant amené sur plusieurs décennies à une vision androcentrée de l'immigration. Les recensements attestent que l'invisibilisation des femmes migrantes et immigrées, notamment algériennes, au sein des recherches ne peut s'expliquer par leur absence ou petits nombres (André, 2016 : 24). Que ce soit à l'échelle mondiale ou en France, toutes périodes et origines confondues, les femmes sont recensées dans les flux migratoires à hauteur minimale de 40% depuis le début du 20ème et sont aujourd'hui majoritaires. Dans le contexte français, elles sont ainsi présentes pour beaucoup avant la loi de 1976 relative au regroupement familial. Comme nous allons le voir, ce dernier n'épuise d'ailleurs pas à lui-seul toutes les raisons de la migration féminine puisque nombreuses sont celles, parmi cette génération, venues en tant que célibataires ou pionnières⁶⁴ (Moujoud, 2007 ; Ait Ben Lmadani, 2007 et 2018). Si les chiffres ne rendent pas compte de l'invisibilisation des femmes immigrées dans les recherches, l'explication de cette absence relève plutôt des représentations, dont celles issues de la colonisation, qui sous-tendent et orientent ces recherches-mêmes.

Je détaillerai d'abord la présence historique des femmes dans les migrations à l'échelle mondiale avant de me concentrer sur l'immigration en France. Puis à partir des récits de vie que j'ai pu recueillir, je montrerai que le prisme du regroupement familial comme seule explication de leur présence a contribué à leur invisibilisation, mais aussi à celle de la diversité empirique de leurs projets et parcours migratoires.

⁶⁴ Au sens où elles ont devancé pour certaines leurs conjoints en France.

1. La « construction savante d'une absence »

1.1. Femmes & migrations à l'échelle mondiale

Dans son article pionnier, « *Birds of passage are also women* [Les oiseaux de passage sont aussi des femmes] » paru en 1984, Mirjana Morokvasic souhaitait déjà à cette époque rendre visible la présence et le rôle actif des femmes au sein des populations migrantes⁶⁵. Sans la nommer ainsi, cette sociologue utilisait dès lors une approche intersectionnelle au sujet des femmes immigrées. Comme elle l'écrira plus tard, « le modèle en vigueur de l'homme pourvoyeur de ressources et de la femme au foyer ne permettait pas de voir la femme autrement que dans un statut de dépendance, à charge ; et, appliqué notamment à des sociétés considérées comme « traditionnelles », il empêchait même de voir le rôle des femmes dans le développement et la production locale » (2008).

Lorsque l'on étudie ses publications, il est intéressant de voir comment l'invisibilité des femmes dans les recherches sur les migrations internationales reste prégnante. Cette autrice ne cesse, dans ses écrits, de marteler ce constat qui semble toujours peiner à entrer dans nos inconscients collectifs. En 2007, vingt-ans après son article inaugural, elle écrit avec Christine Catarino : « Aujourd'hui encore, l'invisibilité ou l'invisibilisation construit l'absence là où la présence est pourtant avérée » (Catarino et Morokvasic : 2007)⁶⁶. Ce que ces chercheuses pointent à l'instar d'autres depuis le début des années 1970, est que cette présence des femmes de longue date dans les flux migratoires, comme le montrent les recensements, est restée occultée. Mais alors de quel *sex ratio* parlons-nous ou plutôt ne parlons-nous pas ?

Plusieurs historiennes et sociologues s'accordent sur le fait qu'à l'échelle mondiale la part des femmes parmi les populations migrantes - toutes origines et destinations confondues - n'a jamais été inférieure à 40% depuis le début du 20^{ème} siècle (Morokvasic, 1984 ; Cossée, Miranda, Ouali, Séhili (dir.), 2012 ; Attias-Donfut et Delcroix, 2004 ; Guerry, 2008 ; Gabaccia,

⁶⁵ A partir d'une étude sur les migrations de femmes yougoslaves en France, elle montrait dès les années 1970 leur participation active aux flux et projets migratoires mais aussi leur présence en tant que travailleuses, qu'elles soient ouvrières dans certaines filières telles que le textile ou l'agro-industrie ou encore travailleuses domestiques (Morokvasic, 1984 : 888).

⁶⁶ « Une (in)visibilité multiforme » (avec Catarino, 2007) ; « Femmes et genre dans l'étude des migrations : un regard rétrospectif » (2008) ; « L'invisibilité continue » (2011) ; « La visibilité des femmes migrantes dans l'espace public » (2015).

2015 ou encore Green, 2020)⁶⁷. Les chiffres remettent donc en question la vision d'une féminisation des flux migratoires comme étant un phénomène récent lié à la globalisation :

« Déjà en 1960, les femmes migrantes représentaient près de 47 % des migrants vivant en dehors de leur pays de naissance. (...) Depuis lors, la part des femmes migrantes parmi tous les migrants internationaux n'a cessé d'augmenter, pour atteindre 48 % en 1990 et près de 49 % en 2000. Bien que cette tendance soit cohérente avec une "féminisation" croissante de la migration internationale, l'augmentation enregistrée est faible par rapport au niveau élevé de féminisation qui existait déjà en 1960 » (Zlotnik, 2003).

En 2020, les femmes représentent toujours 48 % de la population migrante à l'échelle mondiale soit 135 millions de personnes (Portail sur les données migratoires, 2021). Elles sont majoritaires au sein de la population des migrants européens et nord-américains et légèrement minoritaires parmi les migrantes d'origines africaines (47 %). Cette proportion des femmes est donc restée sensiblement la même au cours des soixante dernières années⁶⁸. En France, de la même manière, malgré une présence depuis longtemps quasi-équivalente à celle des hommes et même aujourd'hui légèrement supérieure, les femmes immigrées et migrantes sont là-encore toujours dites « invisibles ». En 2020, la revue *Hommes & migrations*, fait état d'une présence des femmes « en mode mineur » au sein des collections du Musée national de l'histoire de l'immigration : « il semble que les femmes immigrées soient peu présentes et peu visibles » (Bebey, Poinot, 2020 : 103). Pour dépasser l'étape du seul constat, comment expliquer « cette construction savante d'une absence » (Moujoud, 2007 : 31) ?

1.2. Femmes immigrées en France

Dans la continuité des travaux d'Abdelmalek Sayad, l'historienne Nancy Green distingue « quatre âges des études migratoires » en France : d'abord appréhendées sous l'unique angle de l'homme immigré, les recherches sur les migrations vont peu à peu découvrir la présence

⁶⁷ De 1850 à 2010, les immigrants aux Etats-Unis sont de 40% à un peu moins de 55% des femmes. A l'échelle mondiale cette fois, elles oscillent de 1840 à 1924 entre 30 et 40%, de 1960 à 2010 elles ne représentent jamais moins de 40%. Dans le contexte spécifique de l'esclavage vers les Etats-Unis, elles montrent aussi qu'à certaines périodes les femmes pouvaient être largement majoritaires (jusqu'à représenter à certains moments 70% des embarcations) (Gabaccia, Donato, 2016).

⁶⁸ A l'échelle européenne, en 2015, 4,7 millions de personnes ont immigré en Europe, 44% étaient des femmes (Clochard (dir.), 2017 : 15).

des femmes à partir des années 1980, puis se focaliser sur le genre à partir des années 2000 et enfin voir émerger les approches autour des sexualités et de l'intersectionnalité (2020).

Une première période d'écrits scientifiques et notamment historiographiques parus dans les années 1970, « découvrent » d'abord les travailleurs immigrés en France :

« L'aventurier ou l'opprimé, abusé par un capitalisme diffus ou un *padrone* bien identifiable, a formé le cadre de nos premières lectures de l'histoire des migrations de masse de l'ère industrielle » (Green, 1998 : 130).

En effet, dans les représentations comme dans les écrits scientifiques, la figure de l'homme seul, paysan dans son pays d'origine et venant travailler dans les industries françaises est devenu l'archétype même de l'immigration.

De façon générale, l'immigration en France est de la même manière qu'à l'échelle mondiale associée au travail masculin. Comme le montre les images ci-dessous, cette figure de l'homme, jeune, au travail vaut autant pour les immigrés venant d'Europe (principalement d'Italie, d'Espagne, du Portugal et de Pologne dans les années 1920 - 1930), du Maghreb (de manière plus soutenue après la seconde guerre mondiale), que plus récemment d'Afrique sub-saharienne. Ces hommes ont contribué par leur force de travail aux secteurs miniers, sidérurgiques, métallurgiques et agricoles.

Image 9. L'immigration des hommes au travail



De gauche à droite :

France 1963. Travailleurs immigrés portugais travaillant sur un chantier © Paul Almasy/AKG-images

Cité Nationale de l'Histoire de l'Immigration (CNHI) France 1969, Travailleurs marocains, vendanges près de Cercié-en-Beaujolais (Rhône) © Henri Cartier-Bresson / Magnum Photos

Chaîne de montage, usine Renault de Flins 1975 © Berretty/Rapho/Eyede

Grève contre les licenciements à l'usine Simca de Poissy, Juillet 1983 © Bloncourt Gérald

Source : Centre National d'Histoire de l'Immigration

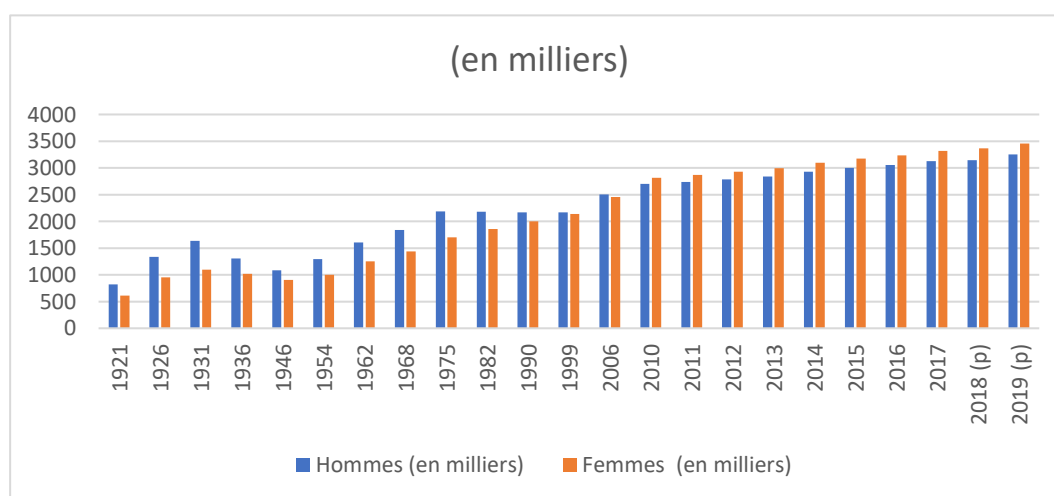
Pourtant parmi les étrangers recensés en France de 1861 à 1921, la proportion des femmes était déjà à hauteur de 42 % allant jusqu'à 47% certaines années (Guerry, 2007). La note de présentation du premier recensement des étrangers réalisé en 1891, évoque même déjà un processus de féminisation :

« Le fait même de l'accroissement continu de la proportion des femmes, abstraction faite du nombre absolu des étrangers, semble être un indice nouveau de la

tendance qu'on eut ces étrangers à fixer leur domicile dans notre pays » (cité dans Noiriél, 2016 [1988] : 251).

De même, les graphiques ci-dessous montrent une proportion de femmes parmi la population immigrée en France, tout comme à l'échelle mondiale, toujours supérieure à 40% depuis 1921 et en constante augmentation, devenant légèrement majoritaire depuis 2010 (Insee, 2020 ; Beauchemin et *al.*, 2016).

Figure 2. Population immigrée en France par sexe depuis 1921



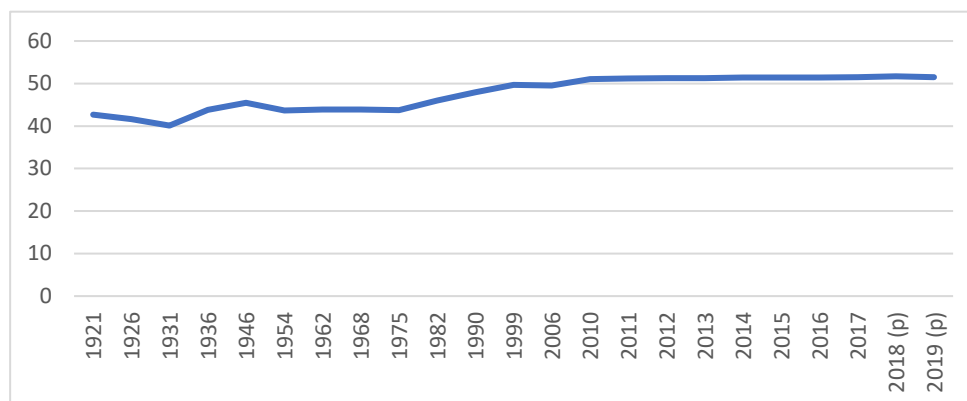
Lecture : En 1921, on dénombre 610 000 femmes pour 819 000 hommes au sein de la population immigrée en France

Champ : France métropolitaine de 1921 à 1990, France hors Mayotte de 1999 à 2013, France, Mayotte inclus, depuis 2014.

Note : (p)=données provisoires

Source : Insee, recensements de la population et estimations de population

Figure 3. Part des femmes en % dans la population immigrée en France depuis 1921



Lecture : En 1921, la part des femmes au sein de la population immigrée en France est de 42,71%.

Champ : France métropolitaine de 1921 à 1990, France hors Mayotte de 1999 à 2013, France, Mayotte inclus, depuis 2014.

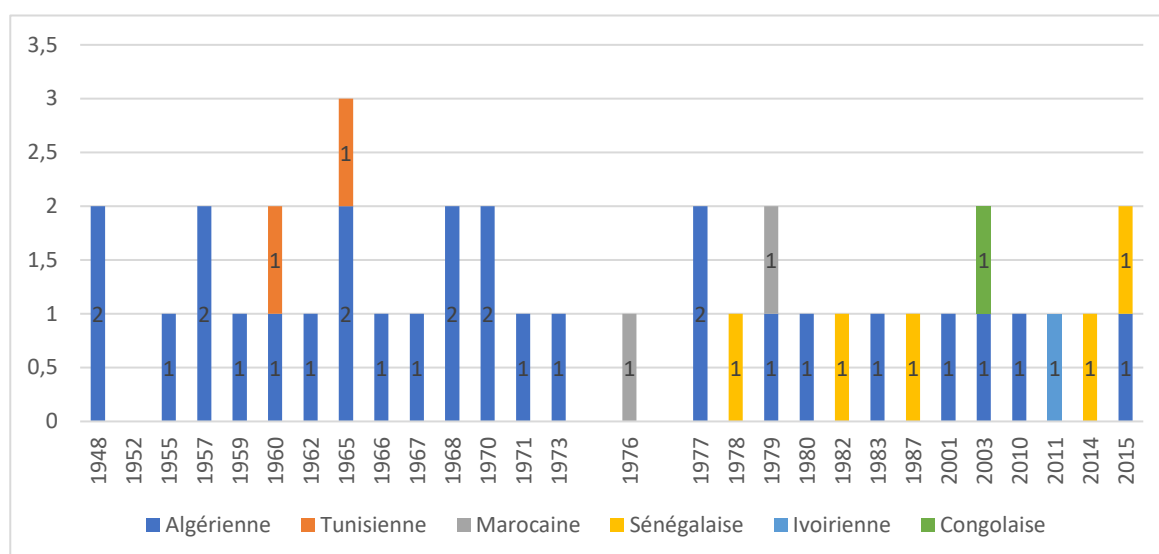
Note : (p)=données provisoires

Source : Insee, recensements de la population et estimations de population

Ces graphiques mettent en lumière une présence des femmes au sein de la population immigrée en France bien antérieure au décret de 1976 relatif au regroupement familial⁶⁹. Pourtant une corrélation est encore aujourd'hui souvent opérée entre celui-ci et l'arrivée des femmes, pointant une « confusion entre l'arrivée des femmes et leur visibilité » (Morokvasic, 2008). Cet amalgame prend la forme d'une vision et d'une médiatisation de l'immigration comme problème politique et social, notamment du point de vue de l'accueil et de l'intégration des familles. Le regroupement familial a en fait largement précédé la loi de 1976. Le nombre d'immigrés entrés à ce titre en France est surtout important entre 1961 et 1971. Contrairement aux idées reçues, il ne fera que décroître par la suite (Guerry, 2009). Les femmes rencontrées au cours de ma recherche sont pour beaucoup arrivées dans ce cadre, entre les années 1950 et 1960.

⁶⁹ Il s'agit du décret du 29 avril 1976 relatif aux « conditions d'entrée et de séjour en France des membres des familles des étrangers autorisés à résider en France ».

Figure 4. Année d'immigration en France des enquêtées en fonction de leur pays d'origine



Lecture : Sur les 27 algériennes rencontrées 18 sont arrivées avant cette date dont la moitié avant l'indépendance. Parmi les 18 femmes ayant émigré à partir de 1976, 7 viennent d'Afrique sub-saharienne.

Source : corpus d'enquête, Julie Leblanc, 2023

Comme le montre cette chronologie de leurs arrivées respectives, sur les 38 femmes rencontrées près de la moitié sont arrivées avant 1976.

Ce premier constat a d'emblée remis en question mes propres prérequis. J'ai ainsi été amenée à étudier en détails les parcours migratoires de ces femmes pour en comprendre les contextes et reconstituer plus finement leurs « calendriers de migration » respectifs (Silberman, 1991). La juxtaposition de leurs itinéraires singuliers a permis de broser ainsi un portrait collectif qui s'est finalement révélé polymorphe et globalement à contre-courant des idées reçues.

2. Dans l'ombre du regroupement familial, une arrivée en ordre dispersé

Le décret prononcé en 1976 autorisant l'immigration dite « de peuplement » n'a finalement que ré-autorisé le regroupement familial suspendu en 1974. Dans les faits, celui-ci avait déjà cours depuis 1927⁷⁰. On parlait alors d'« introduction de familles rejoignantes » ou de « réunion des familles » (Guerry, 2008 : 251).

⁷⁰ A noter que dans les écrits, y compris scientifiques, une confusion est parfois faite entre cette suspension en 1974 et le décret de 1976.

En plus de leur occultation jusqu'à la fin des années 1970, le prisme du regroupement familial comme seule explication de la venue des femmes les a longtemps placées exclusivement dans une posture de « rejoignantes », de « suiveuses ». Cette vision les dépossède encore aujourd'hui du projet migratoire lui-même autant qu'elle nie l'importante diversité de leurs parcours (Beauchemin, Hamel, Simon, 2016 : 61-85).

D'autre part, l'entrée au titre du regroupement familial ne signifie pas que cela ait été le (seul) motif d'entrée de ces femmes ou familles sur le territoire français. Il a pu, selon les femmes et les conjonctures législatives, être une stratégie plus qu'une cause de la migration. En effet, ces femmes venues rejoindre un parent ou un conjoint pouvaient avoir le souhait de travailler y compris rapidement après leur arrivée en France (Silbermann, 1991)⁷¹.

Il est ici important de noter que la proportion accrue des femmes dans les flux migratoires à partir des années 1970 n'est pas uniquement synonyme d'une arrivée plus massive ou différée, cela est dû aussi à la baisse des effectifs masculins, du fait de la restriction des droits d'entrée et de séjour sur le territoire français par le biais du travail. De plus, contrairement à une idée répandue, leur arrivée en France, ne signifie pas qu'elles y soient toutes restées définitivement. Par exemple à la fin des années 1950, parmi les femmes algériennes - alors nommées Françaises musulmanes d'Algérie -, nombreuses sont celles qui ne sont pas restées ou ont effectué des allers-retours entre la France et l'Algérie⁷² (André, 2016 : 28).

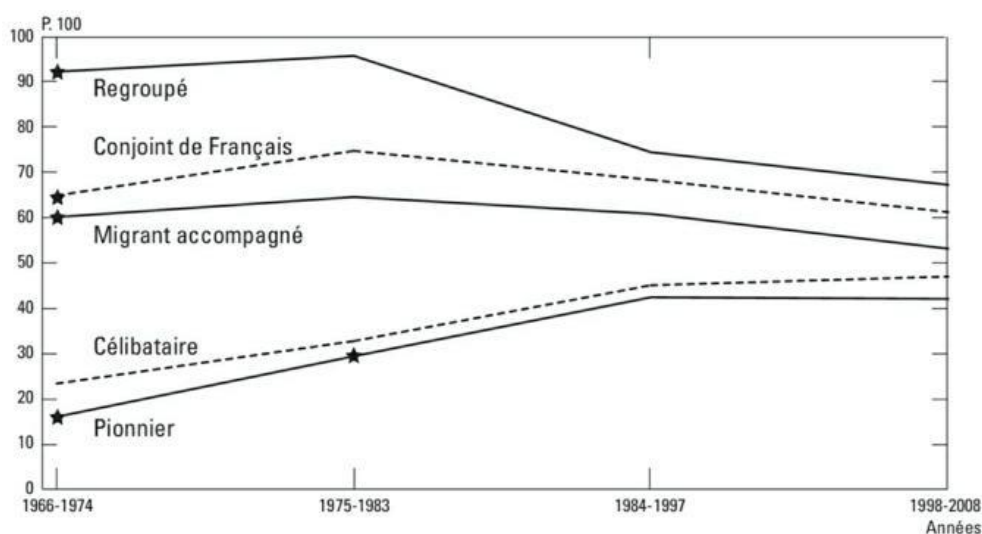
Parmi mes enquêtées, certaines ont pu également connaître des périodes de retour en Algérie même après l'indépendance en 1962. Ces allers-retours remettent en cause l'arrivée des femmes comme signe systématique de l'installation des familles et, ce faisant, comme étant obligatoirement l'ultime étape du cycle migratoire (Sayad, 1977). Ils invitent également à appréhender les parcours migratoires de ces femmes avec beaucoup de précautions afin de dépasser le motif officiel d'entrée, souvent pour trop réducteur.

De plus l'explication de la féminisation de l'immigration par le décret de 1976 tient d'autant moins que, comme le montre l'enquête Trajectoires et origines (TeO), l'augmentation de la part des femmes dans l'immigration s'explique surtout par l'augmentation du nombre de femmes célibataires, ou pionnières.

⁷¹ Cette question du travail des enquêtées sera détaillée plus amplement au sein du chapitre 5.

⁷² L'Algérie était alors considérée comme département français, les Algériens ayant la citoyenneté française depuis 1947 pouvaient circuler librement de part et d'autre de la Méditerranée.

Figure 5. Part des femmes dans les différents types de migration selon la période de 1966 à 2008



Champ : ensemble des immigrés âgés de 18 à 60 ans en 2008 et arrivés en France métropolitaine à 18 ans ou plus.

Lecture : les femmes représentent 42 % des immigrés pionniers arrivés après 1998.

Note 1 : les étoiles indiquent que les pourcentages sont calculés sur moins de 100 observations. Note 2 : on trouvera sur https://teo1.site.ined.fr/fr/donnees_et_resultats/tableaux-statistiques/ (annexe 8) les effectifs pondérés et non pondérés.

Source : enquête TeO, Ined-Insee, 2008. (Beauchemin, Hamel, Simon, 2016 : 61- 85)

Cette enquête qui concerne des personnes immigrées en France (qui en 2008 avaient entre 18 et 60 ans) arrive à la conclusion suivante :

« Au fond, la féminisation de la population migrante témoigne d'une mutation profonde du régime des migrations en France, dont le fait marquant est moins la montée des migrations familiales que la diversification des profils féminins » (Beauchemin, Borrel, Régnart, 2013 : 3)⁷³.

Tous ces éléments montrent qu'une étude parcellaire autant que partielle des statistiques a entraîné l'occultation des femmes dans les flux migratoires puis a expliqué leur présence de manière simplificatrice voire erronée.

Au début de cette recherche, j'étais moi-même pétrie de ces idées reçues. L'enquête ethnographique et les récits de vie des femmes rencontrées les ont largement remises en question. L'analyse des parcours migratoires montre que cette « diversification des profils

⁷³ Par exemple, si l'on regarde la proportion de femmes au sein des migrations de célibataires, les chiffres sont loin d'être anecdotiques. Toutes périodes et origines confondues, 30% des femmes immigrées sont arrivées en France alors qu'elles étaient célibataires (Enquête Trajectoires et Origines, Ined-Insee, 2008).

féminins » était déjà amorcée à partir des années 1950. Comme nous allons le voir, les femmes de cette génération, pourtant toutes immigrées d'origine post-coloniale et habitantes de quartiers populaires, étaient déjà loin d'être un groupe homogène à leur arrivée en France. La quasi-totalité de mes enquêtées sont venues dans le cadre d'un regroupement familial.

Tableau 1. Motifs d'immigration déclarés par les enquêtées en fonction de leurs pays d'origine

Motif d'immigration déclaré Pays d'origine	Algérie	Maghreb (hors Algérie)	Sénégal	Afrique subsaharienne (Hors Sénégal)	Total
Regroupement d'ascendants	5				5
Regroupement de conjoint	16	4	1		21
Regroupement de descendants	1		2		3
Femmes venues hors regroupement familial	4		2	2	8
Total	27	4	5	2	37*

Lecture : 30 femmes sur 38 enquêtées. Sur ces 30 femmes, 21 - dont 16 d'origine algérienne - ont émigré dans le cadre d'un regroupement de conjoint

*Une des enquêtée n'est pas immigrée mais née en France de parents immigrés algériens.

Source : corpus d'enquête, Julie Leblanc, 2023

Je vais ici principalement, et en premier lieu, analyser dans le détail la situation majoritaire des enquêtées, celles venues en France rejoindre un ou des membres de leur famille.

La catégorie de « regroupement familial » semble vouloir à elle seule résumer et décrire la totalité des parcours de ces femmes qui, comme nous allons le voir, même pour celles venues dans ce cadre, sont loin d'être homogènes. L'objectif ici est de montrer la diversité des vécus individuels au-delà de la seule catégorie législative ou statistique des « regroupées ». Leurs regards rétrospectifs sur leurs parcours vont ainsi permettre d'entrevoir leurs individualités et ressentis ainsi que les stratégies qu'elles ont dû et su mettre en place pour arriver en France puis s'y installer.

Comme déjà dit, la « "croyance" indéfectible du lien de cause à effet entre l'immigration des femmes et le regroupement familial » (Ait Ben Lmadani, 2007 : 50) les a assignées à une place

en arrière-plan de « rejoignantes ». Cette vision au-delà de nier la diversité des parcours, placent implicitement les femmes immigrées dans une position de soumission à la fois à leurs époux le cas échéant, et au projet migratoire qu'elles semblent de fait subir. On a pu parler à leur sujet de « migration passive » ou « par défaut » (Bredeloup, 2012).

Dans les années 1970, alors qu'elles deviennent visibles au sein de la société, elles sont, au sein des écrits scientifiques, soit non mentionnées soit décrites sous l'angle du « stigmaté de la femme isolée, inactive et analphabète » (Morokvasic, 2008). Elles sont en outre uniquement présentées comme épouses ou mères de familles nombreuses, voire intégrées dans la catégorie « famille » et non distinctes des enfants (*womenandchildren*).

Comme le souligne Roxanne Silberman :

« Le critère de la nationalité, si souvent mis en avant et utilisé pour opposer la nouvelle immigration familiale à l'ancienne, tend à aplatir leur diversité à l'intérieur d'un même flux migratoire et d'une même nationalité. Les caractéristiques d'âge à l'entrée des femmes, et leur calendrier de migration par rapport à celui de la constitution de leur famille, pourraient bien préfigurer plus leur devenir que leur nationalité » (1991).

Cette opposition entre ancienne et nouvelle immigration familiale sous-entend que celle en provenance des pays du Maghreb et plus largement d'Afrique différerait en termes de comportements de celle venue précédemment des pays du Sud de l'Europe (Italie, Espagne, Portugal). S'ajoute souvent l'idée que parmi les femmes venues des rives sud de la Méditerranée pour rejoindre leurs maris en France, la plupart auraient émigré des années après l'immigration de celui-ci et avec déjà plusieurs enfants. Reconstituer les « calendriers de migrations » des femmes m'a permis de déconstruire cet *a priori*.

2.1. Rejoindre des ascendants

Si le regroupement familial est souvent avancé pour expliquer la venue des femmes en France, on pense plus souvent au regroupement avec un conjoint qu'à celui d'autres membres familiaux. Or, parmi les femmes que j'ai pu rencontrer, plusieurs sont arrivées en France jeunes voire enfants pour rejoindre des frères et sœurs ou un parent.

Ainsi, Kelthoum m'explique sa venue en France en 1957 alors qu'elle avait 14 ans :

« Je suis venue toute seule rejoindre mes frères et mes belles-sœurs en France pour emmener leurs enfants à l'école. Et puis j'ai connu mon mari parce que c'était

l'ami de mon cousin et de mon frère. Je me suis mariée là en 1959 et mes enfants sont tous nés ici, les 7 » (Kelthoum, 75 ans, veuve, venue d'Algérie en 1957, Vénissieux, 2018).

Elle m'exprimera souvent à la suite de cet entretien son regret de ne pas être allée à l'école elle-même et de ne pas savoir lire aujourd'hui (le français comme l'arabe). Pour autant, elle n'incrimine pas son mari avec qui elle s'est mariée à l'âge de 16 ans, dont elle dit par ailleurs qu'elle était très amoureuse et qui était lui-même analphabète, mais plutôt les circonstances de la colonisation puis de la guerre d'indépendance en Algérie, les choix de sa famille, la pauvreté et les difficultés liées à son parcours migratoire puis résidentiel en France (garnis, bidonvilles, cité de transit).

Même récit pour Salima qui m'explique ne pas être allée à l'école en Algérie mais avoir appris à parler français en jouant avec les voisins *Pieds-noirs* de son âge. Elle aussi est arrivée jeune en France en 1948, à l'âge de quinze ans, pour rejoindre ses frères. Je la rencontre alors qu'elle est veuve et cherche des cours de français pour gagner en autonomie puisqu'elle vit désormais seule et que ses enfants ne vivent pas à proximité : « On me dit qu'il faut que mes petits-enfants m'aident mais...Je n'ai pas les petits-enfants avec moi » (Salima, 79 ans, veuve, venue d'Algérie en 1948, Vénissieux, 2013).

Tassadit, âgée de 70 ans, est quant à elle arrivée en France avec son père et sa belle-mère à l'âge de 4 ans en 1948. Comme elle le dit elle-même : « Donc en pratique, je connais plus la France que je connais l'Algérie ! ». Elle est allée à l'école en France jusqu'au moment de son mariage à 14 ans en 1958. Elle s'est finalement mariée trois fois et a élevé seule ses trois enfants à partir de 1973. Arrivée à ce moment-là en région lyonnaise, elle y a fini sa carrière comme aide-soignante à l'hôpital (Tassadit, 70 ans, divorcée, venue d'Algérie en 1948, Vénissieux, 2014).

Ces femmes ont en commun leur jeune âge au moment de leur arrivée en France, leurs liens inexistantes ou entrecoupés à l'école et leurs mariages précoces qui étaient fréquents à cette époque que l'on soit immigrés ou non⁷⁴. Toutes les trois sont de la même génération et origine nationale, elles ont pourtant eu des trajectoires de vie assez différentes - notamment

⁷⁴ « Les immigrées d'origine algérienne constituent toutefois une exception : elles ont, au cours des générations, différé leur calendrier de mise en couple de manière importante. Les femmes d'origine algérienne nées entre 1960 et 1969 ont ainsi formé leur premier couple quatre ans plus tard que celles nées entre 1940 et 1949, alors que pour l'ensemble des femmes cet écart ne s'élève qu'à six mois » (Insee, 2005 : 54).

du fait de leurs divers âges d'arrivée en France, de leur scolarisation possible ou non, mais aussi des choix individuels et familiaux.

Le récit d'Halima offre encore un autre visage de ces parcours migratoires féminins et du regroupement familial lui-même. Arrivée d'une ville de Kabylie en 1966 dans la région lyonnaise, avec son mari et son bébé de sept mois, elle me confie ceci :

« L'insouciance, est ce que c'est parce qu'on était jeune ? Est-ce que c'est l'époque ? On n'avait pas peur du lendemain...Mais bon je suis arrivée [en France], moi j'étais contente de retrouver ma mère surtout parce que j'avais pas l'habitude de la quitter [Ses parents avaient émigrés plusieurs années avant]. En Algérie on habitait l'une en face de l'autre (...) deux mois après [notre arrivée], la désillusion, je voyais tout noir, j'avais regretté d'avoir donné ma démission, j'étais fonctionnaire, donc chamboulement chez les parents, mon père qui commençait à virer un peu, pas de logement, pas de travail, mon mari il a pas trouvé du boulot tout de suite bien sûr, et j'étais enceinte du deuxième, c'étaient vraiment mais alors des mois épouvantables. Parce que je me suis dit j'étais pas obligée de venir, moi je travaillais [en Algérie], mon mari travaillait, je suis venue en vacances, la bêtise que j'ai fait c'est de rester [en France]. Et bon après quand on a tout lâché là-bas qu'est-ce que vous voulez, on peut pas retourner donc on est resté » (Halima, 68 ans, mariée, venue d'Algérie en 1966, Vénissieux, 2013).

Cet extrait d'entretien mêle plusieurs éléments intéressants. Halima raconte son immigration comme une « bêtise », une erreur de parcours liée à l'« insouciance » plus qu'une stratégie longuement murie. Cela permet d'entrevoir sa jeunesse passée que l'on a parfois, face à des personnes âgées, tendance à oublier. Le fait qu'elle ait quitté une situation professionnelle confortable en Algérie qui en 1966 était indépendante invite à déconstruire l'immigration de ces femmes comme uniquement synonyme d'ascension sociale et d'émancipation. Pour Halima, tel qu'elle le raconte a posteriori, son immigration a plutôt été synonyme de déclassement.

Ces récits tranchent à la fois avec la vision d'une migration exclusivement impulsée par le conjoint, et avec une explication souvent uniquement économique ou géopolitique de la migration (notamment concernant l'immigration algérienne comme seulement relative ou consécutive à la guerre d'indépendance). Malgré des points communs au sujet de leur arrivée en France - elles viennent toutes les quatre d'Algérie et ont toutes émigré pour rejoindre un ascendant - on voit bien que les conditions d'émigration de ces femmes sont

différentes. Elles sont arrivées plus ou moins jeunes, avec ou sans enfants, certaines enfants elles-mêmes. Elles ont quitté une situation professionnelle ou non en Algérie, certaines viennent de milieu urbain (Oran et Bejaia notamment), d'autres de milieu rural (Kabylie autour de Sétif et de Tizi-Ouzou). Elles sont arrivées avant, pendant ou après la guerre d'indépendance algérienne. Tous ces éléments vont avoir non seulement une influence sur leur parcours migratoire de l'époque mais aussi sur leur parcours de vie et *in fine* de vieillesse. Ces variables dans leurs parcours vont impliquer la constitution plus ou moins facilitée d'un capital social (dont la lecture et l'écriture) et économique (retraite et/ou pension de réversion⁷⁵) mobilisable au cours de la vie et particulièrement au moment de la vieillesse, le cas échéant du veuvage.

2.2. Rejoindre plus tard

D'autres parcours, moins mis en avant, sont ceux des femmes qui immigrèrent en France au moment de leur retraite ou vieillesse. Cinq femmes rencontrées sont dans cette situation et, cette fois encore, les raisons et les contextes de leur migration ne sont pas homogènes. L'une d'elle, Aziza, a rejoint son mari à Marseille en 2015, à l'âge de 60 ans. Le couple a emménagé dans la chambre d'un foyer Adoma, occupée jusqu'ici par le mari. Depuis leur mariage, il y a 25 ans, le conjoint d'Aziza, installé quant à lui en France depuis ses 19 ans, visitait jusqu'alors sa famille de manière transitoire en Algérie. Pour des raisons de santé, celui-ci ne pouvait plus effectuer ces allers-retours, et les soins dont il dépend en France ont exclu la possibilité de « retourner » définitivement en Algérie. Aziza l'a donc finalement rejoint. Elle a d'abord été choquée des conditions de vie précaires de son époux (la chambre qu'ils occupent maintenant ensemble est constituée d'une seule pièce et d'une petite salle d'eau, elle est exigüe et le bâti vétuste). Elle explique être venue aussi pour compléter les ressources du couple qui ne sont plus suffisantes, depuis la retraite de son époux. Le couple, issu d'un remariage, a plusieurs enfants dont certains sont à l'université. Depuis son arrivée, Aziza cuisine et vend du pain dans plusieurs marchés de Marseille : « Pour avoir un peu. C'est mieux que rien », dit-elle. Elle souhaite être régularisée pour pouvoir ensuite faire venir ses enfants en France (Aziza, 60 ans, mariée, venue d'Algérie en 2015, Marseille, 2016). Nous

⁷⁵ La pension de réversion correspond à une partie de la retraite dont bénéficiait ou aurait pu bénéficier l'assuré décédé (salarie ou fonctionnaire). Elle est versée, si certaines conditions sont remplies, à l'époux (et/ou ex-époux) survivant, et aux orphelins (si le défunt était fonctionnaire). Définition issue du site officiel de l'administration française.

verrons, plus en détail au chapitre 5, que cette inversion du circuit filial de l'aide est fréquente chez les femmes interrogées.

Parmi les 11 enquêtées venues en France sans conjoint, 3 sont venues rejoindre des enfants au moment de leur propre vieillesse. Deux d'entre elles sont sénégalaises. Penda, âgée de 69 ans, est, elle aussi, arrivée à Marseille en 2015, pour rejoindre un de ses fils. Elle vient de Dakar où elle a travaillé dans le domaine de la santé. Divorcée depuis longtemps déjà, elle explique, une fois sa retraite venue, s'être sentie isolée chez elle au Sénégal : « Quand je suis arrivée à l'âge de la retraite, après m'être tellement occupée de mes enfants, je m'attendais à avoir le retour mais je me suis retrouvée toute seule dans ma maison [au Sénégal]. Mes fils s'occupaient de leurs femmes et de leurs enfants, c'est tout ». Elle a finalement décidé de venir en France pour habiter avec l'un de ses fils. Atteinte de plusieurs pathologies chroniques, elle a des suivis de santé importants. Elle a dans un premier temps vécu chez son fils, avant de prendre une chambre dans un foyer Adoma, pour, me dit-elle, être « plus tranquille ». On perçoit ici toute l'ambivalence de son parcours mais aussi la complexité des liens familiaux au moment de sa vieillesse à Marseille comme à Dakar (Penda, 69 ans, divorcée, venue du Sénégal en 2015, Marseille 2019).

J'ai également rencontré Mariama, âgée de 66 ans et elle aussi sénégalaise, elle est venue à Marseille en 2014 rejoindre sa fille qui venait de divorcer et se trouvait seule avec un enfant en bas-âge. Mariama, elle aussi travaille, dans la restauration, pour aider sa fille (Mariama, 66 ans, veuve, venue du Sénégal en 2014, Marseille, 2019). Ces parcours qui peuvent sembler atypiques, sont, sans que des chiffres ne soient disponibles, relevés comme étant de plus en plus nombreux par les associations d'aide aux immigrés retraités, y compris parmi les femmes venues d'Algérie.

Celles-ci, tout comme Aziza, rejoignent leur mari, d'autres rejoignent plutôt un enfant installé en France. Il s'agit le plus souvent de femmes veuves ou divorcées. C'est le cas d'Alya, âgée de 70 ans, que j'ai rencontrée aux Minguettes. Arrivée en France en 2010, pour rejoindre sa fille, elle était alors en situation irrégulière. Divorcée depuis longtemps, elle a toujours travaillé en Algérie, sa situation en France s'apparentait plutôt à un déclassement (Alya, 70 ans, divorcée, venue d'Algérie en 2010, Vénissieux, 2015). La pluralité de ces parcours, est révélatrice de celle des migrations de femmes en général et, comme nous le verrons, de leur agentivité, notamment comme pourvoyeuses de ressources pour leur famille. Le regroupement de conjoints est une situation qui nous semble mieux connue. Là encore les parcours des femmes venues dans ce contexte, se sont chaque fois révélés singuliers.

3. Portraits de « jeunes mariées »

« Plus invisible que le travailleur immigré, il y a sa femme. »

Azaïche Méziane et Géraldine Bénichou, *Ne me libérez pas, je m'en charge !*⁷⁶

Lorsque j'ai débuté ma recherche en demandant à rencontrer des femmes immigrées et âgées, on a pu me répondre : « Il n'y en a pas, elles sont restées au pays » (Vénissieux, 2013). La loi de 1976 autant que l'omniprésence de la figure du travailleur immigré « navette » ou « faux-célibataire géographique », sont à l'origine de cette autre figure archétypale : celle des « délaissées » (Bodin et Quiminal, 1991) ou des « femmes qui restent » (Mondain, Randall, Diagne et Elliot, 2012). Aussi, pour celles qui ont finalement rejoint leurs maris, on pense que la majorité l'ont fait tardivement après avoir eu plusieurs enfants.

Cette figure se confond avec et nourrit celle déjà évoquée de la femme immigrée « soumise, analphabète et mère de famille nombreuse ». Là-encore, la reconstitution des calendriers et parcours migratoires des femmes et de leurs conjoints amène à largement déconstruire cet imaginaire.

3.1. Des femmes qui parlent français

S'agissant de la scolarisation et de l'apprentissage du français, les femmes âgées d'origine algérienne sont souvent vues sous l'angle de la non-intégration à la société française notamment du point de vue linguistique. Pour autant leur non-scolarisation et leur maîtrise partielle du français (plus souvent de l'écrit que de l'oral dans les faits) me semble à nuancer.

Alors que plusieurs des femmes interviewées me disaient ne pas suffisamment parler français, tous mes entretiens à l'exception de deux ont été faits dans cette langue. Il m'est d'ailleurs arrivé de solliciter une interprète arabophone pour des femmes m'ayant dit que cela serait nécessaire pour les voir finalement répondre à mes questions en français. J'ai pu observer que la non pratique du français relève bien souvent davantage d'une pratique d'auto-censure par manque de confiance ou peur d'être discréditées par leurs interlocuteurs que d'un non-savoir au sens strict. Car au-delà des aspects pratiques usuels, la maîtrise de

⁷⁶ Comédie musicale qui a eu lieu au musée des Confluences de Lyon en mars 2022.

la langue renvoie à l'estime de soi ou en son absence, à un handicap pouvant se muer en stigmate au sens d'Erving Goffman (1975 [1963]). Les femmes en sont conscientes.

Zara me disait ainsi :

« //arabe traduit : Je ne pourrais pas faire des études comme toi, je ne pourrais pas écrire, je ne me sentirai pas capable. (...) J'ai l'impression que j'ai un blocage entre mon cerveau et ma bouche, je pense savoir des choses et ça sort pas. J'ai besoin avant tout de penser pour parler. Au début j'avais peur de parler parce que j'avais peur de paraître différente, puis finalement je me suis dit je vais parler quitte à dire n'importe quoi, je vais parler et puis ça va venir. Aujourd'hui, je vais parler toujours, toujours, si je n'arrive pas à dire je vais montrer... (...) C'est pour ça que je veux bien parler, même si je n'écris pas, je veux parler (Silence) (...) Oui, je trouve que j'ai fait des efforts, que ça sort plus facilement, un peu, j'ai gagné en courage, je n'ai pas peur » (Zara, 74 ans, mariée, venue d'Algérie en 1971, Vénissieux, 2014).

La question de la maîtrise de l'expression orale et écrite est également à recontextualiser. Au sein de l'Algérie colonisée, rien n'avait été mis en place par l'Etat français pour la scolarisation des enfants algériens avant le décret de 1944 - qui la rendra obligatoire à partir de l'âge de 6 ans (Sambron, 2003 : 234). Dans les faits, cette obligation est restée lettre morte faute de moyens mis en place pour y parvenir : absence d'enseignants et de locaux surtout dans les douars⁷⁷. En 1954, le taux d'alphabétisation pour les femmes algériennes n'était que de 4,5%. Malgré une légère augmentation de la scolarisation pour les garçons et dans les villes algériennes, seuls 8% des enfants algériens étaient alors scolarisés (Cohen, 2020 : 45).

Ces faibles chiffres ne sont pas uniquement dus à un manque de volonté des hommes algériens de cette époque qui auraient empêché massivement leurs filles d'aller à l'école. Pour preuves, ces-dernières sont alors scolarisées dans les lieux qui leur sont accessibles : les medersas⁷⁸. Au cours de la guerre d'indépendance, alors que les réformes de l'administration coloniale s'accélérent à partir de 1958, leur effectif double dans les écoles. Et lorsque des centres sociaux sont ouverts en Algérie à partir de 1955 pour l'alphabétisation des adultes, ces derniers reçoivent autant d'hommes que de femmes (Sambron, 2003 : 235). De plus, parmi les motivations à l'émigration familiale et à rester en France, le souhait de

⁷⁷ Villages.

⁷⁸ Ecoles coraniques.

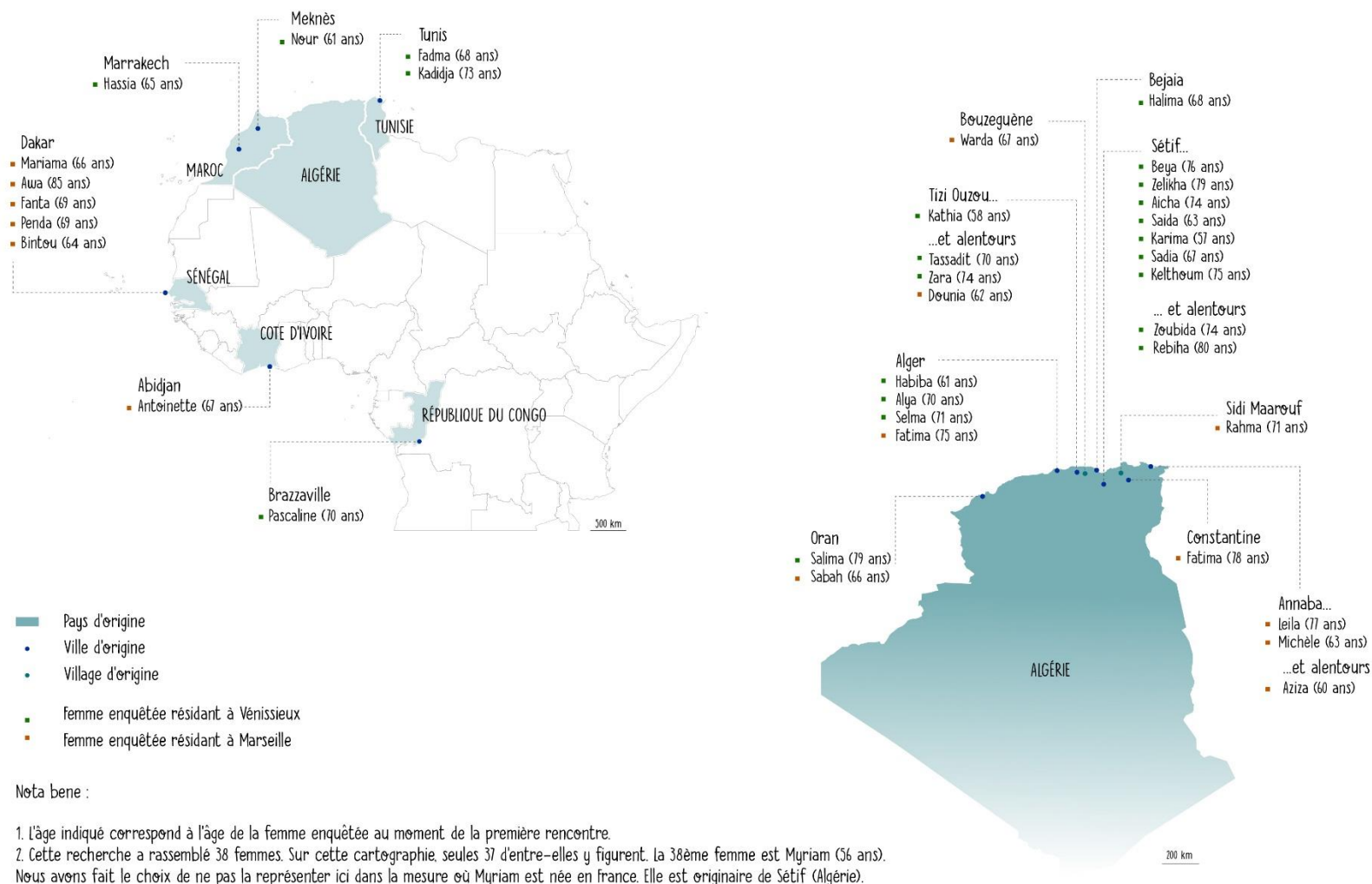
scolariser ses enfants revient de manière importante dans les témoignages des immigrées elles-mêmes (Cohen, 2017).

Même constat au Sénégal et plus largement au sein de l'A.O.F. (Afrique occidentale française)⁷⁹ dont plusieurs de mes enquêtées sont originaires. Si au tout début du 20^{ème} siècle, une fille était scolarisée pour 5 garçons, cet écart atteindra une pour 45 en 1920 pour revenir à une pour 10 à la fin des années 1930. Encore en 1954, 1 fille pour 5 garçons était scolarisée à l'école primaire publique au sein de l'A.O.F. (Barthélémy, 2003 : 372). Comme nous le verrons au sein du chapitre 5, ici comme au Maghreb, la scolarisation des fillettes et jeunes filles au-delà du fait d'être restée longtemps accessoire pour les administrateurs coloniaux, sera quasi exclusivement centrée sur l'apprentissage du rôle de femme et mère au foyer, et relèvera plus d'une éducation des jeunes filles que d'une véritable instruction (*ibid.*).

D'autre part, les efforts seront principalement dirigés vers les milieux urbains et les classes sociales plus aisées (dont les *Pieds-noirs* en Algérie par exemple) que sur les enfants indigènes pauvres des campagnes. Comme nous allons le voir à présent, les femmes ici enquêtées bien que venant pour la plupart de milieux modestes voire pauvres, sont plus souvent d'origines urbaines que rurales.

⁷⁹ L'Afrique-Occidentale française (AOF) regroupait huit pays d'Afrique de l'Ouest colonisés par la France. Entité constituée entre 1895 et 1958, elle réunit à terme la Mauritanie, le Sénégal, le Soudan français (devenu Mali), la Guinée, la Côte d'Ivoire, le Niger, la Haute-Volta (devenue Burkina Faso) et le Dahomey (devenu Bénin).

Carte 3. Villes et villages d'origine des enquêtées



Nota bene :

1. L'âge indiqué correspond à l'âge de la femme enquêtée au moment de la première rencontre.
2. Cette recherche a rassemblé 38 femmes. Sur cette cartographie, seules 37 d'entre-elles y figurent. La 38ème femme est Myriam (56 ans). Nous avons fait le choix de ne pas la représenter ici dans la mesure où Myriam est née en France. Elle est originaire de Sétif (Algérie).

Conception : Le Tamis (Lucie Bacon) et Julie Leblanc, 2023 / Réalisation : Le Tamis (Lucie Bacon), 2023
 Source : Julie Leblanc, enquête de terrain, 2019
 fond de carte : Natural Earth, 2018. Projection : Natural Earth II

3.2. Des femmes plus urbaines que les hommes

Dans les années 1950, contrairement aux immigrés masculins, les femmes venaient principalement de petites voire grandes villes algériennes (André, 2016, 131)⁸⁰. De la même façon, au sein de mon corpus la plupart des Algériennes rencontrées vivaient en ville avant de venir en France : Sétif, Bejaia, Oran, Annaba, Alger principalement. Au sujet de l'immigration algérienne, Marc André (2016), Muriel Cohen (2020), Emmanuelle Santelli et Béate Collet (2003), montrent respectivement qu'au sein des stratégies matrimoniales, il n'était pas rare que les immigrés et/ou leurs familles, choisissent leurs futures compagnes à la ville, supposant ainsi qu'elles s'adaptent mieux à la vie en France.

Cette caractéristique se retrouve par ailleurs chez les autres femmes de mon corpus venues du Sénégal (Dakar), de Côte d'Ivoire (Abidjan), du Maroc (Meknès, Marrakech) et de Tunisie (Tunis) : pour ces différentes nationalités toutes les femmes que j'ai rencontrées sont venues de centres urbains. Cette connaissance préalable à leur émigration des codes de la ville (en l'occurrence coloniale), a contrairement aux idées reçues, permis à ces femmes une intégration facilitée par rapport aux hommes qui venaient quant à eux plus souvent de milieux ruraux. Elle a également, contribué en partie à leur invisibilité puisqu'elles se fondaient, du point de vue de la mode vestimentaire notamment, dans la société française urbaine.

⁸⁰ Sur les 135 femmes pour lesquelles l'historien Marc André a pu retracer les parcours de manière détaillée, 75% ont émigré de milieux urbains.

Image 10. Portraits de jeunes mariées



De gauche à droite :

Portrait d'une enquêtée pris chez un photographe en Algérie en 1964, 4 ans avant son mariage et son émigration vers la France.

Portrait d'une enquêtée venue d'Algérie, pris dans la région lyonnaise en 1960 elle porte son premier enfant dans les bras.

© Les Minguettoises

Le contraste est saisissant entre les clichés des enquêtées et ceux véhiculés dans la presse et par là-même dans les imaginaires collectifs à cette même période. Concernant les femmes algériennes, elles sont représentées dans les médias depuis les années 1950 de manière totalement fantasmée comme étant intégralement voilées ce qui était, comme le montre les images précédentes, loin d'être le cas.

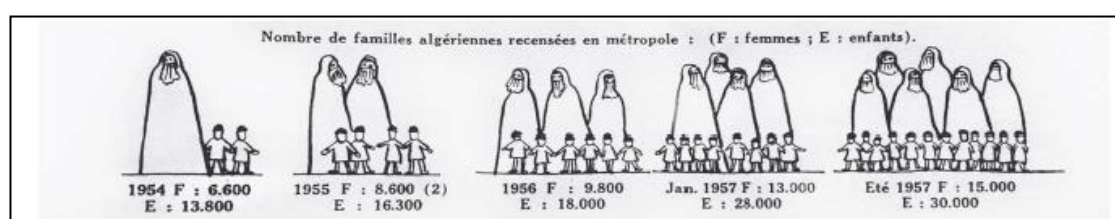
Accéder à ces photos et à leurs mises en récits par les femmes elles-mêmes, m'a permis de rejoindre les conclusions de Marc André au sujet des femmes algériennes à Lyon au moment de la décolonisation. A partir de l'analyse des photographies dans la presse de cette époque, il constate :

« L'examen de leur "façade personnelle" ne laisse en rien transparaître une algérianité pittoresque [...] En fait, si les femmes algériennes restèrent si longtemps invisibles, peut-être est-ce aussi, tout simplement, parce que peu de choses, dans l'apparence, les distinguaient des Françaises métropolitaines » (André, 2016 : 47-48)⁸¹.

⁸¹ Les pratiques vestimentaires et présentations de soi seront plus amplement détaillé au cours du chapitre 6.

Un autre stéréotype prégnant véhiculé au sujet des femmes maghrébines et plus largement africaines est celui de leurs nombreux enfants. Cette représentation est utilisée de manière tout à fait ambivalente. D'un côté le regroupement familial a été initié pour répondre au déficit de population engendré par la seconde guerre mondiale, de l'autre ces femmes-là seront vues comme trop « prolifiques ». Reposant sur des représentations autant coloniales que classistes, cet attribut contribuera autant à l'hypersexualisation de ces femmes qu'à constituer cette immigration comme finalement problématique.

Image 11. Des femmes algériennes caricaturées



Reproduction issue du livre de Marc André (2016 : 29). ©Message d'Algérie, 15 février 1958, n°12 : 29.

Ces représentations ont jalonné la période de leur installation en France. Ainsi Valéry Giscard D'Estaing à Marseille en 1975, au cours de sa visite très médiatisée d'un bidonville, après avoir salué une femme algérienne qui lui a répondu avoir 9 enfants, demande expressément à aller voir la famille où il y en a 27 (27/02/1975, INA).

Souvenons-nous également des propos de Jacques Chirac lors d'un diner-débat retransmis à la télévision :

« Il est certain que d'avoir des Espagnols, des Polonais et des Portugais travaillant chez nous, ça pose moins de problèmes que d'avoir des musulmans et des Noirs [...] Comment voulez-vous que le travailleur français qui habite à la Goutte-d'or où je me promenais avec Alain Juppé il y a trois ou quatre jours, qui travaille avec sa femme et qui, ensemble, gagnent environ 15 000 francs, et qui voit sur le palier à côté de son HLM, entassée, une famille avec un père de famille, trois ou quatre épouses, et une vingtaine de gosses, et qui gagne 50 000 francs de prestations sociales, sans naturellement travailler ! [Applaudissements nourris] Si vous ajoutez à cela le bruit et l'odeur [rires nourris], eh bien le travailleur français sur le palier, il devient fou. (...) Et ce n'est pas être raciste que de dire cela. Nous n'avons plus les moyens d'honorer le regroupement familial » (19 juin 1991, France info INA).

Ces représentations ont très concrètement nourri les politiques d'immigration et de contrôle accru pour les femmes immigrées d'origines post-coloniales, en particulier concernant les Algériennes. Ces stéréotypes sont adossés aux imaginaires de l'invasion et de la construction de l'altérité comme indésirable voire dangereuse.

3.3. Rejoindre ou émigrer avec son conjoint ?

Le fait de reconstituer leurs parcours sur le long terme permet de révéler l'agentivité de ces femmes, y compris quand leurs jeunes années ont été en partie sujettes aux injonctions familiales. Ainsi plusieurs éléments doivent être pris en compte avant de donner aux calendriers de migration des familles une quelconque explication culturelle.

Parmi les femmes venues dans le cadre d'un regroupement familial que ce soit avant ou après la loi de 1976, beaucoup sont venues rapidement avec leur conjoint plus qu'elles ne les ont rejoints après plusieurs années de mariage.

Les femmes enquêtées venues dans le cadre d'un regroupement de conjoints, sont venues pour la plupart de quelques jours à quelques mois après leur mariage :

« On s'est mariés le 7 avril [1979]. Le mois 11, le 21 novembre, je suis arrivée. C'était un mercredi » (Hassia, 65 ans, séparée, venue du Maroc en 1979, Vénissieux, 2018) ;

« Je me suis mariée en 1972, et je suis venue en France, en août 1973, j'avais 20 ans, j'étais jeune » (Warda, 67 ans, divorcée, venue d'Algérie en 1973, Marseille, 2019) ;

« Je me suis mariée à la fin mars et le 1^{er} avril je suis venue (rire) » (Selma, 71 ans, veuve, venue d'Algérie en 1968, Vénissieux, 2018).

Les calendriers de migration des couples montrent que les cas où les femmes rejoignent leurs maris tardivement sont en fait statistiquement assez rares (Silberman, 1991). Plus fréquente est l'immigration d'hommes célibataires, se mariant tardivement et faisant venir leur épouse juste après le mariage. Le décalage entre les entrées des deux époux s'explique d'autant plus que la situation de migration, hier comme aujourd'hui, allonge les délais de mariage des migrants : régularisation du séjour, moyens financiers nécessaires à la vie en France et aux allers-retours dans le Pays d'origine, frais induits par le mariage, acquisition d'un emploi et d'un logement remplissant les critères éligibles pour faire venir son épouse (Le Courant, 2014).

Concernant l'immigration des familles algériennes après 1962, celles-ci auraient dû, dans le cadre des accords d'Evian, conserver leur droit de libre circulation obtenu avec la

citoyenneté française en 1947. Or, comme le montre Muriel Cohen (2012), elles ont été au contraire discriminées dès 1964. Dans les faits, les travailleurs algériens se sont vu imposer, dans un contexte de crise du logement généralisée, des conditions inatteignables pour le rapprochement de leurs familles (faute de moyens financiers et de logements existants)⁸². Cela a retardé pour beaucoup soit leur mariage soit la venue de leurs épouses. Pour contourner ce critère, à la même époque les familles étrangères européennes entraient fréquemment illégalement sur le territoire puis régularisaient leur droit au séjour qui était alors systématiquement accepté. Au contraire, pour les familles algériennes, les contrôles policiers étaient spécifiquement resserrés et ce dès leur arrivée à l'aéroport pour éviter l'arrivée de « faux-touristes » (*Ibid.*). A l'encontre des idées reçues, les Algériens ont été particulièrement lésés quant à la politique de « regroupement familial », ils ont ainsi été deux fois moins nombreux à en bénéficier que les Marocains par exemple (Noiriel, 2017 [1992] : 14).

Que ce soit dans le cadre « exemplaire » de l'immigration algérienne ou celui d'autres contextes transnationaux, plusieurs publications y compris récentes montrent combien les politiques migratoires ont une influence sur l'intimité des individus et des groupes en termes de pratiques et de choix matrimoniaux (Sizaire, 2021 ; Mouchit, 2018 ; Le Bail, Lieber, Ricordeau, 2018 ; Collet, Unterreiner, 2017 ; Wang, 2017 ; Le Talec, Gaissad, 2012).

Les « migrations par le mariage » s'inscrivent ainsi dans cette « zone trouble » décrite par Gwenola Ricordeau : « là où les relations affectives, les stratégies matrimoniales et les parcours migratoires se confondent » (2012). Cet entremêlement complexifie l'analyse qui oscille de ce fait entre domination et agentivité, « marchandisation et *agency* » des femmes (Le Bail, Lieber, Ricordeau, *Ibid.*).

3.4. Le mariage : une stratégie migratoire paradoxale

Kadidja est arrivée en juin 1965 de Tunis. Elle a rencontré son mari au mariage d'une cousine en Tunisie. Ils se sont fiancés en 1962, Kadidja avait 17 ans. Son mari avait déjà émigré en France où il était devenu chauffeur routier dans la région lyonnaise. Mariés en 1964, ils ont émigré ensemble un an après en France.

⁸² En contradiction avec les accords d'Evian, les contraintes en termes de logement et de situation administratives imposées aux familles étrangères depuis 1945, leur étaient aussi imposées sans que leur soient pour autant octroyées les aides normalement dévolues aux autres familles (indemnisation des frais de voyage).

« Kadidja - Le jour où ils [les membres de sa belle-famille] sont venus demander ma main, j'ai cru qu'ils rigolaient, mon père aussi. Mon père n'a pas voulu. Il se disait : partir en France mais elle est encore jeune. Mais moi, pour moi, j'étais contente, je me suis dit : je vais aller en France [le dit en chuchotant]. Je suis l'aînée, on est huit, moi je voulais [sifflement] partir, faire ma vie quoi, avoir des choses à moi. Mais je ne le connaissais pas vraiment, on ne s'est pas fréquenté, on m'a montré sa photo, oui je l'ai vu au mariage mais *basta*. Et voilà, chez nous on dit *mektoub*.

Moi - Du coup finalement votre père a accepté ?

Kadidja - C'est moi qui ai accepté. »

Kadidja aurait d'ailleurs préféré qu'ils aillent vivre à Paris où elle-même avait de la famille. Finalement, le couple fera sa vie à Vénissieux. Ils ont d'abord logé en centre-ville de Lyon puis aux Minguettes où ils sont propriétaires d'un pavillon en bordure de la Z.U.P. (Kadidja, 73 ans, mariée, venue de Tunisie en 1965, Vénissieux, 2018).

Contrairement au cas de Kadidja, le mariage n'a pas toujours correspondu au choix des femmes. Pour certaines, il a été orchestré dès leur jeune âge. Warda est ainsi venue de Kabylie, d'un village proche de Tizi Ouzou.

« Ça fait 47 ans que je suis là. Quand on m'a mariée, on m'a ramenée en France. Moi, je n'avais pas demandé à venir ou quoi que ce soit, j'étais mariée, tu viens en France, et c'est tout. A l'époque bon, ce n'est pas comme maintenant mais je ne regrette rien. Je ne parlais pas du tout français. Après j'ai fait des formations, j'ai appris et je suis devenue cuisinière et depuis je travaille dans la restauration. (...) J'ai eu trois enfants bien sûr. Ma vie n'est pas parfaite mais je m'en sors très bien » (Warda, 67 ans, divorcée, venue d'Algérie en 1973, Marseille, 2019).

Ses beaux-parents avaient immigré en France vingt ans auparavant, son mari depuis seulement un an. A son arrivée à Marseille, elle logeait chez eux dans un HLM. des quartiers Nord. A la naissance de leur premier enfant, le couple a emménagé dans un appartement sur le même palier. Elle décrit d'ailleurs la proximité de ses beaux-parents comme une ressource. Warda a divorcé en 1994. Elle dit être restée très proche de ses beaux-parents qui l'ont toujours soutenue. Se trouvant en charge de ses enfants, Warda s'est formée et travaille encore aujourd'hui dans la restauration pour subvenir à leurs besoins.

Pour la majorité des enquêtées, émigrer signifiait quitter sa famille sans toujours avoir de proches parents en France. La pratique du couple (en tant que ménage nucléaire) prônée

dans les années 1950-1960 n'allait pas forcément de soi pour celles qui venaient de contextes où le couple s'inscrivait dans la famille élargie (Barou, 2011 : 92, Mouchit, 2018). Comme nous le verrons au chapitre 5, ces femmes ont été imprégnées des normes véhiculées au sujet du foyer conjugal, y compris au sein des colonies.

Cette mise en perspective des récits de Kadidja et Warda est intéressante, à condition de les appréhender à l'échelle de leur parcours de vie. Kadidja, qui aspirait à venir en France pour s'émanciper de sa famille, a eu une vie de couple qu'elle dit globalement heureuse malgré plusieurs drames familiaux. Elle décrit ainsi son couple comme soudé, aimant voyager ensemble avec ou sans les enfants. Sa vie a été globalement centrée sur son domicile et sa famille (enfants puis petits-enfants), ce qui ne l'empêche pas de se décrire par ailleurs comme une femme « libre » de ses mouvements et de ses pensées.

Le parcours de Warda peut être considéré, à l'inverse, comme plus difficile du point de vue de sa vie conjugale. Il s'agit pour elle d'un non-choix, un « mariage arrangé » entre les familles et d'une période pénible. Pour autant, elle parle aussi de son parcours comme d'une fierté. Fierté de son émancipation suite à son divorce et fierté de l'acquisition d'une autonomie sociale et financière lui ayant permis d'élever seule ses trois enfants. Dans le cas de Warda :

« Au-delà du couple, la (re)construction d'un parcours professionnel exprime celle d'un parcours individuel appelé, à terme, à prendre sens en France indépendamment du lien au conjoint qui avait prévalu à la migration » (Mouchit, 2018).

Nous verrons dans la seconde partie de notre écrit, que ces contextes de « regroupements familiaux » ou « migrations par le mariage », majoritaires parmi mes enquêtées, indépendamment du devenir du couple, vont souvent induire la construction d'une respectabilité basée sur le dévouement (Skeggs, 2015) à leurs familles nucléaires puis aux petits-enfants. Ces normes de la « bonne » épouse, mère puis grand-mère que la situation de « femme regroupée » alimente, vont parfois être mobilisées par les femmes elles-mêmes pour distinguer les bonnes des mauvaises immigrées. Mélissa Blanchard décrit une dynamique d'étiquetage et de jeux de réputation au sujet des femmes sénégalaises venues « seules » - sans homme - s'installer à Marseille :

« Les femmes venues seules ont une très mauvaise réputation tant auprès des hommes que des femmes et en particulier auprès de celles qu'on appelle les immigrées, c'est-à-dire les femmes qui ont rejoint leurs époux "travailleurs immigré" » (2012).

On peut supposer que ces dernières condamnent particulièrement ces écarts à la norme en ce qu'ils remettent en question la légitimité de leur « citoyenneté matrimoniale » (Fresnoza-Flot, Ricordeau, 2017) - leur présence en France étant fondée au regard de la loi et des représentations sur le regroupement conjugal. De plus, le mariage a pu constituer pour elles une stratégie.

A défaut de pouvoir changer le cours des choses au niveau des politiques et de l'économie, le mariage a pu représenter pour ces femmes l'opportunité d'accéder à un certain pouvoir sur le cours de leur vie quotidienne. Selon Beverly Skeggs, c'est en partie pour cela que les femmes, notamment de classe populaire, se marient sans que cela les empêche de critiquer en partie et *a posteriori* ce choix :

« Elles jouent le jeu de la féminité pour produire de la sécurité mais, pour certaines d'entre elles, le jeu n'en vaut pas la chandelle bien que les possibilités alternatives paraissent pires encore » (2015 : 226).

Pour résumer, dans ce chapitre, j'ai souhaité restituer et resituer les parcours migratoires de mes enquêtées dans leur pluralité en montrant que loin d'être exceptionnels, ils sont dans les faits représentatifs de l'histoire de l'immigration en France et à l'échelle mondiale. Tout en posant le cadre et le matériau de mon analyse, les portraits de mes enquêtées se révèlent dans un même mouvement être à contre-courant des représentations stéréotypées et proches des destins de toutes les femmes de leur génération. Cette situation à l'intersection d'un sort commun des femmes et de la population immigrée en France, a contribué à leur invisibilisation au fil du temps, y compris au moment de leur vieillesse.

Nous avons vu que la « découverte » des femmes en immigration correspond au moment de leur visibilité par le regroupement familial officialisé en 1976. Leur intégration est alors vue comme problématique. Nous avons ensuite mis en lumière le fait que cette confusion entre leur arrivée et leur visibilité contribue non seulement à occulter la diversité de leurs parcours mais aussi à construire l'archétype de la femme immigrée « inassimilable » car « soumise, arriérée et analphabète » (Morokvasic, 2008). Un même processus semble avoir été à l'œuvre s'agissant des « vieux immigrés ». Nous allons donc maintenant nous intéresser à ce moment à partir duquel ils se sont mis à « poser problème » (Noiriel, 2017 [1992] : 5-10).

Chapitre 3 – Vieillesse et immigration

Du problème social à la problématique de recherche

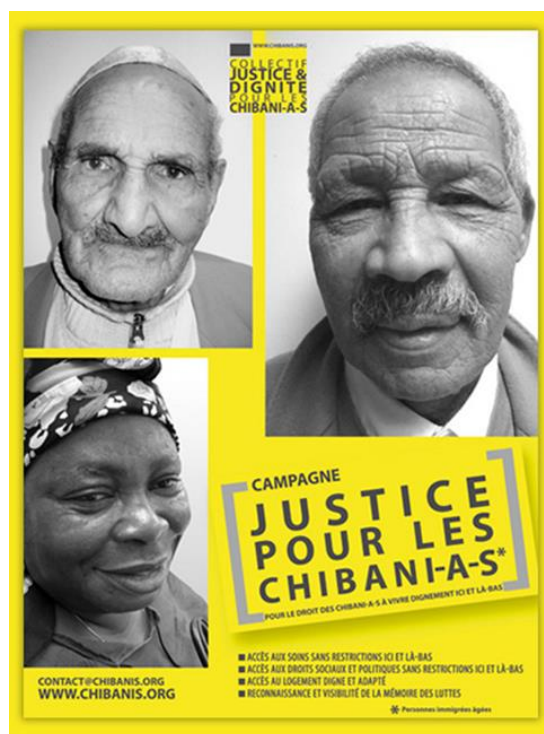


Image 12. Justice et Dignité pour les chibani-a-s

Initiée à Toulouse en 2009, cette campagne affirme « le droit des chibani-a-s à vivre dignement ici et là-bas » (Host, Pépin, 2012). Cette mobilisation est portée notamment par le Tactikollectif, et la Case de santé ainsi que le Gisti et l'Association des travailleurs maghrébins de France (ATMF).

Ces associations dénoncent un véritable « harcèlement des immigrés âgés » mené par les institutions telles que la CAF et la CARSAT (Caisse d'Assurance Retraite et de la Santé au Travail) qui s'attèlent à contrôler les foyers Adoma à la recherche des « fraudeurs » à l'APL ou à l'ASPA (Allocation Solidarité pour les Personnes Agées)⁸³. Ces deux aides sont soumises à une résidence d'un minimum de 6 mois par an en France. Or cette condition n'était jusqu'ici pas appliquée ni communiquée par les institutions.

Cette règle n'était de ce fait connue ni des personnes concernées ni des travailleurs sociaux qui les accompagnaient. Ces personnes immigrées, une fois la retraite venue, effectuaient pour beaucoup des séjours plus ou moins longs entre la France et leur pays d'origine dans lesquels vivaient toujours leurs familles. Affiche, 2009

© Justice et dignité pour les chibani-a-s

⁸³ Ces associations constatent des refus de versements d'APL (Allocation pour le logement) par la CAF (Caisse d'Allocations Familiales) à des immigrés détenteurs de la « carte retraité » lors de leur entrée en foyer Adoma. Certains sont sujets à des demandes de remboursement de ces aides jugées trop perçues et se retrouvent parfois, très endettés, faute de pouvoir lire et comprendre leurs courriers.

Bien que le terme de *chibani* ait été féminisé par *chibania*⁸⁴ dès le début de cette campagne, et que sur l'affiche reproduite ci-dessus le visage d'une femme immigrée et âgée y soit représenté, c'est bien plus, voire exclusivement, autour des problématiques rencontrées par les habitants masculins des foyers Adoma que le collectif s'est mobilisé⁸⁵.

Cette campagne est un des points de départ de mon intérêt pour la question du vieillissement en immigration en France. D'abord interpellée par cette «(in) hospitalité au long cours» (Leblanc et Pinel, 2020), c'est plus particulièrement, l'(in) visibilité des femmes immigrées âgées, et leur présence-absence au sein même des discours militants qui a, paradoxalement attiré mon regard.

Ce chapitre s'inscrit dans la continuité du précédent et souhaite démontrer que l'entrée dans la vieillesse, et peut être surtout l'ancrage sur plusieurs décennies de ces femmes en France, sont restés occultés. Dans la première section, sera d'abord analysée la manière dont le vieillissement en immigration pour les hommes comme pour les femmes est resté longtemps impensé. Puis nous verrons comment, la figure des hommes immigrés vieillissants «seuls» dans les foyers est devenue l'archétype de l'avancée en âge en immigration. Cette configuration laissant les familles (pourtant majoritaires), et en particulier les femmes, en «arrière-plan» (Laacher, 2014). Avant d'aborder dans le chapitre suivant, la présence des femmes dans les deux quartiers spécifiquement étudiés, j'évoquerai ici la réalité de la vieillesse immigrée au féminin d'un point de vue démographique en France, tout en présentant la littérature émergente qui s'y intéresse.

1. Immigrés et retraités : De l'impensable aux impensés

Abdelmalek Sayad a montré comment l'illusion du provisoire s'est installée tant de manière implacable que durable au sein des sociétés d'émigrations, d'immigrations, mais aussi au sein des groupes d'émigrés-immigrés, notamment algériens, eux-mêmes :

« Dans la mesure où la présence de l'immigré est une présence étrangère ou est perçue comme telle, les "illusions" associées à cette présence et qui en sont même constitutives, peuvent s'énoncer de la sorte : pour commencer l'illusion d'une

⁸⁴ Le terme *chibania* mis au pluriel ici donne *chibanias*. Il s'agit d'une version francisée, car en arabe le pluriel de *chibania* correspondrait plutôt à l'orthographe suivante : *chibaniyates*.

⁸⁵ Dénonçant d'abord la mésinformation, les contrôles et suppressions abusives d'aides sociales, le mouvement «Justice et dignité pour les Chibani. a. s» se mobilisera plus tard en 2016 contre des expulsions de personnes immigrées âgées suite au refus de leur renouvellement de titre de séjour. Voir à ce propos par exemple l'article du *Courrier de l'Atlas* du 23 juin 2016 : <https://www.lecourrierdelatlas.com/france-haute-garonne-le-collectif-justice-et-dignite-pour-les-chibani-a-s-denonce-une-menace-d-expulsion-5186/>

présence nécessairement provisoire (et, corrélativement, si on se place du point de vue de l'émigration, illusion d'une absence elle aussi provisoire) lors même que cette présence (ou cette absence), provisoire en droit, s'avère, dans les faits et toujours après coup – et seulement après coup (...) – comme une présence durable, voire définitive (ce qu'on ne peut toutefois pas avouer ni même s'avouer, car dans la majorité des cas cela est une chose impossible nationalement, voire ontologiquement parlant); l'illusion, celle-ci étant gouvernée par celle-là, que cette présence est totalement justiciable de la raison ou de l'alibi qui est à son principe : le travail, auquel elle devrait être, en bonne logique, totalement subordonnée» (2006 : 23).

Arrêtons-nous sur l'intrication de ces deux illusions : une émigration-immigration pensée, vue et traitée comme provisoire et uniquement liée au travail. La première répercussion est que la vacance, au sens de l'absence de travail pour l'immigré, n'est alors envisagée que comme illégitime, niant la personne qui devient alors une « anomalie » :

« Parce que l'immigré n'a de sens à ses propres yeux et aux yeux de son entourage et parce qu'il n'a d'existence, à la limite, que par le travail, la maladie par elle-même, mais peut être encore plus par la vacance qu'elle entraîne ne peut manquer d'être éprouvée comme la négation de l'immigré» (Sayad, 1999 : 319).

Cette illusion n'est pas qu'une simple représentation abstraite, assignée et intériorisée qui aurait pour seule conséquence une invisibilisation et un mal-être des immigrés devenus vieux. Elle se retrouve aussi et est produite de manière très concrète dans la gestion de l'immigration par l'Etat français.

Lorsque celui-ci a organisé le recrutement de la main-d'œuvre au sein des villages de Kabylie ou du Maroc, l'« accueil » de ces immigrés près des grands centres industriels a été pensé dans une optique provisoire et ce faisant de manière précaire (Benguigui, 1997). Une fois les crises économiques venues, ces mêmes immigrés ont été incités, aidés ou forcés au retour dans leur pays d'origine (Sayad, 2006 : 44-49; Témime et al., 2001)⁸⁶.

Abdelmalek Sayad distingue clairement la maladie ou l'accident d'un côté, qui entraînent une impossibilité transitoire ou définitive de reprendre un emploi, et le chômage ou la retraite

⁸⁶ Dans son article, Emile Témime cite l'exemple des Polonais renvoyés en Pologne par trains entiers à la fin des années 1930 du fait de l'effondrement du secteur minier du nord de la France. De même pour les Algériens dans les années 1970, empêchés d'entrer sur le territoire, mais aussi incités par des aides financières à « rentrer » en Algérie.

d'un autre côté, qui trouvent une justification dans le travail lui-même, en tant que vacance transitoire pour le chômage et suite logique bien qu'ultime pour la retraite.

Cette dernière prend un sens particulier dans ce contexte, elle sonne le passage de la « double utilité » à l'« inutilité » du migrant :

« Un jour, le migrant ne remplit plus sa mission d'utilité économique et sociale. Il est en rupture avec ce qui donne du sens à son existence. (...) Le migrant vieillissant n'est plus un migrant » (Arab, 2013).

« Inutile », l'émigré/immigré âgé est longtemps resté un impensé voire un impensable y compris au sein des sciences sociales.

A cette désignation d'inutilité liée à l'arrêt du travail au moment de la retraite, s'ajoute le caractère exceptionnel de ces hommes qui ont vieilli dans l'émigration/immigration. Le seul fait de leur présence en France au grand-âge signe la remise en cause de toutes les illusions liées à la migration en particulier celle de son caractère provisoire :

« La boucle est comme bouclée dès lors qu'on se met à parler de gérontologie en matière d'immigration ; il n'est plus de place aujourd'hui pour l'illusion du provisoire, pour l'illusion d'un séjour totalement subordonné au travail et pour toutes les autres illusions concomitantes et pas même pour l'illusion d'un retour toujours théoriquement possible » (Sayad, 2001).

Plus récemment, parlant des différentes générations présentes dans le foyer où il a enquêté en région parisienne, Stephan Le Courant écrit :

« Une figure semble condenser à elle seule toutes les aberrations de cette vie de migrant : le "vieux". Qu'il soit une présence au foyer ou une connaissance lointaine, le vieux est celui qui n'a pas su partir, celui qui n'a pas su mettre fin à cette vie d'attente. Ce vieux n'a plus d'âge, le nombre d'années passées en France suffit à le désigner » (2014)⁸⁷.

La figure du « vieux », du fait qu'elle remet en cause l'imaginaire entourant l'immigration, dont le mythe du retour dans le pays d'origine, place ces hommes du côté de la déviance, de la défaillance, de la pathologie et de l'isolement (Sayad, *Ibid.*).

⁸⁷ Dans cet article intitulé « Être le dernier jeune », l'auteur décrit le remaniement des âges sociaux induit par la migration irrégulière, à partir d'une ethnographie menée auprès de jeunes migrants à la fin des années 2000.

Cela entraîne, au contraire de la vision de leur parcours comme relevant d'une double présence et d'un double ancrage (à la fois dans le pays d'émigration et d'immigration), celle d'une *double absence*, comme déjà mentionnée (Sayad, 1999). Dans ce contexte, la problématique du vieillissement des personnes immigrées a tardé à émerger.

Lorsqu'elle apparaît au sein des recherches en sciences sociales au début des années 1980, c'est la figure du *chibani* vieillissant dans les anciens foyers Sonacotra qui sera d'abord et pour longtemps le sujet de nombreux écrits et documentaires (scientifiques, institutionnels, militants)⁸⁸.

Ce qui est frappant lorsque l'on consulte ces productions, c'est que la focalisation sur ces hommes aux parcours en réalité minoritaires, s'inscrit pleinement dans la logique à l'œuvre quand on traite de l'immigration postcoloniale et particulièrement algérienne en France.

1.1. De la constitution de la vieillesse immigrée comme problème : la focalisation sur les hommes vieillissant dans les foyers

La conjonction entre vieillissement et immigration est devenue envisageable et « sociologisable » en France à partir de 1980 grâce, là encore, aux travaux d'Abdelmalek Sayad⁸⁹ (Dubus, Braud, 2001). Seuls quelques démographes avaient alors commencé à se saisir de cette question. Cette intervention, publiée par la suite sous la forme d'un article, n'aborde pas uniquement l'avancée en âge des immigrés, mais elle apporte un premier éclairage important (Sayad, 1999 : 315-377)⁹⁰. Notamment au sujet de l'âge comme temps social et sur la question d'un retour impossible, du moins problématique, dans le pays d'origine. Prenant l'exemple d'hommes ayant malgré tout fait le choix de « retourner » dans leur pays d'origine, le sociologue décrit leur vieillesse comme « facteur de désordre » au sens d'une « remise en cause de tout l'ordre ancien » à la fois des illusions de l'immigration, mais aussi des rapports sociaux d'âges et de genres (1999 : 355)⁹¹. D'aucuns ont pu penser que le fait que ce soit ce sociologue même qui ouvre la voie, a renforcé l'émergence de la figure du travailleur algérien venu seul (Morokvasic, 2011), celui que l'on nomme aussi « faux

⁸⁸ Voir à ce titre les recensions de Gilles Dubus et Françoise Braud (2001) et de Mohamed Madoui (2015).

⁸⁹ Notamment grâce à son intervention en 1980 lors du colloque tenu à Marseille : « Psychologie sociale et migrants ».

⁹⁰ Son intervention sera publiée en 1981 dans la revue *Psychologie médicale*, sous le titre *Santé et équilibre social chez les immigrés* et sera reproduite au sein de son ouvrage *La double absence* en 1999, au sein du chapitre 9 intitulé *La maladie, la souffrance et le corps*. Il ne traite pas uniquement de la retraite et de l'avancée en âge, mais plus globalement du corps et de la maladie chez les immigrés.

⁹¹ Il évoque ainsi l'intériorisation des normes de vieillesse par les hommes immigrés, qui une fois qu'ils se considèrent vieux et oisifs mettent particulièrement en scène leur vieillesse (dans la manière de se vêtir et dans les postures du corps) et occupent ainsi de plus en plus la sphère domestique, devenant à l'instar des femmes, « hommes de l'intérieur ».

célibataire» ou «célibataire géographique» (Gallou, 2005) ayant vieilli dans les «foyers des sans famille» (Sayad, 1991 : 81-120). Pour autant, cette focalisation sur les immigrés maghrébins et particulièrement algériens vieillissant dans les foyers Sonacotra, a aussi à voir avec celle du champ de recherche sur l'immigration (Bourdieu, 1997). Ce champ est en effet particulièrement tributaire des catégories de l'action publique et des financements qui y sont dédiés. Le fonctionnement par «public cible» ou par problématiques spécifiques voire «imposées» y est très prégnant (Sayad, 2006 : 16). Selon les périodes, «des thèmes porteurs trouvent écho dans la recherche (...) [qui] est amenée à répondre, et à se positionner par rapport à une certaine demande politique et sociale» (Morokvasic, *Ibid.*), notamment par le biais de recherches commanditées.

Ainsi, les écrits scientifiques et notamment anthropologiques des années 1970 au sujet de l'immigration d'abord maghrébine puis africaine en France furent aux prises avec les paradigmes de l'ethnicité, de l'opposition culture d'origine/culture d'accueil ou encore tradition/modernité. Ils se sont en outre focalisés sur les conditions de vie de la main-d'œuvre immigrée et masculine.

«À partir de la décennie 1980, les pouvoirs publics et le secteur associatif sollicitent des recherches sur différents thèmes, demande qui perdure aujourd'hui, sur la polygamie, le logement, les parcours scolaires, les "mariages forcés", etc. Parmi bien des spécialistes (...), c'est notamment aux ethnologues que ces demandes de connaissances sont adressées» (Kuczynski, Razy, 2009).

Au début des années 1990, «on se tourne maintenant vers les vieux» (Noiriel, 2017 [1992] : 12).

En 1992, le Fonds d'Action Social⁹² commande ainsi une étude au sujet des immigrés vieillissants en région parisienne⁹³. Le rapport produit avec la contribution de Gérard Noiriel est centré sur des immigrés d'origine maghrébine, mais aussi portugaise et sénégalaise⁹⁴. Cet

⁹² Le Fonds d'action sociale (FAS) a été créé en 1958. Il était destiné à regrouper tous les financements des actions sociales visant les immigrés algériens, dits alors Nord-africains sur le sol métropolitain (Elkarati, Poinot, 1990). Sa puissance de financement est très importante et donc sa capacité à influencer sur la recherche.

⁹³ Ce rapport reposait sur des données quantitatives issues de la démographie et sur une enquête plus sociologique dans différents foyers et maisons de retraite de cette région. Il était initialement constitué de 600 pages, mais a été réédité en 2017 dans une version abrégée (Noiriel, 2017 [1992]), sur laquelle je m'appuie ici.

⁹⁴ La situation des Maliens, d'arrivée plus récente au début des années 1990, y est aussi évoquée comme une communauté qui sera sans doute aux prises plus tard avec ces questions de vieillissement dans les foyers.

aspect comparatiste assumé allait en fait à l'encontre de la demande initiale du FAS qui souhaitait que l'enquête se concentre uniquement sur « la communauté maghrébine »⁹⁵ :

« L'obsession de la "spécificité maghrébine" est sans doute le reflet des difficultés que la France a toujours eues dans ses rapports avec cette partie de son ancien monde colonial. Mais elle est aussi significative d'une conception de l'action sociale trop prisonnière d'une vision administrative de la société » (Noiriel, *Ibid.* : 8).

En ce sens, les recherches sont commanditées bien souvent en fonction de « ce qui fait problème » à court terme et devient la priorité du moment, parfois en décalage avec la temporalité de la réalité sociale.

Gérard Noiriel et ses collègues ont montré que le vieillissement de la population immigrée, notamment au sein des foyers Sonacotra, n'avait alors en fait rien de nouveau. En 1982, les Algériens représentaient déjà le plus grand nombre de locataires âgés des foyers : 86 % des résidents de plus de 65 ans étaient originaires d'Algérie.

Ainsi, dès « cette époque, le foyer [était] devenu pour eux non pas un lieu d'accueil temporaire, mais un lieu de vieillissement définitif » (*Ibid.* : 14).

Cette surreprésentation s'explique par plusieurs éléments liés à la création en 1956, soit pendant la guerre d'indépendance algérienne de ces logements sociaux particuliers⁹⁶. Les foyers étaient spécifiquement voués à résorber les bidonvilles qui prenaient place dans les grandes agglomérations françaises et à loger les Algériens nouvellement recrutés en Métropole : le nom initial était Sonacotral (Société Nationale de Construction pour les Travailleurs algériens)⁹⁷. Leur configuration et gestion visaient un double objectif : « maintenir dans le célibat les travailleurs migrants pour éviter le regroupement familial et combler un supposé retard culturel et social de ces mêmes travailleurs pour permettre leur intégration à la société française » (Bernardot, 1999). La Sonacotral devenue Sonacotra au moment de l'indépendance algérienne puis Adoma en 2007 a progressivement ouvert ses foyers à d'autres travailleurs et aujourd'hui à d'autres publics précaires.

⁹⁵ Les missions du FAS concernaient pourtant dès 1983, tous les travailleurs immigrés et leurs familles (Noiriel, 2017 [1992]).

⁹⁶ Pour une connaissance exhaustive de l'institution Sonacotral, j'invite à consulter les travaux suivants : Bernardot, 1999, 2001; Gallou, 2005; Hmed, 2008; Madoui, 2015. Voir aussi concernant l'histoire de la Fondation ARALIS : Duchêne, Suazo-Martin et Desaleux, 2022.

⁹⁷ Je renvoie également ici aux travaux d'Abdelmalek Sayad sur les bidonvilles de Nanterre (1995), mais aussi à ceux de Colette Pétonnet (2017 [1968]; 2012; 1998). Voir aussi, Raulin et al., 2018. Et pour la région lyonnaise le documentaire d'Olivier Chavanon et Frédéric Blanc, *Baraques, villages nègres et bidonvilles* (2018).

« Malgré ces changements, beaucoup des hommes résidants dans ces foyers-hôtels parfois depuis leur arrivée en France ont vieilli dans les murs. (...) La visibilité de ces migrants vieillissants est très contrastée : très faible dans les institutions, comme les maisons de retraite, elle devient tellement forte au sein des foyers de travailleurs migrants (FTM) qu'elle en est devenue emblématique » (Gallou, 2005).

Cette survisibilité est liée aux conditions de vie particulièrement difficiles dans ces lieux exigus, manquants d'intimité et d'autant moins adaptés à l'avancée en âge de ces personnes qui parfois nécessitent des soins infirmiers ou d'hygiène quotidiens. Dans le même temps, au fil des années, ces lieux mêmes précaires ont été investis par ces hommes comme leurs lieux de vie et de sociabilité, entraînant un attachement à ces foyers comme pour d'autres aux hôtels meublés qu'ils occupent aussi parfois depuis des décennies et dont ils ont pu être menacés d'expulsions⁹⁸.

1.2. Les écrits militants : Des *Chibanis* à défendre

C'est surtout à la fin des années 1990 que la question du vieillissement de ces hommes prendra une plus grande ampleur (même si toute relative). Le colloque « Vieillesse et immigration : Les vieux, porteurs et créateurs de culture », qui s'est déroulé à Aix-en-Provence les 27 et 28 mai 1999 constitue à ce titre un tournant⁹⁹.

Son contenu est surtout axé sur la dimension mémorielle de l'immigration : Abdellatif Chaouite et Yamina Benguigui, qui a réalisé deux ans plus tôt son documentaire pionnier *Mémoires immigrées : l'héritage maghrébin*, introduisent le colloque. Les communications sont menées par des artistes (comédiens, conteurs), des représentants de différentes radios engagées sur ces sujets (dont Radio Pluriel, Radio Gazelle) ou des écrivains issus de la communauté maghrébine¹⁰⁰.

⁹⁸ Une expulsion de *Chibanis* en pleine trêve hivernale d'un hôtel meublé au 73 Faubourg Saint Antoine à Paris avait défrayé la chronique. Ils ont été finalement relogés dans des logements HLM de Paris. Voir : <https://www.france24.com/fr/20150219-paris-expulsion-chibanis-pleine-treve-hivernale-retraites-maghebins-bastille-faubourg-saint-antoine> et Dendoune dans « Le troisième âge des migrants » (2015 : 2). Plus récemment à Marseille sept *Chibanis* se sont constitués partie civile pour poursuivre en justice le propriétaire de leur hôtel meublé pour « délit de soumission de personnes vulnérables à des conditions de logement indignes ». Le propriétaire a été relaxé. Voir : <https://www.lecourrierdelatlas.com/logement-insalubre-sept-chibanis-marseillais-deboutes/>.

⁹⁹ Dans les faits, ce colloque clôture un cycle de conférences qui a eu lieu cette année-là dans d'autres villes de France.

¹⁰⁰ Voir : Centre de ressources Abdelmalek Sayad, musée de l'Histoire de l'immigration.

La description même brève de cet évènement montre l'implication dès le début très forte de la sphère militante et artistique notamment de personnes héritières de cette immigration au sujet des anciennes générations et de leur mémoire¹⁰¹.

Pourtant récemment, en 2021, a été créé à Roubaix, la *Coopérative Chibanis*, à partir de ce constat :

«Après maints colloques, séminaires et rapports parlementaires alertant État, collectivités et ONG sur la situation des personnes âgées immigrées, leur situation ne change pas, bien plus, leurs difficultés s'accroissent avec le temps. Mesurant la gravité de la situation, nous n'avons pas eu le choix que de créer la Coopérative Chibanis qui permettra de focaliser l'attention de manière permanente sur la situation des aînés vulnérables» (Malika El Kettani, *Courrier de l'Atlas*, 21 avril 2021)¹⁰².

Outre de nombreux articles de recherche académique, un certain nombre d'ouvrages et de documentaires ont été produits. Celui de Yamina Benguigui en 1997 aborde déjà la question de ces hommes vieillissant, mais aussi de manière pionnière celle des mères immigrées. En 2014 est réalisé le documentaire *Perdus entre deux rives : Les Chibanis oubliés*, par Rachid Oujdi, décédé deux ans plus tard.

A l'examen, les textes et documents produits depuis le début des années 1980 analysent principalement les parcours de ces hommes sous l'angle de la souffrance, de la pathologie, des difficultés qu'ils rencontrent dans leur accès aux soins et aux droits, des conditions de vie indignes au sein des foyers, de l'exil, de l'intégration ou a contrario de leur retour (im) possible dans leur pays d'origine, et enfin de la mort en contexte d'immigration.

Ces anciens travailleurs d'origine maghrébine et souvent algérienne, mais aussi d'Afrique de l'Ouest¹⁰³, appelés comme nous l'avons vu *chibanis*, vont ainsi devenir l'archétype du vieillissement en immigration.

¹⁰¹ Si des auteurs comme Abdelmalek Sayad, Omar Samaoli, Emile Témime, Gérard Noiriél, Abdellatif Chaouite, ou encore Marc Bernardot ont été parmi les grands pionniers des recherches à ce sujet, l'émergence de cette question doit également beaucoup à des revues telles que *Hommes et migrations*, *Migrations société, Gérontologie et société*, mais aussi à celles croisant recherche, travail social, juridique et militantisme telles que *Ecartés d'identité* de l'ADATE, et aussi la revue *Plein droit* du GISTI. Plusieurs collectifs et associations vont également se saisir de ce sujet comme l'*Association des Travailleurs Maghrébins en France*, la *Case de Santé* à Toulouse, la *Frachi* à Marseille (Fédération Régionale des Acteurs Intervenants auprès des Chibani-as), les cafés sociaux comme Le Patio des aînés et l'Olivier des sages à Lyon, l'*Ampil* à Marseille, Association *Ayyem Zamen* à Paris, *Pays'âges*, la *Maison des Sages* à Grenoble, le Collectif «SOS Chibanis 66» à Perpignan, etc.

¹⁰² Voir : <https://www.lecourrierdelatlas.com/author/malika-el-kettani/>

¹⁰³ Remarquons à nouveau que l'étude de Gérard Noiriél, relève dès 1992, la présence de Sénégalais, mais aussi de Maliens vieillissant dans ces foyers (Noiriél, 2017 [1992]).

Pourtant, l'enquête nationale *Passage à la retraite des immigrés en France* (P.R.I.) qui a été menée en 2002 montre que :

« La plupart des immigrés vieillissent “en ménage ordinaire”, selon la terminologie statistique et, parmi eux, seuls 10 % des hommes vivent seuls, sans conjointe ». En outre, les résidents de foyers Sonacotra ne représentaient en 2002 qu'1,9 %, de l'ensemble des immigrés (Attias-Donfut et Delcroix, 2004).

Comme le souligne Smain Laacher évoquant la différence de traitement dans la littérature entre les écrits sur les femmes immigrées âgées et ceux au sujet des hommes :

« Rien de comparable avec les hommes immigrés âgés à la retraite se retrouvant à la fois “vieux” et “isolés”. Pour eux, le discours dominant, qu'il soit savant ou militant, fut celui de l'indignation eu égard à leurs conditions d'existence, allant de pair avec une demande de réparation pour “service rendu à la France”, selon l'expression consacrée » (2014 : 4).

Bien que légitimes, comme nous l'avons vu, notamment dans la dénonciation des conditions de vie difficiles dans ces foyers autant que dans la description des liens sociaux importants qui s'y créent, les travaux concernant les *Chibanis* ont involontairement occulté deux réalités parallèles. D'une part, il y a la situation des immigrés vieillissant en habitat ordinaire, majoritaire et pourtant moins relayée et, parmi ces nombreux cas, il y a d'autre part, la situation des femmes dont celles vivant seules (Laacher, 2014 ; Gallou, 2016 ; Ricardou, 2016).

2. Des femmes immigrées vieillissant en France

« Un préjugé répandu voudrait que les politiques aient le sens des réalités, tandis que les chercheurs vivraient en lévitation, loin des problèmes concrets. Dans le dossier de l'immigration c'est tout le contraire : c'est la science sociale qui ramène les politiques au principe de réalité, alors que ceux-ci commencent souvent par vendre du rêve avant de courir désespérément derrière les chiffres ».

François Héran, *Avec l'immigration. Mesurer, débattre, agir* (2017 : 21)

Comme nous venons de le voir, le vieillissement de la population immigrée a longtemps été occulté. Cette dernière est encore aujourd'hui principalement vue sous l'angle de la force de travail et donc de la jeunesse. L'histoire même de l'immigration postcoloniale en France a contribué à nourrir cette représentation d'une immigration jeune, provisoire et masculine (Sayad, 1999). Ce stéréotype, ancré de longue date, s'est vu successivement accentué par les discours autour des « crises économiques », « crises des banlieues », « crises des

migrants». Par ces slogans, l'arrivée des migrants en France semble chaque fois vécue comme une découverte renouvelée. Ces thématiques sont principalement abordées dans les médias à grand renfort de chiffres. Les manières de dénombrer les migrants, les immigrés, la délinquance en ayant par exemple recours aux valeurs absolues plutôt qu'aux proportions par rapport aux personnes non-immigrées, accentuent les effets de crise et participent de la construction de l'immigration comme problème social et politique.

Les immigrés âgés sont, eux, restés longtemps dans l'ombre, vus comme minoritaires en nombre et jusqu'à un certain point, comme nous le verrons dans le chapitre suivant, comme « ne faisant pas problème » en comparaison de la jeunesse. Puis, lorsque la problématique du vieillissement dans l'immigration a émergé, c'est aux hommes seuls dans les foyers, minoritaires en nombre, mais sujets à des situations de grande vulnérabilité, que les productions institutionnelles, scientifiques, artistiques et militantes ont été consacrées.

En 2013, au moment où je débute ma recherche, paraît le premier rapport d'information auprès de l'Assemblée nationale sur les immigrés âgés. Il se voulait notamment « le point de départ d'une prise de conscience [qui] passait d'abord par la nécessité de rendre visibles ceux qui paraissaient invisibles, d'écouter celles et ceux qui ont tant contribué à l'histoire économique et sociale de notre pays et auxquels on n'a pas assez donné la parole » (Bachelay et Jacquat, 2013 : 10). Le rapport insiste sur « la situation particulière des femmes immigrées vieillissantes, à la fois confrontées à d'importantes difficultés sociales et "invisibles" dans l'espace public » (*Ibid.* : 67). Pourtant, comme le fait également remarquer Rémi Gallou seules trois pages leur sont spécifiquement dédiées au sein du rapport. Trois sur six-cent-treize pages. Elles sont présentes, en creux, au long du document, mais sans que soient relevées les spécificités de leurs parcours par rapport à leurs homologues masculins. Malgré « des constats aggravés pour les femmes », pas une des 81 propositions du rapport ne les concerne spécifiquement. A titre de comparaison, les hommes vieillissant dans les foyers Adoma y ont un chapitre dédié (2016). Au niveau de la recherche académique cette fois, la revue *Hommes & migrations* publiée en 2015, « Le troisième âge des migrants ». Ce numéro semble suivre la même ligne. Seul un article est dédié aux spécificités de santé des femmes âgées italiennes (Morra et Gucher, 2015 : 59 - 65). La revue de littérature réalisée par Mohamed Madoui en début de numéro est de la même façon éloquente : aucune référence au sujet des femmes n'est mentionnée (2015 : 11-17). Pourtant, comme nous allons le voir, certains travaux les concernant existaient déjà. Le numéro est par ailleurs illustré

dans son entièreté avec des photos d'hommes, habitants de différents foyers Adoma ou autres résidences sociales.

Cela ne nie en rien l'utilité ni même la nécessité de ces mobilisations et de ces écrits ni ne relève d'un procès d'intention vis-à-vis de leurs auteurs. Ces quelques exemples sont pour autant, à mon sens, significatifs de la place des femmes de manière générale dans l'Histoire et dans celle des migrations en particulier (Sohn et Thelamon, 1998).

Je vais dans un premier temps m'appuyer sur les apports de l'enquête P.R.I. et sur les statistiques récentes pour poser le cadre démographique de la présence des femmes immigrées âgées au niveau national. Il s'agit de dépasser les assignations à l'invisibilité, les femmes immigrées âgées étant souvent présentées comme les invisibles parmi les invisibles. Je reviendrai dans un second temps sur les quelques productions scientifiques, militantes et littéraires émergeant à leur propos ces dernières années.

2.1. Les études socio-démographiques

2.1.1. Les apports de l'enquête P.R.I.

L'enquête P.R.I. est la première, et aujourd'hui encore la seule, enquête nationale de grande ampleur menée par la C.N.A.V. (Caisse Nationale d'Assurance Vieillesse) au sujet du vieillissement en immigration¹⁰⁴. Sans discrimination de nationalité d'origine, la tranche d'âge interrogée était très large puisque les personnes enquêtées avaient entre 45 à 70 ans¹⁰⁵ au moment des entretiens. Ceci est justifié par la volonté à la fois d'inclure les immigrés arrivés plus récemment sur le territoire et étant donc plus jeunes (Maghrébins et Africains). Cette étude pionnière dans son ampleur, et dans son objet même, « se démarque des études sur l'immigration centrées sur la question de l'intégration, en privilégiant la perspective du cycle de vie par l'étude du devenir des personnes, au fil des ans » (Attias-Donfut, 2006 : 7). Plusieurs thématiques y sont ainsi abordées telles que le passage à la retraite, la santé, les espaces familiaux, sociaux, les transferts financiers vers les pays d'origine des immigrés, le sentiment d'exil, les choix quant aux lieux de vie et de sépultures. Fait également marquant,

¹⁰⁴ Les premiers résultats ont été publiés sous la direction de Claudine Attias-Donfut en 2006. Ouvrage auquel a également participé Rémi Gallou. L'enquête s'est déroulée sur 4 mois par le biais d'entretiens sur la base de questionnaires menés avec le concours de l'Insee dans toutes les régions de France. Il est à noter que sur la couverture de cette première édition ce sont des femmes qui sont représentées, bien que l'étude ne s'intéressât pas uniquement à elles. De même, quelques photographies de femmes ou de couples homme-femme illustrent l'ouvrage.

¹⁰⁵ La limite de 70 ans est explicitée par le petit nombre d'immigrés recensés au-delà de cet âge au moment de l'enquête (Attias-Donfut, *Ibid.* : 9).

eu égard au contexte précédemment explicité, cette étude exclut sciemment les habitants des foyers Sonacotra pour se concentrer sur la majorité vivant en habitat ordinaire.

Cette recherche montre qu'en 2002, les plus de 55 ans toutes origines confondues représentaient déjà près de 30 % de la population immigrée en France. Ils représentent un peu plus de 34 % des immigrés recensés en France en 2018¹⁰⁶. Leur nombre est donc en progression, actant d'un vieillissement et par là même d'un enracinement de cette population¹⁰⁷.

Si l'on prend en compte la variable des pays de naissance, des disparités existent. D'un point de vue proportionnel, l'Espagne et l'Italie sont en effet largement en tête avec à leur suite le Portugal. Au sein des immigrés venus du Maghreb, leur part est d'un peu plus de 30 % et pour ceux venus d'Afrique Subsaharienne ils représentent 18 %.

La variabilité de ces proportions, comme le montre le graphique ci-dessous, raconte l'histoire de l'immigration en France avec ses vagues successives¹⁰⁸, mais aussi l'histoire de la colonisation.

2.1.2. Les Algériennes dans les statistiques : une situation et un décompte à part

Pour ce qui est de l'immigration venue du Maghreb, l'appel de main-d'œuvre massif dans ces pays remonte surtout à la fin du second conflit mondial puis aux années 1960, ce qui explique une installation ultérieure et donc un moindre pourcentage de plus de 55 ans que pour les vagues d'immigration européennes. Autre facteur entrant en compte pour la population algérienne, leur statut de « Français musulmans d'Algérie » pendant la période coloniale. Celle habitant en Métropole était de ce fait comptabilisée comme une catégorie à part dans les recensements notamment celui de 1954 (Escafré-Dublet, Kesztenbaum et Simon, 2020)¹⁰⁹.

¹⁰⁶ La part des 55 ans et plus dans la population générale en France était de 32,4 % en 2018 dont 55,1 % de femmes (Insee, recensement de population, 2018), soit une part plus importante de 55 ans et plus parmi les immigrés que dans la population générale.

¹⁰⁷ Arrivant pour la plupart « jeunes », le vieillissement des immigrés est corrélé de fait au nombre d'années d'installation en France.

¹⁰⁸ Que le vieillissement des immigrés italiens soit le plus marqué renvoie au fait que l'Italie, était le premier pourvoyeur d'immigrés au milieu du 19^{ème} siècle. Ils étaient principalement recrutés pour travailler dans les mines du nord de la France, mais aussi dans les soieries lyonnaises ou encore dans les oliveraies au Sud. Au début du 19^{ème} siècle, Marseille était d'ailleurs « la plus grande ville italienne de France » puisque les italiens représentaient alors le quart de sa population (Attias-Donfut, 2006 : 21, Témime, 2001). A l'opposé le plus faible pourcentage d'immigrés originaires d'Afrique subsaharienne s'explique par leur arrivée plus tardive puisqu'elle remonte pour la majorité aux années 1980.

¹⁰⁹ Au-delà de leur recensement, leur citoyenneté était alors « paradoxale » (Spire, 2003) : citoyens français à partir de 1947, ceux qui résidaient en Métropole ne pouvaient toutefois pas accéder aux emplois de la

Leur présence dans l'Hexagone était très ancienne, mais a surtout été médiatisée à partir des années 1950 dans le contexte de la guerre d'indépendance, période à laquelle la présence des Algériens double. Entre 1962 et 1982, la population algérienne est passée de 35 000 à 810 000 et constitue le deuxième groupe d'étrangers après les Portugais (Cohen, 2017).

Aujourd'hui, l'immigration algérienne étant majoritaire en France (et d'autant plus aux échelles locales de mon enquête), leurs immigrés âgés de 55 ans et plus sont majoritaires en nombre absolu malgré une part située aux alentours des 35 % en 2018¹¹⁰. Comme pour les hommes, la présence des femmes algériennes en Métropole n'a été systématiquement dénombrée qu'à partir de 1958 (André, 2016 : 29). Avant cette date seuls trois chiffres sont connus à l'échelle nationale : 70 femmes sont comptabilisées pendant l'entre-deux-guerres, puis un peu plus de 4800 en 1952, 12 000 en 1956. Leur nombre va augmenter progressivement pour atteindre près de 25 000 en 1962 (*Ibid.* : 27-28). Abdelmalek Sayad dans les années 1970 parlait d'un *sex ratio* de 7 hommes immigrés algériens pour 1 femme (1999 : 115). Dans l'enquête *Trajectoires et origines*, les chiffres montrent qu'au sein plus largement de la population d'origine maghrébine (Algérie, Maroc et Tunisie) les hommes représentaient 77 % des entrants dans la période 1966-1974. Puis, la proportion tend à s'inverser entre 1975 et 1983, période durant laquelle les femmes représentent 61 % avant de revenir à 48 % en 1998 (Beauchemin, Borrel, Regnard, 2013).

Au-delà des seules Algériennes, la part des femmes dans l'immigration reste toujours peu prise en compte, et de façon encore plus marquée au sein de la population immigrée et âgée. Lors de mes premiers temps de recherche, les personnes et ressources interrogées les disaient « absentes » ou « invisibles ». Je me suis donc demandé si leur invisibilité était effectivement liée à leur « petit nombre » (André, 2016 : 24) ?

fonction publique. De même, l'accès à certaines prestations sociales n'était pas identique à celui des autres citoyens, et les contrôles policiers à leur rencontre faisaient l'objet de traitements particuliers.

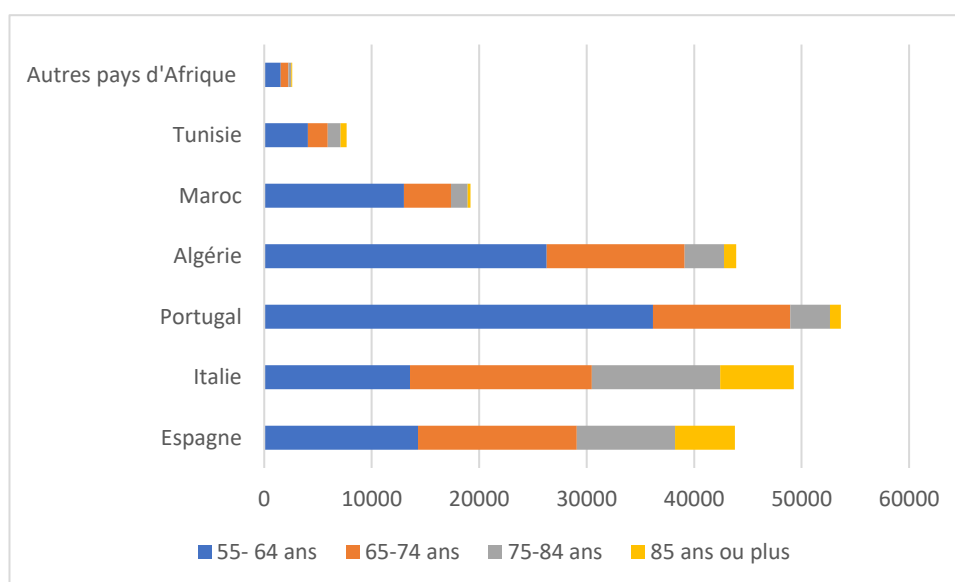
¹¹⁰ Cette part, représente en fait 292 088 personnes immigrées nées en Algérie ayant 55 ans et plus, contre par exemple, 183 990 ressortissants d'Italie du même âge.

2.1.3. Invisibles, car peu nombreuses : Quelle réalité démographique pour quelle vieillesse immigrée en France ?

Comme nous venons de le voir, l'analyse de la catégorie démographique des immigrées de « 55 ans et plus » permet d'accéder d'autant mieux à l'historicité des migrations. Le graphique ci-dessous montre que, dans le détail, les tranches d'âge prédominantes toutes origines confondues au sein de cette catégorie sont les femmes âgées de 55 à 74 ans. Les âges plus avancés restant, selon les pays d'émigration, plus ou moins minoritaires, voire « anecdotiques »¹¹¹.

Quelle présence des femmes immigrées et âgées à l'échelle nationale ?

Figure 6. Composition par pays de naissance et tranches d'âge des femmes immigrées en France



Lecture : En 1999, parmi les 43 912 femmes immigrées originaires d'Algérie ayant 55 ans et plus, 39 130 femmes ont entre 55 et 74 ans.

Source : recensement de la population 1999.

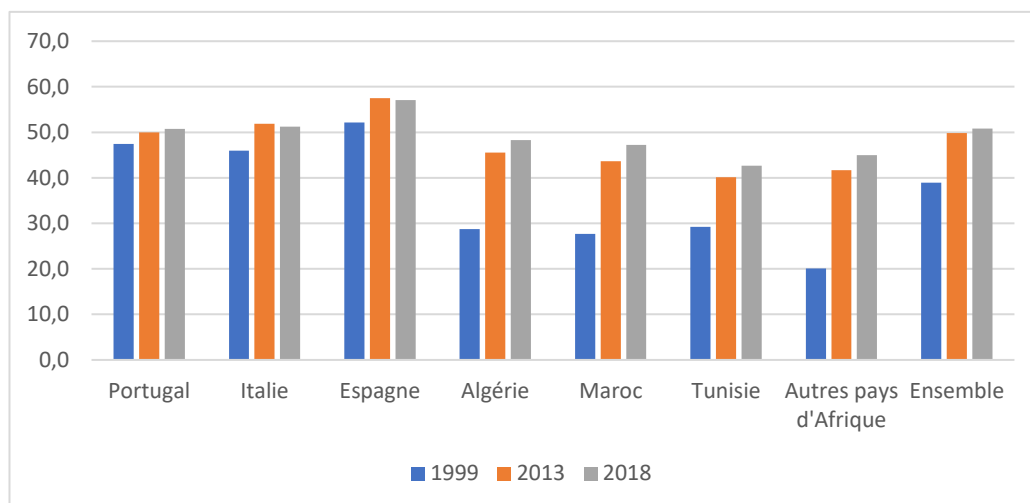
La proportion de femmes au sein des immigrés de 55 ans et plus était en 1999 très disparate selon les pays de naissances. Comme pour les hommes, elles étaient plus nombreuses parmi les immigrés de cette tranche d'âge nés dans les pays d'Europe du Sud¹¹². Pour les immigrés nés au Maghreb, ces proportions étaient effectivement moindres, mais les femmes représentaient tout de même déjà 30 % des 55 ans et plus en 1999. Sachant que dès 2013,

¹¹¹ Je n'ai pu accéder à ce détail par âge et pays d'origine que pour l'année 1999, pour les recensements de 2013 et 2018 seule la catégorie regroupée « 55 ans et plus » est disponible.

¹¹² La part des femmes de cet âge s'élevait en 1999 à plus de 40 % pour les ressortissants du Portugal et d'Italie et à plus de 50 % pour les personnes nées en Espagne.

leur part était supérieure ou égale à 40 % et qu'en 2018, presque 50 % des personnes immigrées originaires du Maghreb de 55 ans et plus sont des femmes.

Figure 7. Evolution de la part des femmes en pourcentage au sein de la population immigrée en France de 55 ans et plus selon le pays de naissance



Lecture : Au sein des personnes immigrées de 55 ans et plus nées en Algérie, la part des femmes passe de 28,7 % en 1999 à 48,3 % en 2018. Source : recensement de la population 1999, 2013 et 2018.

Combinaison des données et graphique : Julie Leblanc

Comme nous le voyons ci-dessus, la part des femmes de 55 ans et plus est en constante augmentation ; et de manière encore plus marquée pour les femmes originaires du Maghreb et d'Afrique subsaharienne. Ainsi le vieillissement de la population immigrée suit finalement le vieillissement de la population mondiale, il s'intensifie et se féminise. La féminisation de cette tranche d'âge s'explique par l'espérance de vie moindre des hommes immigrés qui ont connu des carrières professionnelles pénibles, par l'âge au moment de l'immigration et par le fait que les femmes soient plus enclines à vieillir en France que leurs homologues masculins. L'enquête P.R.I. montre qu'elles font moins de va-et-vient et retournent moins que les hommes de manière définitive dans leurs pays d'origine¹¹³.

Cette enquête¹¹⁴ est importante en ce qu'elle a permis une comparaison genrée des vécus en immigration en croisant les variables d'origines, d'années vécues en France, de religion, de statuts matrimoniaux et familiaux. Si le cumul de difficultés pour les femmes immigrées âgées est souvent mis en avant (comparativement à la population générale et à leurs homologues masculins) :

¹¹³ Nous reviendrons sur les raisons de ce phénomène au chapitre 7.

¹¹⁴ L'enquête PRI reste à ce jour la référence sur le sujet.

Elles « paraissent (...), paradoxalement, un peu mieux “intégrées” que les hommes, si l’on en juge par la préférence pour demeurer en France au moment de la retraite et par l’acquisition de la nationalité française. Reste que, dans l’ensemble, elles se différencient assez peu des hommes dans l’expression du sentiment d’identité. Comme eux, elles éprouvent une plus forte appartenance à la France qu’à leur pays d’origine. Et, pareillement, elles expriment très majoritairement un sentiment de réussite sociale, à l’approche de la retraite et de la vieillesse, quand le bilan biographique prend toute son importance – et sa pertinence » (Attias-Donfut, Delcroix, 2004).

2.2. Les autres écrits scientifiques

Outre l’enquête P.R.I., le premier écrit dédié aux femmes immigrées maghrébines vieillissantes paraît en 1999 dans le numéro thématique « Vieillesse-migrations-cultures » de la revue *Gérontologie et société*. Il s’agit de l’article de Camille Lacoste-Dujardin intitulé « Vieilles dames maghrébines immigrées »¹¹⁵. L’ethnologue, plus connue pour ses recherches au Maghreb et en particulier pour son ouvrage *Des mères contre les femmes*, y qualifie les femmes immigrées de cette région comme étant plutôt de « bonnes familles ». Cette condition leur aurait permis de transgresser l’interdit de migrer, acte considéré comme réservé aux hommes. Une fois âgées, elle les décrit comme « frustrées » de ne pouvoir bénéficier du statut de pouvoir sur leur maisonnée qui leur aurait été octroyé de fait dans leur pays d’origine. En réponse, Fatima Ait Ben Lmadani, publie un premier article en 2001 (préfigurant sa future thèse doctorale), dans lequel elle retrace *a contrario* les parcours de femmes âgées marocaines ayant travaillé comme domestiques, ouvrières spécialisées ou comme femmes au foyer vivant en région parisienne, elle conclue son article en ces termes :

« Ces femmes ont de modestes ressources financières, sans pour autant être entièrement exclues de la sphère économique. Elles tentent de pallier leur faible capital économique en ayant recours à des réseaux relationnels et à l’aide des pouvoirs publics. Ensuite, elles disposent d’un réseau de sociabilité à forte dimension communautaire et ethnique, qui leur procure une socialisation communautaire (...). Enfin, elles entretiennent un rapport symbolique et affectif au

¹¹⁵ Cette ethnologue spécialiste de la région kabyle en Algérie et des différences hommes-femmes avait publié huit ans plus tôt un article intitulé « Le statut ambigu des vieilles femmes en Kabylie » et en 1996 son fameux ouvrage *Des mères contre les femmes. Maternité et patriarcat au Maghreb*. Elle s’était par ailleurs déjà intéressée à l’immigration en France avec son ouvrage *Yasmina et les autres de Nanterre et d’ailleurs. Filles de parents maghrébins en France*, paru en 1992.

pays d'origine et un lien rationnel et instrumental à la société de résidence. Ce rapport ambivalent favorise une intégration culturelle de ces femmes dans un espace que l'on peut qualifier de transnational, c'est-à-dire franco-marocain» (2001).

Bien que soutenue en sociologie, le travail de Fatima Ait Ben Lmadani est résolument ethnographique, elle y explique comment elle est passée d'un objet de recherche centré sur le pays d'origine à un questionnement au sujet de la quête de reconnaissance sociale de ces femmes que ce soit au sein de leurs groupes de paires, familiaux, sociaux, mais aussi de la part des institutions et des sociétés d'immigration comme d'émigration. En s'appuyant sur des ethnographies menées au sein de la grande mosquée de Paris, mais également au sein d'espaces publics tels que les marchés, son propos était justement de démontrer que l'«image de la personne âgée "sage", respectée, car faisant la prière et attendant en toute "sérénité" la mort, paraît loin de la réalité» (Ait Ben Lmadani, 2007 : 337). Il existe à ma connaissance seulement deux autres recherches doctorales et ethnographiques de longue durée menées spécifiquement auprès de femmes immigrées maghrébines vieillissantes¹¹⁶ : le travail de Sylvaine Conord anthropologue et photographe auprès de femmes âgées d'origine tunisienne datant de 2001; la thèse de Madja Cherkaoui, soutenue en 2011, qui compare l'intégration des immigrées marocaines face aux politiques publiques françaises et belges.

Sylvaine Conord (2001) a suivi sur plusieurs années un groupe de femmes âgées de 60 à 90 ans qui investissaient quotidiennement un café de Belleville comme lieu de sociabilité et de mises en scène de soi. C'est par sa fonction de photographe qu'elle a petit à petit gagné la confiance de ces femmes, toutes de confession juive : au café d'abord, puis en les accompagnant dans les mariages ou fêtes familiales et religieuses auxquelles elles se rendaient, et finalement lors de leurs pèlerinages en Tunisie. Si le prisme de son travail est celui des usages de la photographie par ces femmes, plus que de leur vieillesse, son travail n'en demeure pas moins une grande source d'appui et d'inspiration pour mes propres travaux. La thèse de Madja Cherkaoui (2011) s'est avérée plus éloignée de mes préoccupations, étant centrée sur le concept d'intégration et les politiques publiques afférentes. Les 21 femmes qu'elle a interrogées, avaient en outre au maximum 62 ans. Au-delà de ces trois recherches tournées vers des femmes vieillissantes, je tiens également à citer le travail de Nasima Moujoud (2007). Bien que n'ayant pas ciblé les femmes marocaines

¹¹⁶ Notons également un mémoire de master en psychologie sur cette thématique : Marchand Catherine. Quand vieillir en immigration se conjugue au féminin. Un regard sur la vieillesse des femmes immigrées de l'agglomération ouest de Nantes (2008). Et les travaux Outre-Atlantique de Michèle Charpentier et son équipe de recherche, notamment. Voir entre autres : (Charpentier, et al., 2010).

âgées, mais plutôt celles venues en France, seules et sans droits, elle a mené un travail ethnographique ainsi qu'une réflexion s'inscrivant dans le champ des études postcoloniales qui m'a beaucoup inspirée. Avec Fatima Ait Ben Lmadani, elles ont contribué par leurs recherches respectives et leurs réflexions conjointes à déconstruire, dans une perspective intersectionnelle et postcoloniale, un certain nombre de préjugés au sujet des femmes âgées d'origine maghrébine et plus particulièrement marocaine¹¹⁷. Elles ont d'ailleurs également contribué au numéro thématique de la revue *Ecart d'identité* «Le vieillir ensemble. Des femmes maghrébines dans la cité» (Chaouite (introd.), 2011). Aujourd'hui encore, c'est le seul numéro de revue dédié spécifiquement à ce sujet¹¹⁸. Nombre d'auteurs sur lesquels je m'appuie y ont également participé : Jacques Barou, Omar Samaoli, Abdellatif Chaouite et Rémi Gallou entre autres. Tout au long du numéro reviennent les termes «vieillesse absente» (Samaoli, 2011 : 15), «vieillesse illégitime», «marginalisation», «invisibilisation» (Ait Ben Lmadani, 2011 : 63), «la minorisation et l'altérisation des femmes maghrébines» (Moujoud, 2011 : 70). Notons en outre l'étude menée avec le concours de Smain Laacher en Essonne auprès de femmes immigrées et âgées vivant dans des Quartiers Politique de la Ville de la région. Les résultats de cette recherche-action parus en 2014 sont introduits par ces termes :

« Les femmes (jeunes, adultes ou âgées) sont longtemps restées en arrière-plan ne faisant l'objet de recherche sociologique ou de politique publique que de biais ou de manière périphérique. Aujourd'hui, la population la plus "oubliée" ou passée "sous silence" est, sans aucun doute, celle des femmes âgées vieillissant en terre d'immigration » (Laacher, 2014 : 4).

Ce constat d'invisibilité a également été relayé lors d'un colloque organisé à Lyon en novembre 2013 intitulé « Personnes âgées immigrées. Une priorité pour nos villes ». Certains intervenants dont Omar Samaoli et Rémi Gallou, ont alors évoqué l'invisibilité – au sens du peu de données disponibles en sciences sociales – des femmes âgées immigrées. Pour

¹¹⁷ Je renvoie ici notamment à leur article conjoint : « Peut-on faire de l'intersectionnalité sans les ex-colonisé-e-s ? », (Ait Ben Lmadani et Moujoud, 2012).

¹¹⁸ A noter que la publication résulte du colloque tenu en 2010 en région Rhône-Alpes intitulé « Le vieillissement des femmes maghrébines immigrées en France. Réalités et perspectives » organisé par l'ARMF (Association des retraités marocains de France). Plusieurs articles du numéro concernent donc les femmes marocaines.

autant aucune intervention ne leur était spécifiquement dédiée et les différentes allocutions se sont souvent concentrées là encore sur les habitants masculins des foyers¹¹⁹.

Les récents travaux de Rémi Gallou sont également à souligner. Plusieurs de ses publications se penchent depuis dix ans spécifiquement sur le cas des femmes immigrées âgées dans une perspective sociodémographique (Gallou et Vermeersch, 2011; Gallou 2016, 2017, 2021). Il s'intéresse plus particulièrement aux femmes immigrées âgées vivant seules. Avec ses collègues, il montre en 2016 que seulement 58 % des femmes immigrées de 55 ans et plus vivent en couple, contre 82 % des hommes immigrés ¹²⁰(Gallou, 2016). A noter que les femmes immigrées vivant en couple ne représentent plus que 35 % pour les plus de 75 ans. À l'inverse, chez les hommes, le taux de vie en couple reste très élevé et stable malgré l'avancée en âge. Plusieurs facteurs expliquent ces écarts importants, la meilleure espérance de vie chez les femmes immigrées comme dans la population générale, l'écart d'âge fréquent et parfois important au moment du mariage et aussi la remise en couple plus fréquente après un divorce ou un veuvage pour les hommes. Ainsi en 2015, toujours selon Rémi Gallou, 42 % des femmes de 55 ans et plus vivent sans conjoint, soit plus de 364 000 femmes. Par ailleurs, beaucoup parmi elles touchent de faibles revenus du fait de carrières professionnelles hachées ou non déclarées voire touchent uniquement une pension de réversion lorsqu'elles sont veuves.

Au sein de mon propre corpus d'enquête, sur les 29 femmes d'origines maghrébines que j'ai interrogées à Vénissieux et à Marseille, 28 vivent dans des logements régis par des bailleurs sociaux ou dans le secteur privé, dont deux en maison dont elles sont propriétaires. Seule une femme vit en foyer logement pour personnes âgées dans lequel elle a un studio.

Parmi ces 29 femmes, onze sont veuves, une est célibataire et six sont divorcées ou séparées. Parmi les 11 femmes vivant avec un conjoint, 5 d'entre elles s'occupent chez elles de leur conjoint malade et/ou d'un fils ou petit-fils. Parmi les 18 femmes vivant sans conjoint, onze d'entre elles vivent seules, c'est-à-dire sans conjoint ni une autre personne de leur famille. Pour les autres, elles vivent soit une fille ou un fils célibataire ou séparé ou encore

¹¹⁹ Une autre enquête également basée sur des entretiens cette fois semi-directifs auprès d'une vingtaine de familles originaires d'Afrique subsaharienne s'est déroulée de 2006 à 2010 en régions parisienne et lyonnaise, sous la direction de Jacques Barou. Au sein de l'ouvrage collectif qui en publie les résultats, les femmes ne sont pas appréhendées spécifiquement, mais au sein des analyses portant sur les dynamiques familiales et générationnelles. Une partie seulement est dédiée à l'avancée en âge, elle est d'ailleurs rédigée par Claudine Attias-Donfut (Barou, 2011).

¹²⁰ Dès 2004, Claudine Attias-Donfut et Catherine Delcroix relevaient que comparativement aux hommes du même âge, les femmes vivaient déjà plus fréquemment seules (10 % des hommes de 45 à 70 ans, plus de 25 % des femmes dans la même tranche d'âge). Elles étaient alors autant veuves que divorcées ou séparées (respectivement 12 %), ou célibataires (5 %) (2004).

un petit-fils. Ainsi, sur les 29 femmes du corpus, 12 vivent avec un fils, une fille ou des petits-enfants adultes chez elles. Parmi les 7 femmes originaires d'Afrique subsaharienne rencontrées (Sénégal, Côte d'Ivoire, République du Congo), aucune n'est en couple (4 sont divorcées et 3 sont veuves). Comme le constate Rémi Gallou :

La « situation des femmes isolées immigrées qui vieillissent en France est bien moins connue. Célibataires, veuves, séparées ou divorcées, elles sont pourtant nombreuses à vivre seules et rien ne permet d'affirmer que leur situation, en termes de conditions de vie, de niveau de revenu, de santé ou de relations sociales, soit meilleure que celle de leurs vis-à-vis masculins » (2016).

En plus des écrits scientifiques, la sphère militante et culturelle se saisit depuis quelques années du sujet. Les productions qui seront abordées maintenant sont souvent le fruit de personnes elles-mêmes concernées racontant le récit de leurs mères notamment.

2.3. Les productions militantes : une émergence

Depuis quelques années, j'ai vu le sujet prendre de l'ampleur, certes au niveau académique, mais aussi au sein des productions littéraires, cinématographiques et documentaires. Ces sources ont été précieuses en termes de contenu et en ce qu'elles marquent, à mon sens, une certaine sortie de l'invisibilité de ces parcours de femmes. Plusieurs documentaires ont ainsi été réalisés par des fils et filles d'immigrées d'origine algérienne.

Je pense en premier lieu au documentaire du journaliste et romancier Nadir Dendoune. Intitulé *Des figues en avril* (2017), il s'agit d'un huis clos entre lui et sa mère qu'il filme au quotidien. Initialement, ses images étaient d'ailleurs destinées à la seule sphère familiale avant d'être produites pour un plus large public. Messaouda, sa mère, a 85 ans et est originaire de Kabylie. Elle vit seule dans son appartement HLM, dans une cité de la région parisienne, alors que son mari Mohand, atteint de la maladie d'Alzheimer, a été placé en maison de retraite. En plus de brosser un portrait intime et sensible de sa mère, Nadir Dendoune souhaitait parler du sujet, selon lui encore tabou, de cette pathologie parmi les populations immigrées ainsi que du non moins tabou recours aux institutions gériatriques.

Dans la même veine, sort un an après le documentaire de Lyèce Boukhitine, *Les visages de la victoire* (2019), au cours duquel il filme également sa mère d'origine algérienne qui vit dans la campagne Rhône-alpine et d'autres femmes en région parisienne. Les portraits sont très sensibles à nouveau et montrent la diversité de situations auxquelles ont fait et font toujours face les femmes de cette génération. On voit ainsi la mère du réalisateur, veuve et vivant

seule, apprendre à lire et écrire, on entend son souhait d'apprendre à conduire et l'on assiste à son premier vote pour une élection présidentielle française.

Le film de Lina Soualem retrace la vie quotidienne de ses grands-parents qui vivent séparés, mais en contacts étroits. Ce film a eu un plus grand retentissement que les deux précédents, peut-être du fait de la célébrité de son père, l'acteur Zineddine Soualem, qui y fait une apparition (2021). On peut également citer les documentaires de Bouchera Azzouz (Azzouz et Stalens, 2014 ; Azzouz, 2022) qui ont été diffusés sur France télévision.

Au niveau littéraire cette fois, le roman de Faiza Guène, *La discrétion* (2020) a été pour moi une belle source d'inspiration et de confirmation de mes propres intuitions et observations. Inspiré de sa propre mère, le personnage principal, Yamina, est une femme d'origine algérienne âgée de bientôt 70 ans qui vit avec ses enfants à Aubervilliers. Le roman la décrit avec finesse dans sa vie quotidienne et retrace son histoire en Algérie. A travers ce personnage, Faiza Guène raconte la force des femmes de cette génération, leurs stratégies face notamment aux discriminations, stratégies différentes parfois de celles de leurs filles, mais aussi la vie à Aubervilliers. Au cours de plusieurs interviews, elle exprime son souhait de montrer combien l'histoire de Yamina a une portée universelle¹²¹.

Toujours dans le domaine de la fiction, le film de Hafsia Herzi, *Bonne mère*, raconte le destin de Nora, femme de 50 ans qui élève seule ses enfants dans les quartiers nord de Marseille en faisant des ménages et de l'aide à domicile (2021). Ces portraits, réels ou fictifs, montrent l'émergence d'une narration sur ces destins toujours dits « peu connus ». Ils sont aussi le signe de l'espace médiatique pris ces dernières années par la thématique de l'Algérie et des mémoires coloniales et postcoloniales qui en découlent, mais ici à rebours des polémiques, à partir de parcours intimes et familiaux. Toutes ces productions ont contribué à leur manière à nourrir le présent travail.

Bien que l'on constate une certaine émergence de leurs récits à l'échelle nationale, ces femmes restent le plus souvent dites invisibles aux échelles locales. Comme nous le verrons au chapitre suivant, leur présence est pourtant avérée au sein des deux quartiers étudiés, mais pour la constater ; faudrait-il encore la rechercher. Or ce qui semble majoritairement obnubiler les observateurs, ce sont plutôt d'autres sujets liés aux territoires et à la jeunesse ou aux hommes qui les habitent. Le chapitre qui suit est consacré à l'analyse des « effets de

¹²¹ Elle en parle notamment dans l'émission « A l'air libre » de Médiapart. Elle dit, au sujet des femmes dont les parcours s'apparentent à celui de son héroïne : « Ce que j'aimerais faire, et c'est pour cela que je parle tout le temps d'universel, c'est travailler de façon à ce que ces récits soient à l'intérieur du récit national ». URL : https://www.youtube.com/watch?v=GA6G_OVITks

lieu » (Bourdieu, 1993 : 159) dans le processus d'invisibilité des femmes enquêtées. Les deux territoires d'enquête sont des quartiers populaires particuliers, l'un périphérique, l'autre central. Au sein du premier, les femmes y sont installées depuis des décennies et font parties des premières et plus anciennes habitantes des lieux. Le second est surtout appréhendé par les médias et les recherches comme un espace masculin, de passage et de commerces (Témime, 1995). Tout en situant la présence de ces femmes, l'objectif est de comprendre comment leur invisibilisation se poursuit à cette échelle, dans l'articulation des rapports de genre et de lieux et dans une perspective postcoloniale. Ce cadrage historique, géographique et sociologique donné à mon propos, vise aussi de produire un cadre d'intelligibilité aux processus d'invisibilisation des parcours de mes enquêtées, à un instant T, celui de leur arrivée et installation en France.

Chapitre 4 – Effets de lieu

Des femmes immigrées et âgées à Vénissieux et Marseille



Image 13. L'âme du béton

Photographie aérienne du plateau des Minguettes lors de la construction des premières tours à partir de 1967.

© Ville de Vénissieux

Mes deux terrains ethnographiques se sont déroulés dans la Zup des Minguettes à Vénissieux puis dans le quartier de Belsunce à Marseille. L'hypothèse guidant la mise en perspective de ces deux quartiers était que, par leur différence, ils impliqueraient des régimes de visibilité des femmes contrastés, du fait notamment d'un usage de l'espace public supposément distinct. Or, si des éléments urbanistiques et historiques opposent les deux quartiers, d'autres éléments les rapprochent grandement, dont le regard et une certaine gestion coloniale à leur rencontre. Réaffirmant l'intérêt de la pensée *para-doxale*, évoquée en introduction (Sayad, 2006 [1991] : 22), Pierre Bourdieu rappelle la nécessité, pour y parvenir, de prendre en compte ce qu'il nomme les « effets de lieu » :

« On ne peut rompre avec les fausses évidences, et avec les erreurs inscrites dans la pensée substantialiste des lieux, qu'à condition de procéder à une analyse rigoureuse des rapports entre les structures de l'espace social et les structures de l'espace physique » (1993 : 159).

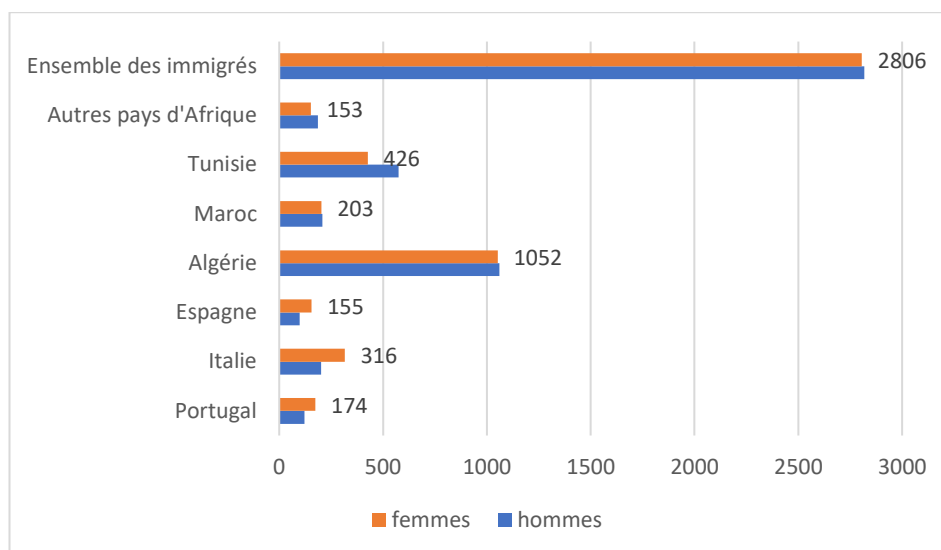
Dans cette optique, le « lieu » est entendu à la fois comme « localisation » et comme « position » indiquant la « place », au sens social, des individus et groupes ainsi situés et pris dans ces rapports (*Ibid.* : 160).

Si dans les deux contextes géographiques et historiques étudiés, les parcours des femmes ont été chaque fois invisibilisés et/ou discrédités, cela provient aussi de ces « effets de lieu ».

D'un point de vue démographique, à Vénissieux, immigrée ou non, la population est plus jeune que la moyenne et aux Minguettes en particulier, la population est deux fois plus jeune que dans la Métropole de Lyon¹²². Au regard des pays d'origine, les chiffres sont plutôt stables pour les personnes de 55 ans et plus venant du Maghreb (entre 2013 au début de mon terrain et 2018, elles restent aux alentours de 30 % pour celles nées en Algérie et au Maroc, et aux environs de 40 % pour les personnes originaires de Tunisie). Les personnes nées ailleurs en Afrique et du même âge avoisinent les 15 %.

¹²² En fait, parmi les tranches d'âges les plus représentées dans la commune au sein de la population immigrée, viennent en tête les 25-54 ans puis les 55 ans et plus. La population non-immigrée vivant à Vénissieux a une répartition par âges plus homogène avec une sur-représentation des moins de 15 ans, enfants nés à Vénissieux de parents immigrés ou non. Globalement, l'indice de jeunesse calculé à partir du nombre d'habitants de moins de 20 ans et de celui des plus de 60 ans est en 2019 de 2,4 aux Minguettes, de 1,7 à Vénissieux et de 1,2 au sein de la Métropole lyonnaise (Insee, QP Minguettes - Clochettes (QPO69015), 2019).

Figure 8. Composition par sexes et pays de naissance des immigrés de 55 ans et plus vivant à Vénissieux en 2017



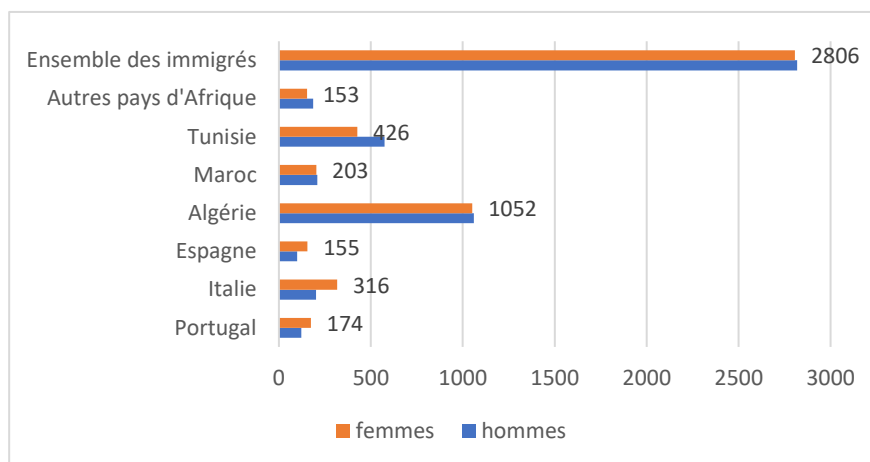
Lecture : En 2017, parmi les immigrés âgés de 55 et plus d'origine algérienne vivant à Vénissieux, 1052 sont des femmes pour 1060 hommes.

Source : Insee, Recensement de la population de Vénissieux 2017.

Ici, la population d'origine algérienne est majoritaire. Ainsi, si plus de 60 % des immigrés d'origine espagnole ont plus de 55 ans cela ne représente que 254 personnes, contre 2112 personnes de cet âge originaires d'Algérie, dont la moitié sont des femmes. Toutes origines confondues les proportions de femmes parmi les immigrés vénissiens de cette tranche d'âge sont, en nombre absolu, quasi-équivalentes voire supérieures aux hommes du même âge.

A Marseille, une large majorité des immigrés sont nés en Algérie, prédominance qui se retrouve dans la tranche d'âge des 55 ans et plus avec plus de 6900 personnes concernées.

Figure 9. Composition par sexes et pays de naissances des immigrés de 55 ans et plus vivant Marseille en 2017



Lecture : En 2017, les femmes d'origine algérienne âgées de 55 et plus sont au nombre de 6931 sur 14 387 immigrés de même origine et de même âge.

Source : Insee, Recensement de la population de Marseille, 2017

Il est intéressant de noter, le nombre important de femmes d'origines africaines (autres que maghrébines) de cette tranche d'âge (2077 femmes), ce qui diffère avec les chiffres vénissiens.

Au-delà d'une simple remise en contexte démographique, s'intéresser à leur installation dans des territoires en « marge », périphériques, « revient à saisir l'élan social impulsé par les habitants et donc à aller voir les lieux les plus lointains de ce qui est central, de ce qui est établi, en se disant que c'est là finalement que l'on peut comprendre une fabrication sociale » (Agier, Bouillon, 2018). Dans les deux quartiers, les enquêtées sont les plus anciennes habitantes des lieux. Pourtant leur présence et « fabrication sociale » se révèlent en creux par rapport à ceux qui sont mis en avant : les hommes et les jeunes.

1. Aux Minguettes, des jeunes sans mères ?

« On oublie souvent que le béton a une âme. »

Djida Tazdait citée in *La Porte des Minguettes*. (Vincendon, 2009 : 4)

La zone urbaine des Minguettes est définie tant administrativement que sociologiquement comme une Zup, une cité HLM, une banlieue, un quartier périphérique. Surtout évoqué dans la presse pour les épisodes de violence entre la police et la jeunesse, pour la drogue et la montée de l'islamisme, ce territoire est aussi le lieu d'émergence de la Marche pour l'égalité et contre le racisme, organisée par de jeunes habitants de la Zup en 1983. Sa stigmatisation masque la diversité des individus et des groupes qui l'habitent, dont les personnes immigrées et âgées qui y vivent depuis plusieurs décennies. Arrivées pour certaines depuis la construction des immeubles à la fin des années 1960, elles ont vieilli dans les murs. Parmi ces personnes, les femmes rencontrées racontent une autre version des Minguettes, plus quotidienne, moins sensationnelle et plus nuancée que celle le plus souvent médiatisée. C'est en suivant le fil de leur arrivée et de leur appropriation de la Zup que ce territoire sera présenté, en montrant comment ces parcours permettent d'éclairer voire de renverser en partie les processus de stigmatisation et de visibilisation au sujet de cet espace.

1.1. Des mères de famille face aux politiques (post) coloniales du logement

Image 14. CRS et habitantes



CRS face à des habitantes du quartier Olivier-de-Serres, 1980
© Le Progrès

Source : Exposition *Olivier de Serres : radiographie d'une cité ghetto*, le Rize, 2009 - 2010

1.1.1. 1967-1974 : La construction de la Zup des Minguettes

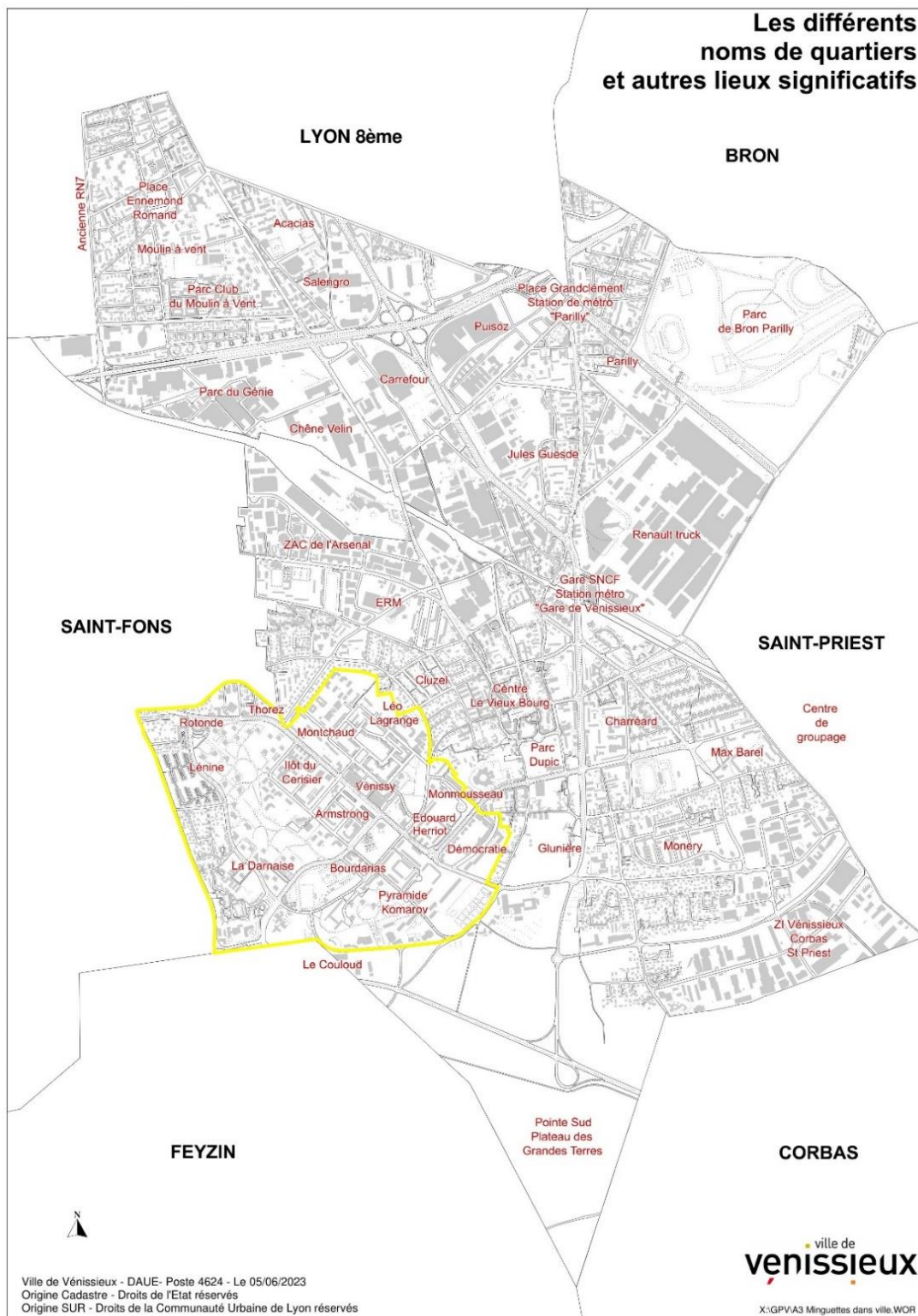
Vénissieux est une commune qui se situe au sud-est de la ville de Lyon. Aujourd'hui composée de près de 66 000 habitants (Insee, 2021), elle est depuis plusieurs années la sixième commune la plus peuplée de la région Rhône-Alpes (Observatoire de Vénissieux, 2013, 2015, 2018). Sa population a connu une augmentation spectaculaire au début des années 1970, passant d'environ 47 600 individus en 1968 à 74 300 en 1975. Cette période correspond à la construction en urgence de la Zup des Minguettes. Cette dernière prend place sur un plateau situé au sud-ouest et en surplomb de la ville¹²³. Contrairement au reste de Vénissieux qui correspond déjà à l'époque à l'un des « poumons industriels » (Hajjat, 2013 : 19) de l'agglomération lyonnaise, cette zone, alors nommée « Grande terre des vignes », est restée ménagée par l'urbanisation (Meniri, 1979 : 11). Mais à la fin des années 1950, l'Etat souhaite renforcer le site industriel de Saint-Fons (commune limitrophe de Vénissieux) par l'ouverture d'une raffinerie pétrolière. La création de cet énorme pôle implique celle de logements à proximité pour la main-d'œuvre ouvrière. Au même moment, le démantèlement de bidonvilles et autres « garnis »¹²⁴ au sein de Villeurbanne et du quartier de la Part-dieu à Lyon implique le relogement des populations, principalement immigrées, qui y vivent. Ce fut le cas pour plusieurs femmes interrogées. La Zup des Minguettes a été construite entre 1967 et 1974. Elle est ainsi le grand ensemble construit le plus rapidement de l'histoire de France (Hajjat, 2013 : 21). En seulement sept années ont été livrés environ 9000 logements dont près de 80 % étaient des HLM. Le reste du bâti proposé en accession à la propriété a été réparti entre des appartements et un petit nombre de pavillons individuels. Les bâtiments ainsi construits sont divisés en treize quartiers. L'attribution des logements et leur gestion sont déléguées aux offices HLM, à l'Etat, à la communauté urbaine, et à la municipalité.¹²⁵

¹²³ La ville de Vénissieux est coupée en deux par une ligne de chemin de fer et le boulevard périphérique. Certains quartiers sont donc situés au nord du périphérique et accolés à Lyon (c'est le cas du quartier Moulin à Vent par exemple). Vénissieux centre et les Minguettes sont situés de l'autre côté du périphérique.

¹²⁴ Le terme « garni » désigne des chambres meublées qui, la plupart du temps, étaient insalubres et louées principalement à des personnes immigrées. « En 1967, 223 garnis furent recensés dans l'agglomération lyonnaise, ce qui est un chiffre à considérer comme un minimum. Ils hébergeaient un total de « 5070 individus, dont 4192 Algériens (82,7 %), 373 Tunisiens (7,3 %), 23 Marocains (0,45 %) et 619 individus d'autres nationalités (12,2 %) » (Zeller in Gotman, 2004 : 311-330, §20). Pour une historiographie des différentes formes d'hébergement des immigrés dans la région lyonnaise, je renvoie de nouveau au documentaire d'Olivier Chavanon et Frédéric Blanc (2018) et au numéro 130 de la revue *Ecart* d'identité « Des bidonvilles aux jungles urbaines. Habitats non ordinaires des [im] migrants » paru la même année.

¹²⁵ Cette dernière, présidée alors par le maire communiste Marcel Houel, s'était par ailleurs largement vue imposer ce projet de construction (Hajjat, 2013 : 20).

Carte 4. Quartiers de la zone urbaine des Minguettes à Vénissieux



Périmètre (en jaune) et différents quartiers de la zone urbaine des Minguettes à Vénissieux.

La « mixité sociale » est visée dès le début aux Minguettes, mais elle reste tout à fait disparate selon les quartiers. Comme le montre Abdellali Hajjat, les ouvriers sont largement surreprésentés (près de 75 % entre 1968 et 1974). Les classes moyennes représentent quant à elles seulement 20 % environ des ménages. Du point de vue ethnique, la proportion de personnes étrangères varie à la fin de la construction de la Zup de 4 à 30 % selon les quartiers. Leur présence est alors surtout importante dans les premières tours construites¹²⁶. Ils sont en fait surreprésentés dans les logements sociaux et quasi absents des autres types d'habitats : « la composition sociale des Minguettes masque en effet une tendance à la ségrégation résidentielle des étrangers en général et des Maghrébins en particulier » (2013 : 24).

Ce constat étant fait, les récits des femmes interviewées permettent de retracer concrètement la réalité et les mémoires de cette ségrégation qui, nous allons le voir, s'est traduite différemment selon les populations, y compris au sein des immigrés algériens.

1.1.2. Du Chaâba aux Minguettes : s'installer en France

« Voilà que ma mère se tient au milieu de "notre" baraque. Elle regarde autour, au-dessus d'elle... Elle a encore sa valise à la main et, sur l'épaule, le sac à main en Skaï marron que lui a offert ce matin la sœur de mon père. Lui a posé les sacs qu'il portait sur le sol terreux, entre deux trous de poules. Il allume une Gauloise bleue. Il voit nos mines, ne sait pas quoi nous dire. Ma mère est toujours debout, muette, elle tourne sur elle-même. Elle semble ne pas croire que tant d'années d'exil, de séparation, d'attente, de travail, aboutissent ici. »

Medhi Charef, Rue des Pâquerettes (2018 : 19)

La précarité résidentielle se révèle être un lieu « commun » des parcours migratoires et de la France des années 1950-1960. Les bidonvilles, squats et campements actuels n'ont, dans les faits, rien de nouveau (Ecart d'identité, 2018). A cette époque, le « mal-logement est alors un problème national, et pas un problème algérien » (Cohen, 2020 : 59), toutefois, dans mon terrain d'enquête, on constate que les femmes rencontrées aux Minguettes sont en grande partie passées du logement précaire au logement social. Pour Muriel Cohen, rendre visible

¹²⁶ A savoir les quartiers Monmousseau, Démocratie et Pyramide ainsi que dans certains immeubles des quartiers Armstrong et Leo Lagrange. Les femmes de mon corpus habitent aujourd'hui les quartiers Herriot-Cagne, Léo Lagrange, Pyramide, Armstrong. Toute la partie sud de la Zup dont l'important quartier de la Darnaise, ne sera pas traitée ici.

les familles algériennes dans leur diversité et complexité, implique d'étudier d'autres itinéraires que ceux « paradigmatiques du passage du bidonville aux HLM. » (*Ibid.* : 19). Mais l'objectif ici est plutôt de découdre le paradigme de l'intérieur, en étudiant à nouveaux frais ces parcours avec le recul du temps que permet la rencontre de femmes installées en France depuis plusieurs décennies. A les écouter, les habitantes ont souvent un vécu positif de leur arrivée aux Minguettes. Au sein de leurs parcours et récits, les ressemblances autant que les nuances voire les contradictions sont à considérer à l'aune de leurs pratiques d'habiter leur domicile et leur quartier. Nous développerons cette idée dans les chapitres suivants, mais voici pour l'heure la description de quelques contextes et parcours d'installation dans la Zup.

1.1.2.1. Kelthoum, « Moi, j'ai vu la cité se faire... »

Venue d'Algérie en 1957, Kelthoum s'est mariée en 1959, elle avait 16 ans. Le couple s'est installé ensuite dans un garni au centre de Lyon :

« C'était un garni. Il y avait des gens avec leurs femmes, des hommes qui habitaient dans les caves, c'était pendant la guerre d'Algérie. Il y avait tout le temps des policiers, ils nous fouillaient tout le temps. »

Son mari militait au sein du Front de Libération National. Kelthoum bien qu'affirmant ne pas avoir participé directement à la lutte pour l'indépendance, était au courant et concernée par ce qui se passait :

« Et mon mari, et ben, pendant ce temps-là il était avec le FLN. Ils étaient obligés, les gens d'ici. Ils étaient obligés, il faut qu'ils cotisent (...). J'ai jamais assisté du tout, mais franchement on savait qu'il y a quelque chose, parce que mon mari, quand je l'ai connu, il était dedans [au sein du FLN], mon frère aussi. Mais ce n'était pas méchant, c'était juste des papiers. Ils ont jamais tué quelqu'un ni rien du tout. Et c'était difficile. C'est pas que... peur, on n'a pas peur, devant les CRS et tout, j'ai jamais peur. Mais c'était... c'était comme on dit... [elle marque un silence et pleure] on n'avait pas les droits (...) moi j'étais jeune, mais quand même, dans ce temps-là on est réveillés et ça rentre dans ton cœur, tu sens les choses, tu les entends. Et c'était même pas, on n'était même pas contre les gens de [France] c'est pas comme maintenant, là on tue pour rien et ces trucs là ils font des conneries et tout [elle fait allusion aux attentats de Paris], mais moi, j'étais fière que l'Algérie demande son indépendance. »

En 1961, elle a déménagé avec son mari et ses deux premiers enfants, à Villeurbanne dans une cité de transit.

« Là il y avait des Espagnols, des Algériens. On n'avait pas de salle de bain non plus, juste un robinet dans la cuisine. J'y ai vécu quatre ans, jusqu'à l'indépendance de l'Algérie ».

A ce moment-là, la famille est retournée à Sétif pour voir et participer au renouveau du pays, mais n'y est restée que deux ans, faute d'y trouver du travail. A son retour en France, ils ont alors vécu deux années dans un bidonville de Villeurbanne (le bidonville dit du boulevard de ceinture ou du *Chaâba*¹²⁷). Elle raconte :

« Je me rappelle la misère des bidonvilles. C'était boulevard de ceinture. En 1964, tous les Arabes vivaient là, dans la même misère. On vivait dans une seule pièce avec mon mari, son frère, ma belle-mère et mes trois enfants. Cette année-là il faisait très froid. Le Rhône a gelé. Tous les jours on allait chercher l'eau à la fontaine, c'était loin. On chauffait l'eau pour se laver dans les bassines. Les baraques avaient des trous au sol et au plafond, et les souris se baladaient dans les placards et les casseroles. Moi, mon mari et mes deux enfants, on dormait dans le même lit tête-bêche. Le petit dernier dormait dans sa poussette. On y est restés plus d'un an. Ça faisait 8 mois qu'on vivait là, le monsieur qui devait nous trouver un logement est venu nous dire : Faut attendre encore ! Et là j'ai crié : Y'en a marre, on n'est pas des chiens, mon mari il travaille. Regardez, on vit comme des animaux ! C'est pas possible de nous laisser vivre comme ça ! C'est pas possible ! Ces années-là par rapport au logement on a vraiment vraiment vécu la misère quoi. »

Ensuite la famille a été logée dans une cité nouvellement construite à Villeurbanne : la cité Olivier de Serres. Bâtie hâtivement à la fin des années 1950 pour les « rapatriés » d'Algérie, elle est devenue en moins de vingt ans une véritable « cité ghetto »¹²⁸ jusqu'à la démolition de ses barres entre 1978 et 1984 :

¹²⁷ Le terme *chaâba* peut être traduit par « trou », « patelin lointain » (selon Maud Chazalet et Soraya Bellaha, http://lerizeplus.villeurbanne.fr/arkotheque/client/am_lerize/encyclopedie/fiche.php?ref=55) ou encore lit asséché d'un oued (cours d'eau). Ici il désigne un bidonville situé sur la commune de Villeurbanne, qui a accueilli entre 1954 et 1968, environ vingt familles, d'origine algérienne principalement. Je renvoie ici au roman d'Azouz Begag, *Le gone du Chaâba* paru en 2005 et au documentaire *Chaâba*, du bled au bidonville de Laurent Benitah et Wahid Chaib, 2016.

¹²⁸ Terminologie issue du travail d'enquête et d'exposition mené par le Rize et un collectif de chercheurs : *Olivier de Serres. Radiographie d'une « cité ghetto »*, exposée du 8 octobre 2009 au 30 janvier 2010. Ce grand ensemble a été le premier à être détruit dans l'agglomération lyonnaise. Construit à la fin des années 1950, le quartier sera entièrement démoli entre 1978 et 1984 (Chauliac, Venel, 2017).

« Et là on a eu la belle vie là-bas. On avait un appartement. C'est la première fois qu'on voyait une salle de bain. L'eau chaude, les radiateurs et tout. Quand on est rentrés on s'est acheté notre première télé avec des boutons. J'ai installé mes enfants sur un matelas par terre, ils ont dormi comme des rois ! On est restés pas mal de temps. »

Ensuite voyant que l'immeuble commençait à se dégrader, ils ont demandé à déménager.

« On nous a proposé, La Duchère, Vaulx-en-Velin ou Vénissieux [tous des grands ensembles périphériques construits à la fin des années 1960]. Mon mari connaissait quelqu'un de Sétif lui aussi qui habitait vers La Darnaise [quartier des Minguettes à Vénissieux]. Alors comme là c'était tout neuf, il a dit à mon mari vient et tout. Ils travaillaient ensemble, ils étaient tout le temps ensemble. On était contents on avait du bon voisinage, il y avait des Juifs, des Espagnols, des Portugais. »

Arrivée en 1971, Kelthoum m'explique avoir vu la Zup se construire :

« En 71 oui. Moi, j'ai vu la cité se faire... Tout se construire, oui. Quand on est arrivés ici, le Casino, la cafétéria... »

Ils ont finalement vécu près de 10 ans dans un immeuble au cœur des Minguettes puis ont acheté une maison en bordure de la Zup.

« Même s'il était analphabète comme moi, mon mari, il était très intelligent. On a cherché une maison pas loin comme les enfants étaient dans les écoles ici ou au lycée Lumière [dans un arrondissement de Lyon limitrophe de Vénissieux]. On a acheté la maison à un Portugais, il tenait la pompe à essence à l'époque. C'était pas courant à cette époque-là pour nous [les Algériens] d'acheter une maison, tout le monde disait qu'on était des Harkis » (Kelthoum, 75 ans, veuve, venue d'Algérie en 1957, Vénissieux, 2018).

1.1.2.2. Rebiha, Les Minguettes, « c'est là où pour moi j'étais vraiment arrivée en France »

Rebiha est d'abord arrivée à Marseille en septembre 1967 à l'âge de 29 ans. Elle est originaire d'un village de Kabylie vers Sétif en Algérie. Au moment de l'indépendance en 1962, le couple avait déjà deux enfants. Son mari, qui était *Harki* pendant la guerre, a été arrêté et détenu

à la prison d'Alger de 1964 à 1967. Quand il fut libéré, il se réfugia à l'Ambassade de France où Rebiha l'a rejoint avec ses deux enfants :

« J'étais toute contente de le voir, mais j'avais peur, je ne comprenais pas où on était. Mon mari m'a expliqué que c'était comme si on était en France. Des femmes de Tizi-Ouzou arrivaient, certaines se coupaient les cheveux. On est restés un mois et le bateau est arrivé pour nous emmener à Marseille. Ça y est...»

Arrivée au Vieux-Port de Marseille, elle se souvient qu'il y avait du monde, qu'ils sont tous descendus tranquillement avant d'être séparés. Le couple et leurs deux enfants alors âgés de 6 et 8 ans ont d'abord été logés deux mois à Nîmes, dans une caserne militaire. Rebiha décrit une petite maison où poussait du raisin. Elle aurait aimé y rester, mais la famille a ensuite été emmenée par l'armée au camp forestier de Saint-Maurice L'Ardoise dans le Gard. Ils y sont restés six ans :

« C'était loin de tout, c'était des cabanes en bois, c'était la misère. On se douchait dehors comme des chèvres. Mon mari partait au bois toute la journée. Il n'y avait que des Harkis et des Pieds-Noirs. Il y avait Madame M. [qui était "Pied-Noir"], elle m'aimait beaucoup, elle m'aidait pour les papiers, elle aimait parler arabe avec moi, elle pleurait sa ferme laissée en Algérie, moi j'avais rien à pleurer, j'avais rien laissé, mais elle...Il n'y avait pas de marché, on ne savait rien, je ne parlais pas français.»

Rebiha accouche d'une fille en 1969 puis d'un garçon en 1972. L'année suivante, la famille quitte le camp pour rejoindre d'anciens voisins et amis, eux aussi *Harkis*, partis un an auparavant s'installer dans l'agglomération lyonnaise, aux Minguettes, quartier Monmousseau. Elle y a d'abord vécu en location HLM jusqu'en février 1986. Rebiha décrit, à l'instar de Kelthoum et de beaucoup d'autres, le luxe que représentait l'arrivée aux Minguettes surtout après de tels parcours :

« L'appartement il brillait, le gazon on dirait de la soie, c'est là où pour moi j'étais vraiment arrivée en France ».

La famille a ensuite déménagé dans un autre quartier des Minguettes dans un appartement en accession à la propriété qu'elle occupe toujours aujourd'hui (Rebiha, 82 ans, mariée, venue d'Algérie en 1967, Vénissieux, 2020).

Les récits de Kelthoum et Rebiha montrent d'abord la gestion coloniale des familles algériennes (qu'elles soient *harkis* ou non) à leur arrivée en France, cela même après l'indépendance. Comme l'explique Giulia Fabbiano, l'essentialisation autant que

l'assignation que le terme *Harki* implique provient de cette «institutionnalisation d'une identité d'Etat» qui a été forgée notamment par la question du rapatriement et aussi par celle du logement (2007). Nous avons déjà évoqué la discrimination par le logement que les travailleurs immigrés algériens ont subi de manière générale, au mépris des accords d'Évian, lorsqu'ils ont souhaité faire venir leurs familles. Cette fois encore et au sujet du logement :

« Lors de l'arrivée des rapatriés d'Algérie, les pouvoirs publics distinguent les groupes, opérant une hiérarchisation des populations : Européens d'Algérie, considérés comme des rapatriés sans équivoque possible ; notables Français musulmans qu'il s'agit de favoriser par rapport aux anciens supplétifs ; anciens supplétifs soumis à un contrôle social, mais à traiter en priorité par rapport aux autres migrants algériens. (...) Elle [la gestion du logement] révèle aussi une volonté politique d'utilisation de l'habitat à des fins idéologiques héritées de la période coloniale » (Moumen, 2012).

Dans cette logique, les *Harkis*, comme dans le cas de Rebiha, se verront plus facilement proposer des logements en accession à la propriété que les autres, mais moins souvent que les *Pieds-Noirs*. Au-delà de l'attribution différenciée des logements, ces politiques postcoloniales ont un impact sur les relations sociales au sein du territoire des Minguettes. L'accès à la propriété amenant à être désigné au sein du voisinage, comme dans le cas de Kelthoum, de *Harki*. On retrouve un certain nombre d'éléments similaires dans les récits d'installation des femmes d'origines marocaine et tunisienne pointent des éléments similaires.

1.1.2.3. Kadidja, « C'est le gouvernement qui a fait ces ghettos ».

Kadidja a aujourd'hui 73 ans. Elle est arrivée de Tunisie en 1965 à l'âge de 20 ans. A son arrivée en France, elle a connu, comme Kelthoum, un garni au centre de Lyon avec son mari puis son jeune fils :

« On avait une petite chambre avec un lit et un placard, les toilettes étaient dans le couloir. Quand j'ai su que j'étais enceinte et même avant, on a fait des demandes, des demandes, toute la journée des demandes, ils ne m'ont jamais rien donné. Quand j'étais enceinte de mon fils je suis allée voir une assistante sociale en lui disant je vais accoucher, mais le bébé je vais le mettre où, comment je vais faire moi ? Toutes les agences à Lyon, je me souviens place des Terreaux combien ils

m'ont pris d'argent. Qu'ils disent que maintenant ils sont pas des racistes, je t'assure, ils nous inscrivent et quand ils voient le nom, ils nous disent il est déjà pris. Quand j'ai eu mon fils, je le mettais dans un couffin sur mon lit, car il n'y avait pas de place, pour la douche on allait avec lui place des terreaux dans les douches municipales tous les samedis. Mon fils était tout le temps malade, un jour je lui ai amené [à l'assistante sociale] en lui disant : Comment je fais. Elle m'a dit : Bon, y'a un quartier qui se construit à Vénissieux. Moi, j'avais jamais entendu parler de Vénissieux. Trois, quatre mois après on avait un appartement à Vénissieux, pour vous dire que c'était sélectionné.

J'ai demandé des appartements entre Caluire et la Croix Rouse [vers le centre-ville de Lyon], ils les donnaient tous aux *Pied-noirs*, comme c'est des gratte-ciels et tout, nous, on n'avait pas le droit. Ils nous ont mis tous ici, c'est-à-dire à Vénissieux. 20 ans après, ils pleurent, [nos enfants] font des conneries, mais parce qu'entre La Duchère et Vénissieux. Hop, ils ont vidé le centre-ville pour nous mettre ailleurs.

A l'époque, on n'était pas très vieilles quand même, et c'était un petit peu révoltant. C'est pour ça, ça revient maintenant, ils disent : les gens ils sont racistes, mais j'ai toujours vu le racisme. C'est ce que je vous dis, moi, pour les agences, qui prenaient mon argent. Ils savaient que mon mari, il travaille pendant des années dans la même place, il avait une bonne paie, c'est-à dire, on avait tout bien [tout pour accéder à un appartement] et ils nous donnaient pas. C'est le gouvernement qui a fait ces ghettos » (Kadidja, 73 ans, mariée, venue de Tunisie en 1965, Vénissieux, 2018).

A travers le récit de Kadidja on perçoit, d'une part la conscience des attributions discriminatoires, qu'elle qualifie de « racistes ». D'autre part, on entend que face à cette situation elle n'était pas passive, réitérant ses demandes auprès de l'assistante sociale et des agences immobilières. Ce qui est commun à ces trois récits d'installation ainsi qu'à tous ceux que j'ai pu recueillir, est la précarité résidentielle de ces femmes à leur arrivée en France et à Lyon ou dans sa proche banlieue. Toutes racontent l'hébergement chez un proche ou une connaissance, les garnis insalubres, les bidonvilles, les cités voire les camps de transit. Ces récits sont éloquentes. Ils retracent les parcours contraints de logements précaires, avec leurs étapes successives tout en mettant en lumière l'ambivalence entre obligations et choix des personnes. Les parcours de ces femmes et de leurs familles sont bien au départ régis par les politiques coloniales et de logements ayant cours à cette époque. Elles doivent patienter

dans les garnis, le bidonville puis la cité de transit; pour être ensuite logées dans des cités HLM construites à cet effet, sans véritable choix géographique. Si, comme le fait remarquer Abdellali Hajjat, le « processus de ségrégation résidentielle peut s'expliquer par l'inégalité de ressources financières permettant l'accès à la propriété, qui est elle-même liée au statut social des étrangers, notamment Maghrébins surreprésentés parmi les ouvriers spécialisés. Elle résulte aussi des pratiques de gestion des logements sociaux » (Hajjat, 2013 : 25-26).

Un élément ressort également à la lecture des récits de Kelthoum, Rebiha et Kadidja, l'implication des femmes pour l'amélioration de leurs conditions de vie et celles de leurs familles. Toutes sont actrices voire mènent seules les démarches auprès des responsables et intervenants sociaux (deux sont analphabètes et l'autre a été scolarisée et parle français).

Cette configuration fait lien avec les analyses produites au sujet des familles ouvrières françaises à la même période. Les femmes et mères de famille sont présentées comme les interlocutrices privilégiées des institutions notamment de prestations sociales, d'éducation ou de santé (Hoggart, 1970 : 77, 119, 124; Schwartz, 2012 : 177-179). Ce rôle de « secrétaire de la famille » qu'elles endossent souvent s'apparente bien plus à une charge qu'à une tâche valorisante (Siblot, 2006). En effet qu'elles gèrent le budget ou l'accès aux droits en tant que ménages à faibles revenus, cet exercice peut vite s'apparenter à une « gestion de l'ingérable » (Perrin-Heredia, 2018). Ce rôle, principalement dédié aux femmes ou aux filles, s'appuie sur des capitaux qui le rendent possible : leur scolarisation, leur connaissance du système administratif et le capital temps pour pouvoir gérer l'attente aux guichets. Kelthoum à l'époque et encore aujourd'hui, ne sait ni lire ni écrire. Cela ne l'empêche pas d'être consciente et critique de l'indignité de leurs conditions de vie et de la responsabilité des institutions, y compris en l'exprimant auprès de ses représentants. Elles sont également actives au quotidien, s'adaptant et tâchant de rendre leur « baraque » ou garni le plus vivable possible. Elles s'approprient les contraintes, et souvent les retournent pour les vivre comme des choix résidentiels à part entière. Ce phénomène est déjà présent dans les récits des femmes au sujet de leur vécu dans les bidonvilles ou même les camps. Elles insistent sur la dureté des conditions de vie matérielles, elles évoquent aussi les conflits liés à la guerre d'Algérie (descentes de police, arrestations, prison) y compris à l'intérieur de la communauté algérienne entre *Harkis* ou non, et au sein des indépendantistes entre membres du Front de Libération National (FLN) et ceux du Mouvement National Algérien (MNA)¹²⁹. Malgré tout,

¹²⁹ Voir à ce propos les travaux de Benjamin Stora dont 2005 et 2021.

elles évoquent toujours au fil des entretiens les solidarités entre voisins, la boucherie et l'épicerie installées au sein du bidonville ou du camp. Lorsqu'elle me parle du bidonville dans lequel elle a vécu, Kelthoum me dit en riant : « C'était notre petit *bled* à nous quoi » (Vénissieux, 2018)¹³⁰. La logique coloniale et ses méthodes sont donc centrales dans la ségrégation résidentielle menée à l'endroit des Algériens et des Maghrébins plus largement. D'abord obligées de se loger dans des bidonvilles ou autres campements, les familles se voient ensuite attribuer d'office des logements sociaux dans les différentes Zup de France construites à partir des années 1960. Malgré ce contexte, les femmes rencontrées vont tâcher de s'approprier et de retourner cette contrainte pour l'apparenter à un choix. Ainsi se développent par exemple les rapprochements avec d'autres familles originaires de la même ville, du même village ou rencontrées au cours de l'immigration.

Ce rapprochement des familles de même origine n'a rien d'anodin. Aux Minguettes par exemple beaucoup sont originaires de la région de Sétif. Le système d'interconnaissance (décrit par Rebiha, Selma et Kelthoum) et l'organisation même de l'immigration (dont la *noria*¹³¹) sont en cause, mais il s'agit aussi dans les années 1960 d'une volonté politique française. Celle-ci est d'ailleurs ambivalente : s'exprime d'une part le souhait que ces familles se regroupent, en présumant, toujours dans une logique coloniale, que « ces populations aspirent à une vie communautaire » (Moumen, 2012); et une certaine mixité est organisée d'autre part, pour qu'elles ne puissent se liguer contre les autorités françaises. Cela se vérifie pendant et après la guerre d'indépendance algérienne. Dans cette même logique de retournement des contraintes voire du stigmat (Goffman, 1975 [1963]), beaucoup des femmes enquêtées, y compris parmi celles qui sont toujours aujourd'hui locataires de leurs logements HLM, ont évoqué les premières années de vie aux Minguettes avec nostalgie. Zelikha évoquait avec ses filles le sentiment de réussite et le confort qu'avait représenté l'accès aux logements de la Zup : « En premier on a vécu à Villeurbanne, on était les gones du Chaâba, tu as lu le livre ? C'était nous !¹³² » Puis ils sont arrivés à la Darnaise (autre quartier des Minguettes) en 1968 : « C'était l'Amérique ! », me dirent-elles en évoquant la taille des

¹³⁰ Les chercheurs Olivier Chavanon et Frédéric Blanc, retrouvent la même nostalgie dans tous les récits recueillis auprès d'anciens habitants des bidonvilles de l'agglomération lyonnaise, ceci quelle que soit leur nationalité d'origine (2018). Idem au sein du reportage de Laurent Benitah et Wahid Chaib cité plus haut (2016).

¹³¹ La *noria* désigne l'organisation de l'immigration masculine algérienne jusqu'aux années 1950-1960. Les immigrés pour la plupart ouvriers et mariés venaient travailler provisoirement en France avant de retourner en Algérie. Ils étaient alors remplacés par d'autres hommes de la famille ou du village. Cette pratique constitue selon Abdelmalek Sayad, le « premier âge de l'immigration » maghrébine en France (1977).

¹³² En référence à l'ouvrage autobiographique d'Azouz Begag intitulé *Le gone du Chaâba* précité.

appartements, et surtout le fait d'avoir plusieurs chambres, une salle d'eau et des toilettes (Zelikha, 79 ans, veuve, venue d'Algérie en 1960, Vénissieux, 2013).

Ces récits contrastent de manière radicale avec ce qui est dit et écrit sur les Minguettes notamment dans la presse depuis les années 1980. Ce contraste participe de l'invisibilisation des vécus de ces femmes. L'histoire du territoire et son traitement médiatique a ainsi contribué dans un même mouvement à survisibiliser le territoire en invisibilisant ses pionnières.

1.2. Les années 1980 : survisibilisation des fils, invisibilisation des mères

« Assourdis par le tumulte médiatique qui a accompagné la “découverte” des “jeunes-issus-de-l'immigration”, on en aurait presque oublié que leurs parents vivaient toujours parmi nous »

Philippe Dewitte, « Les parents des “jeunes issus de”... » (1994)

Les années 1980 apparaissent dans presque tous les discours des femmes interrogées comme une scission historique. Cette période est vécue et racontée comme charnière entre une vision idéalisée des Minguettes, où les relations de voisinage sont majoritairement décrites en termes de « mixité », de « vivre ensemble » et de « solidarité », et une vision dépréciative du quartier décrit sous l'angle de la dégradation des conditions de vie et de voisinage. Cette rupture dans la temporalité vécue fait écho à la réalité historique. Les logements avaient certes été construits très rapidement ; *a contrario*, les installations annexes (telles que les transports, les aires de jeux, les gymnases, le nombre suffisant de places dans les écoles, les équipements socio-éducatifs) ont quant à elles tardé. La crise économique des années 1970 a en outre particulièrement touché les habitants des Minguettes, pour bon nombre ouvriers non qualifiés et immigrés, les premières cibles des licenciements. Viennent alors peser une succession de lois visant à stopper l'immigration et à inciter les personnes au retour¹³³. Ce contexte va avoir pour conséquence de vider les Minguettes de ses habitants. Au départ des immigrés va s'ajouter rapidement celui des ouvriers qualifiés et des classes moyennes. Ainsi 700 logements vides sont déjà dénombrés

¹³³ En 1974, le gouvernement Chirac suspend l'immigration de travail et le regroupement familial vers la France. « Dès 1977, Lionel Stoléru, secrétaire d'Etat chargé des travailleurs et des immigrés, instaure une “aide au retour” de 10 000 francs (le “million Stoléru”), qui est versée aux immigrés acceptant de rentrer définitivement dans leur pays d'origine. Puis, en 1980, la loi Bonnet – du nom du ministre de l'Intérieur – accroît les possibilités d'expulsion et de refoulement des étrangers » (Musée de l'histoire de l'immigration, La politique de l'immigration en France : <https://www.histoire-immigration.fr/parcours-l-histoire-de-l-immigration-en-france-depuis-1945/deuxieme-partie-la-politique-de-l-immigration-en-france>).

en 1979. On en compte 2000 en 1983 (Voisin, 2005). La ville de Vénissieux, va perdre 25 % de sa population entre 1975 et 1989¹³⁴.

La répression policière, la montée de l'Extrême droite, de la xénophobie, et des crimes racistes à l'encontre des jeunes immigrés (d'origine maghrébine et algérienne principalement) touchent pour beaucoup les cités d'habitat social et notamment les Minguettes. A l'échelle nationale, au cours des décennies 1970-1980, 203 meurtres racistes à l'encontre d'hommes maghrébins ont ainsi été recensés. Dans 30 % des cas, les victimes ont été tuées par balles. La plupart des meurtres ont été commis par des civils, 13 % l'ont été par des policiers et 4 % par des militaires (Hajjat, 2013 : 108-112). Ces crimes sont pour la majorité restés impunis et dans le cas contraire les meurtriers n'ont jamais encouru de peine supérieure à cinq années d'emprisonnement. Dans ce contexte, plusieurs jeunes militants de la Zup vont être à l'origine en 1983 de la Marche pour l'égalité et contre le racisme¹³⁵. La mémoire de La Marche est aujourd'hui encore largement passée sous silence (dans l'enseignement et les médias, mais aussi parmi les habitants des Minguettes eux-mêmes). Et cette histoire, lorsqu'elle est racontée, semble souvent être celle de jeunes hommes immigrés uniquement. Les mères étaient pourtant présentes dans la Zup, et elles ont eu leur rôle dans les luttes menées.

¹³⁴ Chiffre issu de l'imprimé de la Maison du projet-Ville de Vénissieux intitulé « *Balade urbaine, pour un autre regard sur le renouveau urbain du plateau des Minguettes* ».

¹³⁵ Il est à noter que deux autres marches, bien que moins connues, ont eu lieu en 1984 et 1985.

1.2.1. La Marche pour l'Égalité et contre le racisme

Image 15. La Marche pour l'égalité et contre le racisme



Photographie de Pierre Ciot, 1983.

© Pierre Ciot/Source : Achac

La Marche pour l'Égalité et contre le Racisme est un mouvement citoyen qui a été initié par une dizaine de jeunes habitants des Minguettes accompagnés de différents soutiens associatifs (dont la Cimade et le Mouvement pour une Alternative Non-violente (MAN) sont les plus connus). Les jeunes de SOS Avenir Minguettes souhaitent avant tout, par cette marche, la condamnation et l'arrêt des crimes racistes et des violences perpétrées tant au niveau local que national. En 1981, l'été faisant suite à l'élection de François Mitterrand à la tête de l'Etat a été qualifié par la presse d'«été chaud», marqué par des rodéos et affrontements dans les banlieues de l'Est lyonnais. En 1983, le climat reste très tendu aux Minguettes. Les affrontements entre la police et une partie de la population se multiplient comme en mars suite à plusieurs perquisitions et contrôles d'identité menés au même moment dans le quartier Monmousseau. Après le retrait des forces de l'ordre, un cortège de 350 personnes (jeunes et mères de famille) a alors manifesté pacifiquement devant la mairie de Vénissieux avant d'être dispersé par la police. Plusieurs jeunes du quartier Monmousseau dont les futurs protagonistes de la Marche, entament à la suite de cet évènement, une grève de la faim. C'est dans ce contexte que l'association SOS Avenir Minguettes est créée fin avril 1983. Toumi Djaidja (l'un des marcheurs les plus connus) en est le président. Leur local associatif se situe dans la tour n° 10 du quartier Monmousseau qui

est déjà en plein renouvellement urbain. La tour n° 6 sera détruite un mois plus tard. L'idée de la Marche a été lancée fin juin, en réaction à une nouvelle intervention policière dans le quartier Monmousseau au cours de laquelle Toumi Djaidja est grièvement blessé par balle par un policier. Fin juillet, le Forum Justice est organisé aux Minguettes à l'initiative de SOS Avenirs Minguettes en collaboration avec d'autres associations œuvrant contre les violences policières et les crimes racistes (Zaâma d'banlieue et Wahid Association). Le 10 août, le Président François Mitterrand vient en visite officielle aux Minguettes notamment au sein du quartier Monmousseau. Le 15 octobre 1983, les jeunes de l'association SOS Avenir Minguettes rejoignent Marseille avant de parcourir la France à pied pendant un mois et demi. Ils arriveront à Paris le 3 décembre accompagnés d'un cortège de plus de 100 000 personnes.

Le mouvement citoyen et historique qu'a été La Marche¹³⁶ a impacté les représentations extérieures du territoire des Minguettes, mais aussi les mémoires des habitants d'une manière tout à fait singulière. Cet événement et ses répercussions faisaient selon moi la renommée du quartier et provoquaient même une certaine fascination. Force a été de constater qu'elle n'était pas partagée par tous les habitants. Dans leurs récits, ceux des femmes en particulier, la Marche était très peu présente voire complètement occultée, y compris au début de mon enquête en 2013, année des 30 ans de l'évènement et des différentes commémorations officielles. Leur silence sur ce mouvement historique semble résulter de plusieurs mécanismes : sa récupération politique et mémorielle, le constat potentiellement indicible de ce à quoi ce il n'a pu aboutir, la place contrastée qu'y ont eu les femmes.

Ce silence est dû pour une large part à ce qu'Abdellali Hajjat qualifie de « lutte d'héritage » (2013 : 12), qui a entraîné nombre de mensonges, d'appropriations et de récupérations politiques de ce mouvement citoyen, notamment par le parti socialiste alors à la tête de l'Etat¹³⁷. Saïd Bouamama parle quant à lui d'une « prise d'otages » des revendications et de l'histoire de la Marche (1994 : 72). Les marcheurs eux-mêmes ont, dans ce contexte, longtemps gardé le silence (Boubeker, 2013). Finalement le souvenir de cet événement qui

¹³⁶ Pour une connaissance exhaustive de l'histoire de ce mouvement, je renvoie notamment à l'ouvrage d'Abdellali Hajjat, *La Marche pour l'Egalité et contre le Racisme*, paru en 2013 aux Editions Amsterdam. La brève description que j'en fais ici en est largement inspirée. Ainsi qu'à celui de Ahmed Boubeker et Abdellali Hajjat, *Histoire politique des immigrations (post) coloniales. France, 1920-2008* (2008) et celui de Saïd Bouamama *Dix ans de marche des Beurs, Chronique d'un mouvement avorté* (1994).

¹³⁷ La Marche a été récupérée politiquement par le parti socialiste alors au pouvoir via notamment l'association S.O.S. Racisme dont les fondateurs, Malek Boutih et Fadela Amara (également fondatrice de Ni putes ni soumises) ont pu s'attribuer jusqu'à l'initiative même du mouvement (Hajjat, 2013 : 11).

devrait être un fait marquant de l'histoire de France est longtemps resté « cantonné à des cercles confidentiels » (Hajjat, 2013 : 9). L'histoire et le traitement politique, médiatique puis mémoriel de La Marche éclairent ainsi la variabilité des processus de visibilité au sujet des Minguettes et de ses habitants. La Marche entre aussi pleinement dans une certaine polarisation en termes de genre et de générations :

« Les Beurs et leurs parents sont systématiquement opposés : d'un côté, un mouvement pacifique et de l'autre, une grève "violente" ; d'une part des jeunes et d'autre part, des "vieux" ; ici des jeunes conscients et là, des analphabètes manipulés, etc. » (Bouamama, 1994 : 84).

Cette dichotomie a contribué à focaliser l'attention sur les hommes (jeunes délinquants/conscients *versus* vieux ouvriers analphabètes/dangereux), renforçant de fait l'invisibilité des femmes (jeunes marcheuses ou mères de familles). En 1974, les moins de 20 ans représentaient 53 % de la population du plateau des Minguettes¹³⁸. Comme l'explique Abdellali Hajjat, face à cette population juvénile importante, les moyens ne suivaient pas en termes de locaux ni d'accompagnement scolaire ou socio-culturel. Les difficultés s'accumulaient pour ces jeunes dont les familles étaient pour la plupart particulièrement pauvres. La municipalité dénombrait alors plus de 1000 jeunes « sérieusement en difficulté » aux Minguettes. Face au défaut de structures dédiées et adaptées et à la vacance accrue des logements, la « centralité de la rue et de la bande comme lieu de socialisation juvénile, qui peut avoir une dimension délinquante, participe à provoquer des conflits avec les habitants les plus favorisés, qui se mobilisent fortement pour dénoncer le « problème » des jeunes, surtout maghrébins » (Hajjat, 2013 : 38-39). Au cœur de cette constitution de la jeunesse comme « problème », le constat pourtant flagrant de manque de moyens dédiés est rapidement occulté par l'insécurité réelle et ressentie¹³⁹. Les témoignages des habitantes font en effet état d'une dégradation rapide de la situation même si elles la décrivent de manière ambivalente :

« C'est après, c'est après quand...pas tout de suite hein, c'est les années quatre-vingt après que ça a commencé à se dégrader », « Aux Minguettes, il n'y a jamais eu

¹³⁸ En 2022, la proportion des moins de 25 ans est de 44 % aux Minguettes (à titre de comparaison elle s'élève seulement à 34 % à l'échelle de la Métropole lyonnaise). Voir : https://sig.ville.gouv.fr/uploads/fiches_qp/84_QPO69015_DEMO_2022.pdf

¹³⁹ Alors que jusqu'à la fin des années 1970, les rapports de police et municipaux décrivent une violence faible entre les habitants des Minguettes et une délinquance juvénile à la marge (et en plus faible augmentation qu'à Lyon), plusieurs « comités d'auto-défenses » d'habitants, pour certains armés, s'organisent en vue de l'arrestation des délinquants. Parallèlement, l'équilibre dans les relations entre les jeunes et la police, qui était alors fragile, va basculer (*Ibid.* : 44).

de problèmes, on sort pendant le ramadan jusqu'à deux heures du matin, mais à la télé ils disaient que c'était Chicago» (Propos d'habitantes âgées recueillis à Vénissieux, 2014).

La contradiction des discours autant que l'écart entre le vécu de la situation par les femmes et sa médiatisation m'ont amenée à interroger leur quotidien à cette époque alors qu'elles étaient « les mères du quartier ».

1.2.2 Des mères dans la cité

Si 1983 a constitué un « tournant médiatique »¹⁴⁰, c'est surtout la jeunesse, qui plus est masculine, des Minguettes qui a été mise sous les feux des projecteurs. Jeunesse, non pas immigrée, mais née en France et pourtant appréhendée souvent exclusivement comme descendante et héritière de l'immigration de leurs parents – et aujourd'hui grands-parents. Ce ne sont donc pas, des « aînés » de la Zup dont on parle à cette époque dans les journaux, mais bien de cette jeunesse considérée comme délinquante. Les propos de mes interlocutrices sur ces années 1980, portaient majoritairement sur la délinquance, la violence (dont les affrontements largement médiatisés entre la police et les jeunes), que cela soit pour la confirmer ou l'infirmer, mais que très exceptionnellement sur la Marche en elle-même. Finalement, quand je l'évoquais directement, elles me répondaient avoir vécu ces événements « *par la fenêtre* » ou le plus souvent « *à la télévision* ». Par exemple, Hassia me confie ne pas « avoir vu » la Marche à l'époque, mais seulement bien plus tard lorsque sa fille l'a emmenée au cinéma lors de la sortie du film de Nabil Ben Yadir en 2013 : « Le monsieur qui a fait la Marche c'est mon voisin à Monmousseau. Moi je n'ai rien vu », dit-elle. De nationalité marocaine, elle pensait d'ailleurs que la Marche ne concernait que les Algériens (Hassia, 65 ans, séparée, venue du Maroc en 1979, Vénissieux, 2018). Si certaines d'entre ces femmes âgées aujourd'hui de 80 ans et plus avaient à cette époque des enfants de l'âge de Toumi Djaidja (que ceux-ci aient participé ou non au mouvement de la Marche), pour la plupart, leurs enfants étaient « petits ». Nombreuses sont celles m'ayant répondu qu'à cette période elles emmenaient et ramenaient leurs enfants de l'école et ne sortaient pas le soir, elles apprenaient ainsi ce qui se passait au pied de leurs tours par les médias. Jacques Barou et Lucie Mélas ont recueilli les mêmes témoignages dans les années 1990 :

¹⁴⁰ La revue *Hommes et migrations* a publié un numéro dédié intitulé : « 1983, le tournant médiatique » (Gastaut (introd.), 2016).

« Les occupants d'un immeuble situé à une cinquantaine de mètres du quartier Monmousseau, où se sont déroulés les pires rodéos, disent avoir appris les événements "en regardant la télévision...". Ils en concluaient que le "résultat" de cette période de crise tient, pour eux, plus à l'image négative qu'ont prise les Minguettes dans l'opinion publique au niveau de l'agglomération qu'à la réalité des violences survenues à cette époque » (Barou et Mélas, 1994).

Je souscris à cette analyse tout en ajoutant que parler des violences demande du temps et de la confiance. Si certaines femmes disaient au début qu'il n'y en avait pas, leurs discours ont parfois changé au fil de notre relation pour devenir plus nuancés. Leur réserve, teintée parfois de méfiance, était justement due au souvenir douloureux de ce qui a pu être écrit et dit dans les médias. « Voir de loin » ne signifie pas « ne pas voir » ni « ne pas avoir peur » ou « ne pas avoir d'avis » sur ce qui se passait à ce moment-là. Ainsi Kadidja me confie sa révolte face à la situation et surtout face à la pression que les policiers et les journalistes exerçaient alors sur les jeunes du quartier :

« J'ai été préservée parce que c'est vrai que les grands ils ont ramassé... Moi les enfants étaient petits, le grand avait une douzaine d'années, je veux dire, on rentre, on s'enferme et il n'y a personne qui vient nous emmerder, mais c'est vrai que j'avais des amis dont les enfants étaient adolescents ou grands, et bien ils ont ramassé, oh la la... On les ramassait comme des mouches. (...) Et moi je ne fermais pas ma bouche, une fois tu vois je revenais de Casino, j'habitais Leo Lagrange à l'époque, il y avait quatre ou cinq gamins, alignés contre le mur, ils avaient les mains comme ça [elle mime les mains menottées], ils [les policiers] étaient en train de les fouiller, et l'autre [un des policiers] je lui ai dit : Il s'amuse à la Gestapo, Monsieur ? et il me dit : Madame, rentrez chez vous ! Mon mari me dit : Mais un jour tu vas te trouver en prison, qu'est-ce que ça peut te faire ? Tu peux pas fermer ta bouche ? [rire]. Mais des gamins, 15 ans, 16 ans... Moi c'est vrai que ça me révoltait, les journalistes qui leur donnaient 500 francs : Allez ! Allume la voiture et nous on fait des photos. Nous on les voit, hein, par les balcons et tout, c'était une mauvaise période. Moi j'ai vu, bien sûr pas tout, il y a des choses c'est vrai qu'on voyait à la télé, mais la question de leur faire allumer les voitures, de pourchasser les gamins, moi je les ai vus » (Kadidja, 73 ans, mariée, venue de Tunisie en 1965, Vénissieux, 2018).

Qu'elles aient suivi la violence de ces années-là depuis leurs balcons n'a pas empêché les femmes, alors elles-mêmes mères de famille, d'avoir un avis voire, comme Kadidja, de

l'exprimer. A la lecture de l'ouvrage d'Abdellali Hajjat, j'ai été frappée par la violence de cette période, mais aussi par les preuves de l'implication des mères de famille tant au moment des diverses échauffourées entre la police et les jeunes que dans la lutte aux côtés de leurs enfants ou plus largement de ceux du quartier. Certains rapports de police font également état de la présence de femmes «de type Nord-africain» lors des affrontements en précisant : «Certaines de ces femmes poussaient des cris hostiles et injurieux» (Rapport du 9 décembre 1981 fait au préfet de police de Lyon, Cité *in* 2013 : 49). Un habitant présent parmi les jeunes lors des échauffourées du 21 mars 1983 confie ainsi au sociologue :

« Je me suis retrouvé en bas de la Démocratie [quartier des Minguettes, qui a été détruit en 1994] avec un flic qui avait un flingue braqué sur moi. Il avait ramassé un coup de bâton par une mère de famille. Parce que ça impliquait non seulement les jeunes, mais aussi nos parents. Ma propre mère, ce jour-là, avait ramassé une grosse baffe par une femme flic dans l'ascenseur » (*Ibid.* : 54).

Certaines des mères de famille des Minguettes étaient également présentes le même jour aux côtés des jeunes lors du *sit-in* évoqué plus haut devant l'hôtel de ville de Vénissieux, pour dénoncer ces violences. De même des lettres rédigées par les mères des Marcheurs ou plus largement du quartier ont été envoyées aux bailleurs ou encore au Premier ministre de l'époque. Elles demandaient alors de meilleures conditions de vie, la réhabilitation au lieu de la destruction des immeubles vétustes, des moyens pour contrer la déscolarisation et le chômage des jeunes et l'arrêt des violences policières.

Extrait de la lettre des mères des grévistes de la faim et des mères du quartier envoyée le 30 mars 1983 au Premier ministre Pierre Mauroy :

« Nous, les mamans, nous vous appelons au secours pour nos enfants qui font la grève de la faim (...). Il faut trouver une solution pour que ce ne soit plus la guerre entre la police et les jeunes. Il faut leur donner du travail, il faut s'occuper d'eux sérieusement. Pourquoi sont-ils rejetés de l'école à 15 ans ? »

Signée des mères des grévistes de la faim et de Mesdames Messaoudi, Chougui, Fellahi, Ammar, Kedad, Chabani, Benslama, Ebidi, Mahamdi, Bandoui, Hamachi, Chedad, Kalifa, Daoui, Garbi, Lafi, Hakak, Kaldoumi, Mehental, Billet, Picard, Ganozzi et Benaïcha.

Extrait d'une lettre ouverte signée « Les mères des grévistes de la faim et les mères des quartiers » qui a été envoyée le 4 avril 1983 au directeur général du bailleur social LOGIREL :

« Les charges, le chauffage et l'eau sont de plus en plus lourds à payer. Nous payons très cher pour un quartier laissé à l'abandon. Nos enfants, grands et petits sont désorientés, ils ne savent plus où est le bien ni où est le mal : on nous parle tout le temps d'arranger le quartier, mais cela ne vient jamais, les immeubles sont laissés à l'abandon ou détruits. Tout le monde doit avoir le droit d'habiter où il veut, même les étrangers, même les personnes qui ont moins de ressources. Les chômeurs, ce n'est pas leur faute, ils ont aussi une famille il ne faut pas les refuser.

Quand vous faites cela, vous n'avez pas de cœur.

Nous demandons :

RENOVER les appartements, les tours, les quartiers,

EMBAUCHE de nos jeunes pour le travail de rénovation,

BAISSE des loyers et des charges, du chauffage et de l'eau.

NE DEMOLISSEZ PAS les tours, donnez les appartements arrangés à tous ceux qui en ont besoin, qui veulent venir, aux étrangers aussi.

LAISSEZ PARTIR ailleurs ceux qui le veulent, donnez-leur des logements où il y'en a de vides et des convenables.

Nous aimons notre quartier, nous voulons qu'il s'arrange, faites vite pour nos jeunes qui ont le courage de faire la grève de la faim pour vivre avec le respect et la dignité.

Nous n'accepterons JAMAIS, que toutes ces choses qui vont mal, on nous les mette sur le dos. Notre race, notre nationalité, notre culture n'ont rien à voir là-dedans. »¹⁴¹

La Marche est issue et a fait l'objet d'une focalisation médiatique et politique sur la jeunesse, nombreuse il est vrai, de ce territoire. Pourtant les mères, à savoir les femmes que je décris, qu'elles soient des Minguettes ou d'ailleurs, étaient présentes. Elles l'étaient aussi à l'arrivée de la Marche où les familles de victimes de crimes racistes constituaient les premiers rangs du défilé¹⁴². Des mères de victimes s'étaient également constituées en associations comme

¹⁴¹ Ces deux lettres sont citées au sein de l'ouvrage d'Abdellali Hajjat. Je le remercie chaleureusement de m'avoir transmis une copie de la lettre intégrale d'avril 1983. Vous la trouverez à l'annexe n° 9.

¹⁴² Dans le même élan, on peut également citer, le rassemblement des « Mères de la place Vendôme » du 21 mars 1984, qui s'est déroulé quelques mois après l'arrivée à Paris. Des mères et familles de 14 victimes de crimes racistes s'étaient regroupées sous ce nom et de manière pacifique devant le ministère de la justice qu'elles souhaitaient interpeler pour que cessent les meurtres, mais aussi leur impunité. Madame Hachichi, mère de Wahid, tué à Lyon le 28 octobre 1982, à l'âge de 18 ans, était présente et répétait :

l'Association nationale des mères et des familles. Leur but était de dénoncer et d'empêcher de nouveaux meurtres, mais aussi de s'entraider dans les démarches judiciaires qui n'aboutissaient presque jamais à des peines lourdes (Abdallah, 2012). A de rares exceptions près, ces femmes et mères n'apparaissaient à cette époque que peu dans les médias¹⁴³. Leurs interventions à la barre comme témoins ou lors de moments de violence entre les jeunes et la police étaient souvent discréditées, voire durement réprimées. Ainsi, le procès pour le meurtre d'Ahmed Boutelja, 23 ans, assassiné en septembre 1982 à Bron (banlieue lyonnaise) par un civil, nommé Jean-Claude Lopez¹⁴⁴, a-t-il malheureusement été à ce titre exemplaire :

« Mme Boutelja, d'habitude si loquace, se tait, consternée et résignée. Mais la colère intérieure jusque-là contenue finit par éclater. (...) À l'énoncé du verdict, cinq années de prison dont une avec sursis pour homicide volontaire, la mère et l'épouse d'Ahmed Boutelja crient à l'injustice. Le président ordonne alors l'évacuation : " Qui est cette femme ? Faites-la sortir par la force s'il le faut." Ce faisant, il libère une hargne policière jusque-là contenue. Le père est matraqué, la mère jetée à terre, même le portrait d'Ahmed, accroché aux colonnes du palais de justice, est jeté à bas, profané. Des gaz lacrymogènes sont lancés dans la salle des pas perdus et des chiens démuselés lâchés sur les gens qui tentent de s'interposer pour protéger la famille. On relève plusieurs blessés qui, avec la famille Boutelja, déposeront plainte pour réclamer réparation du préjudice moral et physique subi. Le 7 décembre, le palais de justice sera occupé par les plaignants. S'engage alors un long processus de négociation avec les représentants de la justice lyonnaise » (Abdallah, 2012 : 90-91).

Cette scène était monnaie courante à l'époque. Les parents des jeunes tués n'étaient pas seulement invisibilisés mais en quelque sorte *déparentisés*. Fatima Ouassak, parle aujourd'hui d'une *désenfantisation* des jeunes des quartiers populaires par le traitement politique et policier qui en est fait (2020 : 18). Ce mécanisme est, selon elle, constitutif de la Vème république promulguée en 1958 en pleine guerre d'indépendance algérienne et au moment de l'élaboration des Zup et quartiers populaires. Il enlève du même coup aux mères

« Monsieur Mitterrand, Monsieur Badinter, faites que ces tirs cessent, parce qu'à chaque fenêtre, je vois un 22 long rifle ». Le tueur, un civil, avait tiré depuis sa fenêtre sur son fils. Une partie des familles sera finalement reçue par le directeur de cabinet de Robert Badinter alors Garde des sceaux qu'elles demandaient à rencontrer en personne (Abdallah, 2007).

¹⁴³ Mogniss Abdallah évoque quelques portraits de familles et mères de victimes parus dans le magazine féminin *Elle*.

¹⁴⁴ Jean-Claude Lopez était connu pour faire partie d'un groupe de « légitime défense » surnommé Cobra (un groupe de l'Organisation de l'Armée Secrète (O.A.S.) du même nom a existé pendant la guerre d'Algérie).

des jeunes habitants de quartiers populaires, identité et raison d'être. Il me semble que ce processus explique au moins en partie l'invisibilisation des mères des Minguettes dans les années 1980 et encore aujourd'hui.

Le philosophe Guillaume Le Blanc dégage trois « régimes d'invisibilité » (2009 : 13-14) qui se combinent. D'abord, *l'oubli* qu'il illustre par la mort non commémorée dans certaines situations de conflits. Dans ce cas, l'invisibilité de la mort participe d'une déshumanisation du ou des défunt(e)s que la sépulture et/ou le cérémoniel devraient au contraire inclure dans la mémoire, mais aussi dans le patrimoine humain. Ensuite, « la *chosification* » d'autrui, dans le cadre notamment de l'esclavage. L'esclave n'est alors plus vu comme un individu, ni comme un travailleur, mais comme un outil de travail, une force de production. Enfin, le *défaut de perception* qui est pour l'auteur au cœur du contexte colonial. Dans ce cas, le colonisé est rejeté en dehors du champ de perception étant par la même rejeté en dehors de la cité au sens politique du terme. Dans le cas de l'immigration postcoloniale en France, le régime de *la chosification* se retrouve dans la perception encore récurrente des immigrés comme seule force de travail.

Le régime de *l'oubli* autant que celui du *défaut de perception* me semblent se retrouver dans le défaut de mémoire de l'immigration en France en tant que processus historique pleinement lié à la colonisation. Mais aussi, plus concrètement, dans les éléments que je viens de décrire : dans la ségrégation par le logement des anciens colonisés et de leurs enfants ; dans l'invisibilisation et le déni des revendications, y compris pacifiques, des femmes et mères immigrées à cette époque, quant aux meurtres de leurs fils. Dans ce cas précis, comme l'explique le philosophe, « reconnaître une vie, c'est lui donner crédit, lui conférer une valeur et ainsi la rendre visible. Inversement, une vie invisible est à ce point méconnue que toute valeur lui est ôtée et qu'elle ne compte alors plus » (Le Blanc, 2009 : 95).

Le défaut de « mémoire collective » qui perdure encore entre les différentes générations de militants de cette époque, mais aussi parmi les habitants des quartiers populaires eux-mêmes me semble être induit par ce processus. Ainsi, les jeunes des années 1980 ont été assignés à la « mode beur ». Les questions sociales, économiques et politiques que pointaient les jeunes militants de ces années-là ont été récupérées par différents mouvements notamment politiques et pour finir éludées par les paradigmes de « l'intégration » et de « l'antiracisme ». La seule avancée tangible de la Marche pour l'égalité et contre le racisme fut l'instauration de la carte de séjour de dix ans qui concernait les parents des Marcheurs.

Pour le reste, la législation s'est durcie quant au regroupement familial, à l'immigration clandestine et au droit d'asile. D'autre part, les crimes racistes ont perduré autant que leur impunité, y compris lorsque ceux-ci étaient commis par la police¹⁴⁵. C'est dans ce contexte que l'Etat décidera de lancer, dès le début des années 1980, la «réhabilitation» des différents quartiers des Minguettes. Celle-ci consistera notamment en la destruction de plusieurs tours, à commencer par trois immeubles du quartier Monmousseau dès 1983¹⁴⁶.

Au sein de cette première section de chapitre, ont été décrits le contexte d'arrivée aux Minguettes des femmes et la période charnière constituée par les années 1980. Parmi les femmes interviewées, beaucoup habitaient déjà les lieux. La majorité, sans ignorer les faits de violence, y compris entre la jeunesse et les forces de l'ordre en bas des tours, explique avoir vécu ces événements, «*par la fenêtre*», «*du balcon*», ou «*à la télévision*». Même si ce n'était pas le cas pour les femmes de mon corpus, j'ai pu montrer que des mères de famille étaient par ailleurs présentes et engagées auprès de leurs enfants alors plus âgés ou plus largement pour la jeunesse et les conditions de vie qui se dégradaient dans le quartier. Ces récits donnent déjà à voir un quartier familial et familial, contrastant avec la *désenfantisation* et l'occultation des mères de la cité. Cette occultation est également un enjeu fort de la rénovation et requalification urbaine. Celle-ci pose, tout en voulant en sortir, la question des mémoires de la Zup mais surtout des mémoires du vécu des femmes qui ont éduqué leurs enfants puis ont vieilli dans les murs.

Pour autant, l'espace des Minguettes est particulier, car il est un espace paradigmatique du regroupement familial dans lequel les mères de famille qui en ont aussi «fait l'histoire» restent pourtant invisibilisées. Le même type de paradoxe s'observe au sein d'un territoire tout à fait différent, le quartier de Belsunce à Marseille. Si cette ville a été pionnière en termes de regroupement familial des immigrés algériens, l'«enclave» Belsunce a comme été contournée par les familles qui ne s'y sont pas installées, en tout cas pas durablement. Quartier de commerce et d'immigration des hommes seuls, il a été constitué dans les imaginaires comme une «cité sans femmes» (Témime, 1995 : 43). Quartier ancien du 17^{ème} siècle, contrairement aux Minguettes, il n'a pas fait l'objet d'une rénovation

¹⁴⁵ On peut citer l'exemple de l'affaire Malik Oussékine, qui vient d'être mise en scène au sein d'une série télévisée éponyme dont l'objectif est justement celui d'un travail de mémoire et de transmission de celle-ci à un large public (Chevrollier, 2022).

¹⁴⁶ Ces destructions restent un «mode de gestion» courant, le quartier Démocratie sera détruit entièrement en 1994 et différentes tours seront détruites sur les quartiers Armstrong et Darnaise jusqu'en 2007. Le quartier Monmousseau est également voué à disparaître d'ici 2023, la barre appartenant à la S.N.C.F. a été détruite au mois d'avril 2021. Je reviendrai plus en détail sur le contexte actuel et sur cet événement au chapitre 7.

d'envergure, il est plutôt sujet à des effondrements d'immeubles souvent très délabrés. Au sein de cet espace, j'ai ainsi rencontré des femmes y vivant là aussi de longue date et des femmes s'y rendant quotidiennement. Si aux Minguettes il n'y a pas de café ou de terrasses où les femmes pourraient se retrouver, c'est bien le cas à Belsunce. Si aux Minguettes les femmes d'origine postcoloniale sont assignées à leur espace domestique, à Belsunce, elles sont assignées à l'activité commerciale voire à une prostitution dont elles se défendent. Cette mise en miroir de Belsunce et des Minguettes, va être ici analysée tant sous l'angle des parcours des femmes âgées rencontrées, que de l'histoire même des territoires. L'objectif étant d'expliquer l'invisibilité au long cours des femmes par le contexte local lui-même.

2. Belsunce, « une cité sans femmes » ?

Image 16. Une cité sans femmes



Rue des Petites Maries, quartier de Belsunce, Marseille, 2022.

© J. Leblanc

La mise en perspective de la zone urbaine des Minguettes avec le quartier de Belsunce à Marseille a une dimension heuristique à plusieurs titres. A première vue, plusieurs éléments les opposent : périphérique/central, nouveau/ancien, d'installation/de transit, résidentiel/commerçant, l'un en cours de réhabilitation, l'autre sujet à des tentatives échouées de « reconquête » (Mazzella, 1996 ; Mazzella et Roudil, 1998). Malgré ces oppositions, ces espaces urbains se répondent sur plusieurs points. Ils ont connu tous deux une période de déclin et de perte importante de population. Ils ont été et sont toujours vus comme des quartiers « chauds », « à éviter ». Ils sont issus de l'histoire postcoloniale et migratoire en France et de son traitement politique et médiatique. Et au sein de ces deux espaces, une partie des habitants ont vieilli dans les murs, dont des femmes immigrées originaires d'anciens pays colonisés, dont principalement l'Algérie.

Contrairement à la zone urbaine des Minguettes qui se situe en périphérie de l'agglomération lyonnaise, le quartier de Belsunce prend place au cœur de Marseille. Ses ruelles débutent au pied de la gare Saint-Charles et descendent vers le cours Belsunce puis le Vieux-Port. Il appartient au 1^{er} arrondissement et s'étend sur seulement 33 hectares (contre 200 hectares aux Minguettes). Quartier dont le bâti de style baroque date du 17^{ème} siècle, Belsunce est un espace chargé d'une histoire contrastée. Il est le lieu où fut inventée La Marseillaise au 25 rue Thubaneau. C'est aussi dans les cafés « Nord-africains » du quartier, alors très contrôlés par la police, que les cadres associatifs de l'indépendance algérienne se sont organisés dans les années 1950 (Peraldi *in* Peraldi, Brown, 2002 : 91). Du fait de sa situation géographique entre la gare, la porte d'Aix, le Vieux-Port et la Canebière, ce quartier a de tout temps constitué un lieu de commerce, de passage, de transit (Témime, 1995). Jusqu'aux années 1930, le port de Marseille est le plus grand de France et d'Europe (Peraldi, 2015 : 27).

Toute l'économie marseillaise était donc bâtie sur des activités portuaires, commerciales et industrielles. Sorte de « plaque tournante », Belsunce était alors l'espace de négoce dans lequel se maillait la jonction entre l'arrivée de marchandises et les usines. Historiquement, il était un quartier de notables, de bourgeois et de négociants. A partir du 19^{ème} siècle, les classes aisées vont délaisser le centre-ville dont le bâti ancien ne correspondait plus à leurs attentes, pour s'installer dans les quartiers sud de Marseille ou dans les hauteurs de la ville. Le déclin de l'industrialisation et du port¹⁴⁷, les mutations du peuplement de Marseille

¹⁴⁷ Dans les années 1970, suite aux indépendances et aux chocs économiques, le Vieux-Port, ancien port colonial et de commerce, sera en déclin. L'activité portuaire sera transférée sur le site de Fos sur mer. Le Vieux-Port deviendra port de plaisance et seuls les ferrys faisant les traversées notamment vers l'Algérie y seront maintenus.

(explosion démographique et métropolisation) et de son économie vont considérablement appauvrir la ville (*Ibid.* : 41). Belsunce va ainsi devenir au-delà d'un espace de transit des populations et des marchandises, un lieu-frontière entre les quartiers bourgeois au Sud et les quartiers ouvriers pauvres au Nord.

Aux prises avec la crise économique des années 1970, délaissé par les politiques d'urbanisme jusqu'aux années 1980, le quartier de Belsunce va, comme les Minguettes, se vider de ses habitants. Entre 1968 et 1975, on note une diminution de 20 % de la population du quartier (Témime, 1995 : 42). Période qui correspond, comme dans l'agglomération lyonnaise, aux politiques de résorptions des habitats insalubres en centre-ville. Toute une partie de la population est donc relogée dans les quartiers nord de Marseille. Entre 1982 et 2012, le quartier perd 34 % de sa population passant de 13 800 habitants à 9100 (Insee, 2016)¹⁴⁸.

A partir d'un retour historique sur ce territoire, des récits des femmes et de l'analyse de la presse, je vais en montrer l'évolution singulière et les convergences avec le traitement politique et médiatique fait au sujet des grands ensembles et plus particulièrement des Minguettes. Ces éléments vont ici comme à Vénissieux contribuer à invisibiliser les personnes qui y ont vieilli et plus particulièrement les femmes immigrées.

2.1. Une centralité immigrée

En 2016, je me rends pour la première fois dans l'association qui deviendra mon terrain de recherche au cœur de Belsunce.

Je descends de la gare Saint Charles et emprunte la rue des Petites Maries qui débute place Bernard du bois. L'entrée de la rue se fait entre une terrasse de café PMU et l'hôtel Saint-Charles. Le ciel est bleu, la rue en pente est étroite et pavée. Je prête attention aux enseignes qui se succèdent, mais aussi aux voitures qui klaxonnent. L'étroitesse de la chaussée leur permet à peine de passer sans me frôler. Je repère plusieurs devantures de petits hôtels, un coiffeur, un kebab, deux taxiphones *Lycamobile* avant d'arriver place Louise Michel. En surplomb de la rue, la terrasse d'un hôtel me fait face, plusieurs *Chibanis* y boivent le thé. Puis de nouveaux des devantures de petits hôtels devant lesquels des hommes âgés sont assis, des kebabs et des magasins type « bazar » vendant des nattes en plastique, des valises, des bassines ou autres couvertures, foulards et vêtements. Au

¹⁴⁸ A l'échelle de la ville de Marseille, cette diminution fait passer la population de 915 000 en 1975 à moins de 800 000 en 1995 (Témime, 1995).

croisement de la rue des Dominicaines plusieurs terrasses où des hommes boivent le thé. Dans cette partie de Belsunce toutes les ruelles se ressemblent ou presque. Parfois il y a des magasins de gros (vêtements, bijoux), des magasins de marmites en tout genre, des pâtisseries arabes, une agence de voyages pour l'Algérie. Les commerces sont majoritairement tenus par des hommes. Les rues semblent à première vue majoritairement occupées par eux également. Je suis frappée par l'ambiance qui bien que j'essaie de m'en défendre me rappelle incontestablement des villes du Maroc et d'Algérie (Carnet de terrain, janvier 2016).

Au-delà de ces premières impressions, un retour historique sur les différentes populations immigrées qui se sont successivement ou simultanément installées dans Belsunce permet de comprendre la singularité de ce quartier et du traitement politique, médiatique, mais aussi aujourd'hui touristique dont il fait l'objet. Dès le milieu du 19^{ème} siècle, alors que les populations bourgeoises quittent le vieux centre-ville, les logements ainsi délaissés vont être investis par différentes vagues migratoires, en premier lieu les Italiens. Ces derniers resteront longtemps la population majoritaire à Marseille : en 1914, un Marseillais sur 6 est italien (Témime, 1995 : 13). Le port de Marseille et le quartier de Belsunce qui y est adossé sont alors également un lieu de passage vers l'Afrique, mais aussi vers l'Amérique notamment pour les Grecs, les Libanais, les Egyptiens et les Turcs. Le quartier est aussi connu pour avoir été un lieu d'installation pour nombre de réfugiés politiques (Russes blancs, Italiens antifascistes, Arméniens, Espagnols ou encore Vietnamiens à l'époque des Boat people). Dès le début du 20^{ème} siècle, Belsunce est entouré de terrains vagues et de bidonvilles notamment au niveau de la gare.

La rénovation de Belsunce est jusque dans les années 1970-1980 abandonnée au bon vouloir des propriétaires privés qui laissent les immeubles se dégrader. Le quartier va ainsi « s'insulariser » dès le début du 20^{ème} siècle devenant un isolat, une enclave dans la ville, sujet à une multitude de discours autour de l'immigration, de l'insécurité, du trafic et de la prostitution (*Ibid.* : 51). A cette époque, des Algériens, alors sujets coloniaux, sont déjà présents à Belsunce. Ils viennent pour beaucoup en tant que colporteurs, de tapis notamment, profitant des expositions coloniales de l'époque et de l'engouement des Français pour l'« Orient » (Peraldi, 2002 : 91)¹⁴⁹.

¹⁴⁹ La première exposition coloniale en France a eu lieu en 1906, à Marseille. La ville est considérée à cette époque comme la capitale des colonies, le port et la porte vers l'Empire. Selon les mots de Raymond Poincaré en 1913 c'est « l'avenue triomphale de la France vers les rives du nord de l'Afrique; elle est le grand portail qui s'ouvre sur les pays d'Orient et d'Extrême-Orient » (Blanchard et Boetsch, 2005 : 47). Le

En plus des tirailleurs nord-africains, dès la fin de la Première Guerre mondiale, la France fait venir de ses colonies des hommes pour reconstruire le pays. A Belsunce, les Algériens œuvrent sur le port, dans les usines et sur les chantiers, mais on les retrouve déjà à la gestion d'hôtels, de cafés et de magasins d'occasion. Ils s'intègrent au quartier de commerce du centre ancien et lui donnent une fonction d'accueil, de « sas » pour les nouveaux arrivants qui, avant d'être envoyés vers d'autres villes, trouveront ici un logement, des informations, du travail, des adresses et un réseau de connaissances (Témime, 1995 : 19). A la même époque arrivent les pionniers d'une autre communauté issue des colonies, les Sénégalais, qui viennent comme tirailleurs et navigateurs. Ils vont s'installer eux aussi au cœur de Belsunce, dans des rues spécifiques (*Op. cit.* : 40)⁵⁰.

De par cette fonction de transit, les populations immigrées ne sont pas censées rester dans le quartier, mais plutôt continuer vers d'autres villes selon les usines dans lesquelles les hommes et le cas échéant les familles sont envoyées. Marseille est ainsi parfois la seule autre ville connue des femmes rencontrées à Vénissieux, en tout cas pour celles n'ayant pas ou très peu voyagé en France. Outre les commerçants qui habitent aux abords du quartier, les populations qui vont rester à Belsunce sont celles les plus précarisées. Aujourd'hui encore, la présence étrangère y est plus importante que dans le reste de Marseille. Au sein du 1er arrondissement de Marseille, qui comprend le quartier de Belsunce, la population étrangère était de 24,6 % en 2016 contre 9,6 % sur la totalité de la commune de Marseille (Insee, 2016).

Du fait de son histoire migratoire et commerçante, Belsunce a toujours plutôt accueilli des ménages seuls que des familles. Cette quasi-absence des familles s'explique par plusieurs phénomènes. Le premier est l'inadaptation du bâti en termes de taille des logements (58 % n'ont qu'une pièce ou deux pièces (AGAM, d'après le recensement de l'Insee, 2018)) et aussi de vétusté. Ainsi, Belsunce est principalement habité par des hommes et des femmes immigrées vivant seuls. Des familles peuvent être de passage, mais seront souvent relogées dans les quartiers HLM du nord de la ville. Cependant, plusieurs chercheurs notent dans les années 2000, un « phénomène de substitution au logement social » avec l'arrivée de familles

lien de Marseille avec l'histoire coloniale a été très fort, mais aussi contradictoire. La ville et son port ont contribué à l'invasion de l'Algérie en 1830 autant qu'ils ont été des lieux de passages, et d'installation ou encore, dans les années 1950, d'organisation politique pour l'Algérie devenant indépendante.

⁵⁰ Plus tard surtout dans les années 1970, arrivent les Comoriens qui viennent travailler sur les bateaux notamment comme soutiers. A la fin de la Deuxième Guerre mondiale puis au moment de la guerre d'Algérie, des juifs s'installeront et ouvriront des magasins à Belsunce, des Sénégalais souvent dockers sur le port continueront de s'y installer. Des Algériens fuyant les débuts de la guerre d'indépendance ou venant pour le travail continueront également d'arriver et s'installeront alors principalement rue des Chapeliers.

modestes, quittant les quartiers nord où elles s'étaient installées pour finalement revenir à Belsunce (Témime et Hayot, *in* Peraldi et Brown, 2002 : 162).

Le deuxième phénomène est que, contrairement aux Minguettes, Belsunce est plutôt un quartier commerçant, laborieux que résidentiel. Cette configuration a plusieurs conséquences. Si aux Minguettes, mes informatrices habitent toutes la Zup, à Belsunce certaines y habitent et y commercent quand d'autres, tout en habitant ailleurs, y viennent régulièrement voire quotidiennement pour faire leurs courses, faire leurs démarches administratives ou encore profiter d'un repas au kebab ou d'un café en terrasse. Cette ambivalence entre ancrage et passage chez ces femmes est révélatrice et issue de l'histoire même de ce quartier. Parmi les villes françaises, «Marseille est la seule à posséder un quartier de ce type qui se caractérise par un grand nombre d'actifs vivant seuls, par une forte présence de commerçants et d'ouvriers non qualifiés, par de nombreux étrangers et par son type de logement ancien et vétuste» (Mazzella, 1996 : 80). Ces caractéristiques s'inscrivent dans l'épaisseur historique de la ville et donnent donc au quartier une configuration tout à fait singulière. Comme l'écrit Emile Témime : «Belsunce accueille ou recueille en partie ces vagues migratoires, dont la présence même passagère, marque profondément le quartier, attire les regards et focalise les passions. Il prend alors une dimension symbolique qui dépasse de loin les limites étroites tracées par les hommes» (1995 : 13). Parmi ces différentes vagues migratoires, la présence algérienne focalisera plus que tout autre l'attention sur le quartier.

2.2. Du comptoir algérien à la « Médina » de Marseille : quand le centre devient périphérie

Les liens entre Marseille et l'Algérie sont singuliers du fait de leur proximité géographique, mais aussi culturelle. Ainsi, Sabah me disait combien voir pour la première fois le vieux port l'avait surprise par sa ressemblance avec Oran d'où elle est arrivée par bateau en 1980. Cette proximité de fait va engendrer un certain nombre de représentations puisant dans le réel ou s'en écartant largement. Le quartier de Belsunce au sein duquel la population algérienne va être de plus en plus nombreuse va cristalliser ces représentations fantasmées souvent de manière péjorative, voire violente.

Alors que leur présence était depuis longtemps mise en exergue dans les rapports de police, dans les médias ou la littérature, les Algériens ne sont en fait devenus majoritaires au sein de Belsunce qu'à partir des années 1970. En 1982, le recensement en comptait 5600 contre seulement 2300 en 1968. Leur nombre a donc plus que doublé. Ils représentaient ainsi 40 %

de la population de Belsunce au début des années 1980. A cela s'ajoute à partir des années 1970, la «touristisation» du quartier qui va devenir le cœur d'un «dispositif commercial « connecté » aux réseaux mondiaux de l'économie souterraine» (Tarrius, 2002 : 21). Outre les négociants maghrébins qui y viennent faire affaire¹⁵¹, il va également devenir un espace commercial incontournable pour les immigrés arrivants ou repartant en Algérie. En période estivale surtout, le quartier devient un point d'étape pour les achats à destination de la famille avant de prendre le bateau pour l'Algérie ou plus largement le Maghreb.

Ainsi, «on aperçoit tout au long de l'année ces "gens de passage" chargeant lourdement les taxis ou les voitures de louage de leurs ballots multicolores (le plus souvent sacs de plastique rayés de bandes tricolores que l'on vend sur les marchés fréquentés par les Nord-Africains) à proximité de la gare Saint-Charles, déambulant dans les ruelles étroites, encombrant les hôtels au point dans les mois d'été, que l'on n'y trouve même plus de place pour y loger et que l'on est contraint de dormir à la belle étoile» (Témime, 1995 : 43).

Dounia, qui avait 17 ans en 1974, a toujours habité dans les quartiers nord de Marseille, mais elle travaillait comme vendeuse à cette époque dans un magasin de vêtements pour marin au cœur de Belsunce, devenu aujourd'hui un salon de thé turc. Elle raconte ainsi l'effervescence du quartier de Belsunce des années 1970 - 1980 :

« Il y avait énormément de monde à l'époque, c'était plein plein plein. Les gens venaient de toute part. Nous on faisait particulièrement les tenues pour marins. (...) D'ailleurs c'est de là que j'ai connu mon mari qui était marin. Ah moi j'adorais travailler dans cette rue ! Les gens étaient accueillants les commerçants étaient accueillants, les vendeurs étaient accueillants. On était comme une famille. Le soir quand on avait fini le travail on se réunissait toutes [Les vendeuses] et on descendait toutes ensemble et on prenait chacune notre bus. C'est ça qui faisait le charme » (Dounia, 62 ans, mariée, venue d'Algérie en 1958, Marseille, 2019).

Les flux de « gens du passage » se confondent avec la population maghrébine résidant ou travaillant dans Belsunce, renforçant d'autant plus l'image d'une ville « arabe » dans la ville.

¹⁵¹ Alain Tarrius décrit le marché des voitures d'occasion, des tapis, des vêtements y compris de sport, de l'électroménager qui y est alors florissant (*Ibid.*).

Cette présence maghrébine accrue¹⁵² sera d'autant plus marquante et remarquée que cette période correspond à un déclin important de la population dans le quartier (Témime, 1995 : 42). Au-delà des chiffres, ce qui attire l'attention des commentateurs est le fait qu'il s'agisse d'une population à très grande majorité masculine. Cela va susciter d'autant plus la méfiance, surtout pendant la période de décolonisation.

2.3. Le Belsunce des hommes arabes

Image 17. Le Belsunce des hommes arabes



Rue des Chapeliers à la fin des années 1960

Source : Emile Témime, *Marseille Transit : les passagers de Belsunce* (1995 : 83)

Du fait de sa fonction d'étape pour les populations immigrées à Marseille, les hôtels meublés, sont présentes de longue date dans le quartier. Jusqu'en 1939 les cafés et garnis tenus par des Nord-Africains sont surtout concentrés rue des Chapeliers¹⁵³. En plus de gérer les locations, ceux que l'on appelle les « marchands de sommeil » ont souvent un rôle de rabattage vers les employeurs des usines, des champs ou du port (certains employeurs venaient jusque dans ces cafés et hôtels pour recruter leur main-d'œuvre à bas coût). Ce sont aussi des lieux où les immigrés de la communauté maghrébine habitant ailleurs dans Marseille ou travaillant sur le port se retrouvent pour sociabiliser, jouer, trafiquer ou encore s'organiser politiquement. Les dortoirs loués sont souvent tellement exigus et surpeuplés que les conversations se déroulent dans la rue. Cela va augmenter le sentiment d'un Belsunce devenu maghrébin et faire rapidement couler beaucoup d'encre (Témime, 1995 :

¹⁵² En 1982 au sein du quartier sont également recensés 1860 Tunisiens et 1028 Marocains (Témime, 1995 : 42).

¹⁵³ Dès 1921, on trouve une dizaine d'hôtels de ce type dans cette seule rue (Témime, 1995 : 36).

36). Les années 1950 marquent un tournant de la présence algérienne et plus largement maghrébine dans le quartier. L'appel de main-d'œuvre et le contexte de la guerre d'indépendance vont entraîner l'arrivée de nombreux immigrés et « rapatriés » (*Pieds-noirs* et surtout *Harkis*). A cette période en plus de la fameuse rue des Chapeliers (photographie ci-dessus), des garnis tenus et loués par des « Nord-Africains » vont également ouvrir dans la rue des Dominicaines, du Baignoir, du Tapis-vert, Thubaneau, des Petites Maries.

Aujourd'hui encore, une « caractéristique de ce quartier est [toujours] la présence d'un logement dégradé avec un "parc social de fait" répondant à la demande des plus pauvres. Des "marchands de sommeil" louent des espaces restreints inconfortables à une population captive; des hôtels meublés sont devenus pour certains des lieux de résidence permanents. Une fraction de la population fréquente assidûment les espaces publics faute d'espace de vie privé » (Bertoncello, 2014).

Beaucoup de ces hôtels sont effectivement toujours en fonctionnement aujourd'hui. Les *Chibanis* qui y vivent encore, ont vieilli dans leurs murs ou y sont venus au moment de leur retraite, notamment pour la proximité de Marseille avec l'Algérie et le faible coût de la vie dans le quartier. Ce phénomène était observable au sein de l'association d'accès aux droits pour les personnes retraitées du quartier. Pour ces hommes restés seuls en France, l'objectif est de continuer à minimiser leurs dépenses en restant vivre ou en s'installant à la retraite dans ces garnis afin de maximiser l'argent envoyé à leurs familles restées dans le pays d'origine. Au cours de mes observations au sein de l'association, j'ai pu rencontrer ces hommes qui sortaient chaque matin de leur chambre d'hôtel pour venir prendre le petit déjeuner servi gratuitement au local et jouer aux dominos. Ils étaient trente à cinquante à venir ainsi chaque matin. Leurs logements souvent insalubres, avec des sanitaires collectifs sur le palier, étaient inadaptés à leur avancée en âge. Les travailleuses sociales racontaient aussi, comment ces hommes faisaient l'aller-retour Marseille-Alger en ferry avec seulement un sac plastique à la main, comme on prendrait le métro pour traverser la ville.

Belsunce a donc pour caractéristique qu'on s'y installe principalement seul :

« On s'y installe rarement en famille. Souvent on y vieillit seul. Ville "arabe", ou désignée comme telle, même quand sa population se diversifie par l'apport de nouveaux migrants et reprend son aspect cosmopolite, Belsunce est devenue pour un temps une cité sans femmes » (Témime, 1995 : 43).

2.4. Des femmes « sans hommes »

Belsunce est considéré comme une enclave « sans femmes », alors même que le département des Bouches-du-Rhône était pionnier du regroupement familial algérien. En 1968, le ratio parmi la population maghrébine était de 14 hommes pour 1 femme (Abdelmalek Sayad parlait à la même époque au niveau national d'un ratio de 7 pour 1). En 1980, les femmes ne représentaient que 30 % de la population totale du quartier. Ces hommes majoritairement seuls vont attirer l'attention des services de police et défrayer les chroniques des faits divers. Ainsi, la « méfiance qui entoure le quartier s'adresse toujours à la population immigrée ; mais elle vise désormais une population bien ciblée, cette part mal contrôlée de la population nord-africaine qui y trouve un abri provisoire, cette masse flottante, sans emploi précis et sans domicile fixe, désignée dès 1946 comme étant "de moralité douteuse" » (Témime, 1995 : 68). Belsunce, érigé en lieu de divertissements et de mauvaises mœurs est depuis le début du 20^{ème} siècle, assimilé à la seule présence arabe et orientalisée. Ces deux représentations se confondent souvent, donnant lieu à des descriptions telle celle d'Albert Londres dès 1927 :

« Voulez-vous voir l'Algérie, le Maroc, la Tunisie ? Donnez-moi le bras. Je vous conduis rue des Chapeliers : voilà les gourbis, les bicots et les mouquères. Voilà le parfum de l'Orient, c'est-à-dire l'odeur d'une vieille chandelle en train de frire dans une poêle. Voilà pendus aux portes, les moutons aux fesses vieilles et talées. Voilà les sidis rentrant à la casbah après le travail au port. Cédez le trottoir et ne parlez pas aux femmes, cela ferait une bagarre, vous êtes en territoire arabe. Vous êtes à Sfax, à Rabat et dans le ghetto d'Oran, rien n'y manque. Le réchaud à café turc, le lumignon au plafond et la pénombre malsaine et tentante des villes Méditerranéennes. Maintenant sauvez-vous ; voilà les poux » (Londres, 1927 : 24).

Ainsi, lorsqu'est évoquée la présence de femmes dans Belsunce, c'est souvent pour parler des prostituées qui y officient. On les appelle « Cagoles » à Marseille.

Ainsi, l'« hôtel pour immigrés s'éloigne dans la mémoire pour céder la place à l'hôtel de passe. (...) Vision négative, volontairement sordide, qui rejaillit sur tous les habitants du quartier, mais plus fortement sur les étrangers » (Témime, 1995 : 65).

Cette image se retrouve dans les discours des femmes que j'ai pu rencontrer. L'histoire du quartier, mais surtout les représentations qu'il a suscitées sont encore aujourd'hui très prégnantes aussi dans la manière dont les habitantes même âgées s'en défendent. Ainsi, lors

des ateliers durant lesquels les femmes partageaient leurs souvenirs du quartier, l'une d'elles a évoqué la prostitution qui avait lieu dans sa rue.

« La rue du Poids de la Farine, c'est dans le 1^{er}, près du Cours Belsunce là aussi. J'y ai habité en 1998, les gens qui y habitaient, il y avait des Arabes et des Comoriens, on s'entendait bien. C'est une rue où il y avait des prostituées aussi, oui, il y avait des prostituées, les femmes se tenaient là-bas debout. Il y avait des femmes qui se tenaient debout comme ça. Elles s'occupent seulement de leur travail, elles ont loué des chambres là-bas, quand elles ont des clients elles montent avec les clients. Oui c'était un peu dur, parce que je travaillais moi, je travaillais dans un hôpital » (Fanta, 69 ans, divorcée, venue du Sénégal en 1987, Marseille, 2019).

Son témoignage a déclenché un débat parmi les femmes de l'atelier pour savoir si on devait ou non parler de l'existence de la prostitution dans le quartier, de peur des ont dit et d'être elles-mêmes assimilées à ces pratiques. Cette préoccupation s'explique d'autant plus que la particularité des femmes de Belsunce par rapport aux femmes rencontrées aux Minguettes est qu'elles ont pour beaucoup émigré seules, « sans hommes » et avec ou sans enfants. Ces rencontres ont éclairé ma recherche d'une manière tout à fait inattendue. Leurs récits tant de leur jeunesse passée que de leur actuelle vieillesse dénotaient pour partie de ce que j'avais entendu jusqu'alors. Elles ont émigré seules à partir des années 1980-1990 en tant que célibataires ou à la suite d'un veuvage ou d'un divorce.

Pour celles venues seules du Sénégal, elles racontent avoir émigré pour nourrir leurs enfants confiés à une mère ou une tante dans le pays d'origine. Leurs parcours font écho à ceux plus communément assignés aux hommes en charge de nourrir leurs familles restées dans le pays d'origine [*breadwinner*]. Les revenus de leur travail sont toujours aujourd'hui dédiés à nourrir, élever, éduquer leurs enfants qu'elles vont visiter pour certaines chaque année, effectuant depuis leur émigration les allers-retours entre la France et le Sénégal. Pour pouvoir envoyer le maximum d'argent à leurs familles, elles économisent le peu qu'elles gagnent y compris en continuant à travailler en plus de leur retraite ou minimum vieillesse et en se logeant dans des appartements peu chers voire en foyers Adoma. Leurs vies se sont ainsi organisées comme celles de ces chibanis (maghrébins ou sénégalais) vieillissant dans les anciens foyers de travailleurs migrants. Alors que ces derniers, nommés d'ailleurs « faux célibataires » ou « célibataires géographiques », avaient la charge de leur femme et enfants restés dans le pays d'origine, ces femmes sont restées « sans hommes » du moins sans

conjointes officiels. Sylvie Bredeloup a ethnographié les mêmes parcours de migrantes subsahariennes à Marseille dans les années 1990. Comme elle l’observait déjà :

« Ces multiples événements – rupture matrimoniale, rupture familiale, arrêt de la scolarité – qui ont traversé la vie de ces jeunes femmes, selon les lieux (pays d’origine ou la France), le contexte dans lesquels ils ont pris place (situation politique mouvementée au pays), et selon la période à laquelle ils se sont déroulés dans leur cycle de vie (adolescence ou âge adulte), peuvent avoir conduit à des “bifurcations” notables dans les parcours de vie de ces femmes, à des “tournants de l’existence” (Hughes, 1950). L’émigration vers Marseille en constitue assurément un » (2012).

Elle dégage deux profils de femmes africaines en migrations : « les migrantes » et les « femmes navettes »¹⁵⁴. Les dernières sont des commerçantes faisant des va-et-vient réguliers entre plusieurs pays éloignés ou limitrophes. Les « migrantes » correspondent aux femmes que j’ai rencontrées à Marseille, 30 ans après elle. Elles ne sont pour autant plus « migrantes » au sens d’une immigration en train de se faire, mais bien immigrées puisqu’ancrées à Marseille depuis plusieurs décennies. Elle note également l’importance pour ces femmes « aventurières » de faire valoir, ici et là-bas, l’« honorabilité de leur démarche » hors-norme. Tout comme pour leurs homologues masculins, le fait de subvenir aux besoins de leurs familles entre dans ce cadre. Le fait de faire des allers-retours réguliers pour visiter ses enfants l’est aussi. Les femmes ne s’y conformant pas ou étant suspectées de ne pas le faire, sont doublement condamnées ici et là-bas. Loin d’être une spécificité de l’immigration subsaharienne, des profils, enjeux et étiquetages similaires ont également été décrits au sein de la migration marocaine par Nasima Moujoud (2003, 2007) et Fatima Ait Ben Lmadani (2007, 2018). Pour Nasima Moujoud :

« Les causes de la migration des femmes seules ne peuvent se limiter aux seules conditions économiques ni être assimilées aux analyses sur l’immigration masculine. Un nombre important de ces femmes connaît des statuts matrimoniaux beaucoup moins répandus chez les hommes immigrés. Nombreuses sont les veuves, les divorcées et répudiées, ainsi que les mères célibataires » (2003).

¹⁵⁴ Notons que la même terminologie est appliquée aux hommes « migrants âgés » : Les migrants âgés sont entendus comme « Toutes personnes nées étrangères à l’étranger, âgées de 60 ans et plus, vivant en France principalement en foyers de travailleurs migrants ou en habitat diffus, en situation régulière et issues de vagues d’immigration de travail des Trente glorieuses » (Bas-Theron et Michel, 2002; Madoui, 2015).

Parmi les femmes algériennes que j'ai rencontrées, 4 sont venues sans conjoint en France. L'une est venue d'Oran dans les années 1980 en tant que célibataire et explique l'être restée toute sa vie, les 3 autres sont venues suite à un veuvage et ont émigré soit avec des enfants soit pour rejoindre des enfants plus âgés déjà installés en France. On note donc, comme l'analyse Nasima Moujoud au sujet des femmes marocaines, ces mêmes contextes de ruptures qui ont prévalu à ces émigrations « hors du commun ». En 2021 paraît Femmes en rupture de ban. Entretiens inédits avec deux Algériennes, dans lequel Eric Fassin et Salima Amari présentent deux textes d'Abdelmalek Sayad (Sayad, 2021). Les deux femmes ont été interviewées à la fin des années 1970 par le sociologue. L'expression « femmes en rupture de ban » n'est pas anodine¹⁵⁵. Elle est utilisée ici au sens usuel et figuré pour la rupture des bans du mariage par le divorce. Mais son sens premier relatif à la mise au ban, fait particulièrement écho aux vécus hors-normes des femmes ayant émigrées seules, « sans hommes ». Si Abdelmalek Sayad n'a pas publié ses deux entretiens, c'est justement parce qu'ils remettaient radicalement en question les normes de genre internes à la communauté immigrée¹⁵⁶. Remise en question que le sociologue a dit ne pas assumer de porter en tant qu'homme. Plus encore, il craignait qu'à l'époque leur parution alimente le stéréotype de l'homme immigré violent et machiste. Comme l'explique Tassadit Yacine à qui il avait confié l'un des entretiens :

« En fait, Sayad pensait également que, pour des raisons stratégiques, il n'était pas bon de mettre en avant le point de vue féministe d'Ourida, qui pensait qu'aucun homme n'en valait la peine et que les immigrés sont tous des machos. Un tel point de vue participerait selon lui d'un dénigrement des immigrés et conduirait à fragiliser le mouvement en faveur des immigrés qui était confronté, dans les années 1970-1980, à un climat très dur marqué par la discrimination et le racisme » (In Sayad 2021 : 201).

En effet, parler du genre comme de l'immigration de manière critique n'est jamais neutre et est toujours passible de récupération. Décrire les femmes de cette génération dans la pluralité de leurs parcours comme de leurs postures et points de vue me semble a contrario

¹⁵⁵ La mise au ban de quelqu'un revient à son exclusion d'un groupe, d'un territoire, d'une société, voire à son exil forcé dans le cadre de sanctions judiciaires. La rupture de ban correspond, en son sens juridique, au fait que cette même personne n'ait pas respecté cette sanction et soit revenue sur le territoire qui lui était interdit (crime passible de la peine de mort jusqu'au 19^{ème} siècle).

¹⁵⁶ L'une, Ourida, âgée d'une quarantaine d'années est venue en France rejoindre un conjoint, a divorcé et se bat pour survivre seule avec ses enfants et contre les hommes tant du bidonville que de sa famille. Elle se dit être à la fois « l'homme et la femme de sa maison ». L'autre, Fatiha, âgée d'une vingtaine d'années, se livre sur son souhait d'être un garçon, mais aussi sur la prostitution et ses relations homosexuelles.

aujourd'hui pouvoir « servir » même modestement, la déconstruction des stéréotypes encore nourris à leur rencontre. Cette pluralité de visages les ramenant s'il en était besoin à l'histoire universelle, pas seulement celle des immigrées, mais celles de toutes les femmes de cette génération. M'intéresser à des femmes âgées ou vieillissantes, m'a amenée à cheminer d'une anthropologie de l'immigration à une anthropologie des cycles de vie. Par là même, j'ai appréhendé ces femmes non plus (ou plus seulement) comme immigrées, mais comme habitantes, d'un lieu et d'une temporalité. Car qui dit enracinement (Attias-Donfut, 2006), dit enracinement dans un espace-temps. Cela implique un espace vécu, connu, apprivoisé, approprié sur un temps long et un quotidien fait d'usages, de déplacements, d'évitements effectués à l'aune des souvenirs, des représentations, des normes et des changements de soi et du territoire lui-même. Aussi les échelles locale (le quartier) et micro-locale (le domicile) se sont révélées plus opérantes que les échelles nationales pour analyser les pratiques d'habiter des femmes enquêtées.

Les deux espaces étudiés – la zone urbaine des Minguettes et le quartier de Belsunce – ont ceci de particulier que les femmes immigrées âgées font partie des plus anciennes habitantes du quartier. L'un parce qu'il s'agit d'un quartier construit à la fin des années 1960 dont elles furent pour certaines les premières habitantes, l'autre parce que lieu de passage plus que d'installation, rares étant les personnes et encore moins les femmes à y avoir « fait leur vie » (Coquard, 2019). Pourtant, les premiers propos recueillis au sein de ces territoires témoignaient conjointement de leur invisibilité notamment du fait d'un repli sur l'espace domestique, « derrière les fenêtres ». Les femmes immigrées âgées sont dans les représentations assignées à la sphère domestique. Ce repli sur cet espace est quasi exclusivement explicité par une vision culturaliste, voire évolutionniste, les décrivant comme « cloitrées » par leurs hommes. A partir de mes données empiriques, je vais à présent montrer que la représentation de leur « claustration » et se faisant à propos de leur « non-intégration » à la société française¹⁵⁷ a occulté deux processus qu'il s'agit de rendre aujourd'hui visibles.

D'une part les femmes ont investi leur domicile depuis leur arrivée en France non pas tant ou seulement comme une prison, mais comme un « chez-soi » dans une dynamique d'habiter qui n'est pas propre aux personnes immigrées. D'autre part, en dépit de leur dite non-intégration, elles se sont par là même conformées en grande partie aux attendus de la

¹⁵⁷ Dans les représentations liées au concept d'intégration, et aux pratiques politiques et sociales qui en découlent, les cellules familiales et groupes d'appartenance ethnique ou de quartier de ces femmes, sont appréhendées comme ne faisant pas partie ou étant « en-dehors », de la société française.

société dominante quant aux femmes de cette génération (la ménagère, la mère de famille nombreuse). Cela ne les a pas empêchées pour autant de penser ni de parler (Spivak, 2020), au sens de développer une réflexion et un discours critique, quant au patriarcat, mais aussi quant aux politiques locales et nationales les concernant (Scott, 2019 [2009]).

Chapitre 5 - Des femmes au foyer

[Re]produire des clichés pour [s'] en sortir

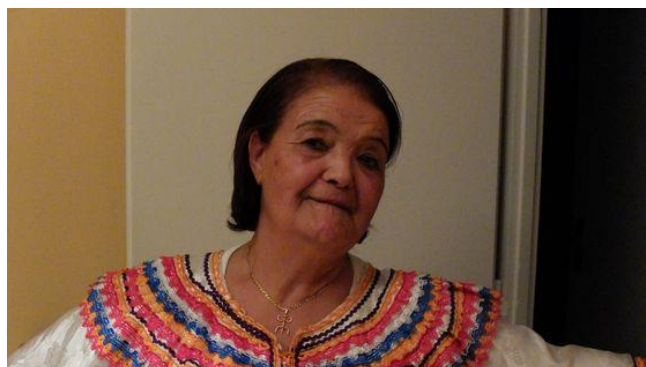


Image 18. Sadia, de la Kabylie aux Minguettes

Sadia chez elle à Vénissieux. A 76 ans, Sadia rêve d'apprendre à lire et à écrire pour raconter son histoire, celle de l'immigration algérienne au féminin.

« Originaire de Kabylie, Sadia¹⁵⁸ est arrivée en France en 1962 avec ses parents. Mariée de force à 21 ans avec un homme qu'elle ne connaissait pas, elle raconte sa vie à Vénissieux : la jalousie de son mari, le travail domestique, sa jeunesse volée. Et le refus, aujourd'hui, de continuer à faire les choses comme avant.

A 76 ans, Sadia ne sait ni lire ni écrire. Pourtant, elle rêve d'un jour écrire un livre pour raconter son histoire. Celle d'une femme kabyle née dans la grande pauvreté qui a émigré en France en 1962, à la fin de la guerre d'Algérie. Une histoire de l'immigration au féminin, méconnue, mais partagée par beaucoup. (...) **A travers son récit, Sadia fait entendre la voix de ces femmes issues de l'immigration algérienne qui ont vécu sous la coupe de leurs pères puis de leurs maris, sans jamais avoir eu droit à la parole.** (...) Mais Sadia ne se plaint pas. Elle considère qu'elle a eu de la chance, car son mari est "gentil" : il ne la frappe pas, ne la prive pas d'argent, la laisse sortir pour aller au marché. Pas comme certaines autres femmes de son quartier qui n'ont pas le droit de sortir de chez elles.»

France Inter, Des vies françaises, portraits sensibles de héros ordinaires

Podcast, décembre 2020

© Radio France, Charlotte Perry

¹⁵⁸ Sadia Mokrane n'est pas une de mes enquêtées, mais bien une femme interviewée dans le cadre de ce podcast sur France Inter, dont j'ai reproduit ici la page web. Les parties en gras ici, le sont sur la page web originale reproduite ici.

Depuis 2013, j'ai eu l'occasion d'entrer dans les domiciles de 21 femmes âgées, aux Minguettes et à Belsunce, parfois le temps seulement d'un entretien ou au contraire à plusieurs reprises¹⁵⁹. Cela a été rendu possible d'abord grâce à une association d'habitantes dont l'une des membres m'a introduite chez plusieurs femmes de son entourage. Puis, une fois le lien de confiance établi, les enquêtées m'ont invitée elles-mêmes pour des temps plus conviviaux. Les propos recueillis lors de mes premiers temps de recherche assignaient d'emblée les femmes qui m'intéressaient à leur espace domestique : « On ne les voit pas, elles sont dans leurs appartements » ou « derrière leurs fenêtres ». C'est cette piste qui a d'abord été suivie puisque les premiers entretiens se sont déroulés uniquement chez elles et via une association souhaitant justement « rompre leur isolement ». Cette configuration invitait à se demander si leur dite invisibilité sociale venait effectivement du fait qu'elles sortaient peu ou moins leur âge avançant. A propos des femmes venues d'Algérie, l'exergue laisse supposer que leur arrivée, leur installation progressive, leur enracinement puis leur vieillissement en France, ne semblent pas avoir eu raison du « stigmate de la femme isolée, inactive et analphabète » (Morokvasic, 2008). Cette représentation se trouve depuis plusieurs années au cœur de nombreux débats et de manière particulièrement prononcée au sujet des femmes immigrées musulmanes d'origines maghrébines ou subsahariennes, participant d'un processus d'exotisation du patriarcat. Il s'agit bien ici de l'idée que la domination masculine « ne peut être accidentelle “chez nous” que parce que le patriarcat est localisé ailleurs » (Delphy in Guénif-Souilamas, 2006 : 103-105). Dans ce processus d'exotisation, qui découle des représentations coloniales et orientalistes, le patriarcat devient l'affaire des autres : celle des Etats dits patriarcaux et des immigrés venus de ces mêmes Etats. L'assignation des femmes à l'espace domestique, tout comme les violences conjugales, est pourtant loin d'être le monopole des familles immigrées vivant dans des quartiers populaires¹⁶⁰. Le propos n'est pas de nier le vécu ni le témoignage de Sadia Mokrane, ni le fait que ces pratiques puissent avoir cours aux Minguettes. En revanche, mon analyse part du constat que c'est sous cet angle que les parcours de ces femmes aujourd'hui âgées sont le plus souvent évoqués dans les médias :

¹⁵⁹ À Marseille, le terrain y étant plus circonscrit dans le temps, j'ai été invitée à entrer dans les domiciles de 4 femmes seulement. Deux d'entre elles m'ont proposé l'hébergement le temps de mes séjours à Marseille entre 2021 et 2022.

¹⁶⁰ Une étude récente de l'*Ined* montre que les violences conjugales touchent tous les milieux sociaux (Brown, Debauche, Hamel et Mazuy, 2021). De plus, l'assignation des femmes à l'espace domestique, surtout pour les femmes de cette génération, se retrouvait comme je l'évoquerai dans ce chapitre au sein de la population générale.

« On délaisse la victime cachée, recluse, et on passe à la victime qu'on va pouvoir exhiber. La violence faite aux femmes immigrées ou catégorisées comme telles, surtout si elle est à mettre sur le compte de leur propre tradition culturelle et "leurs hommes" (...), est un sujet porteur pour les médias, la production cinématographique et littéraire » (Morokvasic, 2015).

En prenant acte de l'assignation des femmes immigrées âgées à leur espace domestique, il s'agira de retracer l'histoire de cette construction sociale pour en montrer la portée normative, voire injonctive. Nous verrons ensuite, à partir de données empiriques, que si cette norme a été en partie intériorisée par les femmes, elle n'en est pas moins constamment contredite par leurs réalités économiques et sociales et les parcours de vie de chacune.

Nombreuses sont celles m'ayant répondu lors de nos premières rencontres : « Tu sais, on n'a rien d'intéressant à raconter, on a élevé nos enfants c'est tout », « Moi je ne sais pas grand-chose, je ne sortais pas de chez moi ». Mais grâce au temps long de l'enquête, j'ai pu accéder à des discours plus nuancés et plus critiques qui ont révélé la réalité souvent passée sous silence du « travail à-côté » (Weber, 1989) de ces femmes. A l'instar de la thèse que semble défendre le documentaire de France Inter présenté ci-dessus, la soumission et la claustration des femmes immigrées sont souvent mises sur le compte de leur culture d'origine. Considérée d'abord comme la cause ayant longtemps empêché les femmes de migrer (Lacoste-Dujardin, 1999), cette même culture va ensuite être accusée de leur interdire de sortir de chez elles et de s'intégrer à la société française. Pourtant, au moment où ces femmes arrivent en France dans les années 1950-1970, une figure idéalisée est à son apogée : la femme au foyer.

L'ampleur d'un tel paradoxe exige de porter plus attentivement notre regard sur cette période et d'analyser en détail l'émergence de cette figure en France.

1. Cloîtrées par leurs hommes ou femmes de leur génération ?

1.1. De l'histoire du *harem* maghrébin à celle « oubliée » des femmes au foyer en France

« Toutes les femmes sont d'abord ménagères »

Citation issue d'une photographie de Raymonde Lamothe, Québec, 1978

L'image du Harem, fantasmé par les orientalistes du 19^{ème} siècle, circule encore aujourd'hui au sujet des femmes (venues) du Maghreb. Elle se résume souvent à celle d'« un paradis sexuel peuplé de créatures nues, vulnérables, et parfaitement heureuses de leur captivité » (Mernissi, 2001 : 21). Ce lieu de claustration est devenu un archétype de l'Orient (au sens de sa construction sociale (Saïd, 2003 [1978])) et de l'islam¹⁶¹. Il ne renvoie pourtant dans les faits qu'aux seuls harems impériaux (Dakhliya, 2007). Il a contribué à diffuser malgré tout une vision stéréotypée des femmes maghrébines, comme à la fois cloîtrées et oisives : « La "coloniale" a été souvent décrite comme une dame nonchalante étendue sur une chaise longue dans l'ombre tiède d'une véranda, à peine vêtue de tissus légers, que le ventilateur transforme en ailes frémissantes... » (Knibiehler, Goutalier, 1985 : 21-52).

A propos de la claustration, comme le souligne Fatema Mernissi, au-delà du *harem* impérial en tant qu'espace aux frontières physiques, la circulation des femmes dans les espaces villageois maghrébins était effective et relevait plutôt d'un *harem* socio-symbolique, qu'elle qualifie d'« invisible » : « si on connaît les interdits, on porte le *harem* en soi, c'est le *harem* invisible. On l'a dans la tête » (1994 : 62)¹⁶². Aussi, faut-il différencier le *harem* impérial du *harem* domestique qui désigne cette-fois :

« (...) une famille étendue où un homme, ses fils et leurs épouses vivent sous le même toit, mettant leurs ressources en commun et exigeant des femmes qu'elles restent chez elles et réduisent au strict minimum la communication avec le monde extérieur. Dans ces harems domestiques, les hommes n'ont pas nécessairement plusieurs femmes. Ce qui définit le harem dans ce cas n'est pas tant la multiplicité

¹⁶¹ Il est utile de préciser que la claustration des femmes, pour ancestrale et religieuse qu'elle puisse être, n'a rien de spécifique à l'islam (Klapisch-Zuber, Rochefort, 2007).

¹⁶² Le terme *harem* vient du terme arabe *haram* : ce qui est interdit.

des partenaires sexuelles que la ségrégation de l'espace en "dedans" et "dehors" et le confinement des femmes dans le premier » (Op. cit. : 238-239)¹⁶³.

Le « dedans » étant entendu ici comme l'espace comprenant la maisonnée, le village et les champs.

Dans le contexte algérien, l'influence de la colonisation sur la circulation des femmes et leur voilement a été démontrée. Elles peuvent en effet être considérées comme les principales victimes de l'administration coloniale et de ses actions pourtant souvent menées au nom de « la libération de la femme » (Bourdieu et Sayad, 1964 ; Tillion, 1966 ou encore Rodary, 2007). Les regroupements forcés et aléatoires de populations, l'urbanisation, la préemption des terres et leur métayage, la paupérisation des populations indigènes, la rupture des organisations claniques puis villageoises au profit de la nucléarisation des ménages ont d'autant plus diminué les possibilités de circulation des femmes dans l'espace public. Aussi, le port du voile peut être analysé comme une adaptation à ces reconfigurations de l'espace en général (physique, familial et clanique) et urbain en particulier. Les femmes alors nouvellement voilées pouvaient ainsi continuer à circuler « librement » en ville (Bourdieu et Sayad, 1964 ; Beaugé, 2013). Malgré cette adaptation vestimentaire urbaine, l'administration coloniale de l'Algérie a aussi fortement contribué à leur repli sur l'espace domestique dans le milieu rural. Si les femmes travaillaient initialement aux champs, ceux-ci ayant été préemptés, les indigènes sont devenus métayers ou salariés des colons et surtout exploités. De ce fait, faute de plus-value financière, les femmes n'y ont bien souvent plus travaillé (Bourdieu et Sayad, *ibid.*). Ceci nous amène au deuxième point relatif à l'oisiveté des femmes maghrébines. Au sein du Maghreb et plus largement du continent africain, les femmes ont toujours œuvré, en plus des tâches domestiques, aux champs, à l'élevage, à l'artisanat et à la transformation des matières premières (Knibiehler et Goutalier, 1985 : 241-266). Au moment de la colonisation, ce « travail artisanal des femmes est invisible aux yeux des colons, car il ne correspond pas à leur vision du "travail" : il se déroule au sein du foyer et échappe à l'économie monétaire » (Kréfa et Le Renard, 2020 : 89). Meriem Rodary montre, en outre, que l'activité des femmes au sein du Maghreb précolonial concernait certes l'économie familiale, mais aussi l'économie marchande en milieu rural (à l'exemple des tatoueuses) comme en milieu urbain (elle évoque ainsi les corporations d'ordonnatrices de mariages ou encore les souks féminins dans le nord du Maroc) :

¹⁶³ C'est la lecture de la thèse de Julien Beaugé (2013) et mes discussions avec Nasima Moujoud qui m'ont aiguillée vers les écrits de Fatema Mernissi. Je les en remercie.

« Les femmes étaient donc bien actives dans ces sociétés, majoritairement rurales (...). Ce n'est donc pas leur absence de la production qui explique leur marginalisation économique, mais la division sexuelle du travail qui est, de tout temps et dans toutes les sociétés connues, caractérisée par la domination masculine ou l'oppression des femmes » (2007).

Toujours dans ces contextes,

« (...) [c] » était d'ailleurs un signe de supériorité sociale que de ne pas sortir : seules les femmes pauvres y étaient contraintes, à leurs risques et périls » (Knibiehler et Goutalier, 1985 : 257)¹⁶⁴.

Elles étaient ainsi nombreuses à travailler comme domestiques chez les colons :

« Leur désignation comme fatma mettra longtemps en avant la "race", en signifiant "la Maghrébine", au détriment de la classe et de la visibilité de la précarisation commune aux travailleuses colonisées. Ainsi, en Algérie, ce sont des "cortèges" de "femmes voilées" qui quittent chaque matin les quartiers populaires pour travailler dans les services aux habitants des quartiers européens. La domesticité accompagne aussi la période des indépendances. En 1960 et en 1964, à Casablanca, les services domestiques occupent plus de la moitié des femmes salariées, et cette proportion est plus élevée si l'on considère les seules musulmanes » (Falquet et Moujoud, 2010 : 178).

Les ethnographies menées au moment de la décolonisation et de l'arrivée plus massive des Algériennes en France montrent paradoxalement qu'à cette époque :

« (...) si l'on rencontre dans les rues d'Alger des femmes voilées en grand nombre, c'est parce qu'elles sortent plus des maisons que les autres Méditerranéennes [y compris européennes] – achats, visites, métiers – et cette participation économique et technique qu'elles commencent à prendre à la vie du pays est un indice de progrès pour elles-mêmes et pour leur patrie » (Tillion, 1966 : 208).

Tous ces éléments contredisent la claustration et l'oisiveté comme représentatives des femmes maghrébines. Cela ne correspond en rien aux réalités majoritaires et historiques de ces aires géographiques et culturelles. Si de manière plus générale, aussi loin que remonte la recherche historique, les femmes ont toujours et en tout lieu travaillé, pratiquant la cueillette et même la chasse, puis tout comme les hommes, l'agriculture et l'élevage (Testart,

¹⁶⁴ Fatima Ait Ben Lmadani y fait également référence (2018 : 57).

2014 ; Patou-Mathis, 2020 ou Lagrave, 2021), il convient de se demander comment a émergé la figure cette fois globalisée¹⁶⁵ de la femme au foyer.

La femme au foyer et l'enseignement ménager sont en fait des inventions issues de la révolution industrielle du 19^{ème} siècle. Cette distribution sexuée des rôles n'a donc rien de « traditionnelle ». Au contraire, elle est directement liée aux logiques capitalistes et productivistes, pour lesquelles le « travail des femmes et l'emploi féminin s'adosent à la mobilité sociale des hommes et constituent une variable d'ajustement accréditée par les politiques publiques tout au long du 20^{ème} siècle » (Lebeaume, 2014 : 26). C'est dans ce contexte précis que l'enseignement ménager sera développé en milieu scolaire à la seule destination des jeunes filles qui se voient formées aux achats au marché, à la cuisine, au ménage, à la lessive, au repassage, aux travaux d'aiguille, aux soins aux enfants ainsi qu'à la bienséance.

Image 19. L'enseignement ménager en France



Coopératives scolaires : cours complémentaire du Pas-de-Calais, section enseignement ménager. Vers 1955, © Jean Suquet.

Source : Collection du Musée National de l'éducation

La femme au foyer est pensée comme devant non seulement « choyer » sa maison, mais surtout son époux. Car la création du rôle de la ménagère va avec son corollaire : n'est considéré comme un « vrai travail » que ce qui se fera à l'extérieur du foyer¹⁶⁶. Exemple parmi beaucoup d'autres, cet extrait donne le ton, en distinguant le travail de l'époux, caractérisé

¹⁶⁵ Je vais me focaliser sur le contexte français qui nous intéresse ici, mais cette figure émerge au même moment et avec les mêmes procédés partout dans les sociétés industrielles de cette époque. Voir notamment les travaux de Beverkey Skeggs (2015) pour le contexte britannique.

¹⁶⁶ Je renvoie ici aux nombreux travaux féministes questionnant le genre au sein des sphères de la production et de la reproduction, voir notamment : (Falquet, Hirata, Kergoat, et al. : 2010).

comme tel, à l'extérieur du domicile, et ce qui est proposé comme règle de bien-être et de savoir-être ou savoir-faire attendu de l'épouse :

« Nous voulons que nos jeunes filles soient initiées de bonne heure à la bonne tenue de la maison, qu'elles apprennent à parer le logis avec goût, voire même avec coquetterie, qu'elles lui donnent cet air de bien-être qui coûte si peu lorsqu'on sait s'y prendre afin que sa propriété souriante inspire le désir d'y rester, afin qu'après la journée de travail chaque retour de l'époux soit une fête nouvelle et réconfortante »

(Discours tenu lors de l'inauguration de l'école de la Martinière pour jeunes filles à Lyon qui devient une école professionnelle et ménagère. Le Nouvelliste de Lyon, 20 mai 1907. Source : L'influx, BML).

Image 20. Les femmes au foyer dans les ouvrages scolaires



Tableau d'élocution cours élémentaire 2ème. 15– Le retour du père après sa journée de travail, 1965, Editeur Rossignol.

Source : Collection du Musée National de l'éducation

Cette citation et cette iconographie reflètent la norme de la pensée de la France du 20^{ème} siècle. Ce qui était attendu des femmes au foyer ne relevait pas seulement d'un savoir technique, mais également d'un ordre moral : la soumission et la dévotion à son époux et à ses seuls besoins.

Au cours des deux guerres mondiales en France, les femmes ont joué un rôle de production indispensable, au sein des usines, mais aussi dans l'activité vivrière. Pourtant, dès que les hommes reviennent du front, elles devront leur céder la place et retourner aux fourneaux :

« Plus brutale que la démobilisation militaire, la démobilisation des femmes marque la volonté d'un retour à la normale, c'est-à-dire à la situation antérieure » (Thébaud, 2006)

L'apogée de la figure de la femme au foyer et avec elle celle de l'enseignement ménager se situe justement après la seconde guerre mondiale dans une visée à la fois de reproduction biologique (politique nataliste) et sociale (les positions genrées sont réinstituées, pour que les hommes reconstruisent le pays, les femmes doivent en prendre soin).

En substance et de « façon simplificatrice, il s'agit de transmettre en milieu populaire les valeurs d'ordre, d'épargne, de prévoyance et d'hygiène, (...) dans les milieux plus aisés de promouvoir les pratiques de maîtresse de maison » (Lebeaume, 2014 : 27).

En plus de l'enseignement à proprement parlé, l'« enrôlement de la ménagère » va opérer via la publicité, les revues (*Elle*, *Marie-France*, *Marie-Claire*, *Femme d'aujourd'hui*), les journaux, les émissions télévisuelles (*Le magazine féminin*, *La femme chez elle*¹⁶⁷) et radiophoniques, mais aussi des encyclopédies (*L'art ménager français*, de Paul Breton en 1952 par exemple), et des manuels, qui vont lui être spécifiquement destinés. Des concours de la « meilleure ménagère » et de la « fée du logis » sont également organisés après-guerre par l'Union Nationale des Caisses d'Allocations familiales (*Op. cit.* : 28-29).

¹⁶⁷ Voir par exemple l'émission Magazine féminin du 01.11.1958 sur le site de l'INA (00 : 11 : 42) : <https://www.ina.fr/ina-eclair-actu/video/i09008028/generique-du-supplement-du-magazine-feminin-la-femme-chez-elle>

Image 21. Enrôlement de la ménagère



De gauche à droite :

« 23 février 1953. Entre utopie et appareils de cuisine, voici le symbole absolu de la société de consommation qui, à l'époque, se veut légère et gaie. Tous les ans, ELLE consacre un numéro spécial aux arts ménagers, où sont décrites par le menu les dernières tendances de la maison. » © Elle.fr

Publicité Moulinex, années 1960, reproduite le 24/10/2021.
© Journal Ouest-France

Dans cette mouvance d'après-guerre, apparaît également un nouveau métier, les travailleuses familiales. L'objectif est double : aider les mères de famille qui en auraient besoin, et enseigner à ces jeunes filles ainsi employées leur futur rôle de mère au foyer. Au cours des années 1950-1960, ce métier va prendre de l'ampleur et se professionnaliser pour être reconnu ensuite dans le cadre du travail social¹⁶⁸. Son objectif, plus que d'aider les ménages dans le besoin, va surtout être leur contrôle social.

Ainsi, le but est « d'encourager les classes moyennes et les classes populaires à atteindre l'idéal bourgeois de la famille patriarcale, non pas seulement d'un point de vue pratique et matériel, mais aussi selon des normes morales et culturelles » (Ivan Jobs, 2009).

Cette entreprise de « modernisation » s'est également tournée vers les femmes des colonies. L'enjeu cette fois est double. Dès le début de la colonisation, l'enseignement à destination des filles et des jeunes femmes, bien que longtemps délaissé dans les faits, a une visée civilisatrice et assimilationniste, mais aussi de pacification. Cette dernière peut être résumée par ces mots :

¹⁶⁸ Joël Lebeaume montre très bien le lien entre l'enseignement ménager et la création du champ de l'économie sociale et familiale (2014 : 18-19).

« C'est par la femme que se fera l'œuvre de colonisation que nous avons entreprise ; c'est elle qui possède le secret d'apaiser les dissensions et les troubles » (Cité in Rogers, 2007 : 298).

Cette logique se retrouvera de manière accrue au cœur de la politique d'enseignement dédié aux jeunes filles des colonies au milieu du 20^{ème} siècle.

1.2. L'exportation du modèle de la femme au foyer « évoluée » au sein des colonies

Comme en témoignent les photographies ci-dessous, des institutions de formation ménagère ont été développées dans les colonies, ici au Sénégal, au Maroc et en Algérie

Image 22. L'enseignement ménager dans les colonies



De gauche à droite :
Ecole Normale de Rufisque fondée en 1938, Sénégal (Barthélémy, 2010)¹⁶⁹.

Institut ménager d'El Biar Algérie, 1959, première promotion des monitrices stagiaires du Service de Formation des Jeunes en Algérie (SFJA) (fonds AN-SFJA, collection particulière Jeannine Escales Viscarros) (Capdevila, 2017 : 70).

Ecole de fillettes musulmanes à Casablanca, Maroc, 1954 (Lebeaume, 2014 : IV).

CEMJA de Nantes, enseignement ménager, salle des cuisines, première promotion nantaise, 1958 (collection particulière Liliane Comte Guérin) (Capdevila, 2017 : 86).

¹⁶⁹ Au Sénégal, la situation et les stratégies d'enseignement étaient différentes puisqu'il ne s'agissait pas d'une colonisation de peuplement, comme en Algérie. Les colons y étaient très minoritaires en nombre.

Dans le cas de l'Algérie, alors que les indépendances sont en marche, des travailleuses familiales vont être déployées dans les territoires coloniaux avec le but affiché de maintenir la colonisation malgré le conflit. Frantz Fanon parlait ainsi de ces « meutes d'assistantes sociales et d'animatrices d'œuvres de bienfaisance [qui] se ruent sur les quartiers arabes » (2011 [1959] : 21).

Ce programme était vu comme :

Une « manière “très efficace” (...) d'établir des solidarités entre les cultures et les populations, grâce à l'arrivée de jeunes travailleuses familiales d'“origine européenne” dans les foyers musulmans » en permettant « la pénétration de l'esprit social dans les milieux familiaux jusqu'ici trop fermés » (Cité in Ivan Jobs, 2009)

Pour les tenants de l'administration coloniale, les femmes sont vues comme le fer de lance de l'assimilation et/ou le « cœur » à atteindre : « Ayons la femme, le reste suivra » (cité in Fanon, *Op.cit.*). Dans le contexte de l'Algérie française, elles sont vues comme « actrices de “l'assimilation”. Elles pourraient aussi fournir un vivier “d'amis de la France” une fois l'indépendance de l'Algérie acquise. » (Capdevila, 2017 : 116). C'est dans ce contexte que l'enseignement ménager va être importé au sein des écoles de jeunes filles et que des enseignantes « indigènes » vont y être formées. Les instructions données pour les contenus dispensés par les monitrices du Service de Formation de la Jeunesse algérienne étaient les suivantes :

« La formation dispensée doit permettre aux jeunes gens : d'exercer dignement une profession à la suite d'un complément de formation dans un centre de formation professionnelle pour adultes, ou d'un complément d'apprentissage dans la profession. Aux jeunes filles, de collaborer à la tenue du foyer familial, et lorsqu'elles deviendront mères de famille, d'être des éducatrices averties pour leurs enfants » (*Ibid.*).

Pascale Barthélémy retrace l'histoire de l'École normale d'institutrices en Afrique occidentale française (AOF), fondée en 1938 à Rufisque au Sénégal. L'ouverture de cette école constitua en partie une réelle avancée, car à cette époque la scolarisation des filles restait bien moindre que celle des garçons. Les rares à continuer après le certificat d'études primaires n'avaient que peu de possibilités : intégrer l'école de sage-femmes ou d'infirmières-visiteuses ou devenir monitrices d'enseignement, ou secrétaires. L'historienne montre combien la portée de cette nouvelle école fut finalement toute relative. Là encore, durant ses vingt ans d'existence, le principal objectif de cette institution a été d'amener les quelques jeunes filles ainsi formées « à devenir des institutrices convenables, mais surtout de bonnes mères, d'honnêtes épouses, des femmes d'intérieur accomplies » (Barthélémy, 2003). Ainsi, l'enseignement ménager concernait la moitié des contenus enseignés.

Ces formations ont été dispensées sur place en Algérie tout comme en Métropole. Le Centre d'enseignement des monitrices de la jeunesse d'Algérie (CEMJA) a accueilli sa première promotion de stagiaires à Nantes en 1958, soit en pleine guerre d'indépendance¹⁷⁰.

Au sortir de cet établissement, les jeunes femmes étaient principalement envoyées comme monitrices au sein du *djebel*¹⁷¹ algérien pour former à leur tour les femmes à leur rôle d'épouses et de mères tout en les ralliant à la cause coloniale¹⁷². Une partie d'entre elles ont également été missionnées en Métropole au sein de familles notamment immigrées pour leur apprendre les manières «françaises» (Ivan Jobs, 2009). Toute cette mise en place de l'assignation des femmes à l'espace domestique en les formant aux *arts ménagers* et en érigeant *la femme au foyer* comme modèle, dans les milieux populaires et au sein des colonies, paraissait alors aller de soi. Pourtant, une fois transposé aux immigrées, cela va se muer en une injonction paradoxale tout à fait singulière. Les femmes au foyer au sein de cette population seront cette fois tant un public à créer et à former qu'une figure à combattre. Seules ces femmes-là seront vues et décrites comme opprimées par leurs hommes. Cette idéologie paradoxale permet dans un même mouvement d'assigner ces populations à l'arriération et de laver la culture française alors vue sous le seul angle de la *modernité*, de tout soupçon de domination masculine.

1.3. Des femmes immigrées en HLM : claustration, orientalisme et patriarcat

Les décennies 1950-1970 sont ainsi marquées par le culte de la femme au foyer. A la même époque pourtant, les femmes algériennes¹⁷³ arrivant en Métropole sont quant à elles décrites dans divers rapports comme «cloitrées» voire «barricadées». Les écrits institutionnels montrent la prégnance et la continuité de cette représentation dans le temps. Dès 1958 au sein du Rapport de l'Action sociale en faveur des migrants de l'agglomération lyonnaise au sujet des Algériennes, on lit par exemple :

« (...) en ce qui concerne leur comportement familial certains travailleurs par ailleurs bien adaptés continuent néanmoins à vivre selon leurs traditions ancestrales, à

¹⁷⁰ Régit par l'armée, son objectif était clairement celui de la «pacification». Il était destiné aux «jeunes femmes âgées de dix-huit à trente-cinq ans résidant prioritairement en Algérie : 70 % des postes étant réservés à des "jeunes filles musulmanes", les 30 % restants étant destinés à "des jeunes filles de souche métropolitaine" » (2017 : 61).

¹⁷¹ Le terme arabe *djebel* signifie montagne ou région montagneuse. Il désigne ici la montagne kabyle.

¹⁷² L'historien Luc Capdevila montre que ce deuxième objectif a finalement peu opéré, les monitrices s'étant finalement plus consacrées au volet d'enseignement et de développement dans une perspective se rapprochant de la coopération qu'à l'«action psychologique» destinée à plaider la cause et convaincre des bienfaits et du bien-fondé de la colonisation (*Op. cit.* : 107).

¹⁷³ Alors nommées Nord-Africaines ou Françaises musulmanes d'Algérie.

cloîtrer leurs épouses, etc. (...) pour les femmes, appelées à être moins en contact avec des métropolitains et dont certaines vivent cloîtrées, cette adaptation est rendue plus difficile, parfois même impossible » (Cité in André, 2016 : 31).

S'agissant de la femme maghrébine plus généralement, le Secrétariat d'État aux Travailleurs immigrés, précise plus tard, en 1973, au sujet de la nouvelle politique de l'immigration :

« (...) en raison de la langue, des mœurs qui l'enferment chez elle, [elle] vit souvent des mois sans avoir aucun contact avec l'extérieur » (Cité in Gourdeau, 2015).

La loi du 26 novembre 2003, qui introduit justement pour la première fois la connaissance de la langue française pour l'obtention de la carte de résident, vise quant à elle à :

« (...) encourager les efforts d'intégration dans la société française des étrangers en situation régulière », et notamment « de certains publics vulnérables comme les conjointes d'étrangers qui sont parfois maintenues isolées de la société d'accueil du fait de pratiques sociales communautaristes » (Cité in Lochak, 2013).

Ces quelques exemples montrent combien la vision de la claustration s'est inscrite dans le temps. Elle renvoie à la construction de l'« indigène » puis de l'immigré, notamment nord-africain, comme « primitif » (Schor, 2010), nourrissant et justifiant ainsi le projet civilisateur développé au sein de l'Algérie française puis de la Métropole (Lyons, 2006 et 2013). Dans cette idéologie, ce qui est avancé pour expliquer le patriarcat de ces « citoyens paradoxaux » (Spire, 2003) ou « diminués » (Blanchard, 2008), qu'ils soient là-bas ou ici, c'est d'abord leur religion : l'islam¹⁷⁴. Dans un double mouvement à première vue contradictoire, malgré ce cantonnement au foyer familial mis en exergue comme preuve de leur *arriération* et de leur *inadaptation culturelle*, ces femmes vont faire l'objet de formations et d'une assistance sociale spécialisées dès leur arrivée en France. Il s'agira d'un véritable programme d'« entraînement à la vie métropolitaine » (Lyons, 2006). En bref, ce qui leur était reproché tout en leur étant enseigné *chez elles*, va continuer à leur être enseigné *chez nous*, par le biais d'assistantes sociales formées et spécialisées :

« Ce personnel doit permettre à la femme musulmane, qui arrive de son village, d'apprendre peu à peu, dans un climat propice à la confiance, tout ce que doit savoir la maîtresse de maison et mère de famille européenne ». 1958, ministère de

¹⁷⁴ Dès 1966, dans son livre *Le Harem et les cousins*, Germaine Tillion montre l'infondé de cette théorie. La claustration ainsi que le voilement des femmes se trouve de part et d'autre de la Méditerranée, au nord chez les catholiques et orthodoxes et au sud chez les musulmans : « il se trouve que la claustration de la femme, symbolisée par le *harem*, a davantage attiré l'attention mondiale vers la seconde région, c'est-à-dire du côté musulman de la mer » (1966 : 13).

la Santé publique et de la population au sujet de la migration des familles musulmanes en Métropole (Citée in Lyons, 2006).

La création des grands-ensembles, rappelons-le, correspond aux années 1960-1970. Des conseillères ménagères et des monitrices d'enseignement ménager familial vont y être déployées pour enseigner « le métier de femmes en HLM » (Overney, 2019). Laetitia Overney montre, à partir d'archives télévisuelles de cette époque, que l'objectif était d'éduquer les femmes non seulement à l'entretien de leur nouvel habitat moderne¹⁷⁵, mais aussi à la limitation de leurs dépenses. Cela ne visait pas exclusivement les immigrées, mais bien les habitants les plus pauvres des HLM dont elles faisaient souvent partie. Des appartements témoins ont même été créés au sein des grands ensembles et dédiés à être visités avec une conseillère ménagère afin d'apprendre à meubler, décorer et rationaliser son nouvel espace domestique¹⁷⁶. Ainsi, se met en place au sein des quartiers périphériques, « une stratégie de familialisation des couches populaires sur les modèles de vie et de l'habitation bourgeoises dont l'enjeu sont l'ordre public, la régénération et la stabilité des “classes souffrantes” » (Serfaty-Garzon, 2003 : 50).

Cette formation aux *arts ménagers* s'inscrit donc dans la destinée commune de toutes jeunes femmes de cette époque en France et plus largement en Occident. Les femmes immigrées vont se voir enseigner globalement les mêmes contenus, mais justifiés par d'autres discours, dont celui, toujours prégnant, de leur « inadaptation culturelle », à la société française.

1.4. Les formations à destination des femmes immigrées : spécificité et continuum de domination

L'enjeu de transmettre aux femmes immigrées surtout musulmanes « tout ce que doit savoir la maîtresse de maison et mère de famille européenne » va se matérialiser par la mise en place de formations spécifiques. Elles ont d'abord été organisées dans les années 1950 par le Service Social Familial Nord-Africain¹⁷⁷. Ainsi, les organismes formateurs ne sont pas les

¹⁷⁵ Au-delà du logement précaire des populations immigrées de l'époque, Laetitia Overney évoque ce chiffre très parlant : « Au recensement de la population de 1954, en France, 90 % des logements n'ont ni douche ni baignoire, 73 % ne disposent pas de W.C intérieurs, et 42 % n'ont pas de l'eau courante (Insee, 1969) ».

¹⁷⁶ Voir : « Visite d'un appartement-témoin HLM à Bron Parilly » dans Rhône-Alpes actualités – 02.12.1960 - 02 : 21 – INA : <https://www.ina.fr/ina-eclair-actu/video/lxf99006971/visite-d-un-appartement-temoin-hlm-a-bron-parilly> (Citée et analysé in Overney, 2019).

¹⁷⁷ Fondé en 1951, le SSFNA est devenu par la suite l'association ASSFAM (Association Service Social Familial Migrants). A noter que Germaine Tillion a fait partie du conseil d'administration du SSFNA à partir de 1957. Voir : <http://www.assfam.org/#notre-histoire>

mêmes que les établissements de l'enseignement ménager ordinaire ou de droit commun. Ces formations s'inscrivaient alors dans un contexte problématique et là encore paradoxal. Alors que l'enseignement ménager prenait de plus en plus une dimension professionnalisante pour les femmes françaises (Lebeaume, 2014 : 149), les contenus à destination des Françaises musulmanes vont être presque exclusivement centrés sur la sphère domestique en s'inspirant de l'ancien modèle de l'enseignement catholique dispensé aux jeunes filles. Cela semblait pourtant «visiblement inadapté pour des femmes généralement mariées et chargées d'enfants, vivant la condition du milieu ouvrier et étrangères à la chrétienté» (Streiff-Fénart, 1977). L'apprentissage du français lui-même aura une visée purement fonctionnelle, centrée sur la tenue de l'espace domestique et des soins aux enfants. Certaines formations vont se concentrer exclusivement sur le «perfectionnement du rôle de maîtresse de maison» et de «l'apprentissage de la vie moderne», allant des soins aux nourrissons aux modes de sociabilités (par exemple : «la présentation, l'amabilité, la hiérarchie») en passant par le sens esthétique («harmonie des couleurs»). D'autres vont se concentrer, dans un mouvement qui peut sembler inverse et qui reste pourtant problématique, sur la valorisation de leurs savoir-faire *traditionnels* (tissage, poterie). Comme le souligne Jocelyne Streiff-Fénart, ces formations-ci seront peu prisées par les femmes du fait de l'aspect pour elles «folklorique» ou daté de ces activités dans leurs pays d'origine. D'autant que ces femmes viennent, malgré les croyances de l'époque, principalement de milieux urbains où ce type d'artisanat est beaucoup moins pratiqué. La non-rémunération du travail mené au sein de ces formations entraine en plus est en contradiction avec les besoins économiques réels de ces femmes. Les femmes immigrées sont ainsi cantonnées au statut de mineures à éduquer et vues uniquement sous l'angle de besoins et de manques décrétés *a priori*. Dans le contexte de l'époque et de ces formations, elles sont triplement minorisées : par les regards genrés, de classe et colonial.

Analysant plus spécifiquement, les politiques mises en place à destination des Algériennes en France pendant la guerre d'indépendance, Marc André établit le même constat :

«Partout, le même objectif est suivi : “adapter” les Algériennes à leur environnement grâce à des cours de français et des services déterminés par le genre comme le ménage, la cuisine française et les courses. Pour tous les commentateurs, si “en Afrique du Nord, la femme est sans responsabilité, ignorante et insouciant”, la métamorphose se voit rapidement : ces femmes suivent les cours habillées à l'occidentale, savent vite lire et écrire et leurs maris en sont même un peu effrayés» (2016 : 106).

Ces femmes deviennent ainsi « le public cible » des services sociaux de l'époque et des actions du FAS (Fond d'Action Social destiné en premier lieu aux Algériens) (Gourdeau, 2015).

Alors même qu'elles constituent cette figure tantôt repoussoir, tantôt à aider, elles incarnent aussi de manière paradoxale, les attendus d'« une mère française exemplaire ». Sophia Lamri montre que plusieurs Françaises musulmanes ont obtenu la Médaille de la famille française¹⁷⁸ qui récompense les mères « méritantes » de familles nombreuses (cette médaille existe toujours).

Loin d'être anecdotique, « l'histoire paradoxale de [son] attribution (...) rend compte à elle seule des contradictions fondamentales qui affectent l'ensemble des relations sociales entre une France républicaine et impériale et son immigration coloniale algérienne. Distance et proximité, assimilation et assignation, permanence et changements forment la trame principale de cette chaîne relationnelle pour le moins duelle » (Lamri, 2002).

C'est seulement au prisme de ce paradoxe que peut être analysée la centralité du domicile pour ces femmes qui ont aujourd'hui en moyenne 70 ans au moment où je les rencontre. Elles sont de la génération des femmes concernées par ces premières politiques publiques et par la diffusion du modèle de la « ménagère » au sein des médias de cette époque et jusque dans leur quartier.

L'ethnographie longitudinale de leur domicile (à partir de leurs photos d'archives privées datant des années 1970-1980 et de mes propres observations) permet de montrer combien les représentations de « claustration » et d'« arriération » véhiculées au sujet de ces femmes et de leur « culture d'origine » étaient et sont toujours pour le moins paradoxales au regard de l'histoire que je viens de retracer. L'espace domestique s'est vu approprié par ces femmes de manière forte autant qu'ambivalente. Cette ambivalence correspond là encore aux rôles sociaux assignés et appropriés par les femmes de manière générale. Au début du 21^{ème} siècle, les deux premiers piliers de la définition de l'identité des femmes restaient en France « la famille et le travail » (Garner, Méda et Senik, 2005). Le travail féminin n'a pas pris

¹⁷⁸ Comme le précise Sophia Lamri : « Le décret du 22 octobre 1947 en précise les principes et le mode d'attribution : La Médaille de la Famille française est une distinction honorifique accordée, dans les familles françaises, aux mères qui ont dignement élevé de nombreux enfants, afin de rendre hommage à leur mérite et de leur témoigner la reconnaissance de la Nation française. Ne peuvent obtenir cette distinction que les mères de famille de nationalité française dont le mari et les enfants sont français, et qui, par leurs soins éclairés, leur activité laborieuse, leur dévouement et leur exemple, ont fait un constant effort pour élever leurs enfants dans les meilleures conditions morales, et leur inspirer le sentiment de l'honneur, l'amour du travail, l'attachement au foyer et le souci de leurs devoirs sociaux et patriotiques » (2002).

la place de la famille dans les fondements de l'identité de ces dernières, mais est venu s'y ajouter :

« Dans la France du 21^{ème} siècle, le modèle dominant n'est pas celui du choix (travail ou famille), il n'est plus celui de l'alternance (travailler – s'arrêter – retravailler), mais celui du cumul : pour une mère de famille, il est désormais "normal" de travailler alors qu'il y a seulement cinquante ans il était tout aussi "normal" de s'arrêter dès la naissance du premier enfant. Au-delà des statistiques, il s'agit donc d'un basculement des normes sociales de l'activité féminine » (Maruani, 2017 : 16).

Comme le montre Dominique Maison, ce basculement va avoir un impact fort dans la constitution de la respectabilité féminine et ce faisant sur les représentations associées au statut de femme au foyer :

« Aujourd'hui, l'épouse de la modernité est associée à l'épouse avec enfant(s) capable de composer entre contraintes inhérentes à l'exercice de son métier et exigences familiales. Du coup, les femmes au foyer représentent une figure surannée et historiquement datée » (2007 : 49-50).

Pourtant, cette chercheuse montre déjà la porosité entre les deux statuts (active-inactive) du fait de la prégnance du travail souvent informel exercé par les femmes au foyer notamment immigrées – qui ne constituent qu'une partie de son corpus :

« Le plus souvent, ces travaux au noir sont le fait de personnes appartenant à des ménages modestes et souvent d'origine immigrée. Ils peuvent prendre des formes différentes et dépendent de savoir-faire spécifiques acquis, le plus souvent, dans l'espace domestique. Le repassage, le reprisage et la couture sont des travaux que les femmes au foyer trouvent aisément. L'intérêt est que ceux-ci peuvent s'effectuer sans avoir à quitter le domicile, condition sine qua non pour certaines d'entre elles » (Maison, 2007 : 149).

Pourtant, ces femmes immigrées aujourd'hui âgées sont souvent considérées comme inactives. Si l'oisiveté est assignée de manière générale aux femmes au foyer (*Op.cit.* : 15-17), elle se nourrit pour leur part de l'orientalisme déjà évoqué, y compris au sujet de leurs sociabilités. Colette Petonnet, elle-même, écrivait au sujet des femmes immigrées maghrébines – juives et musulmanes – habitant la cité de transit parisienne qu'elle ethnographie dans les années 1960 : « Elles, au moins, jouissent de leur repos.

Contemplatives, elles sont capables, selon la tradition, de rester à demi-allongées sur un divan, des après-midis durant, de s'y trouver bien et heureuses d'y être » (2017 [1968] : 263).

Dans la veine de ces interprétations culturalistes, les mères de famille sont souvent opposées à leurs enfants et surtout à leurs filles et belles-filles. Camille Lacoste-Dujardin décrit ainsi le passage du rôle de mère à celui de belle-mère dans la culture maghrébine :

« Il n'est pas jusqu'à Madame Lâali qui n'ait joui un temps, à Paris même, de la présence serviable et dévouée de sa belle-fille. Belle-mère, elle a mené, pendant les deux ou trois années qui ont suivi le mariage de son fils, une vie de fréquentes réceptions offertes à ses amies parisiennes, trônant et devisant parmi elles sur le canapé de la pièce de séjour pendant que Djamila s'activait à la cuisine et au service de ces dames » (1996 : 158-159).

Pour cette anthropologue, ce pouvoir des mères et des belles-mères est central au Maghreb. Nous avons vu plus haut combien cette configuration patriarcale n'est pas le monopole de cette région du monde. En outre, ce qui me semble manquer à son analyse est la dimension de classe sociale. Sa lecture est biaisée du fait que pour elle les femmes maghrébines et notamment algériennes qui ont pu migrer en France étaient toutes des femmes de « bonne famille » urbaines. Elle précise d'ailleurs que ces dernières sont plus attachées à l'honneur et à la ségrégation des femmes que les familles de moindre rang. Ce faisant, elle décrit les femmes immigrées de cette génération arrivées à la vieillesse comme étant « frustrées » de ne pas jouir de ce pouvoir domestique en France du fait de l'éparpillement de la grande famille induit par l'immigration (Lacoste-Dujardin, 1999). Les recherches féministes, en voulant déconstruire le stéréotype de l'immigrée inactive ou oisive, ont depuis les années 1980 documenté principalement les parcours de femmes jeunes, seules et actives. Ceci a pu contribuer à renforcer une vision binaire entre actives/inactives et jeunes/vieilles. Nasima Moujoud et Fatima Ait Ben Lmadani ont quant à elles montré les limites de cette approche en ethnographiant des parcours de femmes marocaines dont certaines âgées de plus de 60 ans, ayant émigré seules en région parisienne. Elles montrent toutes deux que cette dichotomie entre les actives ou non et entre le pays d'origine et le pays d'accueil occulte le continuum du travail de ces femmes et de leur exploitation¹⁷⁹ (Moujoud, 2007 ou Ait Ben Lmadani, 2007). Une certaine réalité du travail rémunéré s'applique en effet de manière privilégiée aux femmes immigrées de cette génération, qu'elles soient mariées, veuves, célibataires ou divorcées. Ce travail prend bien souvent la forme d'un « travail à-

¹⁷⁹ Ces dernières avaient souvent suivi un patron français chez qui elles étaient déjà domestiques au Maroc.

côté» (Weber, 2009 [1989]). Cela convoque là encore les analyses développées au sujet des classes populaires tout en remettant en question les approches jusqu'ici uniquement masculines développées au sujet de ces pratiques.

2. Le décor et son envers : Lire le travail entre les lignes

L'analyse de leur travail rémunéré permet d'avoir une vision plus complexe du rôle domestique qui est assigné aux femmes immigrées de cette génération. Nous allons voir qu'elles ont dans les faits, comme la plupart des femmes, concilié leurs vies familiales, conjugales et personnelles avec le travail productif (Garner, Méda et Senik, 2005). La manière dont elles mobilisent aujourd'hui ces différentes facettes de leurs parcours semble fonder leur propre respectabilité (Skeggs, 2015). Ces éléments participent au sens qu'elles donnent à leur domicile qui devient ainsi pour beaucoup un symbole valorisant et valorisé de réussite expliquée, voire justifiée, par le dévouement à leur famille. Lors de nos premiers échanges, les femmes interrogées me disaient souvent ne pas avoir travaillé en dehors du soin apporté à leurs enfants et époux le cas échéant (travail reproductif, de *care* et non rémunéré). Au fil des rencontres, leurs réalités se sont avérées beaucoup plus diverses et nuancées qu'il n'y paraissait à première vue. Beaucoup ont également travaillé de manière rémunérée, déclarée ou non, au sein ou en dehors de leur domicile, avant et/ou après leur émigration, de manière fractionnée ou plus continue. Là encore les parcours de ces femmes ne sont ni homogènes ni linéaires. Il s'agissait pour elles de « joindre les deux bouts » suite à une séparation par exemple ou en cas de conjoint au chômage; mais aussi par souhait d'indépendance, de réalisation de soi ou pour s'octroyer des plaisirs personnels pour elles et/ou leurs enfants. Ces raisons ont pu alterner au fil du temps ou s'additionner. Certaines travaillent de manière rémunérée encore aujourd'hui pour compléter leur retraite, leur minimum vieillesse et/ou leur pension de réversion en cas de décès de leur conjoint¹⁸⁰.

Nour par exemple qui a travaillé de manière entrecoupée et non déclarée avec son mari entrepreneur, et maintenant qu'elle est divorcée et vit seule, confectionne des gâteaux marocains qu'elle vend pour arrondir ses fins de mois (Nour, 61 ans, divorcée, venue du Maroc en 1976, Vénissieux, 2018). Au détour d'une conversation, Michèle me glisse quant à elle que depuis un an elle s'occupe du fils d'une voisine de sa fille. Elle va le chercher plusieurs fois par semaine à l'école et le ramène chez lui. Cela lui rapporte 150 euros par

¹⁸⁰ Comme déjà dit, les femmes ayant élevé leurs enfants seules suite à une séparation, un veuvage ou un divorce sont surreprésentés au sein de mon corpus de recherche.

mois (Michèle, 66 ans, veuve, née en Algérie, 2001, Marseille, 2022). De même, alors qu'elle ne m'en avait jamais parlé, et qu'elle se présente comme mère au foyer, Selma m'explique que plus jeune elle a « habillé tout le quartier » grâce à son activité de couturière. Comme elle était douée, et voyant les vêtements qu'elle portait, les voisines lui passaient commande. Cette activité, qu'elle menait chez elle et alors en cachette de son mari, lui permettait de compléter les revenus du foyer familial. Elle pratique toujours la couture même si de manière plus marginale aujourd'hui (Selma, 71 ans, veuve, venue d'Algérie en 1968, Vénissieux, 2022). Plusieurs femmes ont gardé et gardent toujours des enfants voire leurs petits-enfants, parfois contre une aide financière ou un plein de courses hebdomadaire. Certaines, vendent encore aujourd'hui, au marché ou travaillent dans la restauration. Pourtant, comme pour les hommes ouvriers que Florence Weber a ethnographiés (2009 [1989]), et tout en minimisant globalement leur rôle de *care*, mes enquêtées emploient souvent une terminologie floue, voire diminutive, pour qualifier leur travail et ses rémunérations :

« Ils me donnaient juste un peu », « pour aider », « pour me débrouiller un petit peu », « c'est rien du tout », « juste un peu de quoi acheter des légumes », « que quelques fois », « pas beaucoup », des « petits trucs » (propos recueillis à Vénissieux et à Marseille).

Florence Weber définit de manière nécessairement approximative le « travail à côté » comme « une activité en marge, à la fois seconde et non officielle. De même que les à-côtés de la vie conjugale sont illégitimes, dissimulés, de même le travail à-côté est non déclaré et pas tout à fait légal. “A côté” du travail professionnel bien sûr, mais aussi “à côté” des impôts, des contrôles » (*Op. cit.* : 64). Elle relève également l'usage du terme « bricole » pour désigner tant ce type de travail que ce qu'il rapporte : « activité marginale financièrement (procurant des revenus insuffisants voire pas de revenus monétaires du tout) ». Elle insiste sur la connotation pudique de ce terme par l'usage qui en est fait pour désigner tout en les déniait les règles des femmes : « J'ai mes bricoles ». Il en est de même pour le terme « truc » utilisé par les enquêtées (*Op. cit.* : 65). C'est mon terrain marseillais qui m'a d'abord mise sur la piste du « travail à-côté » des femmes immigrées et notamment ma rencontre avec les femmes originaires d'Afrique subsaharienne.

2.1. Belsunce : un « travail à-côté », mais visible ?

Extrait de carnet de terrain :

« Nous sommes samedi. Nous avons convenu avec Fanta que je la rejoins vers 10h au marché où elle vend depuis 2006 chaque matin excepté le dimanche. (...)

Au bout d'un moment je la vois, derrière son stand en train de répondre à une cliente qui négocie le prix d'une paire de baskets. Fanta reste ferme, c'est 10 euros. Je remarque tout de suite ses vêtements, un ensemble en wax blanc avec des fleurs noires et rouge, et un mouchoir de tête assorti. D'habitude, hors du cadre de son travail, à son domicile, elle est habillée avec des vêtements de "tous les jours", plus légers, plus discrets, moins onéreux peut-être aussi. On sent qu'ici son habit a été choisi avec soin, pour l'occasion. Son stand également est soigné : dans un coin quelques paires de baskets de marque, sur le tiers de l'étal des produits qu'elle a fait venir du Sénégal, des sacs en coton de plein de coloris différents. Des robes d'été sont suspendues à des cintres, des bracelets et colliers en perles sont exposés en ordres. Pour le reste, elle vend des porte-clés Pikachu et des cordons de lunettes et de portables en plastiques disposés sur des présentoirs par tailles, couleurs et modèles. Elle achète le tout aux grossistes chinois de Belsunce. Ici elle les vend de 5 à 15 euros pièce. (...) Elle échange des blagues avec Jean, le bijoutier d'à-côté. Ils se connaissent depuis longtemps et se rendent des services. (...) Avant 13h nous rangeons les stands, sous peine d'amende. Elle me présente les différentes personnes qui ont l'habitude de l'aider. Nous repartons ensemble vers Belsunce. En traversant le marché, elle salue les uns et les autres, leur demandant de leurs nouvelles et leur faisant chaque fois une blague.»

(Carnet de terrain, Fanta, 72 ans, divorcée, venue du Sénégal en 1987, Marseille, 2022)

En réalité, j'ai mis du temps avant de comprendre que Fanta travaillait toujours et autant. Lors de nos premiers échanges, elle me disait : « j'aide un peu ma fille qui vend au marché ». Plusieurs constats et questions émanent de la scène décrite ci-dessus. D'abord, ce travail à-côté au sens d'une activité rémunérée exercée en complément de sa retraite prend ici une place quotidienne et importante en termes de temps, d'énergie et de gestion dans la vie de Fanta qui a plus de 70 ans. Ensuite, face au peu que cette activité lui rapporte

financièrement, on peut se demander quelle signification cela revêt pour elle. Comme elle me l'explique elle-même, une fois qu'elle a déduit le prix de l'emplacement, 16 euros, l'achat des produits et ce qu'elle « donne aux jeunes » qui l'aident pour déballer et remballer puis stocker la marchandise, il ne lui reste « qu'un tout petit peu » : « Je m'achète à manger avec et il ne reste rien ». Sa fille ainée qui tient également un stand en face du sien questionne elle-aussi la pertinence de ce travail, voire impute la responsabilité du peu de bénéfice à sa mère elle-même qui, selon elle, assume à tort ses enfants aujourd'hui adultes vivant au Sénégal. En aparté, elle me confie qu'elle ne comprend pas pourquoi sa mère s'obstine à faire encore « tout ça » : « Elle aide des enfants majeurs, qui sont mariés, qui ont des situations là-bas. C'est elle qui veut. Elle prend sur elle trop de charges, c'est de sa faute. »

Ces charges que Fanta « prend sur elle » comprennent le loyer de l'appartement au Sénégal dans lequel vivent deux de ses filles, mais aussi la maison qu'elle y fait construire depuis des années. J'ai pu à d'autres occasions observer qu'une partie conséquente de son budget passe dans l'achat de linge de maison, d'ustensiles de cuisine, de vêtements et autres cadeaux qu'elle fait envoyer par containers au Sénégal. Les mots de sa fille, la manière dont Fanta tient son affaire, mais aussi sa place sociale au marché permettent de supposer que ce « travail à-côté » lui apporte bien davantage qu'un capital économique, des capitaux sociaux et symboliques importants. J'ai pu retrouver cette même dynamique au sein d'un groupe de femmes sénégalaises âgées de 70 et 85 ans, qui continuent de vendre à la sauvette sur le cours Belsunce des produits « du pays » ou des babioles achetés aux grossistes du quartier.

Il s'agit surtout, comme Fanta, de femmes venues seules en France pour travailler et subvenir aux besoins de leurs familles restées au Sénégal. Elles vivent encore aujourd'hui majoritairement du commerce transnational ou local, et vendent aux différents marchés de Marseille ou à la sauvette sur le cours Belsunce. Ce lieu qu'une de mes enquêtées a renommé « la Promenade des Africaines », en référence à la Promenade des Anglais de Nice, est un espace de commerce, mais aussi de sociabilité. Il est essentiel pour les femmes qui s'y rencontrent pour certaines quotidiennement. Toutefois, après une période faste du commerce à Belsunce, au sein duquel les femmes sénégalaises avaient une place importante, elles ne sont aujourd'hui que peu nombreuses à être encore présentes et en activité¹⁸¹. La plupart d'entre elles vivent toujours dans les hôtels ou foyers Adoma du quartier, leurs

¹⁸¹ Mélissa Blanchard parle d'une cinquantaine de femmes en 2008 et d'une trentaine en 2014. Elle explique ce déclin par le décès des plus anciennes qui pour certaines étaient grossistes. En effet dans les années 1980, celles ayant des papiers en règle faisaient les allers-retours entre la France et le Sénégal au sein des bateaux de fret.

chambres faisant office de lieux de stockage (Blanchard, 2008 : 24). Leur situation reste globalement très précaire. Elles vendent très peu et majoritairement à une clientèle micro-locale ressortissante d'Afrique de l'Ouest. Pour autant cet espace reste signifié comme étant leur espace de travail. Ainsi, alors que j'avais proposé à l'une de ces femmes de m'entretenir avec elle sur place, en terrasse, elle m'avait répondu lapidaire : « Non, ici, c'est pour le travail » (Marseille, 2019).

Dans le même temps, comme tout espace marchand, il s'agit aussi d'un lieu central d'échange d'informations et de nouvelles du pays, de créations de réseaux et de sociabilité pour ces femmes. On n'y vient pas seulement pour acheter ou vendre, mais bien pour les liens qu'on y cultive et les informations qu'on y glane. Certaines disent d'ailleurs s'y rendre régulièrement, mais pas trop souvent, car, selon elles, « les femmes africaines parlent trop ». Pour autant les terrasses de café du cours Belsunce restent des repères communautaires au sein desquels les femmes âgées ont une place visible.

Image 23. Belsunce, un travail à côté visible



Scène quotidienne sur le cours Belsunce. Photographies prises lors de la balade commentée au sein des ateliers menés à Marseille.

© Julie Leblanc et Prune Savatofski.

J'ai d'abord pensé que le travail rémunéré des femmes immigrées et âgées relevait d'une spécificité des femmes rencontrées à Marseille et notamment de celles venant d'Afrique de l'Ouest, d'ailleurs plus souvent décrites comme commerçantes et femmes d'affaire que celles d'origine maghrébine. La figure des *Nana Benz*¹⁸² de Marseille et notamment du quartier Noailles, limitrophe de Belsunce en est un bel exemple (Sengel, 2000 ; Bertoncello et Bredeloup, 2000). Pourtant, les récits de vie que j'ai recueillis et les observations que j'ai réalisées y compris au cours de temps informels passés avec les enquêtées, m'ont amenée

¹⁸² Les *Nana Benz* sont des femmes d'affaires, originaires du Togo, mais aussi d'autres pays d'Afrique, actives dans les années 1960 à 1980 dans le commerce lucratif, notamment de pagnes en wax hollandais. Le nom de ce mouvement vient du fait qu'elles se déplaçaient en Mercedes.

à saisir deux éléments que je souhaite préciser. Ces pratiques du « travail à-côté » s'étendent d'une part à la totalité des femmes rencontrées, quel que soit leur pays d'origine. D'autre part, le travail de reproduction et celui de production ne s'opposent pas dans les parcours ni dans les échelles de valeurs que les femmes elles-mêmes leur attribuent : ils sont intimement corrélés.

2.2. Des femmes immigrées de classe populaire : le travail comme généralité invisibilisée

La prégnance du « travail à-côté » des femmes enquêtées prolonge et nuance les conclusions de Florence Weber quant aux familles ouvrières qu'elle a étudiées dans les années 1980. Elle écrivait alors que cette activité permettait aux hommes de se constituer un espace d'autonomie au sortir de l'usine, à défaut d'une place possible au sein des espaces domestiques régis par les femmes (2009 [1989] : 62-63). Or, mes propres observations menées auprès de femmes pour beaucoup séparées, divorcées ou veuves s'inscrivent dans la lignée des analyses produites quant aux classes populaires et de manière plus générale quant à la dimension genrée du gouvernement des foyers :

La figure maternelle y est décrite comme constituant « le rouage principal de l'ensemble [de la famille]; ses forces, son énergie, son autorité contribuent pour une part essentielle à déterminer les performances de la famille et à décider de son destin social. Son impulsion, l'efficacité avec laquelle elle règle et encadre l'activité des différents éléments, la façon dont elle "tient son foyer", peuvent permettre à celui-ci d'acquérir une relative stabilité, de maîtriser les difficultés qui menacent toute existence ouvrière, et au-delà d'entamer une ascension sociale. Au contraire, l'impuissance ou la démission de la mère peuvent induire pour la famille tout entière une histoire descendante ou précaire, comme si le potentiel collectif de résistance et d'action tendait à s'affaiblir ou à disparaître, par défaut de centre organisateur » (Schwartz, 2012 : 173-282).

Les analyses d'Olivier Schwartz pointent dans le même temps la centralité du rôle de femme et mère au sein des foyers ouvriers et la pression voire la menace qui pèse sur ces dernières si ce « centre organisateur » faillit. Cette pression s'avère d'autant plus forte dans le cas de mes enquêtées aux parcours migratoires et conjugaux non-linéaires voire « hors-norme » pour leur génération (divorce, séparation, veuvage, célibat). Pour plusieurs d'entre elles, le travail hors du domicile était effectif – que ce soit dans les faits ou *à minima* dans leurs

projections – avant leur émigration. Pour certaines, l'immigration en France s'est d'ailleurs révélée synonyme d'un certain déclassément économique et social.

C'est le cas pour Nour qui bien que venue en France au titre du regroupement familial avait le souhait de travailler de manière salariée. Elle est arrivée en décembre 1976 à Givors, un an après son mariage. Elle avait 19 ans. Elle est originaire d'une petite ville au nord du Maroc.

« Je n'avais même pas l'idée qu'un jour je viendrais en France. J'étais à l'école, je me préparais pour passer les concours pour devenir infirmière. Après je me suis mariée, il m'a dit tu vas venir en France, tu vas travailler là-bas... Je n'ai jamais travaillé. J'avais le projet de faire mes études en France, mais ça ne s'est pas passé comme ça. Au début c'était difficile, je voulais rentrer pour continuer mes études et devenir infirmière. Mais lui m'a dit, non, tu vas faire ta vie ici, dans deux, trois ans on va investir dans quelque chose au Maroc et on rentrera, mais ça n'a pas été le cas. Après le premier enfant qui arrive, le deuxième et c'est comme ça que ça se passe. Après les enfants ont grandi, ils ont commencé l'école et là c'était trop tard, je ne pouvais pas rentrer ».

En fait Nour a effectivement travaillé de manière rémunérée, mais dans les entreprises de son conjoint :

« (...) il créait des entreprises et il les mettait à mon nom, comme ça à cet âge-là j'avais un peu d'argent, je faisais des réunions avec les chefs d'entreprises, je bougeais un petit peu et ça allait ».

Comme beaucoup de femmes d'entrepreneurs, son travail n'était pas déclaré et elle n'était donc pas comptabilisée statistiquement comme « active » ni pour sa retraite – ce qui a des conséquences très concrètes pour elle étant divorcée. L'invisibilisation de son activité est également en partie intériorisée par Nour qui me dit d'abord n'avoir « *jamais travaillé* ». Le fait que son projet d'exercer comme infirmière ait été, tel qu'elle le décrit, empêché par son conjoint joue un rôle à cet égard. Lors de notre entretien, elle me parle également d'une de ses sœurs pour qui leur père n'a pas accepté qu'elle poursuive ses études en France. Nour insiste sur le fait que sa sœur restée étudier au Maroc y est aujourd'hui professeure de français (Nour, 61 ans, divorcée, venue du Maroc en 1976, Vénissieux, 2018).

Pour Halima, tel qu'elle me le raconte 47 ans plus tard, son immigration a aussi été synonyme de déclassément plus que d'émancipation. Venue avec son mari et son premier enfant, pour rendre visite à ses parents en 1966, elle est restée en France. Avant, elle travaillait en Algérie comme secrétaire. Elle évoque d'abord le parcours de son mari qui y était chef de chantier :

« [Une fois en France et après quelques mois] il a trouvé [du travail] au marché gare (soupir), ça lui a fait mal, il faisait quoi de la manutention (soupir)... Après pendant un bout de temps, 1970, il est entré chez les transports, il était chauffeur pendant 17 ans là-bas (soupir). Il a trimé pour rien. Il s'est fait exploiter, après il a été licencié, au bout du compte puisqu'ils ont fermé la boîte, après il a travaillé au supermarché, 10 ans, après c'était la retraite voilà ».

Lorsque je lui demande si elle a retravaillé une fois en France, elle me répond : « Non, on m'a fait peur, on m'a dit ci, on m'a dit ça, avec les petits [ses enfants en bas âges] ». Puis, elle m'explique finalement qu'à partir de son emménagement aux Minguettes en 1968, elle a gardé des enfants, mais d'abord sans le déclarer :

« Vous savez là-haut [sur le plateau des Minguettes] c'étaient des pauvres diables comme on dit. C'étaient des mamans seules, alors pour 1 heure, 2 heures [de garde d'enfant], c'est rien. Donc on me disait de ne pas les déclarer, donc j'ai perdu 10 années comme ça. Et un jour la puéricultrice elle m'a dit : "Pourquoi vous faites pas une formation qui se fait à l'école là-bas ?" ...D'assistante maternelle au domicile des parents. Je l'ai faite cette formation, ça m'a permis d'avoir une petite paye pendant 3, 4 mois. Donc j'ai fait 2 formations. J'ai fait celle-là. J'ai fait une autre (...) de remise à niveau, un peu de tout quoi. On faisait même un peu d'informatique et tout. Ça plus, j'ai travaillé une année au dispensaire. (Sourire) Oui, oui, à mi-temps. J'ai remplacé quelqu'un qui était, enfin une dame qui est partie en congé sabbatique. Moi j'ai cru qu'elle allait pas revenir, finalement elle est revenue, bon, j'ai arrêté. Donc ces petits trucs qui ont compté, c'est tout, autrement... (Silence) »
(Entretien, Halima, 68 ans, mariée, née en Algérie, 1966, Vénissieux, 2013).

Pour Nour et Halima, comme pour les femmes au foyer interviewées par Dominique Maison, le fait qu'elles attribuent des représentations positives ou non à leurs statuts de femmes et mères au foyer dépend directement de leurs parcours de vie, migratoire et professionnel. Dans l'étude de la sociologue, les femmes attribuant une valeur dépréciative à leur statut de femmes au foyer étaient principalement des femmes qui avaient travaillé de manière salariée à un moment donné ce qui est finalement pour les femmes que j'ai rencontré une réalité prégnante (2007 : 92). On entend cette même ambivalence, mais de façon inversée, dans les mots de Sabah âgée de 66 ans qui raconte pourtant être venue en France dans les années 1980 pour s'émanciper « des griffes des hommes et de l'Etat [algérien] ». Son parcours n'a cette fois encore pas été uniquement synonyme de réussite. Au moment de

son émigration, elle était célibataire et me dit l'être restée toute sa vie. Elle est arrivée d'Oran dans les années 1980. Lorsque je la questionne sur son arrivée en France, elle met en avant sa soif de liberté de l'époque et la vision qu'elle avait de sa place en tant que femme en Algérie.

« J'avais 30 ans, je me battais pour avancer l'âge pour sortir, parce qu'une fille pas mariée, elle ne sortait pas de chez elle. (...) D'un côté les Françaises m'ont bien plu, parce qu'elles ne faisaient pas de chichi comme chez nous. (...) J'ai voulu porter cet exemple, parce que comme j'avais la tête un peu ouverte, je voulais dire ça de l'autre côté [en Algérie], pour que les femmes travaillent ! Parce que je crois qu'on nous rentre dans la tête que c'est honteux de travailler et pourtant ce n'est pas honteux... ni dans l'islam, ni ailleurs, c'est juste pour que les hommes gardent la main mise sur nous et nous on reste bloquées sur ça. C'est cette idée qui m'envahissait quand je suis venue en France. J'étais assoiffée de liberté ».

Mais si Sabah parle de son sentiment de privation de liberté et de sa « soif » d'aller la conquérir ailleurs, elle exprime aussi les difficultés rencontrées en France une fois ce premier élan dépassé : « En vivant ici c'est autre chose aussi... Ça, c'était le début, après c'était la galère et la misère. » Elle pointe ici le continuum de difficultés et d'oppression (Moujoud, 2007 ou Falquet et Moujoud, 2010) qu'elle pensait quitter en partant d'Algérie et qu'elle a retrouvé en France. Elle a d'abord été hébergée par une famille moyennant services en Ardèche. Elle les a fuis estimant y être exploitée. A Marseille Sabah a toujours travaillé notamment dans le secteur de la petite enfance. Lorsqu'elle évoque sa vie, son exil, mais aussi sa famille restée en Algérie à qui elle n'a jamais cessé de rendre visite régulièrement, elle exprime la charge qu'a représentée pour elle le travail et ses responsabilités familiales :

« [En parlant de sa famille restée en Algérie] j'étais comme leur deuxième mère, j'étais l'ainée de la famille et j'ai porté sur mon dos toute la famille. Je revenais toujours, car ils n'ont pas accepté que je les quitte, c'était un tiraillement assez fort. Ma mère a fait le ventre, elle a donné la vie, mais moi j'ai donné beaucoup. (...) Dans la vie c'est normal, il faut donner un peu, il faut participer et comme ma vie... de mon point de vue maintenant en analysant ma vie... elle a été un peu vide, mais j'ai donné, j'ai beaucoup donné, j'ai beaucoup travaillé. Le travail c'est la santé » (Sabah, 66 ans, célibataire, venue d'Algérie en 1983, Marseille, 2019).

En charge de toute sa famille, sa vie lui semble aujourd'hui « avoir été vide », une vie de travail. Sabah, qui commence par mettre en avant son émancipation par le travail avant de

nuancer son propos, pointe ici le « vide » laissé par l'absence de vie conjugale et d'enfant. Ce vide est à la fois affectif et normatif. Il serait comme compensé dans son discours par la fierté d'avoir « porté sur son dos toute la famille » restée en Algérie. Son parcours montre que l'émancipation, par la migration et le travail salarié, est loin d'être un processus linéaire ou dénué d'ambivalences. Dans les exemples que je viens de développer, les femmes racontent leur immigration et parcours de vie comme étant en tension entre émancipation et déclassement social. Souvent, ce sont des événements de ruptures notamment conjugales et familiales qui ont impulsé une recherche d'emploi et une relative autonomie financière pour s'en sortir et pour beaucoup continuer à élever seules leurs enfants. Leur respectabilité se construit en effet en résistance à deux ruptures biographiques majeures qui menacent non seulement l'équilibre familial, mais également celui de leur position subjective : la migration et la séparation fréquente d'avec leur conjoint. Outre un travail rémunéré, ce qui se révèle être commun aux femmes interrogées est que leur représentation d'elles-mêmes se construit dans ce mélange des valeurs liées au travail et à la famille. Si la prédominance de ces deux pôles se retrouve dans la construction des identités féminines de manière générale en France, il me semble que dans le cas des femmes qui nous intéressent ici, ces deux axes prennent d'autant plus une dimension justificatrice que leurs parcours sont à certains égards hors-normes. La migration des femmes peut certes être perçue comme étant en soi un écart à la norme (Lacoste-Dujardin, 1999), mais les situations de séparations et de divorces pour des femmes de cette génération au regard de la population générale¹⁸³ semblent d'autant plus intéressantes à prendre en compte pour l'analyse de la construction des respectabilités féminines (Skeggs, 2015).

2.3. « Quand l'homme a fui, j'ai su garder les meubles » : une respectabilité fondée sur le dévouement à ses enfants

Les propos de cet intitulé sont de Penda, originaire de Dakar, qui a émigré en France en 2015 à l'âge de 65 ans pour rejoindre l'un de ses fils à Marseille (certains de ses enfants vivent encore au Sénégal). Elle m'explique « avoir toujours tout fait pour ses enfants » qui ont chacun fait des études. Déçue de leur attitude aujourd'hui, elle a ces mots :

¹⁸³ En France, selon l'Insee : « Entre 1950 et 1970, le nombre de divorces était relativement stable et s'établissait à 33 000 par an en moyenne (figure 1). Durant les quinze ans qui ont suivi, en revanche, de plus en plus de couples mariés ont divorcé. La nouvelle législation du 11 juillet 1975 (loi n° 75-617) sur le divorce, qui introduit notamment le divorce par consentement mutuel, a en effet accéléré un mouvement déjà en cours. En 1986, 108 400 divorces ont été prononcés. S'en est suivi une période de relative stabilité, jusqu'au début des années 2000 » (Insee, 2016).

« Mes enfants ont oublié que quand l'homme a fui, j'ai su garder les meubles ».
(Penda, 69 ans, divorcée, venue du Sénégal en 2015, Marseille 2019).

Penda pointe ici deux éléments qui me semblent fondamentaux pour comprendre la valeur qu'attribuent les enquêtées à leur parcours de vie et donc à leur propre subjectivité matérialisée ici dans la tenue du foyer (enfants et habitat) : le dévouement à leurs enfants comme fondement de leur respectabilité et la mise en tension de la norme de piété filiale. J'entends par piété filiale, un certain respect envers ses parents qui implique de s'en occuper et de les prendre en charge une fois qu'ils sont âgés et/ou dépendants.

Selon Beverley Skeggs, le premier élément constitutif de la respectabilité des femmes issues de classe populaire est le dévouement à sa famille et en particulier à ses enfants : « La construction du sujet dévoué se fonde sur la fusion de l'aide technique et de l'investissement affectif (proposer des services et rendre service, s'occuper des autres et s'en soucier), assimilation qui rend les pratiques d'aide indissociables des dispositions personnelles » (Skeggs, 2015 : 109-110). Ainsi, le domicile des femmes est certes un lieu qui abrite, ce repaire et repère dont parle Vincent Caradec au sujet de l'habiter des personnes âgées (2005), mais il est aussi considéré comme un lieu à protéger, une aire vue comme toujours à garantir plus qu'une « aire de garantie » (Schwartz, 2012. : 299). Beaucoup des femmes interrogées, dont les époux étaient pour la plupart ouvriers dans les usines ou employés dans les hôpitaux, me signifiaient ainsi combien leurs maris avaient toujours travaillé, « sans manquer un seul jour ». Ces mots reflètent le processus de distinction (Bourdieu, 1979), opérée par rapport aux personnes, nombreuses aux Minguettes, à avoir connu le chômage depuis les années 1970, autant qu'un démenti des représentations qui circulent de familles profitant voire détournant les aides de l'Etat. Cela parle aussi de la crainte de ce même chômage qui était sans doute prégnante au sein des couples, notamment pour ceux ne vivant que d'un salaire. Dans ce contexte, bien que ces femmes soient comptabilisées par la statistique et représentées dans les médias ou les recherches comme inactives et *uniquement* femmes/mères au foyer, elles ont souvent travaillé soit de manière salariée et déclarée soit de manière non déclarée. Pour beaucoup il s'agissait de compléter leur salaire, celui de leur conjoint ou son relai en cas de chômage, voire aujourd'hui de compléter leur retraite ou pension de réversion. Ainsi, la dichotomie entre actives et inactives est beaucoup plus perméable qu'il n'y paraît.

Par exemple, Michèle est née en Algérie d'une mère française pied-noire et d'un père algérien. Son histoire est jalonnée de décès, dont celui de son mari alors qu'elle avait

seulement 32 ans. Elle avait alors 5 enfants, la dernière âgée de 4 ans. Elle est restée avec sa mère en Algérie jusqu'au décès de cette dernière. Elle a travaillé pour nourrir ses enfants d'abord en Algérie où elle faisait des ménages dans un établissement scolaire puis à son arrivée en France comme aide à domicile. Elle n'a jamais réussi à toucher sa retraite algérienne. Elle me raconte ainsi son émigration à Marseille en 2001 :

« C'est le conseil général qui s'est occupé de moi. Ils m'ont payé l'hôtel 6 mois avec les enfants, et après je me suis débrouillée, l'assistante sociale m'a envoyée aux Restos du cœur et ils m'ont trouvé un appartement où je payais le loyer, et après l'assistante sociale m'a suivie et j'ai trouvé un appartement privé, mais il y avait des cafards et des souris et j'en pouvais plus. Alors j'ai déménagé à Belsunce dans un appartement propre, mais cher, il me coûte 360 euros de ma poche ».

Le loyer sans les APL¹⁸⁴ est de plus de 600 euros, ce sont ses enfants qui l'aident à payer ses charges et une de ses filles fait avec elle ses courses chaque semaine. Si aujourd'hui elle vit seule dans son appartement et est dépendante de ses enfants, elle raconte aussi combien elle est fière de s'en être sortie et d'avoir réussi à bien les éduquer. Tous ses enfants, me précise-t-elle, ont fait des études. Nous reviendrons plus en détail sur ce point au chapitre suivant (Michèle, 64 ans, veuve, venue d'Algérie en 2001, Marseille, 2019). Autre vécu, celui de Rahma, originaire de la région de Constantine. Elle est arrivée en France en 1970 avec son bébé d'un an pour rejoindre son mari qui travaillait. Ils se sont d'abord installés à Montpellier. Ils ont eu 9 enfants. Elle m'explique ainsi son déménagement à Marseille :

« J'avais des problèmes avec mon mari. Je lui ai dit, écoute : Je n'attends pas que tu me donnes les sous goutte par goutte. Tu as neuf enfants. Toi tu t'amuses dehors, mais les enfants? (...) Je suis descendue toute seule à Marseille avec un travail attiré, couturière. Après doucement doucement il a voulu revenir, je lui ai dit : "si tu travailles je te reprends si tu travailles pas je te reprends pas". Comme c'est le père de mes enfants, je l'ai repris, mais je n'ai pas voulu qu'il vive chez moi. Je l'aide, puisque lui, il ne travaille pas, moi je travaille. J'ai dit quand même c'est le père à mes neuf gosses, il faut que j'assume. Mais après il est devenu quand même violent. J'ai pas supporté. Après, il n'a pas supporté la séparation de moi, il est parti définitif en Algérie ».

¹⁸⁴ Aides personnalisées au logement.

Rahma a travaillé depuis son arrivée à Marseille en 1985, d'abord dans la couture puis dans une banque. Elle explique qu'elle fait toujours aujourd'hui des travaux de couture, mais chez elle et quand elle n'est pas fatiguée. Pour elle, le travail salarié est source de fierté. Elle touche aujourd'hui sa retraite et la pension de réversion de son mari aujourd'hui décédé : « Je suis fière parce que j'ai travaillé et j'ai eu un bon salaire. Des fois même je dépanne mes enfants et mes petits-enfants » (Rahma, 71 ans, divorcée, venue d'Algérie en 1970, Marseille, 2019).

Le parcours de Warda est tout aussi intéressant pour notre propos. Agée de 67 ans et originaire de Kabylie, elle vit depuis l'âge de 21 ans en France. Mariée en Algérie, elle est arrivée à Marseille en août 1973 avec son mari et ses beaux-parents. Elle a trois enfants. Elle a d'abord vécu dans l'appartement de ses beaux-parents dans les quartiers nord de Marseille puis à la naissance de son premier enfant dans un appartement juste à côté du leur. Ayant divorcée en 1994, elle a dû s'occuper seule de ses enfants, mais aussi de ses beaux-parents avec qui elle est restée très proche. Elle a accompagné sa belle-mère jusqu'à sa fin de vie. Au moment de son divorce, elle a entamé une formation de cuisinière et a travaillé dans plusieurs restaurants du centre-ville de Marseille pour subvenir aux besoins de ses enfants. Son mari, malgré le jugement l'y obligeant, ne lui versait pas de pension alimentaire. « Il est parti avec une autre, je me suis retrouvée avec trois enfants que j'ai assumés à 200 %. Depuis 1994, il y a que mes enfants qui comptent dans ma vie. Et le travail bien sûr » (Warda, 67 ans, divorcée, venue d'Algérie en 1973, Marseille, 2019). A 67 ans elle travaille toujours comme cuisinière. Ces récits témoignent de l'ambivalence entre indépendance vis-à-vis des conjoints et asservissement à la vie familiale. Olivier Schwartz insiste sur cette « oscillation permanente entre la jouissance de l'emprise sur le domaine privé et la menace de l'asservissement domestique » (2012 : 179) pour les femmes de classe ouvrière. Il entend par charge le fait que :

« La femme certifie, de sa présence et de son travail, la pérennité du foyer et des assurances qu'il comporte. C'est elle qui assume les difficultés financières, les relations avec l'institution (l'école, la mairie, l'huissier, le percepteur...), c'est elle qui affronte les contraintes matérielles et sociales auxquelles doit faire face la famille. (...) On perçoit ici tout le poids de contrainte et de servitude, lié à une très forte délégation de pouvoir masculine, dont s'accompagne pour la femme l'accomplissement de sa charge domestique » (Schwartz, *Op.cit.* : 177-178).

Le travail permet à ces femmes de gagner en indépendance pour mieux continuer à élever seules leurs enfants. Mais leurs récits pointent également des ambivalences dans le rapport aux enfants au sujet de la norme de piété filiale. Cette norme se retrouve dans tous les modèles sociaux et religieux. En islam, le Coran prescrit le respect envers les aînés y compris au moment de la vieillesse :

« Ton Seigneur (...) a prescrit d'être bon envers ses père et mère. Soit que l'un d'eux ait atteint la vieillesse, ou que tous deux y soient parvenus, étant à ta charge, garde-toi de marquer la moindre répulsion à leur égard ou de leur manquer de respect » (Coran, Sourate 17 – Le Voyage Nocturne, verset 23).

Fatima Ait Ben Lmadani précise que « certaines évidences culturalistes relevant du sens commun (...) prônent une sorte de solidarité et de respect de la personne âgée dans les sociétés qualifiées d'arabo-musulmanes. La force de ce postulat réside dans sa prégnance et son imposition en tant que modèle fonctionnant comme une injonction » (2007 : 139). Or, les personnes ne s'y conformant pas – les femmes comme leurs enfants – mettent en tension cette norme et sont parfois rappelées à l'ordre pour mieux la confirmer, comme dans les propos de Penda. La piété filiale fonctionne en effet comme un *contrat intergénérationnel* plus ou moins tacite :

« La règle du jeu s'énonce ainsi : les aînés, venus en premier, sont les créanciers, puisqu'ils ont élevé les plus jeunes. Ces derniers remboursent leur dette, en assurant la sécurité sociale des personnes âgées le moment venu » (Roth, 2010)

Les données ethnographiques que j'ai pu recueillir montrent effectivement la prégnance de ce modèle normé et parfois injonctif. Une dichotomie Nord/Sud quant aux représentations et au traitement de la vieillesse est fréquemment évoquée par les enquêtées ou leurs enfants. Dans cette perspective, les pays du Nord relèveraient d'une culture individualiste en opposition aux pays du sud considérés comme familialistes. Si comme le dit Omar Samaoli, « au regard des personnes âgées, aucune culture n'a le monopole de la tendresse et personne ne jette les siens » (2007 : 103), il est justement intéressant de repérer comment les normes sont maniées par les acteurs tantôt dans un processus de dénonciation : « Nous, encore, on a la chance d'avoir une culture qui... qui fait qu'on s'en occupe », m'affirmait une femme dont les parents ont émigré d'Algérie en parlant des « aînées »; tantôt dans un mécanisme de réassurance : Salima, originaire d'Oran et âgée de 79 ans, m'indiquait en parlant de ses enfants qui vivent loin : « Je connais plusieurs Françaises qui sont seules comme moi... ».

Allant à rebours de la norme de piété filiale, les parcours des enquêtées mettent au jour, une inversion du contrat intergénérationnel.

Claudia Roth rend compte de cette inversion dans le contexte burkinabè en pointant l'appauvrissement de la société et notamment l'inflation du chômage des jeunes actifs, l'âge plus tardif du mariage, la constitution accrue de familles nucléaires, l'augmentation du nombre de pathologies chroniques du fait des changements de modes de vie et le coût des soins qui leur sont associés. L'urbanisation est aussi présentée comme un autre facteur majeur de ce bouleversement. Ce sont désormais les personnes âgées et notamment les femmes, plus fréquemment veuves, qui subviennent aux besoins de leurs enfants arrivés à l'âge adulte. Face à ce « cercle vicieux de l'appauvrissement » (2010), la *piété filiale* est mise à mal et passe très souvent au second plan. L'inversion des rôles est présente sur mes terrains d'enquête où les taux de chômage sont très élevés notamment parmi les jeunes actifs. Beaucoup des enquêtées hébergent encore certains de leurs enfants qui ne sont pas encore mariés ou se sont séparés et se trouvent sans travail ou avec de trop petits salaires. Elles gèrent ainsi l'intendance, comme dans le cas de Fanta, pour leurs enfants pourtant adultes. Cela explique en partie le phénomène de paupérisation des aînés et notamment des femmes qui ne touchent souvent qu'une pension de réversion (Observatoire de la Santé Rhône-Alpes, 2007 : 98). Plusieurs d'entre elles continuent ainsi à travailler de manière rémunérée pour subvenir à leurs propres besoins et à ceux de leurs enfants.

Ces responsabilités, qui ici perdurent dans le temps, constituent une charge pour ces femmes, mais elles sont aussi au fondement de leur respectabilité. Pour reprendre les mots de Beverley Skeggs : « La responsabilité rend respectable : c'est une qualité propre qui contient les sentiments subjectifs essentiels d'estime de soi et de dignité » (2015 : 120). Ainsi, l'intériorisation des normes liées au rôle de femme et mère au foyer est ambivalente pour les enquêtées : il existe une tension entre les normes globalisées et leurs réalités socio-économiques et conjugales, entre une socialisation primaire dans des familles élargies et une socialisation secondaire liée au couple et à la famille nucléaire, entre les figures assignées de la femme au foyer et celle de la femme de « mauvaises mœurs ». Le travail de production des femmes, si répandu, n'est valorisable à leurs yeux, que si et seulement s'il est ou a été voué à nourrir les siens, donc à la reproduction du groupe familial et du « soi dévoué » (Skeggs, 2015 : 109). La majorité de mes enquêtées ont en effet fondé une famille, en France ou dans le pays d'origine. De fait, les photos et les récits qu'elles m'ont confiés donnent à voir, une vie centrée sur leur foyer et leurs enfants. Cette centralité du « foyer domestique » est mise en avant comme une caractéristique qui leur serait particulière et qui entraverait

leur intégration. Nous avons vu que ces situations sont plutôt révélatrices de la condition des femmes de cette génération en France de manière tout à fait générale et sans doute d'autant plus au sujet de femmes de milieu ouvrier et habitantes de quartiers populaires. Ainsi, au-delà de l'accès à la compréhension de leurs parcours biographiques, leurs clichés et récits nous donnent accès à la compréhension de la société française et aux « injonctions paradoxales » qu'y subissent les femmes dans leur ensemble.

3. L'amazone e [s] t la cuisinière : Une intériorisation des normes en tension

« Tu m'as dit ma fille regarde
Je porte le monde sur mes épaules

En passant le balai »

Saaphyra, « Yemma »,

Bande originale du film *Bonne Mère* de Hafsia Herzi (2021)

Image 24. L'amazone e [s] t la cuisinière



L'image est floue. Prise en 1974, elle montre une femme dans sa salle à manger, portant tablier et jupe au-dessus du genou. Ses cheveux sont lâchés. Elle est entourée de ses deux enfants en salopettes. La scène se déroule dans un décor à grosses fleurs orangées très en vogue à cette époque. En arrière-plan, le meuble en formica brille, il est orné de bibelots. Ce cliché aurait pu être celui d'une des publicités Moulinex ou d'un magazine féminin de cette période. Rien ne laisse présager que cette femme, alors âgée d'une vingtaine d'années soit musulmane ni qu'elle venait d'arriver d'Algérie depuis deux ans seulement. Rien ne laisse deviner non plus que cette photo a été prise dans un appartement HLM au sein des Minguettes.

© Archive privée.

3.1 La bonne épouse au foyer : du stigmaté à la distinction

Au cours des entretiens ou des conversations informelles, les femmes expriment toujours une vision ambivalente au sujet de leur rôle de ménagères et le cas échéant, de mère au foyer. Elles le présentent souvent d'abord comme étant « inintéressants », qui plus est pour une recherche. Elles se plaignent aussi couramment de la charge que représente le travail domestique et plus largement de *care*. Plusieurs l'évoquent comme ayant été une entrave à leur vie de jeunes femmes.

Kedidja est arrivée en France en 1965. Pour illustrer sa vie de jeune mère rythmée par la cuisine et les trajets entre la maison et l'école, elle me chante la chanson de Jean Ferrat sortie la même année. Elle l'écoutait alors « en boucle » parce que cela semblait parler d'elle :

« On se marie tôt à vingt ans et l'on n'attend pas des années
Pour faire trois ou quatre enfants qui vous occupent vos journées
Entre les courses la vaisselle, entre ménage et déjeuner
Le monde peut battre de l'aile, on n'a pas le temps d'y penser
Faut-il pleurer, faut-il en rire ? Fait-elle envie ou bien pitié ? Je n'ai pas le cœur à le dire, on ne voit pas le temps passer »

(Ferrat, 1965 chanté par Kedidja, 73 ans, mariée, venue de Tunisie en 1965, Vénissieux, 2018).

A l'instar de la chanson de Ferrat, on retrouve ces termes à l'identique dans la bouche des femmes de cette génération, y compris non immigrées. Au sein de son documentaire retraçant l'« histoire oubliée des femmes au foyer », Michèle Dominici raconte le mariage de sa mère :

« Pourtant, quand bien plus tard elle [sa mère] écrivit ses mémoires, son récit s'arrêtait là, en 1960. Quand je lui ai demandé pourquoi, elle m'a répondu : après, ce n'est plus intéressant. Elle était devenue femme au foyer » (2022).

Ainsi, pour les femmes de cette génération, la norme s'est muée en « stigmaté » (Goffman, 1975 [1963])¹⁸⁵ voire en « déviance »¹⁸⁶ (Maison, 2007 : 48). Ce revirement normatif n'aura pourtant pas les mêmes conséquences selon les femmes interrogées. Prenons d'abord l'exemple de Zara qui est arrivée en 1971 pour rejoindre son mari. Elle est originaire d'un petit village de Kabylie :

« La première rencontre que j'ai eue avec les Français c'était pendant la guerre, ils venaient jusqu'en montagne là où je vivais... », « Je suis arrivée ici [aux Minguettes], j'avais trente et un ans, je n'avais jamais regardé les français avant. (...) J'ai peur ! Quand je suis venue en France, les Minguettes, quand un monsieur parle français j'ai peur, comme l'armée ! »

Lorsqu'elle me raconte son parcours d'immigration et de vie, elle porte un regard rétrospectif critique, voire dépréciatif, sur elle-même et son statut de mère de famille nombreuse :

« [J'ai] huit [enfants], trois que j'ai ramenés de l'Algérie et cinq là. C'est moi qui est bête, j'ai pas demandé au docteur pour la pilule ou quelque chose. Je comprends pas, et bah, [j'ai] accouché, accouché, accouché (en mimant l'accouchement avec ses mains) et ah fatiguée, après j'ai demandé au docteur, après la pilule ».

Elle explique ses difficultés en français et surtout son manque de confiance en elle, par sa vie centrée sur son domicile, car, dans son cas, son mari s'est toujours occupé des tâches extérieures (faire les courses, emmener les enfants à l'école, remplir les papiers administratifs). Quand je la rencontre pour la première fois son mari est malade et elle effectue depuis peu certains déplacements seule, uniquement au sein des Minguettes, notamment pour les courses : « Ça fait vraiment un an que je commence à bouger, que j'ose un petit peu ». C'est d'ailleurs pourquoi, pensant avoir des difficultés en français et poussée

¹⁸⁵ Le stigmaté est défini par Erving Goffman comme « un désaccord particulier entre les identités virtuelles et réelles ». Le sociologue distingue trois types de stigmatés : les « monstruosité du corps », « les tares de caractères » et les « stigmatés tribaux que sont la race, la nationalité et la religion ». L'auteur précise pour ce dernier que, dans le contexte britannique de l'époque, « l'infériorité dans l'échelle sociale constituait un important stigmaté tribal » condamnant au discrédit les générations issues de l'immigration si elles s'élevaient socialement (Goffman, 1975 [1963] : 12-14).

¹⁸⁶ Dominique Maison emprunte et étend le concept de déviance tel que défini par Howard Becker en tant que processus d'étiquetage social : « la déviance n'est pas une qualité de l'acte commis par une personne, mais plutôt une conséquence de l'application, par les autres, de normes et de sanctions à un "transgresseur". Le déviant est celui auquel cette étiquette a été appliquée avec succès et le comportement déviant est celui auquel la collectivité attache cette étiquette » (Becker, 1985 : 33). Ici les femmes au foyer sont considérées ou se considère comme déviantes via à vis des nouvelles normes valorisant désormais l'activité des femmes.

par une de ses filles, elle a commencé à se rendre aux ateliers du centre social où je l'ai rencontrée. Pour elle, la langue française constitue un moyen d'accéder à la mobilité :

« //arabe traduit : Je me suis rendu compte que je ne savais pas prendre le bus ni pour aller à Vénissieux ni pour aller à Carrefour. Ma fille m'accompagnait en voiture, je n'avais pas le courage, je rentre dans le magasin je ne sais pas reconnaître la sortie... J'ai encore aujourd'hui cette peur, ce manque de courage d'aller en ville, je reste encore dans les Minguettes, quitte à tourner dans les Minguettes, même si j'ai compris que je devais parler, je descendrai du bus je ne saurai pas où aller (...) Avec ma fille, si elle me dit de rester à l'arrêt je vais rester là, c'est ma fille qui me dit. Je suis un âne, une bête parce qu'une bête si on l'attache à un endroit elle y reste ».

Selon elle, sa vie de mère de famille nombreuse centrée sur son domicile l'a empêchée d'accéder à la langue française et ce faisant à la vie citadine ce qui la renvoie aujourd'hui au stigmate bestial de l'âne. Elle en exprime les conséquences très concrètes sur sa vie aujourd'hui :

« Là j'ai des soucis au pied, je suis allée voir le médecin, je dois prendre rendez-vous à la clinique, mais je ne peux pas le faire, car je ne sais pas aller et prendre rendez-vous. Même si c'est juste à côté, j'ai demandé à ma fille, ma fille elle a les petits, elle est occupée, alors elle dit c'est trop. Aujourd'hui j'en ai les nerfs, j'ai mal au cœur (larmes) ».

Au-delà des entraves qu'elle rencontre en termes de mobilité spatiale, elle exprime aussi les conséquences symboliques du stigmate en termes de mobilité sociale :

« //arabe traduit : Je ne pourrais pas faire des études comme toi, je ne pourrais pas écrire, je ne me sentirai pas capable » (Entretien, Zara, 74 ans, venue d'Algérie en 1971, mariée, Vénissieux, 2014).

Plusieurs éléments empêchent Zara d'estimer positivement son parcours qu'elle dévalorise constamment. Le fait qu'elle venait de milieu rural, qu'elle soit arrivée plus tard et avec des enfants, qu'elle sortait peu et jamais seule, induit aujourd'hui non pas tant un manque de compétences – car si elle dit ne pas parler en français, elle a tout de même mené l'entretien dans les deux langues – qu'un manque de confiance en elle. Pour elle, la maladie puis le décès de son mari en 2015 l'ont comme « autorisée » – poussée par ses filles – à sortir dans le quartier. Dominique Maison a également très bien montré, en s'appuyant plus

particulièrement sur le concept d'*outsider* d'Howard Becker (1985)¹⁸⁷, comment le statut de femme/mère au foyer est appréhendé différemment selon l'appartenance de classe. Le fait d'avoir déjà travaillé de manière salariée ou non, le capital culturel, mais aussi les contextes d'interaction – dans l'entre-soi des femmes au foyer ou dans un contexte mixte – influent sur la valeur attribuée à leur statut entre distinction des unes et discrédit des autres (Maison, 2007 : 81). Car le sceau du stigmat ne résume pas à lui seul la manière dont les femmes se définissent. Selon leurs parcours, elles vont pouvoir plus ou moins facilement mobiliser leurs capitaux sociaux et symboliques afin de pouvoir le *retourner*.

Les femmes peuvent au cours de leur vie osciller entre différentes positions à première vue antagonistes. A ce titre, Selma m'explique qu'elle est comme « née » au moment du décès de son mari en 2006 : « Peut-être j'ai cet âge [71 ans], mais dans ma tête je l'ai pas. J'ai pas vécu ». Son mari était violent et l'empêchait de sortir de chez elle. Contrairement à Zara, elle a malgré tout souvent bravé les interdits pour passer du temps chez ses voisines, aller au *hammam* et même passer en cachette son permis de conduire. Mère de 7 enfants, elle me décrit son existence comme ayant été toujours centrée sur son foyer. Or au sein de son récit et des étapes de sa vie, cette centralité domestique prend différentes significations et fonctions. Les tâches domestiques ont d'abord été pour elles une manière d'occuper la solitude. Elle est arrivée en France à l'âge de 21 ans juste après son mariage en 1968. Jusque-là elle vivait chez sa famille à Alger :

« J'étais au centre de santé, je faisais les piqûres, pas avec un vrai salaire, ils me donnaient juste un peu. (...) [A l'arrivée à Lyon] on nous a donné les clés d'un appartement près du parc de la Tête d'or, on avait une pièce, la cuisine et la salle de bain. Je ne connaissais personne, je ne vais nulle part, j'ai peur dans l'appartement toute seule, lui il partait travailler à l'hôpital à 5 heures du matin, alors moi qu'est-ce que je vais faire toute seule, je ne pouvais pas dormir, j'avais peur. Alors je prenais mes affaires, je les mouillais et je les faisais sécher en les repassant sur la table. Et tous les jours comme ça ».

Ce rituel quotidien de laver et repasser ces vêtements n'a pas suffi à rendre sa situation plus supportable. Au bout de 6 mois, à la demande de Selma, le couple est rentré en Algérie : « Si on ne partait pas, la vérité je serais partie en cachette ». Ils ne sont revenus en France que

¹⁸⁷ Howard Becker entend par *outsider* le fait d'être désigné comme étranger au groupe social notamment du fait d'une transgression des normes édictées par celui-ci. Le groupe le considère alors comme déviant. Cette position est double dans le sens où ce même individu peut ne pas reconnaître les normes du groupe social donné qui l'étiquette ainsi : « Il en découle un deuxième sens du terme : le transgresseur peut estimer que ses juges sont *étrangers* à son univers » (Becker, 1985 : 25).

3 ans plus tard. Entre-temps, Selma avait eu deux enfants : « Et là j'ai accepté de revenir, j'avais deux enfants, j'avais du travail du coup, je pouvais m'occuper, c'est pas comme quand j'étais toute seule, sans rien à faire » (Selma, 71 ans, veuve, venue d'Algérie en 1968, Vénissieux, 2018). Contrairement à Zara, Selma venait de milieu urbain et travaillait à l'extérieur de chez elle avant de venir en France. Se retrouver femme au foyer, qui plus est à l'étranger, a dans un premier temps créé un vide pour elle, l'absence de travail se cumulant à l'absence de lien social.

A travers le récit de Selma, on voit bien que le souhait de la migration n'est ni univoque ni linéaire. Elle raconte ainsi sa décision de rentrer puis son changement de perspective sur le sujet quand elle a eu ses deux premiers enfants et qu'elle n'était donc « plus toute seule » au cours de la journée. L'émigration signifie toujours quitter des proches, un monde et des rôles connus. Les tâches domestiques et le fait d'avoir « un foyer » à savoir des enfants dont elle devait s'occuper, a été pour elle la condition de son acceptation de la nouvelle émigration autant que de sa vie conjugale. Pour elle, le domicile n'a donc pas été uniquement synonyme d'enfermement et de souffrance.

La manière dont elle a su, devant l'adversité, tenir son foyer et élever ses 7 enfants est aussi source d'estime de soi voire de distinction (Bourdieu, 1979). Elle m'explique par exemple avec fierté comment malgré les difficultés économiques et conjugales elle a toujours aimé décorer son appartement. Me parlant de son premier emménagement aux Minguettes : « Les papiers peints c'est moi qui les ai faits, je les ai achetés à la rue Jules Guesde, c'est vers Parilly [un autre quartier de Vénissieux]. Maintenant je crois qu'il n'y est plus, c'est un café ». Quand je lui demande, non sans une pointe d'étonnement, si c'est elle qui a posé elle-même les papiers peints, elle me répond : « Oui, ou sinon qui? », précisant que son mari ne s'occupait pas du tout de la maison. Dans les années 1980 alors que les conditions de vie se dégradent dans leur quartier, c'est elle qui a fait seule les démarches pour emménager ailleurs aux Minguettes dans l'appartement dont elle est encore locataire aujourd'hui :

« Je leur ai dit [au bailleur social] vous me trouvez un appartement où les enfants ne traversent pas la route, pas par terre [au rez-de-chaussée], avec une belle vue et tout. Ils m'ont dit ça va être difficile. Ils m'ont proposé (...) au sixième étage, je vois tout Lyon, même la Duchère [quartier périphérique au nord de Lyon] je la vois (...), malgré qu'il n'y avait pas de papier peint, qu'il était tout sale et tout, je l'ai accepté ». « Quand j'ai déménagé, j'étais enceinte de 3 mois et c'est moi qui ai fait le couloir, le salon et la salle à manger. Avant, quand on achetait le papier, il y avait

le schéma pour voir comment il faut le poser. Les enfants mettent la colle, et moi je monte et je descends sur l'escabeau pendant que mon mari dort». « Depuis 1982, tous les deux ans on enlève le papier, la peinture, tous les deux ans on change tout ».

Dans le cas de Selma, le fait qu'elle ait émigré d'un milieu urbain et non rural comme Zara a facilité la prise sur son nouveau milieu de vie dont elle connaissait et avait déjà en grande partie intériorisé les codes et les modes. Le fait qu'elle parlait français avant d'émigrer d'Algérie était un atout important. Mais au-delà de la langue, c'est le réseau de voisinage et des mères d'élèves qui a été investi par Selma. Il lui a permis de tenir bon face aux difficultés conjugales et économiques qu'elle vivait au sein de son foyer. Aujourd'hui veuve, elle se dit libre, comme Zara. Elle fait depuis 2006 de nombreuses sorties avec ses amies ou ses enfants : « Maintenant, je suis bien, je suis libre » (Selma, 71 ans, veuve, venue d'Algérie en 1968, Vénissieux, 2018).

Comme le montre, Beverley Skeggs :

« (...) si la respectabilité, l'idéal domestique, le soin et la sollicitude exercent des contraintes sur la vie des femmes, ils peuvent également être vécus de façon positive. Ils reproduisent des distinctions entre ces femmes : celles qui ont investi dans ces contraintes peuvent se sentir supérieures aux autres. Les chances d'accès aux différentes positions sont circonscrites par la position historique occupée et les capitaux économiques et culturels détenus. Cette position et ces capitaux procurent le cadre dans lequel sont offertes des positions proposées à l'investissement subjectif, définies par la respectabilité, l'aide et l'altruisme » (2015 : 80).

Le parcours de Selma et peut être plus encore le récit qu'elle en fait montre l'oscillation entre ces différentes positions qui sont certes liées aux différents contextes d'interactions comme le montre Dominique Maison (2007), mais aussi à l'ambivalence des subjectivités intrinsèques à tout parcours de vie, notamment pour des personnes par ailleurs stigmatisées (Goffman, 1975 [1963] : 128). Nombre d'interactions étaient ainsi saisies par les femmes pour mettre en avant leurs « arts de faire » (De Certeau, 1990) qu'il s'agisse des stratégies qu'elles ont su mettre en place pour « s'en sortir », de la réussite dans l'éducation de leurs enfants ou de leurs compétences en termes de ménage, de cuisine, de décoration ou encore de couture.

En introduction, j'évoquais ma rencontre avec Beya à son domicile en décrivant combien tout y « rutilait ». Beya comme d'autres enquêtées refont aujourd'hui le ménage après le

départ de leurs aides à domicile. Rebiha me racontait quant à elle et non sans fierté combien elle était encensée plus jeune pour ses talents de ménagère, même quand elle habitait une simple cabane, au sein du camp de regroupement de *Harkis* à son arrivée en France : « Madame M. [une femme Pied-noire qui avait un rôle d'assistante sociale au sein du camp] me félicitait toujours en me disant que chez moi ça brillait et que toutes les femmes devraient faire la poussière comme moi » (Rebiha, 82 ans, mariée, venue d'Algérie en 1967, Vénissieux, 2020). Le fait qu'elle l'évoque spontanément au sein de notre entretien montre que cet évènement est pour elle signifiant.

De la même façon, au sein des conversations informelles, les femmes se présentaient souvent comme « maniaques du ménage ». Parfois, mes visites chez elles pouvaient générer une inquiétude : « Tu trouves que c'est bien propre chez moi ? », m'avait glissé Michèle lors de ma venue chez elle à Marseille (Michèle, 66 ans, veuve, venue d'Algérie en 2001, Marseille, 2022). Dans la même dynamique, le fait que je leur dise combien tout était impeccable générait pour elles du contentement. Pourtant elles le minimisaient souvent par un « on a que ça à faire de toute la journée... » ou par l'évocation des temps révolus où elles étaient plus jeunes et leurs appartements encore plus propres. Ainsi, lors d'une de mes visites chez elle, Kelthoum s'excuse de ne pas avoir fait le ménage « à fond ». Quand je m'étonne de sa remarque, elle me précise qu'avant, tout « brillait ». Elle ajoute : « avant je n'étais pas fatiguée comme maintenant, je te jure, je travaillais comme un homme » (Kelthoum, 79 ans, veuve, venue d'Algérie en 1957, Vénissieux, 2022).

Comme l'explique Beverley Skeggs, au sujet des femmes de classes populaires :

« L'ameublement et la décoration les classent. Quand un visiteur entre dans la maison, elles perçoivent leur environnement intime à travers les yeux des autres et s'excusent. Elles ne cessent de douter de leurs propres jugements : telle est l'économie émotionnelle de la classe. Elles ne peuvent jamais être assurées de faire les choses comme il faut, l'aisance étant à l'inverse l'un des signes les plus indubitables des dispositions bourgeoises » (Skeggs, 2015 : 179).

Pourtant, bien que des variations en termes de capital économique et social puissent y être observées, les appartements sont toujours soignés et chaleureux. Le dedans et le dehors, semblent chaque fois comme deux mondes hermétiques l'un à l'autre, en tous cas à première vue. Au-delà du soin quotidien qui est apporté à leurs appartements, les femmes m'expliquent chaque fois refaire régulièrement, aujourd'hui avec l'aide de leurs enfants, des travaux d'aménagement comme la peinture ou les tapisseries, ce qui renforce l'aspect

« neuf » et le contraste avec le reste du bâti parfois dégradé. Elles se sont ainsi adaptées aux contraintes voire les ont retournées notamment en combattant « “par l’intérieur” la tristesse et la saleté des espaces extérieurs » (Schwartz, 2012).

Cet investissement des tâches domestiques par les femmes rencontrées est notamment dû au fait qu’au contraire d’un lieu de claustration, le domicile a souvent été pour elles, un lieu de réception. Ainsi, beaucoup me racontaient que plus jeunes les voisines venaient prendre le café les unes chez les autres pendant que les enfants étaient à l’école et les époux au travail :

« Avant on allait tous les jours chez quelqu’un. Par exemple, un après-midi elles sont chez moi, quand on amène les enfants à une heure et demie, on se regroupe chez moi, on fait le café, les gâteaux et tout. Le lendemain chez l’autre. On fait le tour » (Selma, 71 ans, veuve, venue d’Algérie en 1968, Vénissieux, 2018).

Au-delà de la sociabilité et des solidarités qu’elles mettaient ainsi en place entre elles, tenir son foyer s’apparentait à leurs yeux et sous le regard des autres autant à faire face aux difficultés socio-économiques et/ou conjugales qu’à garder la face. Leur lien à leur espace domestique s’est donc plutôt construit dans cette ambivalence : « Pour les femmes, le logement est une charge et une responsabilité, en même temps qu’un point d’appui, une ressource personnelle, un vecteur d’identification. En ce sens, on peut dire qu’elles sont plus “habitées” par l’espace privé que les hommes, de même qu’elles sont plus assignées au care à l’égard des autres générations et définies par cette fonction, que ces derniers » (Bozon, 2018 : 85-98). Prises au cœur de cette tension, les activités liées à l’espace domestique, qu’il s’agisse du ménage, de la couture, de la cuisine ou du soin aux enfants « peuvent faire l’objet d’identification et devenir des niches de résistances » (Ait Ben Lmadani, 2018 : 187). Les activités cuisine ou encore couture souvent proposées au sein des centres sociaux m’ont d’abord semblé stigmatisantes et participer de la reproduction des stéréotypes. En décalant mon regard et surtout en écoutant les femmes, j’ai ensuite pu comprendre combien celles-ci pouvaient être source aussi de valorisation pour elles.

Image 25. Le concours de cuisine



« Ça ne fait pas longtemps que je suis aux Minguettes. Je n'ai pas grand-chose comme photos. Ce jour-là c'était un concours de cuisine organisé par plusieurs centres sociaux. On était toutes stressées, mais finalement on a gagné. On était dans le journal de Vénissieux. C'était une journée magnifique. Un bon souvenir. »

© Les Minguettoises

Comme le montre ce souvenir partagé par Nour, bien que stéréotypé, la centralité de l'activité culinaire s'apparente à ce double mouvement. Souvent au centre social, des tables d'hôtes sont organisées par les femmes âgées pour financer un voyage en fin d'année notamment. J'ai chaque fois pu observer combien elles n'appréhendent pas ces temps comme un loisir, mais au contraire comme un exercice démonstratif de leur savoir-faire. Elles gèrent ainsi le choix des recettes, l'achat des denrées au meilleur rapport qualité-prix, en passant par l'organisation du travail collectif de la confection au service. Ces temps sont là encore l'occasion de montrer aux autres ce que l'on sait faire, mais aussi de se distinguer.

Cette dimension de distinction est apparue également au cours des repas pour lesquels chacune amenait un ou des plats de sa confection. La profusion de nourriture était chaque fois d'abord collectivement banalisée comme un pur acte de générosité. Puis, il n'était pas rare que certaines me demandent de goûter spécifiquement à leurs mets voire me déconseillent de goûter à la préparation d'une autre, me chuchotant « ce n'est pas bon » ou « ce n'est pas comme ça qu'on fait normalement ». Ces messes basses parlent entre les lignes de ces *arts de faire* décrits par Michel de Certeau (1990) et de la manière dont ils sont saisis dans des processus d'identification et de distinction par rapport aux autres.

Cette auto et hétérosurveillance se retrouve aussi dans le processus de *désidentification de classe* décrit par Beverley Skeggs et dont l'aménagement et la décoration de leurs appartements constitue tant une façade au sens du décor de l'interaction, qu'un symbole désidentificateur du stigmaté au sens d'Erving Goffman (1975 [1963]).

3.2. Femmes immigrées dans leurs appartements, des lieux communs ?

Les écrits ethnographiques sur les logements des familles immigrées ont eu tendance à opposer les générations entre elles en figeant les aînées dans une posture de gardiennes de la tradition :

« Au comportement des différents sexes s'ajoute celui des différentes générations vis-à-vis de ce rapport entre intérieur domestique et extérieur urbain. La tendance de la première génération est de faire de l'intérieur le sanctuaire d'une identité contredite dans l'espace extérieur du pays occidental d'arrivée. A l'inverse de ce mouvement de repli qui fait de l'intérieur domestique, pour les parents, le refuge d'une culture assiégée et menacée, la tendance des jeunes générations consiste à valoriser l'espace public, celui des relations transethniques, de l'accès à une liberté individuelle sublimée » (Bekkar, Boumaza, Pinson, 1999 : 11-12).

Pour les femmes que j'ai rencontrées, tenir son foyer relevait bien au contraire d'un véritable travail autant matériel que symbolique vis-à-vis des contraintes économiques ou familiales pour non seulement offrir un toit à leurs enfants, mais aussi pour habiter « comme tout le monde » (Amossé, Bernard, Cartier, Lechien, Masclat, Schwartz et Siblot (dir.), 2020). Plusieurs d'entre elles racontent ainsi que leur premier achat était « une télévision en noir et blanc et avec des boutons ». Aujourd'hui objet de consommation de masse, la télévision reste incontournable au sein des foyers populaires (Masclat, 2018). Les discours dépréciatifs véhiculés au sujet de leurs quartiers masquent le vécu de ces femmes concernant l'accès à leurs logements. Cet accès a été pour beaucoup synonyme d'ascension sociale et d'intégration : « Avoir un domicile, c'est avoir matériellement, mais aussi socialement une place, c'est faire preuve de capacités d'intégration » (Djaoui, 2011). La dégradation des conditions de vie au sein de la Zup des Minguettes comme dans le centre de Marseille n'a ainsi pas tant créé un repli sur l'espace domestique pour les femmes qu'un investissement de celui-ci comme d'une place à soi dans la « cité » – au sens du territoire et par extension de la société. Lorsque les femmes enquêtées décrivent leur arrivée dans leurs logements le plus souvent HLM, après des parcours résidentiels précaires, c'est aussi de leur place sociale

dont il est question. A l'inverse d'un processus de soumission, l'appropriation de l'espace domestique leur a aussi permis une prise sur leur milieu de vie et peut être considérée comme un acte de résistance voire de mobilisation (Véniat, 2018 ; Rosa, 2016) ou encore comme l'« affirmation de [leur] droit à la ville en actes » (Aguilera, Bouillon, 2013). C'est dans cette perspective que nous devons interpréter ce soin apporté à leurs appartements, hier tout comme aujourd'hui.

Image 26. Lady Diana



« C'était à l'occasion de la circoncision de mon fils, il avait trois ans et demi. Moi j'aimais me faire la coiffure de Lady Diana, car j'étais fan d'elle. Maintenant mon fils a deux petits garçons ».

Image 27. Un anniversaire à Monmousseau



« C'est chez moi, à la maison, aux Minguettes à Monmousseau. On habitait au neuvième étage. J'ai deux filles et deux garçons. Sur la télé il y a les coupes de mes enfants. Aujourd'hui c'est eux qui donnent des cours au club de taekwondo ».

© Les Minguettoises

Comme le montrent ces photographies, le soin et la normalisation des espaces domestiques étaient déjà observables au cours des années 1970-1980. Pourtant le quartier était alors médiatisé uniquement sous l'angle d'un quartier « chaud » et en proie à des épisodes de violence et de délinquance. Ces femmes étaient perçues comme « inadaptées » et devant être « entraînées » à la vie de bonne ménagère en France. Ce que l'on voit ici, ce sont des intérieurs chaque fois décorés de rideaux et de papiers peints ou toiles cirées fleuries typiques de cette époque. Des bibelots et photos de famille sont souvent exposés sur les étagères ou la télévision, des napperons et des plantes ornent les guéridons. Les meubles en bois semblent de bonne facture. Ce contraste parle à lui seul du décalage entre l'espace parlé par d'autres et l'espace tel qu'il était vécu par ces femmes. Il pourrait en effet s'agir d'intérieurs de n'importe quelles familles de milieu populaire de cette génération.

L'ethnographie de leurs domiciles montre ainsi que le décor des logements a toujours suivi les modes ambiantes, dans une recherche de normalisation des pratiques de l'habiter. La perspective intégrationniste a tendance à analyser les habitus des immigrés comme résultant d'un travail *après-coup*, mais l'acculturation aux normes globalisées précède bien souvent l'émigration. Contrairement aux idées reçues, ces femmes ne sont pas déconnectées des influences et espaces extérieurs. Leurs images d'archives montrent qu'elles ne l'ont jamais été, y compris d'ailleurs pour celles venues des campagnes kabyles. Dire que « faire de l'intérieur le sanctuaire d'une identité contredite dans l'espace extérieur du pays occidental d'arrivée » (Bekkar, Boumaza et Pinson, 1999 : 11-12) est le lot des parents immigrés, c'est supposer que ces femmes venaient de sociétés et de pays clos sur eux-mêmes, comme si les images, les personnes, les objets n'y circulaient pas. Cette vision partielle nie l'histoire coloniale et toutes les situations de co-présences induites par le commerce et les médias. Au-delà de cette assignation ethnicisée à l'espace domestique, comme nous l'avons vu, ces femmes travaillaient pour certaines avant d'émigrer et étaient déjà pour beaucoup en contact avec les normes dominantes de l'idéal bourgeois urbain.

De plus, cela remet en question le postulat selon lequel il y aurait des modèles purs et très distincts d'habiter et de décorer. Le mélange est *a contrario* un principe premier. En comparant les habitations des immigrés venus en France dans les années 1950-60 et celles qu'ils ont construites en Algérie dans la région de Sétif, Jenifer Bidet montre qu'il faut sortir du « modèle binaire opposant architecture importée et architecture locale » (2017 : 140). Des styles architecturaux et des objets décoratifs circulent d'un pays à l'autre, les immigrés

algériens par exemple ont pu faire venir d'Algérie un salon marocain ou des objets de famille et à l'inverse meubler leurs maisons au *bled* avec des éléments de leurs appartements en France : baignoire, canapés en cuir... (Pinson *in* Bekkar et *al.*, *Op. cit.* : 78). Pour autant, Jenifer Bidet montre que les Algériens vivant en ville n'avaient pas une manière d'habiter si différente des Français urbains, que ces derniers soient immigrés ou non. Des différences étaient plutôt observables en termes de classes sociales. Dans son ethnographie des intérieurs des femmes de classe populaire à Rabat, Safâa Monqid relève aussi la présence du « buffet-vitrine » ou *vitrina* (2014 : 168) que j'ai retrouvé chez beaucoup des enquêtées aux Minguettes comme à Marseille. Les effets de mode, qu'il s'agisse des vêtements ou de la décoration intérieure ne sont pas la seule œuvre de l'Occident (Jansen, 2022 : 259-276).

Ainsi, « en adoptant certains comportements qui étaient originellement ceux de la bourgeoisie ou des « nouvelles couches moyennes salariées » [ces femmes] manifestent leur souci de vivre « comme tout le monde » (Cartier, Coutant, Masclat et Siblot, 2016 : 136). Les sociologues des classes populaires montrent qu'il ne s'agit pas tant d'une assimilation pure et simple des normes bourgeoises que d'une popularisation du style de vie des classes supérieures. Ce faisant, à rebours de l'approche culturaliste, analyser les intérieurs domestiques des femmes m'a plutôt conviée à les rapprocher de ceux de la classe ouvrière française de cette époque. Les mots et intérieurs des femmes se retrouvent en effet presque tels quels dans les écrits relatifs au *Monde privé des ouvriers* (Schwartz, 2012) et des *univers domestiques en HLM*. (La Mache, 2003), qu'ils s'agissent ou non de familles immigrées.

Cet investissement du domicile tant méticuleux que coûteux (en termes de temps, d'énergie et de dépenses) s'est développé le plus souvent avec une conscience très aiguë de ses enjeux et pour répondre à plusieurs besoins inhérents aux conditions tout à la fois de femmes, de mères, d'immigrées et de classe populaire. Olivier Schwartz qui a mené dans les années 1980 une ethnographie auprès d'anciennes familles de mineurs (non immigrées) dans le nord de la France note exactement le même soin apporté aux logements : « les intérieurs d'appartements HLM sont tenus propres, soignés, choyés, embellis autant que faire se peut » (Schwartz, 2012)¹⁸⁸. La centralité du domicile et l'importance de son aménagement

¹⁸⁸ Encore aujourd'hui, la dépense allouée au logement (charges plus souvent locatives et achat d'ameublement) constitue la majorité des dépenses des ménages ouvriers qui vont par contre consommer deux fois moins que les cadres en restauration ou hôtellerie, par exemple (Insee, enquête Budget de famille, 2017).

sont ainsi caractéristiques non pas tant des milieux immigrés que des milieux ouvriers auxquels les femmes que j'ai pu rencontrer appartiennent.

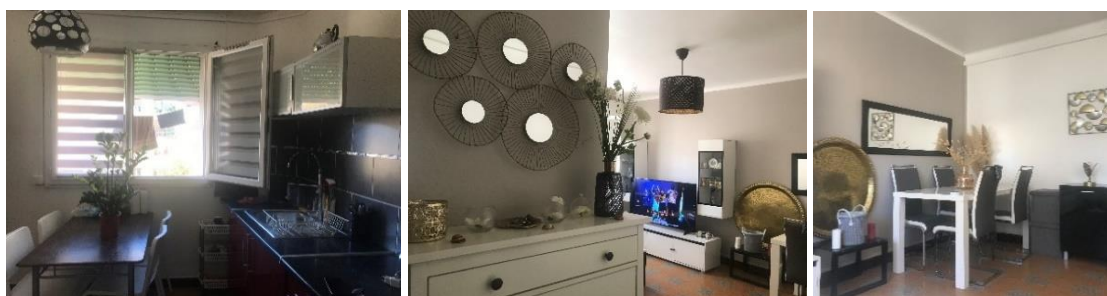
Au-delà de l'origine ethnique et sociale, le "décor domestique (...) donne plus encore à voir et à lire une tension permanente entre la reproduction de modèles dominants et la consommation-crédation des individus, c'est-à-dire la réinterprétation à laquelle se livre chaque groupe domestique, qui lui confère son plein sens. Cette hypothèse sous-entend que l'analyse des modes de consommation n'épuise pas à elle seule l'analyse des modes de vie et des modes d'habiter" (Bonnin, Perrot, 1989). L'approche diachronique de cette réinterprétation se révèle à ce titre d'autant plus heuristique.

Image 28. Intérieurs domestiques



Prises de vue d'un appartement HLM au sein des Minguettes dans lequel l'enquêtée vit depuis les années 1980. Ces photographies de son appartement m'ont été envoyées par l'enquêtée via Viber.

© Archives privées, Vénissieux, 2022.



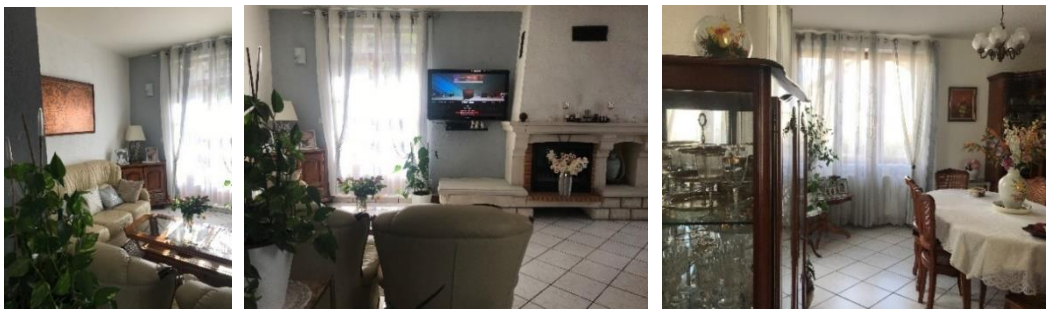
Prises de vue d'un appartement du parc privé au sein du quartier de Belsunce dans lequel l'enquêtée vit depuis 2016.

© J. Leblanc, Marseille, 2022.



Prises de vue d'un appartement en accession à la propriété aux Minguettes dans lequel l'enquêtée vit depuis 1980.

© J. Leblanc, Vénissieux, 2022.



Prise de vue d'une maison en bordure des Minguettes dans laquelle l'enquêtée vit depuis 1983.

© J. Leblanc, Vénissieux, 2022.

Les clichés ci-dessus montrent des intérieurs domestiques actuels. Les atmosphères et modes suivies, bien qu'un peu différentes, présentent quelques points communs. Le fameux buffet-vitrine dans laquelle sont exposés des verres ou autres bibelots semble constituer avec la télévision une sorte d'invariant. La table de salle à manger est chaque fois présente. Les femmes vivant dans ces logements expliquent toutes en avoir pourtant peu l'usage, mangeant principalement dans la cuisine ou sur la table de salon, devant la télévision. Certaines ont beaucoup de photos de familles exposées, d'autres moins. Certaines ont notamment des images d'elles à la Mecque et des gravures coraniques, mais cela n'est jamais exclusif et ne se retrouve pas dans tous les intérieurs observés. Le mobilier est plutôt contemporain ou au contraire plutôt rustique. Ce qui semble surtout commun à ces différentes images est ce que Beverley Skeggs nomme le « refus du populaire » ou la « désidentification de classe » (2015 : 145). Ce processus s'explique par les représentations négatives associées aux personnes pauvres, qui plus est femmes et immigrées, représentations dont elles ont conscience et se défendent.

Un échange m'a particulièrement marquée. En novembre 2022, la journaliste Alexandra Ertiani a rédigé un article qui abordait notamment ma recherche et le travail mené aux Minguettes. Elle y interviewait également le journaliste et documentariste Nadir Dendoune. Elle a intitulé son article avec un propos de ce dernier : "Être vieux en banlieue : « Tu peux te gratter pour avoir la parole quand tu es pauvre »". Suite à sa publicisation sur France 3 Rhône-Alpes, j'ai été contactée par une femme qui s'est reconnue aux côtés d'une des enquêtées sur une photo publiée dans l'article et issue de l'exposition Les Minguettoises. Ayant obtenu mon numéro par le biais de la Maison du Projet de Vénissieux, elle souhaitait surtout rétablir la vérité : « Nous n'avons jamais été pauvres, oui ça n'a pas été facile tous les jours, mais on n'a jamais manqué de rien ».

Si par leur façade domestique au sens de Goffman (1975 [1963]), elles cherchent consciemment ou non à échapper au stigmatisme de pauvreté, cela ne signifie pas pour autant qu'elles adhèrent aux standards ni idéaux des classes supérieures. Ainsi, Kelthoum qui a connu les garnis et les bidonvilles me disait être « simple » : « On est simples quoi, on veut pas faire de chichi ni rien, on se prend pas pour ce qu'on n'est pas, comme d'autres. Moi je ne fréquente que Kathia parce qu'elle pense comme moi, elle est simple » (Kelthoum, 75 ans, veuve, venue d'Algérie en 1957, Vénissieux, 2018).

Olivier Schwartz remarquait déjà au sein de la classe ouvrière que les familles ayant eu des parcours de stabilisation ou d'ascension socio-économiques, semblaient justement parfois plus conservatrices que les autres, à la fois pour préserver la cellule familiale ayant permis cette mobilité sociale et pour éviter d'être désignés : "D'où la tendance à limiter les contacts avec l'extérieur (jugés comme dangereux), et à maintenir une stricte division des rôles sexuels entre mari et femme, dont la complémentarité s'est révélée fonctionnelle pour l'ascension recherchée" (Schwartz, 2012 : 465). Cette nuance va dans le sens de l'interprétation de Richard Hoggart quant au conformisme des classes populaires. Ce qui est visé, dit-il, n'est pas tant l'ascension sociale en tant que telle, mais de « faire ce qui se fait ». Aussi, "celui qui « se croit », qui adopte des manières qu'il croit de meilleur ton que celles de sa classe, celui-là est cordialement détesté" (Hoggart, 1970 : 131).

Bien sûr, pour ces femmes la classe sociale en tant que catégorisation « opère de façon relationnelle : chaque jugement qu'elles forment sur elles-mêmes contient une évaluation par rapport aux autres » (Skeggs, 2015 : 146). Cette évaluation est basée elle aussi sur des représentations stéréotypées issues de la télévision ou de ce qu'elles perçoivent à travers l'amélioration de leurs conditions de vie ou celle de leurs propres enfants. Lorsque c'est le

cas, cela peut créer une certaine désidentification de classe par procuration. Ainsi nombreuses sont celles qui m'ont énuméré les études et situations professionnelles actuelles de leurs enfants comme autant de symboles de leur propre réussite. Elles revenaient également souvent sur les manières strictes dont elles, et le cas échéant leurs maris, les ont éduqués en se comparant justement au voisinage et aux parents jugés alors plus laxistes qu'elles, et se faisant *moins respectables*. Cela va me conduire à une nouvelle question, que je vais maintenant développer : celle de l'interconnaissance et du contrôle social. Dans les exemples que je viens de présenter, les femmes se classent par rapport au jugement qu'elles ont des autres, qu'ils soient proches ou plus lointains. L'environnement du quartier implique de se prémunir à l'inverse d'être jugées négativement voire désignées par la rumeur et le discrédit (Goffman, 1975 : 57).

L'investissement du domicile suit donc un double mouvement : une injonction normative *par le haut* d'une part, une réappropriation de la norme *par le bas* d'autre part. Cette injonction se heurte dans le cas des femmes rencontrées à leurs réalités socio-économiques particulières. Les échanges au long cours avec mes enquêtées m'ont permis de saisir la tension entre valorisation et dévalorisation. J'ai moi-même été prise dans ce double mouvement. Je souhaitais dans un premier temps « sortir » les femmes de cette assignation domestique pour ne pas renforcer les clichés. Insister sur la centralité du domicile me semblait un risque de redoublement des stéréotypes à l'encontre des femmes. Le domicile a longtemps été considéré par les chercheuses féministes comme « le principal rouage du système patriarcal de domination : dans ce lieu clos où la force de travail féminine est gratuite, invisible et isolée, les femmes n'accèdent jamais aux conditions sociales de leur reconnaissance et partant, de leur émancipation » (Bonvalet, Dietrich-Ragon, Lambert, 2018 : 25-44).

Puis j'ai compris au fil des rencontres que cette centralité domestique pouvait revêtir pour les femmes une portée identificatoire valorisante voire de distinction. Accéder aux récits et aux archives notamment photographiques des femmes, permet de sortir d'une vision misérabiliste et homogénéisante à leur sujet. Grâce à l'ethnographie des domiciles et de l'ancrage qu'ils constituaient pour ces femmes, je n'ai perçu ces espaces non plus seulement comme contraignants, mais davantage comme habités et valorisants. Les données issues du terrain m'ont ainsi permis de passer d'une image du domicile et du quartier comme espaces d'assignation à une vision d'espaces appropriés voire de distinction (Bourdieu, 1979).

Chapitre 6 – Habiter les normes

La respectabilité comme construction sociale [re]localisée



Image 29. Au fil du temps

L'enquêtée à 65 ans, montrant une photographie d'elle à l'âge de 30 ans. Les pratiques actuelles ne peuvent être comprises qu'à l'aune de celles d'hier. Marseille, 2019.

© A l'écoute des femmes de Belsunce

Comme nous venons de le voir, l'intériorisation du modèle globalisé de la ménagère n'est ni le résultat d'une longue intégration en France ni le signe d'une assimilation dont elles auraient été les victimes « ignorantes et insouciantes » (André, 2016 : 106). Au contraire, elle s'apparente plutôt à deux phénomènes corrélés que sont la « conquête des normes » (Verret, 1995 [1979] : 45) et le retournement du « stigmaté » (Goffman, 1975 [1963]). Sachant que ces normes et leur accessibilité mettent constamment en tension les représentations stéréotypées avec les réalités socio-économiques et conjugales propres aux enquêtées.

Bien que leur domicile s'avère central, il n'en demeure pas moins que les femmes sont présentes dans l'espace public – nous l'avons vu au sujet notamment du travail et du « travail à-côté ». Cela invite d'abord à se demander – assez basiquement – où elles se rendent au quotidien, les lieux fréquentés ou au contraire évités, leurs itinéraires routiniers ou plus occasionnels au sein du quartier, de la ville ou de l'agglomération. Retracer avec elles leurs pratiques de mobilités spatiales permet d'interroger ce qui détermine socialement ces usages.

Les parcours des enquêtées (dans lesquels s'insèrent l'émigration, l'immigration et la vie en France) apparaissent comme autant de capitaux sociaux et symboliques servant à « asseoir » leur respectabilité dans leur grand âge. Le processus d'invisibilisation sera analysé comme faisant cette fois partie de leurs compétences adaptatives à leur environnement de vie. L'invisibilisation n'est pas qu'un processus exogène, mais est aussi le fruit de *tactiques* pour ne pas se faire désigner. Ainsi leur discrétion, le plus souvent vue sous l'angle de la soumission, peut dans le même temps être analysée sous celui de la résistance et ce faisant du (contre-) pouvoir ou de l'infra-politique (Scott, 2019 [2009]).

Par exemple, le dévouement à leurs enfants, étudié au chapitre précédent, se mue en code moral permettant de se distinguer des autres (Skeggs, 2015 : 91).

Cette sociologue distingue trois processus normatifs sur lesquels se fonde la respectabilité de jeunes femmes britanniques issues de classe populaire : la construction d'un soi dévoué (envers ses enfants et autrui), la (dés) identification de classe (l'importance de se distinguer « des pauvres » tout en se prémunissant de passer pour des « riches ») et la valorisation de la féminité (fondée sur l'hétérosexualité et construite en opposition à la vulgarité). Bien qu'il s'agisse d'un autre contexte que celui des femmes qui nous intéressent ici, ces processus opèrent aux Minguettes comme à Belsunce. Leur analyse au sein des deux quartiers structure le présent chapitre. Ce recours aux écrits de Beverley Skeggs est particulièrement heuristique en ce qu'il amène à replacer les explications produites au sujet du « sens

de l'honneur» des femmes maghrébines, tel qu'il a pu être analysé en Algérie par exemple (Bourdieu, 1979 : 14). L'objectif n'est pas de les « plaquer » tels quels à leurs réalités. Au contraire, il s'agit ici plutôt de s'en distancier pour mieux les réinterroger à partir de l'ethnographie et de recherches abordant les pratiques d'habiter dans des espaces ouvriers et populaires français (Renahy, 2010 ; Schwartz, 2012 ; Coquard, 2019).

Dans ces espaces, notamment les « grands ensembles », les personnes âgées vivent leur appartenance au quartier de manière paradoxale :

« Les “anciens” se trouvent ainsi tendus entre leur attachement à la cité, qui repose sur leur ancrage et leur mémoire des lieux, et la pression individualiste qui les pousse à se démarquer d'un environnement discrédité, à “manier” individuellement un stigmat collectif » (Wittmann, 2003).

Il s'agit ici d'analyser cette tension qui s'opère pour les femmes entre stigmat (Goffman 1975 [1963]) et distinction (Bourdieu, 1979)¹⁸⁹ dans leurs usages et rapports au voisinage et au quartier.

1. Les « volets transparents » : le voisinage comme ressource et contrainte

Les enquêtées et leurs enfants valorisent, avec plus ou moins de nostalgie, les relations de voisinage et d'interconnaissance¹⁹⁰ vécues au sein de leurs quartiers respectifs :

« Toutes les portes étaient ouvertes », « On était élevés ensemble », « Il y avait toutes les races... On ne connaissait pas le racisme... Le problème c'est qu'aujourd'hui on est qu'entre Maghrébins, les autres sont partis » (Extraits de conversations et entretiens, Vénissieux).

Me parlant d'une de ces voisines de palier, Kadidja me raconte les échanges de services entre elles, autour des enfants notamment :

« Mon petit, quand je sortais, je lui emmène (...) Quand je sors faire mes courses, j'ouvre la porte et je lui donne. Et elle [sa voisine], dès que ses enfants ne

¹⁸⁹ Tout en mobilisant le processus de distinction décrit par Pierre Bourdieu, j'ai conscience des limites et critiques qui lui ont été faites (Skeggs, 2015 ; Lahire, 2006). Je l'emploie ici plus comme descriptif des pratiques et stratégies ambivalentes des femmes observées dans la construction de leur respectabilité.

¹⁹⁰ Une des enquêtées de Benoit Coquard signifie ainsi sa sensation d'envahissement quotidien de son domicile par les voisins et amis, notamment de son conjoint : « Quand je veux qu'on soit que tous les deux, je ferme les volets... Mais vas-y qu'ils te toquent quand même après ! [...] Tu dirais que nos volets, ils sont transparents ! » (Op. cit. : 153). Ici, je reprends cette expression en l'étendant au-delà de ce type de sociabilités masculines à une acception large des sociabilités de voisinage et d'interconnaissance. Dans le sens de ce que Pierre Mayol nomme la « transparence sociale du quartier » (1994 : 30).

connaissent pas la leçon, parce qu'elle ne parlait pas français, elle leur dit : va chez la Tunisienne, elle va t'expliquer. Alors on fait des petits échanges comme ça» (Kadidja, 73 ans, mariée, venue de Tunisie en 1965, Vénissieux, 2018).

Parlant des femmes qu'elle aime retrouver sur le cours Belsunce, Penda a quant à elle des mots moins nostalgiques et évoque l'interconnaissance comme une ressource actuellement mobilisable :

« On peut tuer le temps là-bas, comme on dit. Echanger un peu. Pour sortir des maisons où on est souvent à l'étroit. De temps en temps il faut sortir (...). Rencontrer des gens ça fait du bien. Parce qu'on rencontre tous les Africains, hein. C'est comme si moi, je ne connaissais que ce lieu à Marseille et je ne cherche pas à m'éloigner, à chercher ailleurs, parce que ce que je cherche en fait, cette chaleur humaine que nous recherchons, je la trouve ici » (Penda, 68 ans, divorcée, venue du Sénégal en 2015, Marseille, 2019).

Comme le souligne Monique Membrado : « Le "moi, je connais tout le monde -là", formule récurrente chez les habitants des faubourgs et des cités de logement social, permet de mesurer l'importance accordée au lien dans tout rapport à l'espace. La ville aimée est une ville de la relation » (1997). Mais à y regarder de plus près, ces discours sont toujours empreints d'ambivalence.

Ainsi, le changement ou renouvellement des voisins est souvent évoqué de manière négative :

« Les voisins ont changé », « il y a plus personne, juste bonjour bonjour dans l'ascenseur c'est tout », « les vieilles de mon âge, on se salue, mais elles sont toutes parties, il en reste plus qu'une et dans le bâtiment ce sont tous des jeunes », « Avant on sortait, on s'asseyait sur le banc. Tiens regarde, allez hop moi aussi je descends. Mais là non. On a un petit parc là-bas et tout. Mais c'est pas des personnes de ma génération qui y vont » (Vénissieux, 2013, 2014, 2018).

Ces formules pourraient se résumer par un générique « c'était mieux avant ». Dans le contexte rural, Benoit Coquard insiste justement sur l'aspect générationnel et genré de cette formule. La nostalgie du passé étant plutôt exprimée dans ce contexte par les hommes plus âgés et bien installés au sein du village :

« En côtoyant aussi les mères de ces jeunes femmes, j'ai constaté qu'elles-mêmes parlaient de leur propre jeunesse dans les années 1970 avec moins de nostalgie que

leurs homologues masculins. Au lieu de la liberté mise en avant par les hommes, les quelques femmes avec qui j'ai pu en discuter, soit rapidement, soit en entretien, retiennent (...) un plus fort contrôle social exercé sur les femmes en général par les "gens du coin" » (2019 : 75).

Sans pouvoir développer une analyse comparative en termes de genre au sein des quartiers observés, les discours recueillis me permettent néanmoins de dégager trois tendances. D'abord, au-delà du fait que les voisins aient changé, la manière même de voisiner diffère d'une femme à l'autre et au fil du temps. Ainsi, les sociabilités féminines du type « les unes chez les autres » décrites plus haut semblent moins pratiquées aujourd'hui :

« Avant, quand les enfants étaient petits, tous les samedi et dimanche on va chez quelqu'un, un week-end chez une telle, un week-end chez moi, on tourne. Maintenant, toutes les familles ont les enfants qui ont grandi, c'est juste pour les occasions, pour les mariages, les naissances, quand quelqu'un est mort, c'est tout » (Hassia, 65 ans, séparée, venue du Maroc en 1979, Vénissieux, 2018).

« On a toujours les voisines comme avant, mais par téléphone maintenant (rires). Elles sont occupées, par leurs petits-enfants, leurs enfants, c'est pas comme avant. C'est depuis que les enfants ont grandi » (Selma, 71 ans, veuve, venue d'Algérie en 1968, Vénissieux, 2018).

Ensuite, l'appréhension nostalgique des liens de voisinage me semble malgré tout atténuée pour les femmes rencontrées par la solidarité qui perdure à leur endroit. Si la vie au sein des immeubles du quartier est plutôt décrite comme étant régie par l'instauration d'une nouvelle distance entre voisins, l'âge avancé et l'isolement de certaines femmes rencontrées induisent des comportements de solidarité toujours effectifs. Par exemple, une infirmière libérale me confie la situation d'une de ses patientes, âgée et handicapée motrice, pour qui l'absence de lien familial est suppléée justement par le voisinage : « sa porte reste toujours ouverte, les enfants de sa voisine lui amènent chaque matin un plateau avec le petit déjeuner ». Elle m'explique qu'elle la retrouve parfois chaudement habillée dans son fauteuil roulant en bas de sa tour où des voisins l'avaient descendue (y compris en cas de panne d'ascenseur) pour qu'elle prenne l'air. Quand l'infirmière s'inquiète auprès d'eux face à l'effort que cela leur demande, sa patiente répond d'elle-même : « ils ont l'habitude ». De même Beya qui hèle souvent de sa fenêtre en rez-de-chaussée des jeunes pour leur donner la monnaie et qu'ils aillent lui acheter du pain, ou encore celles qui m'expliquent interpellé

régulièrement des voisins ou commerçants aux pieds de leurs immeubles pour les aider à monter leurs cabas de courses (Vénissieux, 2014, Marseille, 2019).

Carole Gayet-Viaud identifie *le petit vieux* et *le bébé* comme deux *types* qui « font saillance dans la sociabilité ordinaire des espaces urbains comme des figures à part, ordonnant des attentes spécifiques et des conduites typiques ». Elle précise en ce qui concerne le type du *petit vieux* que les attentes à son égard « s'appuient sur sa position supposée de hors-jeu » ainsi que sur sa catégorisation en tant que « vulnérable » (2006). Catégorisation dont usent, consciemment ou non, les enquêtées pour se faire aider.

Enfin, le contrôle social au sein du quartier, comme dans toute société d'interconnaissance, influe sur les comportements des femmes en vue de ne pas être *désignées*. Ainsi, le « chacune chez soi » n'est pas uniquement vu d'un mauvais œil, il est aussi entretenu par les enquêtées. Si vieillir au sein de leur quartier, surtout en tant que femmes, relève d'une présence discrète, cela peut être attribué au phénomène global qui régit effectivement la vie collective au sein de tels espaces : la *convenance*. Cette dernière recouvre, selon Pierre Mayol, « la gestion symbolique de la face publique de chacun de nous dès que nous sommes dans la rue » (1994 : 28), l'auteur parle dans une perspective interactionniste, de « prêts-à-porter sociaux » (*Ibid.* : 29) qui reviennent aux concepts de façades sociales et de rôles développés par Erving Goffman (1973). Dans cette optique, pour « “rester usager du quartier” et bénéficier du stock relationnel qu'il contient dans le voisinage, *il ne convient pas* de “se faire remarquer” » (Mayol, *Op. cit.* : 30). Les habitantes et notamment les plus âgées – au sens de l'âge chronologique et peut-être plus encore de l'ancienneté au sein du territoire – seraient donc à la recherche d'une certaine *neutralité sociale*. Dans un contexte où, « le bavardage et la curiosité sont les pulsions internes absolument fondamentales dans la pratique quotidienne du quartier » (*Ibid.* : 31), les femmes se trouvent dans une perpétuelle anticipation de la rumeur.

Des termes tels que « je ne fréquente personne », « je ne veux pas d'histoire », « après les gens parlent », « les Africaines parlent trop » sont revenus presque chaque fois dans les discours des femmes que ce soit à Vénissieux ou à Marseille.

Par exemple Zara, lorsque je l'interroge sur ses relations avec le voisinage, me répond :

« Je me soucie des voisins, si l'un est malade, à l'hôpital... mais d'amis, je considère que seul Dieu est mon ami, je ne me sens pas de frapper chez les gens et rentrer, on se croise surtout dans les escaliers » (Zara, 74 ans, mariée, venue d'Algérie en 1971, Vénissieux, 2014).

Parlant de sa vie centrée sur ses 7 enfants, Kelthoum explique ne pas avoir eu l'habitude, contrairement à d'autres femmes du quartier, de *fréquenter* :

« Le centre social, c'est quand mon mari n'était plus là que ma fille elle m'a dit : maman, fais-toi des copines, tout ça. Ben j'ai été pour m'inscrire à la piscine, et là, j'ai vu qu'il y a des femmes qui... (elle hésite) regardez Myriam, elle était avant moi [au centre social], parce qu'elles [les autres femmes], c'est pas que leur famille leur disait rien, mais elles étaient... (elle hésite) c'était des gens qui aiment fréquenter, quoi »

Ici l'usage du verbe « fréquenter » appelle un commentaire. Au-delà de signifier le fait d'aller régulièrement chez ses voisins, il sous-entend aussi l'idée de relations sentimentales voire sexuelles. Rumeur dont on peut accuser ou être soi-même accusée et dont on se prémunit, pour ne pas être hors-norme. D'ailleurs, Kelthoum évoque un de ses voisins en ces termes « il y a un autre voisin qui a divorcé...il était un petit peu, moi je l'appelle JR [personnage de la série Dallas] (elle rit) ! (...) je ne cherche pas des histoires et je n'embête personne. Je veux que personne ne m'embête » (Kelthoum, 75 ans, veuve, venue d'Algérie en 1957, Vénissieux, 2018).

Même chose pour Kadidja qui me confie avoir toujours voisiné à distance, pour elle aussi éviter d'être « prise » dans les rumeurs :

« On a deux ou trois amis qui sont là depuis longtemps, c'est des Tunisiens (...). Mon mari ne m'a jamais empêchée de sortir (...), mais d'aller papoter chez les voisins, non ! » (Kadidja, 73 ans, mariée, venue de Tunisie en 1965, Vénissieux, 2018).

Comme le souligne Benoit Coquard au sujet de la jeunesse populaire des campagnes françaises en déclin :

« Le foyer offre alors un espace de reconnaissance à des individus qui seraient, dans un autre contexte, mis à l'écart du fait de leur précarité ou dans l'espace public local, potentiellement victimes de leur "mauvaise réputation" » (2019 : 129-158).

Deux types de rumeurs semblent intéressantes notamment en ce qu'elles nous enseignent sur les manières dont les femmes gèrent leurs relations de voisinage, d'interconnaissance ou d'amitié au sein de leurs quartiers respectifs.

1.1. « Aucune de nous n'a fait la guerre ! » : des rumeurs aux accords tacites autour de la guerre d'Algérie

Au cours de l'enquête, plusieurs rumeurs me sont « venues aux oreilles », soit que les enquêtées « parlent » les unes au sujet des autres soit qu'elles racontent ou se plaignent de rumeurs lancées vers ou depuis l'extérieur du groupe (autres femmes ou familles du quartier, familles ou personnes dans leurs pays d'origine, médias parlant des immigrés et/ou des quartiers populaires).

La première qui a retenu mon attention tourne autour « des camps » auxquels les unes et les autres auraient appartenu durant la guerre d'indépendance algérienne.

Ainsi, Kelthoum me rapporte une rumeur qui selon elle a circulé parmi le voisinage au sujet de sa famille, alors qu'ils venaient d'acquérir un pavillon en bordure des Minguettes au début des années 1980 :

« A l'époque on n'était pas beaucoup à acheter comme ça. C'est que moi, mon mari, il était très intelligent. Nous on a acheté à un Portugais. Je sais pas si c'est la jalousie ni rien, mais je sais qu'il y en a qui disent qu'on est des Harkis » (Kelthoum, 75 ans, veuve, venue d'Algérie en 1957, Vénissieux, 2019).

Cette rumeur qui date ici de plusieurs décennies est en fait fréquemment réitérée pour classer plus ou moins à demi mots les membres du voisinage. On a ainsi pu parfois me demander sous couvert d'affirmations si une telle avait un mari *harki*. Lorsque je répondais par un laconique « pas à ma connaissance », on a pu me répondre, « si, si, c'est connu, tout le monde le sait » (Vénissieux, 2020). De mon côté, les récits que je recueillis n'allaient pas forcément en ce sens. Le mari de Kelthoum par exemple a plutôt milité au sein du FLN et n'était pas en Algérie au moment de la guerre, mais en France.

Comme l'exprime bien Julien Bonhomme, le succès d'une rumeur « ne tient pas à sa vérité ou à sa fausseté, mais au fait que suffisamment de personnes la jugent bonne à raconter. C'est d'ailleurs en cela qu'elle peut également se révéler bonne à penser pour l'anthropologue » (Bonhomme, 2019).

Ces rumeurs sont intéressantes ici, car elles circulent de manière latente sans pour autant remettre en cause, de manière apparente en tout cas, l'ordre des relations sociales de voisinage ou encore d'amitié. Elles le permettent même en quelque sorte par le maintien par ailleurs d'accords tacites. Par analogie, il est possible de mobiliser ici les théorisations de

James C. Scott quant au texte public [*public transcript*] et au texte caché [*hidden transcript*] comme pratiques infra-politiques des subalternes en contexte autoritaire :

« (...) le discours du subordonné en présence du dominant constitue le texte public (...). Le texte caché a de la sorte un caractère situé : il consiste en des propos, des gestes et des pratiques qui confirment, contredisent ou infléchissent, hors de la scène, ce qui transparaisait dans le texte public » (2019 [2009] : 37).

Le troisième niveau de texte, situé entre les deux premiers est constitué de la parole anonyme, via les ragots et les rumeurs, qui en sont des stratégies. La pratique de ces trois niveaux de textes permet que le texte caché ne fasse pas irruption sur la scène publique. Cette structuration de la parole constitue une sorte de « cordon sanitaire » évitant le conflit ouvert (*Ibid.* : 60).

Ainsi, en 2017, lors de notre première rencontre autour du projet d'ateliers avec un groupe de femmes du centre social, l'une d'elles eut cette phrase : « Nous n'avons pas des vies intéressantes, aucune de nous n'a fait la guerre ! » Cette phrase dit autant qu'elle tait ou souhaite taire un certain nombre de vécus. Elle dit la représentation genrée de la guerre, comme liée aux seuls hommes. Elle dit la distance géographique, mais plus encore l'exclusion symbolique et sociale vis-à-vis de cette réalité, du fait de l'émigration. Elle dit aussi que seules les mémoires officielles, la « grande Histoire », ou encore « La femme combattante »¹⁹¹ seraient intéressantes et donc légitimes à être racontées. Et tout en les taisant, elle dit les vécus traumatiques et les divergences de parcours, d'opinions, les conflits internes encore actifs même si latents aujourd'hui au sein du groupe de femmes et plus largement du réseau d'interconnaissance de proximité. Evoquer les souvenirs de la guerre d'indépendance n'est de fait jamais neutre (Blanchard, Veyrat-Masson et Stora, 2008). Cette phrase loin d'être anodine, met au jour ce que David Kertzer nomme la « solidarité sans consensus » (1992) : ces femmes que les parcours rapprochent et séparent à la fois, se solidarisent autour de leurs conditions de femmes immigrées d'origine algérienne ayant vécu, élevé leurs enfants, et aujourd'hui, vieillissent en France dans un quartier populaire. Cette solidarité et ces liens d'amitié, tissés au fil du temps et aujourd'hui très ténus pour certaines d'entre elles, ont un coût : celui du silence sur des mémoires conflictuelles, voire antagonistes. Pour autant, ce silence n'est pas de plomb. Il se fait confiance à garder pour soi, transmission interne à la famille ou au contraire extérieure au groupe, discours à anonymiser ou retirer par

¹⁹¹ Voir par exemple le travail de Saadia Gacem, Awel Haouati et Lydia Saidi : Archives des luttes des femmes en Algérie, notamment le site : <https://archivefemdz.hypotheses.org/>.

l'anthropologue dans ses publications ou encore rumeur diffuse. Ces liens d'amitié dépendent de ce silence ou *a minima* de cette parole à bas bruit.

Cela est motivé individuellement par le souhait de ne pas être désignée, stigmatisée, de « ne pas attirer les problèmes » pour soi-même et surtout pour ses enfants. Ceci quel que soit d'ailleurs son propre positionnement vis-à-vis de la guerre d'indépendance. Ainsi, Tassadit, âgée de soixante-dix ans, a émigré de Kabylie avec ses parents en 1948. Elle s'impliqua très jeune auprès du Front de Libération National notamment en tant que « porteuse de valises » :

« J'ai toujours milité, j'ai milité déjà à Paris, j'ai milité à Lille, donc pour l'indépendance de l'Algérie en 54... Notre maison était (...), tous ceux qui venaient d'Algérie arrivaient chez nous...et puis on participait aux activités du FLN, sans être combattants...mais on participait aux transports de papiers...aux transports (silence) ».

Pour elle, il est difficile de parler en public de ces années-là :

« C'est souvent qu'on me dit que je devrais faire des interventions dans des écoles, j'en discute assez facilement quand on me pose des questions, mais sinon, non (...) parce qu'on voit la réaction des gens alors... j'ai pas envie qu'on me prenne pour une je sais pas quoi (...) Je ne veux pas ni mettre la vie de mes enfants en danger ni moi non plus (...) Et en plus on n'est pas reconnus là-bas [en Algérie]! » (Tassadit, 70 ans, divorcée, venue d'Algérie en 1948, Vénissieux, 2014)

Au sein de ce contexte de « guerre des mémoires », la visibilité tant du point de vue de la commémoration que du partage de l'Histoire et des histoires est pour Tassadit source d'auto-censure, en tout cas en public. Raphaëlle Branche qui a enquêté sur les silences au sein des familles françaises dans lesquelles un père, un époux ou un frère a été appelé en Algérie, parle dans ce contexte d'« une guerre sans mots ». L'absence de mots des hommes s'inscrit dans des « structures de silences » (2022 : 7-9) historiques, liées à ce conflit en particulier.

Ce silence est aussi activé collectivement dans un processus défensif face au stigmat collectif. Ces mêmes femmes, qui ont tissé leur lien de confiance à partir du silence sur ces sujets, peuvent voir la possibilité de la parole comme une injonction faisant « effraction » et menaçant leurs liens d'amitié.

« Se rappeler et tout, enfin, on se rappelle, mais on fait pas la guerre là. On fait pas de politique ni rien du tout. Surtout y'en a une, là, des fois je me prends la tête [avec

elle] (elle rit), (...) elle est comme ma sœur, elle a vécu là-bas, la pauvre (...) Moi là-bas, j'ai rien vu. C'était plus dur là-bas. Nous, c'était rien du tout. Là-bas, ce qu'elles racontent les filles, c'est qu'elles étaient obligées de mettre du noir sur leur figure pour ne pas se faire violer tout ça. Elles sont emmerdées des deux côtés, soit par la France, soit par le FLN»¹⁹².

Je compris ainsi seulement plus tard toute la portée de la phrase prononcée collectivement : « Aucune de nous n'a fait la guerre ! ». Alors que nous débutions les ateliers au sujet de leur mémoire du quartier, elles reçurent une sollicitation pour un autre projet justement de témoignage au sujet de la guerre d'Algérie. L'une des enquêtées accepta dans une volonté de transmission de cette mémoire, mais cela créa des tensions et des conflits au sein du groupe. Cela les ramenait en plein à leurs divergences de vécus et de points de vue sur le sujet, mais aussi à leurs traumatismes. On ne met pas à nu les plaies, d'autant plus collectivement, sans conséquence. La loi du silence fut donc rappelée. Et l'invitation à témoigner à ce sujet fut collectivement déclinée. Elles m'ont d'ailleurs avoué plus tard avoir accepté de travailler avec moi justement parce que, selon elles, je m'intéressais aux souvenirs du quartier et pas à ceux de la guerre.

Paradoxalement, il a été pour une des enquêtées plus facile de m'en parler en Algérie, où je lui ai rendu visite dans son village d'origine en juillet 2018. Mon séjour s'est en effet déroulé entre Alger et les Wilayas d'origine de mes enquêtées. En France, la situation des « *Harkis* » ou supplétifs algériens, n'avait encore jamais été évoquée par les femmes rencontrées ou de manière très vague et uniquement en individuel. Celle-ci est revenue de manière centrale lors de ma visite à l'une d'elles. Elle avait participé aux ateliers collectifs, mais nous n'avions pas encore pu faire d'entretien formel. Dès qu'elle a su que je partais en Algérie, elle m'a invitée « chez elle », y étant aux mêmes dates pour une fête familiale. Cela marquait une preuve de confiance de sa part et pour moi, une opportunité inespérée de mieux la connaître. Cette situation d'enquête inattendue prit la forme de ce que Christian Papinot nomme si bien le « malentendu productif » (2007)¹⁹³. Alors même que je l'ignorais avant mon arrivée en Algérie, j'appris qu'elle était épouse et fille de supplétifs. Elle ne m'en avait jamais parlé en France. Et je ne l'avais jusqu'alors pas su par les autres femmes du groupe. Notre

¹⁹² C'est sciemment que les indications permettant de situer l'enquêtée qui parle ont été omises. Afin que les informations ne puissent être recoupées, l'anonymisation est ici renforcée. L'enquêtée m'en a fait explicitement la demande.

¹⁹³ Dans le contexte de son enquête par *photo-élicitation interview* à Madagascar, Christian Papinot désigne par l'expression *malentendu productif*, « la fécondité heuristique de ce qu'on pourrait rapidement qualifier d'« erreurs » ou de « ratés » méthodologiques (...) comment le « malentendu » engendré par la situation d'enquête devint indirectement « productif » dans la compréhension de l'objet » (*Ibid.*).

voyage commun, la confiance qu'il a renforcée, l'éloignement géographique, le sentiment de distinction qu'il a engendré vis-à-vis du reste du groupe, ou encore le fait d'« être sur son territoire » au sens où je n'en maîtrisais pas les codes, ont comme suscité la parole. Elle m'a alors livré dans le détail son histoire, son parcours familial, migratoire, de vie en France. Mais aussi son positionnement face à la colonisation française notamment en m'énumérant longuement ce que la France avait apporté selon elle de positif en termes d'infrastructure, de santé, d'éducation. Ce discours sur les « bienfaits de la colonisation » n'est évidemment pas le monopole des personnes qui en ont été victimes, d'autres l'ont tenu et le tiennent. Celui-ci par contre m'a permis d'entrevoir concrètement la complexité des postures et mémoires en présence en Algérie comme en France. Mais aussi, la complexité pour l'anthropologue d'en rendre compte sans trahir ni mettre en péril le pacte de solidarité des femmes. Ainsi, plusieurs enquêtées me précisèrent de ne pas retranscrire leur propos au sujet de la guerre, ou en les anonymisant :

« Tu vas mettre ça où ? La question, là sur la guerre d'Algérie, ça n'a rien à voir. Je ne veux pas qu'il y ait mon nom. C'est pour vous faire plaisir. Vous ne parlez pas de ça, là ce que je vous ai dit sur les femmes, là parce qu'elles aiment pas ça et j'ai pas envie de me prendre la tête avec elles »¹⁹⁴.

Ces accords tacites m'ont confirmé la prégnance de cette tension entre dire et taire au sein de tout groupe d'interconnaissance, ici à l'échelle d'un quartier en France et de toute recherche ethnographique. Cette modalité de relation se produit dans d'autres pans de la vie des femmes, comme celui des réputations familiales.

¹⁹⁴ Pour les mêmes raisons que précédemment, je ne donne ici pas d'éléments risquant de rendre reconnaissable l'enquêtée.

1.2. Des familles respectables : des normes aux pratiques

« Les parents rencontrés sont rarement ceux dont les enfants ont “pris la mauvaise pente”. Ceux-là se taisent, évitent le sociologue. »

Olivier Masolet, Les parents immigrés pris « au piège » de la cité (2002)

J'ai peu rencontré de femmes me parlant, en tout cas directement, des conduites déviantes de leurs propres enfants. Le propos qui suit s'appuie plutôt sur la manière dont les enquêtées mettent à distance plus ou moins ouvertement l'opprobre que constitue justement pour elles le fait d'avoir des enfants qui « auraient mal tourné ».

Comme le pointe Olivier Masolet, parmi les parents notamment immigrés vivant au sein de cités d'habitat social :

« Ceux qui parlent ont souvent de “bonnes raisons” de se plaindre, notamment d'être exposés au trafic, et condamnent des “jeunes” qui les menacent dans l'image qu'ils ont d'eux-mêmes. (...) C'est aussi pourquoi ils acceptent de rencontrer le sociologue : conséquence de la stigmatisation, ils sont portés à témoigner qu'ils subissent eux aussi la dégradation et donc n'en sont pas responsables » (2002).

De plus, leur témoignage est aussi voué à ce que l'on ne mette pas « tout le monde dans le même sac ». Comme pour leur propre réussite, l'échelle de valeur des femmes consiste à se distinguer des familles de classes moyennes ou supérieures, mais surtout des plus précarisées qu'elles (Lechien et Siblot, 2019).

Comme dans le témoignage de Kelthoum qui explique ainsi son déménagement dans un pavillon aux abords de la cité :

« Kelthoum –Et ben moi, mon mari, tant qu'il était avec mes enfants, et ben y'en a un (un enfant du quartier), le pauvre, il est mort il y a je ne sais pas combien d'années-là... c'était la drogue, le vol, il y en a un qui est parti en Amérique, il y en a un la femme a divorcé, son mari est parti au *bled* et nous, on voulait éviter ça

Moi – C'est pour ça aussi que vous avez déménagé ?

Voilà, on a déménagé dans la maison, comme ça, ils se voient de temps en temps : bonjour, ça va

Oui, vous disiez du coup, les années 80, vous en avez entendu parler par vos enfants...

Oui, parce que moi, je suis en bas, on n'entend rien là-haut [leur rue est aux abords, mais en contre-bas de la Zup]. C'est tout le temps chaud vers Monmousseau, parce

qu'il y a tout le temps du va-et-vient, alors c'est pour ça. Tandis que nous, en bas, il n'y a rien ! De temps en temps, c'est des petits, qui font des bêtises. Ils vont brûler une poubelle, de temps en temps aussi une voiture, sinon, y'avait pas de problème » (Kelthoum, 75 ans, veuve, venue d'Algérie en 1957, Vénissieux, 2018).

Ainsi Richard Hoggart soulignait déjà que les conduites d'amélioration des familles populaires « procèdent plus du désir de ne pas succomber aux pressions du milieu que du désir de s'élever et d'échapper à sa classe. Même le désir de voir "leurs enfants faire leur chemin" et le respect pour "les livres" expriment moins l'aspiration à la mobilité sociale que le désir de montrer de quoi on est capable malgré la pauvreté » (1970 : 123).

Au sein des récits recueillis, la scolarité de leurs enfants constitue un référent signifiant pour les femmes. Aux Minguettes, les écoles étaient très souvent présentes parmi les photos amenées et prises par les enquêtées, ou les lieux repérés lors des balades commentées au sein du quartier.

Image 30. L'école



« Ça fait longtemps, presque 30 ans. C'était le carnaval. Ma fille est sur la photo. Maintenant elle a 38 ans. Sur cette photo elle est toute petite. Elle a 4 ans. Je l'emmenais 4 fois par jour. C'était l'école maternelle. Il y avait une école plus près de chez nous, mais j'ai choisi celle-ci », Photographie prise en 1984, Les Minguettes, Vénissieux

© Les Minguettoises

A travers leurs images d'archives familiales et leurs mises en récit, on perçoit combien l'institution scolaire dans son ensemble était centrale pour elles. Elle rythmait leurs journées lorsque les enfants étaient petits autant qu'elle était vectrice d'intégration à l'espace local

pour ces derniers et leurs parents. Elle est devenue aujourd'hui synonyme de fierté autant que de tendresse pour ces mères d'enfants aujourd'hui adultes. Si pour certaines d'entre elles, leurs époux emmenaient et ramenaient les enfants, beaucoup faisaient elles-mêmes ces allers-retours quotidiens et étaient en lien parfois très étroit avec les institutions comme le montrent ces quelques citations issues des ateliers de *photo-élicitation* :

« La directrice était gentille. J'ai oublié son nom, mais qu'est-ce qu'elle était gentille. Même pour mes petits-enfants, elle était là », « J'ai été représentante des parents d'élèves de la maternelle jusqu'au lycée », « Ils organisaient des concours avec Guignol. On gagnait des livres », « Le maire venait pour la fête des Mères. Il nous offrait des plantes » (Atelier, Vénissieux, 2018).

Si la réussite scolaire et professionnelle des enfants constitue une attente commune, elle est surtout le cas échéant, un gage de respectabilité pour ces mères. Plusieurs d'entre elles ont ainsi détaillé au sein des entretiens les situations professionnelles de leurs enfants aujourd'hui comme autant de preuves de leurs propres réussites :

« Quand ils sont petits, ils sont tous entrés dans le club de *taekwondo* les quatre. Surtout ma fille et mon fils aînés, ils ont voyagé partout, en Chine, partout. (...) maintenant, ils donnent les cours aux enfants » (Hassia, 65 ans, séparée, venue du Maroc en 1979, Vénissieux, 2018).

« J'espère que ça va continuer comme ça parce que j'aime pas les problèmes, je suis une femme simple (...). Mes enfants je les ai grandi. Malgré mon divorce. Mon fils est devenu prof d'anglais, j'ai une fille qui vit en Irlande, elle est secrétaire dans une entreprise, je suis déjà allée la voir en Irlande, mon autre fille qui est secrétaire à Marseille. Grâce à Dieu, malgré qu'on est arrivé en France on avait zéro » (Warda, 67 ans, divorcée, venue d'Algérie en 1973, Marseille, 2019).

Les verbatims mettent d'abord en exergue les différents objectifs auxquels ces femmes aspirent et pour lesquels elles ont travaillé au sein et à l'extérieur du foyer – avoir des enfants sérieux, qui réussissent scolairement et professionnellement, puis qui fondent chacun une famille. Conformément à l'analyse de Richard Hoggart au sujet des *classes populaires respectables*, ces femmes ne semblent pas tant mues par la réussite en termes de niveaux de diplômes, bien que le cas échéant elles en soient particulièrement fières, que par le fait de ne pas subir le sceau de l'échec vécu par les familles du quartier ayant des enfants délinquants ou au chômage.

Michèle énumère ainsi malgré son parcours difficile en tant que jeune veuve en Algérie puis en France, la réussite de ses 5 enfants. Ses filles sont comptables, auxiliaire puéricultrice ou aide à domicile et son garçon travaille dans la restauration. Elle est arrivée à Marseille en 2001, sa dernière fille avait 12 ans. Pour elle, leur enfance en Algérie « réduite » au foyer est une des raisons de cette réussite :

« Ah ça je vous dis, ils ne font pas les soirées dehors, à la maison à 8 heures, l'hiver à 5 heures, je les ai élevés les 5, toute seule, ils sont bien éduqués, ils sont trop bien éduqués ». Avant de me préciser : « Les enfants de l'Algérie, c'est pas comme les enfants d'immigrés ici, parce qu'ici ils [les parents] ne frappent pas. Il faut être bien stricte, dire tu rentres à quelle heure et tout, même les maîtresses elles sont strictes [en Algérie] » (Michèle, 62 ans, veuve, venue d'Algérie en 2001, Marseille, 2019).

Ce témoignage montre, même si d'une manière qui peut sembler pour le moins caricaturale, les pratiques éducatives mises en place par ces femmes pour que leurs enfants soient « bien éduqués ». Au double sens du terme, leurs enfants sont présentés comme non seulement instruits, mais surtout comme ayant été formés aux usages de la société, ici locale et plus globale. Elles relisent ainsi leurs stratégies à l'aune de la « réussite » passée et actuelle de leurs enfants. Pour elles, c'est bien leurs manières de les élever qui ont amené ces derniers à avoir une situation, mais aussi à se prémunir d'une « mauvaise réputation » pour les garçons voire d'une « réputation » tout court pour les filles.

Parlant des discours sur les Minguettes, Kadidja insiste sur le soulagement que constitue le fait de ne pas avoir eu de « délinquants » :

« En tous cas, moi je n'ai pas eu à me plaindre. Ni moi ni mes enfants. C'est-à-dire j'ai pas eu des délinquants. (...) Avec les enfants, j'ai pas eu le souci des Minguettes comme on le voit beaucoup dans les journaux. (...) Peut-être parce que j'étais toujours là, en train de gueuler sur eux (elle rit). Ils fréquentaient pas. Ni mes filles, ni mes enfants » (Kadidja, 73 ans, mariée, venue de Tunisie en 1965, Vénissieux, 2018).

Dans son propos on peut percevoir, au-delà de la fierté et du soulagement, la manière dont cette femme tout comme les mères de familles interrogées par Olivier Masclat, s'est « blindée » contre la cité » (2002) au sens des stratégies éducatives mises en place pour éviter que leurs enfants surtout au moment de l'adolescence « fréquentent » des jeunes vus comme « à problèmes ».

A ce sujet, la question du genre est importante à prendre en compte au sein des deux générations – parents et enfants. Au sujet de leurs enfants, les attentes normatives ne se situent, assez classiquement, pas tout à fait aux mêmes niveaux pour leurs filles et leurs garçons. Mais plus qu’au sein de leurs récits de vie, c’est surtout au sein de leurs pratiques et des rumeurs locales qu’une dichotomie se retrouve de manière plus explicite. Isabelle Clair analyse ainsi les attendus implicites assignés aux jeunes habitants de quartiers populaires et d’espaces villageois à partir de l’ethnographie des insultes qui y sont usitées. Elle repère, dans les deux contextes, deux figures repoussoirs : le « pédé » et la « pute » qui assignent ce faisant aux garçons les normes hétérosexuelles de la virilité et aux filles de la vertu (Clair, 2012).

A ce sujet, plusieurs rumeurs m’ont été rapportées simultanément au sujet des filles des unes et des autres. J’apprends ainsi, avant qu’elle-même m’en parle, que Dounia avait élevé son petit-fils né d’une union hors mariage. Sa fille devenue mère célibataire à 18 ans s’est trouvée très démunie pour élever son enfant. Dounia, grand-mère d’origine kabyle et âgée aujourd’hui de 85 ans, malgré les « ragots » qui circulaient au sein du quartier, l’a pris en charge dès qu’il était nourrisson et élevé « comme son propre fils ».

Alors que finalement, Dounia me fait cette confidence, elle s’empresse de me faire part d’une « réputation » qui concerne justement la fille d’une autre enquêtée, Fadma, elle aussi d’origine algérienne et âgée de 75 ans. La fille de Fadma serait revenue vivre chez sa mère du fait d’une histoire d’adultère qui aurait tourné au drame. Aujourd’hui, elle est toujours célibataire, car selon Dounia : « personne ne veut plus la marier ». Fadma, l’enquêtée concernée, ne m’en a quant à elle jamais parlé. Là encore, l’important ici n’est pas de démêler le vrai du faux. L’intérêt de ces deux histoires, bien qu’ici sciemment résumées de manière vague, réside en ce que l’évocation de la deuxième sert à mettre à distance le stigmate de « mauvaise réputation » de la première. La rumeur m’est ici racontée par Dounia, dans une visée justificatrice de son propre écart à la norme – celui de sa fille se reportant concrètement et symboliquement sur elle.

Il n’est en outre pas rare que les unes et les autres hébergent des enfants aujourd’hui adultes. Cette pratique, qui peut en grande partie être expliquée par l’inversion du contrat intergénérationnel (Roth, 2010), liée à la paupérisation des plus jeunes et au recul de l’âge du mariage, l’est aussi du fait des situations de ruptures sentimentales et conjugales ou de « réputation » des filles comme des fils. Par exemple, Kadidja me confie héberger son petit-

fils suite au divorce de ce dernier. Sans emploi, il vit chez sa grand-mère depuis plusieurs années, de ce fait celle-ci s'occupe aussi de son arrière-petit-fils dont il a la garde alternée.

Je rejoins l'analyse d'Olivier Masclet au sujet de la solidarité notable des mères immigrées d'origine maghrébine avec leurs enfants, y compris lorsque l'un ou l'une d'eux a « dévié » (Masclet, 2002).

Pour autant j'ajouterai d'une part que la rumeur et le sceau du discrédit sont aussi atténués du fait d'un accord tacite collectif qui entoure, au sein des familles, le fils ou la fille qui (re) cohabitent avec leur mère âgée et souvent veuve. Cette configuration « soulage » aussi les mères et le reste de leur fratrie. Une femme rencontrée dans une mosquée mettait ainsi en avant le rôle dans les familles du quartier de ces femmes célibataires ou divorcées qui prennent en charge autant qu'elles (re) cohabitent avec leur mère âgée : « Elles ont du mérite, si nos mères sont encore là, c'est grâce à elles. Il faut dire la vérité » (Vénissieux, 2013). Ainsi, Hassia évoquait avec angoisse son anticipation du départ de son dernier fils. Dans un contexte de cohabitation conflictuelle avec son mari, la présence de son fils à la maison, la maintient dans son rôle de mère dont ses enfants ont encore besoin, signe pour elle qu'elle n'est pas encore vieille : « Je suis pas jeune, mais c'est eux qui ont besoin de moi encore, c'est pas moi qui ai besoin d'eux », dit-elle en mimant une femme qui marche avec une canne (Hassia, 65 ans, séparée, venue du Maroc en 1979, Vénissieux, 2018). De même pour Selma, même si leur cohabitation présente des aspects conflictuels, la présence de sa fille chez elle lui permet de ne pas dormir seule : « on préfère toujours vivre chez nous ! Parce qu'il y a pas mieux, tu trouves pas mieux que chez toi ! Mais dormir toute seule, moi j'ai peur ! » (Selma, 71 ans, veuve, venue d'Algérie en 1968, Vénissieux, 2018). A l'inverse, pour justifier le fait d'être seule et que ces enfants soient peu présents, Salima se comparait aux voisines françaises du quartier : « Je connais plusieurs Françaises qui sont seules comme moi » (Salima, 79 ans, veuve, venue d'Algérie en 1948, Vénissieux, 2013).

D'autre part, la manière dont ces femmes négocient entre les normes, qu'elles véhiculent par ailleurs *via* les rumeurs, et les pratiques effectives autour de leurs enfants, et notamment de leurs filles, convie à nuancer les analyses postulant de la seule reproduction du patriarcat par les mères maghrébines y compris immigrées (Lacoste-Dujardin, 1996). Au contraire, elle invite plutôt à interroger leur propre rapport à leur féminité au fil du temps. Il me semble en effet possible d'émettre l'hypothèse que cette « tolérance » observée vis-à-vis de leurs filles est liée à une certaine émancipation tant des normes patriarcales et religieuses de leurs

sociétés d'émigrations et d'immigrations, que de celles liées à l'individualisme au sens de la réalisation de soi en dehors du groupe familial.

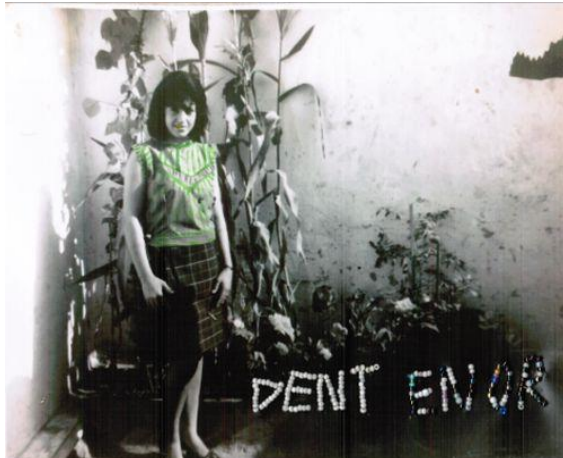
Ces émancipations, que l'on retrouve dans leurs discours et dans les recherches à propos de leurs filles (Guénif-Souilamas, 2000), s'observent également dans les mises en scène que ces femmes opèrent pour elles, à travers leurs manières de se vêtir et de commenter leurs propres photographies. Comme nous allons le voir maintenant, plus jeunes, elles s'identifiaient, elles aussi à des idoles globalisées telles que *Lady Diana* ou *Brigitte Bardot*, qui étaient loin d'être des figures d'une féminité conservatrice. Pourtant, elles étaient pour elles des modèles à suivre. Par ailleurs, comme le souligne Beverley Skeggs au sujet des femmes issues de classe populaire :

« Leur connaissance de la féminité ne leur vient pas seulement des sources médiatiques classiques de la féminité (magazines, publicité, etc.) : elles l'absorbent aussi dans l'espace local. La féminité tirée des représentations médiatiques est mise en œuvre à travers son interprétation locale. Être belle implique un travail substantiel, mais également des discussions collectives » (2015 : 204).

C'est bien au croisement de ces différentes échelles spatiales, mais aussi temporelles que leur féminité s'avère pertinente à questionner.

2. Féminités et avancées en âge : Les mises en scène de soi au fil du temps

Image 31. Les jeunes mariées



« C'est au Maroc, le jour de mes fiançailles ». Photographie prise dans un studio professionnel près de Meknès au Maroc en 1976.

« C'est à Tunis, le jour où j'ai appris à faire du vélo avec mon mari ». Photographie prise à Tunis.

« "Dent en or", car c'était la mode des dents en or, j'en avais fait mettre une de chaque côté ». Photographie prise à Alger en 1967.

Photo prise à Abidjan en 1970, envoyée par téléphone par l'enquêtée. Envoyée par téléphone par l'enquêtée

© Les Minguettoises
© A l'écoute des femmes de Belsunce

Les clichés que les femmes ont apportés et retravaillés lors des ateliers, les montrent : les unes à 17 ou 20 ans en Algérie, au Maroc ou en Tunisie, la veille des fiançailles chez le photographe, à bicyclette. Leurs tenues varient entre jupe courte, tailleur, pantalons « pattes d'éph », manteau de fourrure. Evoquant leurs jeunes années autour des photographies des unes et des autres, elles expliquent qu'à l'époque elles aimaient se faire la « coupe de cheveux de Brigitte Bardot » ou plus tard de « Lady Diana ». Comme le raconte Kelthoum au sujet d'un portrait d'elle en noir et blanc pris dans les années 1970 :

« Avant on regardait les artistes et on voulait être comme eux, par exemple sur cette photo j'avais lavé mes cheveux et je ne les avais pas complètement séchés exprès pour ressembler à une actrice née en Russie, Marina Vlady. Je me suis prise en photo dans le photomaton du Prisunic aux Minguettes. »

Elle ajoute en montrant ensuite au groupe de femmes présentes un cliché de son défunt époux :

« Mon mari, lui, c'était l'époque d'Eddy Mitchell, Johnny Halliday. Tu as vu son blouson en cuir et sa petite moustache ? », dit-elle en embrassant la photographie (Kelthoum, 75 ans, veuve, venue d'Algérie en 1957, Vénissieux, 2018).

« Toi, tu étais Brigitte Bardot et lui, James Dean », réagit Myriam, qui ajoute en regardant sa propre photo prise dans les années 1980 : « Moi j'aimais me faire la coiffure de Lady Diana, car j'étais fan d'elle » (Myriam, 56 ans, mariée, originaire d'Algérie, née en France, Vénissieux, 2018).

Selma, quant à elle commente ses photographies prises en Algérie alors qu'elle avait 17 ans et posait dans la cour de la maison où elle a grandi :

« Nous, quand on était au bled, on aimait bien toujours faire des photos, parce qu'on avait un oncle en Allemagne et on lui envoyait nos photos, pour qu'il voit comment on est et tout. Avec mes sœurs on faisait des photos comme ça, une par une, là c'était dans la maison familiale. J'avais coupé mes cheveux, on achetait à la pharmacie de l'eau oxygénée, de l'ammoniaque, on les mélangeait et avec un coton on passait sur nos cheveux et on restait au soleil avec un petit miroir pour se faire une couleur (elle rit) » (Selma, 71 ans, veuve, venue d'Algérie en 1968, Vénissieux, 2018).

Ces quelques extraits de conversations montrent tant l'importance donnée à la présentation de soi chez ces femmes que les références globalisées qui étaient les leurs. À écouter leurs échanges durant les ateliers autour de leurs photographies étalées sur les tables, cela a, je dois bien le dire, suscité mon étonnement. D'une part, leurs clichés faisaient écho à ceux de mes propres grand-mères aux mêmes âges. D'autre part, loin d'être gênées ou crispées de montrer leurs photographies, les femmes semblaient plutôt porter un regard amusé et de reconnaissance mutuelle sur les portraits des unes et des autres. Leur amusement venait notamment de leur conscience du passage des années entre celles qu'elles étaient hier et celles qu'elles sont aujourd'hui, mais aussi de leurs changements d'apparences, notamment vestimentaire, au fil du temps. Aujourd'hui, certaines d'entre elles portent un foulard et des vêtements amples, y compris parmi celles sur les photos ci-dessus. Elles étaient d'ailleurs les premières à le faire remarquer. Lors des vernissages, certaines interpellaient les visiteurs pour les mettre au défi de reconnaître qui était sur les images. Nour, qui porte un foulard aujourd'hui leur avait lancé en riant : « Je suis sûre que vous ne me reconnaîtrez jamais sur ces photos ! » (Vénissieux, 2021).

Leurs pratiques vestimentaires ou plus largement esthétiques les éloignent des analyses émises par Olivier Schwartz, quant au « statut dé narcissisé du corps » des femmes de classes ouvrières :

« Dans l'ensemble des classes urbaines, c'est, semble-t-il, parmi les femmes de la classe ouvrière, notamment celles qui ne travaillent pas, que l'on décèle le plus fréquemment les indices de ce statut dé narcissisé du corps » (2012 : 477).

Le sociologue précise néanmoins que ce constat ainsi que ceux établis par Pierre Bourdieu (1979), correspond à une moyenne et ne doit pas occulter les multiples variations au sein du monde ouvrier. En outre, il insiste sur le paradoxe à l'œuvre au sujet du corps des hommes et femmes appartenant à cette classe sociale : « d'un côté on le valorise fortement, de l'autre on ne le protège pas vraiment » (Schwartz, *Ibid.* : 478).

À l'envers de ces analyses, Beverley Skeggs, insiste au contraire sur l'importance pour les femmes de classes populaires d'investir dans la féminité pour se distancier de la vulgarité qui leur est associée dans les représentations issues du sens commun (Skeggs, 2015 : 197-198).

J'ai jusqu'ici montré la centralité de la famille dans la construction de la respectabilité de ces femmes. Je souhaite maintenant m'intéresser à celle de leur féminité. Je montrerai ici comment au fil du temps, les enquêtées l'ont construite en tension entre différents modèles

normatifs, notamment ceux issus du religieux et de la classe sociale¹⁹⁵. M'intéressant plus particulièrement au processus de respectabilisation dans le cadre des interactions de proximité de ces femmes, deux aspects seront développés : leurs pratiques du vêtement de manière diachronique, puis leur manière de dire et partager aujourd'hui leur féminité dans l'entre-soi des « bandes de voisines ».

2.1. Les vêtements, entre discrétion et distinction

Comme le souligne Martine Court, au sein de toutes « les strates de la société, le vêtement est un instrument privilégié de distinction sociale » (2018). Il s'avère en outre particulièrement intéressant pour repérer au sein d'une même classe, les « variations sociales "secondaires" » (Barbier, et *al.*, 2016 : 666). L'histoire des manières de se vêtir montre qu'avant la Révolution, la classe sociale s'affiche de manière frontale par le biais d'habits dédiés à chaque groupe, avant de se loger dans « les détails » vestimentaires (Barthes, 1962). Parmi les enquêtées, qui appartiennent toutes à la classe populaire, plusieurs « détails » les distinguent entre elles. Dans les manières qu'elles ont chacune de soigner leur apparence, des nuances sont repérables en termes de générations, de capital économique et social et d'investissement dans « les arts » de se vêtir (De Certeau, 1990).

Au sein des ateliers de français du centre social, par exemple, la prise en compte de la variable de l'âge par les différents acteurs oscille de ce fait, au sujet des plus âgées, entre respect et amusement. Ces réactions m'ont amenée à observer plus finement les manières dont ces dernières se mettaient en scène au sein des cours puis au quotidien (Goffman, 1973).

Saïda, âgée de 63 ans et originaire de Sétif en Algérie, est arrivée en France en 1977. Plusieurs éléments dans sa présentation d'elle-même m'ont semblé opérer comme autant d'investissement dans sa propre respectabilité. Toujours avenante avec les gens qu'elle connaît, allant saluer les unes et les autres, elle arborait un visage plutôt fermé, dénué de sourire, marquant ainsi une certaine distance avec les inconnues. Je remarquais qu'elle s'exprimait avec une certaine déférence vis-à-vis de Monique, la bénévoles responsable des ateliers. Toutes deux avaient le même âge. Quant à moi, j'ai mis du temps à gagner son attention puis sa confiance. Les relations d'âge et de hiérarchies semblaient ainsi importantes pour elle. Si Monique avait le même âge et était responsable des ateliers, j'avais

¹⁹⁵ Dans les analyses de Beverley Skeggs, le facteur religieux apparaît de manière moins déterminante. Ses enquêtées ne sont pas de confession musulmane ni n'appartiennent à une autre religion minoritaire en Grande-Bretagne.

quant à moi l'âge des filles de Saïda et n'était alors pour elle qu'une « stagiaire ». Si avec d'autres femmes la relation d'enquête produisait, malgré moi de la sollicitude à mon égard ou une certaine dépréciation de leur propre parcours scolaire, comparativement au mien, avec Saïda rien de tout cela. Parlant par ailleurs bien français, elle répondait de manière très courte à mes questions et j'ai mis du temps à ce qu'elle m'accorde un entretien, elle me disait toujours être très occupée.

Si les ateliers se voulaient être des lieux de sociabilité, Saïda les investissait surtout pour apprendre. Très concentrée lors des ateliers, elle allait directement s'asseoir une fois dans la salle et toujours à la même place, la sienne. Je remarquais que les autres apprenantes la lui laissaient d'ailleurs disponible. Bien qu'étant analphabète et n'ayant pas été scolarisée, mais sans doute socialisée aux codes du monde scolaire par le biais de ses enfants, elle reproduisait ces conduites normatives au sein des ateliers. Par exemple, si les unes et les autres plaisantaient, ce n'était que rarement son cas. Il n'était en revanche pas rare qu'elle reste penchée sur ses exercices pendant la pause-café en milieu de séance. Maîtrisant suffisamment le français, elle a tenu lors de notre entretien, qui eut finalement lieu, à s'exprimer uniquement dans cette langue. Pour elle, il était important, sans doute dans ce cadre formel, de s'exprimer dans la langue qu'elle estimait attendue dans cette circonstance. Cela la distanciat ainsi de celles qui ne la parlent pas ou « pas bien ».

Par ailleurs, son foulard et sa djellaba étaient chaque fois assortis, les tissus souvent achetés au marché des Minguettes, étaient toujours « derniers cris », souvent à paillettes, lui valant les compliments et les demandes de conseils « mode » des plus jeunes apprenantes. Elle n'hésitait pas, par ailleurs, à narrer son assiduité à la religion et aux cours donnés par la mosquée, tout en s'inscrivant à diverses activités du centre social. Elle est adepte des nouvelles « recettes minceur », mais aussi des « gadgets » – comme cet appareil MP3 dont elle nous fit un jour la démonstration et qui permet d'écouter les sourates coraniques en différentes langues. Elle expliquait aussi avoir beaucoup voyagé avec son mari et avoir fait le *hadj*¹⁹⁶. Comme l'analyse Fatima Ait Ben Lmadani au sujet des femmes marocaines de son étude, « certaines femmes mettent en scène leur “qualité” de femme âgée et celle de *Hadja*, deux qualités d'ailleurs corrélées dans l'esprit de la plupart des Marocains [et Maghrébins plus largement]. Elles tentent alors de faire oublier la position de dominées qu'elles occupaient en tant que femmes et en tant qu'immigrées en France. Elles essaient de retrouver la place que la personne âgée est supposée occuper dans son pays d'origine »

¹⁹⁶ Pèlerinage à la Mecque.

(2001). Nous verrons plus loin en quoi le statut de *Hadja* prend également tout son sens au sein de la stratification sociale établie dans la mosquée à laquelle Saïda se rend plusieurs après-midi par semaine pour apprendre l'arabe littéraire et coranique. Saïda jouait avec les codes issus de plusieurs registres de présentation de soi, alimentant ainsi l'image d'une femme respectable et respectée au sein du groupe. Les plus jeunes l'écoutaient, lui demandaient conseil, lui gardaient sa place et la félicitaient pour son statut de *Hadja* (au sens de l'âge et du pèlerinage accompli, mais aussi de son assiduité à la religion) (Saïda, 63 ans, mariée, venue d'Algérie en 1977, Vénissieux, 2014).

En comparaison, Zara semblait plutôt susciter l'amusement. Agée de dix ans de plus, elle était d'humeur plutôt joviale pendant les ateliers. Elle arrivait souvent en retard et entrait dans la salle en faisant un grand salut de la main. S'exprimant moins bien en français que Saïda, elle usait toujours d'humour faisant des jeux de mots de ses confusions de termes. Comme Saïda, elle était elle aussi analphabète et n'avait jamais été scolarisée. Ayant quant à elle du mal à se concentrer pendant les ateliers, elle faisait rire les unes et les autres. Elle était habillée de façon beaucoup plus sobre. Ses vêtements étaient plutôt en coton sans motifs ni fioritures, de couleurs unies et souvent dans les tons beiges. Elle semblait de condition économique plus modeste que Saïda. Elle n'avait contrairement à elle jamais voyagé en dehors de ses allers-retours dans son village d'origine. Elle me disait ne connaître d'Alger que l'aéroport, et n'avoir jamais visité la capitale. Cette jovialité affichée faisait sans doute aussi partie d'une tactique vouée à masquer (consciemment ou non) une vision plus sévère d'elle-même. Elle se dévalorisait très souvent durant les cours se comparant à un « âne » ou une « bête ». Contrairement à Saïda qui portait son foulard à la manière islamique, Zara, le nouait sous son menton. Ceci marquait le fait qu'elle soit plus âgée et l'apparentait, du moins dans les représentations locales, à une pratique de l'*islam* perçue comme plus « traditionnelle » et ce faisant moins « érudite ». Elle se rend pourtant elle aussi dans une mosquée du quartier tous les vendredis, mais rentre tout de suite chez elle après la prière. Au contraire de Saïda elle n'investit pas ce lieu comme un espace de sociabilité, ni la pratique culturelle comme un gage de respectabilité. Dans ses échanges avec moi ou les autres apprenantes, elle mettait plus souvent en avant son origine rurale, sa famille nombreuse et sa vie centrée sur son foyer. Mais ces attributs qu'elle tournait chaque fois en dérision ne se muaient pas en capitaux sociaux ou symboliques mobilisables pour asseoir une quelconque autorité en tant que femme âgée. Nous verrons au chapitre suivant que seul son ancrage local de plus de 40 ans lui a apporté le respect unanime des autres apprenantes (Zara, 74 ans, mariée, venue d'Algérie en 1971, Vénissieux, 2014).

Ainsi comme le souligne Bernard Lahire,

« contrairement à ce que laissent entendre nombre de discours publics (politiques, mythiques), les individus ne vivent pas la distinction entre le légitime et l'illégitime seulement comme une frontière qui sépare des groupes ou des classes différents ("eux" et "nous"), mais comme une ligne de démarcation qui différencie les divers membres d'un même groupe (les jugements de "vulgarité" ou de "nullité" culturelle sont souvent portés sur les personnes socialement les plus proches : membres de la famille restreinte ou élargie, des groupes de pairs, collègues de travail, conjoint, etc.) et comme une ligne de partage entre soi et soi (les mêmes jugements culturels stigmatisants peuvent porter sur une partie de ses propres pratiques passées ou présentes), une ligne de clivage qui les traverse intimement de part en part » (2006 : 669).

Analyser les manières qu'ont les femmes de se présenter et mettre en scène, notamment au niveau vestimentaire, s'avère particulièrement délicat tant les angles d'observation en termes de genre, d'âge, de classe, et d'ethnicité s'entremêlent. Et tant, chaque situation d'interaction vient contredire toute analyse trop figée. Loin d'avoir des pratiques homogènes entre elles, celles-ci varient également pour une même femme en fonction des périodes et espaces observés.

Ainsi, comme le précise Beverley Skeggs au sujet des femmes de classe populaire :

« Ces femmes ne se reconnaissent pas dans la catégorie de la féminité, mais leur apparence (entre autres pratiques) joue un rôle central dans la connaissance qu'elles ont d'elles-mêmes. Cela laisse entendre qu'elles ne sont pas féminines par défaut, mais que la féminité est une apparence soigneusement construite et/ou une forme de conduite que l'on peut afficher. C'est une construction (qui se sait construite), manifestée publiquement » (2015 : 2013).

Dans les manières qu'affichent Zara et Saïda, on voit que leurs investissements en féminité ne sont pas les mêmes et ne se situent pas aux mêmes endroits. Toutes deux sont pourtant d'origine algérienne, et de confession musulmane. Elles sont analphabètes et vivent dans le même quartier populaire. Pourtant, leur vie passée n'a pas été la même. Saïda a émigré de Sétif et Zara de la campagne kabyle. Bien qu'arrivée en France à quelques années d'écart, Zara avait déjà 30 ans et plusieurs enfants, contrairement à Saïda qui en avait 10 de moins et était jeune mariée. Cette dernière a voyagé avec son conjoint, l'autre dit n'avoir connu que son village d'origine et la Zup, l'une a investi la religion comme un support important de

respectabilisation quand l'autre, bien qu'également pratiquante, ne la mobilise pas ouvertement comme signe de distinction.

Par ailleurs, les mots que les enquêtées posent sur cette construction, et ses variations en fonction de leurs contextes de vie, déroutent souvent les potentielles (sur) interprétations de l'ethnographe. Ainsi, notre conversation avec Selma autour des photos d'elle plus jeune montre la polysémie que ces femmes donnent à leurs pratiques, notamment vestimentaires :

« Selma – Moi en 68 je mettais la robe là (elle met sa main au-dessus du genou), en haut du genou, ma parole, là.

Moi – Vous vous habilliez comme vous vouliez ?

Les vêtements, mon mari me disait habille-toi bien, la vérité, comme je veux, même décolleté. Je mets un décolleté, ohla !

Et qu'est-ce que ça vous fait tout ce qu'on dit sur les femmes musulmanes qui se voilent ?

La vérité, moi, du moment qu'on est en France, il faut suivre. Moi, pourquoi je voulais pas y aller... (elle hésite) Je voulais aller à la Mecque, mais quand tu vas à la Mecque tu ne peux plus enlever le foulard, il faut le porter tout le temps. Il faut les manches jusqu'ici.

C'est plus pour la mode que vous vous habillez long maintenant ?

Oui, c'est plus joli. Même moi je ne suis pas grande, mais quand je mets des choses longues on croit que je suis grande (elle rit). Comme on dit chez nous, je suis comme une bouteille de gaz, alors si je mets la jupe mini je deviens encore plus (elle rit en me montrant ses hanches)» (Selma, 71 ans, veuve, venue d'Algérie en 1968, Vénissieux, 2018).

A la lecture de notre échange, on perçoit que pour Selma, suivre les modes locales est important, modes auxquelles elle a été socialisée en Algérie. A son arrivée en France, elle explique ainsi avoir maintenu ses habitudes. On perçoit également la tension qui réside aujourd'hui qu'elle a plus de 70 ans, dans sa conception de sa propre féminité qui s'inscrit en opposition à la fois au dogme religieux (porter le foulard et se couvrir les bras après le pèlerinage à la Mecque) et au mauvais goût voire à la vulgarité (continuer à mettre une mini-jupe à son âge et malgré son physique qui, selon elle, ne serait désormais plus adapté).

A l'instar de la jeunesse pour Pierre Bourdieu, « les classifications par âges (mais aussi par sexes ou, bien sûr, par classes...) reviennent toujours à imposer des limites et à produire un ordre auquel chacun doit se tenir, dans lequel chacun doit se tenir à sa place » (1992 : 1). L'âge de ces femmes les invite ainsi pour certaines à reconsidérer leur manière de se vêtir (ou plus largement de se comporter) pour rester *convenables*. Simone de Beauvoir pointait déjà que vieillir n'avait pas le même impact, ni « le même sens » pour les hommes et pour les femmes (1970 : 121). Elle précise :

« Aussi bien ne parle-t-on jamais de “belle vieillarde” ; au mieux on dira une “charmante vieille femme”. Tandis qu'on admire certains “beaux vieillards” ; le mâle n'est pas une proie ; on ne réclame de lui ni fraîcheur, ni douceur ni grâce, mais la force et l'intelligence du sujet conquérant ; les cheveux blancs, les rides ne contredisent pas cet idéal viril » (O p. cit. : 419).

Cette analyse genrée de l'avancée en âge est au cœur de l'œuvre entière de Simone de Beauvoir (Le Bras-Chopard, 2013). Le texte de Susan Sontag est également cité comme pionnier sur cette question (Membrado, 2013 ; Bozon et Rennes, 2015 ; Rennes, 2016, 2019 b) dans la description de ce qu'elle nomme le « *double standard of aging* » [double standard d'âge] (Sontag, 1972) : pour les hommes, les descriptions s'attardent souvent autour de caractéristiques morales qu'elles soient valorisées ou dépréciées or pour les femmes ce sont généralement les attributs physiques qui sont mis en avant ainsi que des aspects maléfiques ou démoniaques, telle la figure de la sorcière (Trincaz, 1998 ; Chollet, 2018). Il est à ce titre intéressant de remarquer que bien qu'ayant une espérance de vie plus élevée que celle des hommes, les femmes sont considérées « vieilles » avant leurs homologues masculins :

« Cela ne signifie pas que le vieillissement de l'apparence corporelle est objectivement différent selon le sexe. C'est plutôt que la signification esthétique que nous accordons aux mêmes marques de vieillissement (rides, cheveux gris...) diffère selon que nous pensons avoir affaire à un homme ou une femme » (Rennes, 2016 : 47)¹⁹⁷.

Conscientes de ces normes différenciées, les femmes usent de *tactiques* pour les négocier au fil du temps et selon les espaces et ainsi continuent à asseoir leur respectabilité dans le contexte local qu'elles habitent. Pour celles à qui j'ai pu rendre visite chez elles, des différences étaient par exemple observables entre les vêtements du dedans et du dehors.

¹⁹⁷ Ce que la formule « vieux beaux et vieilles peaux » (Rennes, 2019b : 769) résume non sans humour.

Ce fut le cas pour Michèle, que j'ai rejoint chez elle une fin d'après-midi de septembre. Elle m'accueille d'abord en arborant une *gandoura* colorée en coton léger. Il fait chaud. Nous avons prévu d'aller nous promener ensemble le long du Vieux-Port. Après m'avoir installée dans son salon et offert des petits gâteaux et un jus de fruits, elle quitte la pièce. Elle revient au bout d'un quart d'heure, parfumée et habillée d'un chemisier noir et d'un pantalon de toile. Lorsque je constate son changement de vêtement et de style, elle me répond en riant : « Je ne vais quand même pas sortir déguisée en Arabe » (Michèle, 66 ans, veuve, venue d'Algérie en 2001, Marseille, 2022). Sans toujours poser de tels mots, plusieurs des enquêtées varient ainsi leurs tenues en fonction du lieu et des circonstances. Ainsi, le fait que certaines portent chemisiers, jupes ou pantalons n'empêche pas qu'elles puissent porter une *gandoura* chez elles, certaines qui ne portent pas de foulard à l'extérieur peuvent en porter au contraire chez elles, souvent noué sur le devant de la tête pour « le côté pratique », en cuisine par exemple.

A l'inverse, les tenues plus prestigieuses venues ou inspirées de leurs pays d'origine vont être portées lors des grandes occasions comme les mariages, mais aussi certaines visites ou rendez-vous. Par exemple, Penda venait systématiquement aux ateliers ou lors de nos rencontres avec des tenues en pagne très élaborées. Elle m'expliquait que l'accueillante de son foyer Adoma, remarquant ses tenues, lui avait demandé, si elle allait habillée comme ça voir le préfet. Elle lui avait répondu en riant : « non, je vais voir Julie ! » (Marseille, 2019). Aussi, le temps long et la multiplication des contextes d'interactions sont indispensables pour éviter toute surinterprétation. Le cadre de la relation d'enquête induit aussi certaines pratiques vestimentaires, y compris lorsqu'on reçoit l'anthropologue chez soi.

A d'autres occasions, des enquêtées portaient des tenues plus « marquées ethniquement » comme support ou emblèmes de respectabilité. Par exemple, l'unique fois où j'ai vu Antoinette porter un ensemble en pagne avec un mouchoir de tête assorti était lors d'un rendez-vous à la banque auquel elle m'avait demandé de l'accompagner. Le reste du temps, chez elle ou au-dehors, elle portait toujours un pull et un legging. Lors d'une conversation entre elles, Fanta, Penda et Antoinette plaisantaient justement sur les valises entières de vêtements qu'elles avaient ramenées « du pays » et qu'elles n'avaient, même au bout de plusieurs décennies jamais ouvertes : « Parce qu'on ne peut pas porter ça, ici » (Marseille, 2021).

Il en va de l'adaptation de la tenue vestimentaire comme de la langue. Avec plusieurs femmes des Minguettes, nous nous sommes rendues aux archives municipales. Sur le chemin, elles

échangeaient entre elles en arabe. Dans le sas d'entrée du bâtiment, Kelthoum, se retourne vers les autres : « Allez, ici on doit parler français ». Ainsi, les pratiques vestimentaires comme langagières sont situées et relèvent aussi, dans le cas des femmes observées, de l'ethnicité et de ses frontières¹⁹⁸ (Poutignat, Streiff-Feinart, 1995).

L'analyse de l'ethnicité suppose, selon Marco Martiniello, trois niveaux d'approche, le niveau micro-social (à l'échelle individuelle), le niveau méso-social (à l'échelle du groupe) et le niveau macro-social (à l'échelle de la société). L'imbrication de ces trois échelles d'analyse permet à la fois de ne pas réifier l'ethnicité, mais aussi de ne pas en exagérer l'importance et les conséquences dans les pratiques sociales des groupes en présence. Pour l'auteur, « l'ethnicité est autant une question de volontarisme individuel, de contraintes macro-sociales que d'organisation groupale » (2013 : 37). Par ailleurs, l'ethnicité est par définition dynamique : « les traits dont on tient compte ne sont pas la somme des différences "objectives", mais seulement ceux que les acteurs eux-mêmes considèrent comme significatifs » (Barth, dans Poutignat, Streiff-fenart, *Op. Cit.* : 211). Ces différences (réelles ou non) retenues comme pertinentes vont faire « saillance » en tant que « signaux » ou « emblèmes » de différentiation. Dans le cadre de l'immigration en France, les signaux religieux de l'islam sont en ce sens particulièrement mis en avant depuis les années 2000 afin de tracer une frontière conflictuelle et ainsi se constituer de part et d'autre en tant que groupes. Il est à noter, comme le rappelle Hélène Bertheleu, que l'ethnicité ne doit pas être uniquement considérée du point de vue majoritaire comme une imposition de catégorisations voire une stigmatisation à l'encontre de groupes minoritaires et ethnicisés, l'Etat français est aussi un « acteur ethnique » (2007).

Ces signaux ne sont ni uniquement discursifs et sans fondements ni primordiaux en substance ou par essence. Ils demeurent des énoncés retenus comme pertinents en fonction de contextes donnés. Comme le rappelle Ahmed Boubeker :

« L'identité ethnique apparaît toujours liée à un processus d'identification qui s'accroche à toutes les ressources disponibles de son milieu, lieu réel ou imaginaire,

¹⁹⁸ Si le terme ethnie se substitua souvent aux termes de race et de culture à partir du 19^{ème} siècle en France dans une acception substantialiste du concept, son origine étymologique était dénuée de ces liens. Aux théories primordialistes puis substantialistes ont succédé les théories sociales de l'ethnicité dont les apports de Frederik Barth constituent un tournant majeur. Grâce à lui « l'objet des recherches sur l'ethnie est passé de l'étude des caractéristiques des groupes à l'étude d'un processus social » (Poutignat, Streiff-fénart, 1995 : 69). Selon ses propres termes, « le point crucial de la recherche devient la frontière ethnique qui définit le groupe, et non le matériau culturel qu'elle renferme » (Barth *in Ibid.* : 213). Il s'agit bien d'une forme de classification sociale parmi d'autres qui relève de processus d'auto et d'hétéro-identifications, entre et à l'intérieur de groupes en interaction qui se veulent par ailleurs distincts dans le but de leur reproduction en tant que groupes sociaux.

espace aux frontières toujours en mouvement, source de conflits, de négociation et de compromis instables» (2003 : 64).

Aussi, l'ethnicité ne peut être déconnectée du social ni être uniquement vue comme une « pathologie » de celui-ci. Si l'ethnicité n'est pas, comme nous l'avons vu, seule en jeu dans l'organisation du social ni dans la constitution des frontières du visible, elle doit tout de même être prise en compte. Cela amène ici à complexifier les analyses sur lesquelles je m'appuie au sujet des normes de féminité circulant au sein des classes populaires. Dans les deux quartiers étudiés, les normes religieuses notamment, que les enquêtées s'en distancient, les intériorisent ou les revendiquent se trouvent (ré) inventées localement (Hobsbawm, 1995)¹⁹⁹. Elles influent de ce fait, au moins en partie, sur les manières de voisiner entre femmes et entre générations.

2.2. « Mettre [ou pas] le foulard » : le voisinage réinventé ?

Image 32. Galerie de portraits



Lors d'un des ateliers aux Minguettes, une séance « studio photo » a été proposée aux participantes. Six femmes étaient présentes. Aucune consigne ne leur avait été donnée en termes vestimentaires ou de posture. Pourtant elles ont chacune « pris la pose », confirmant une intériorisation des normes du portrait photographique, y compris professionnel. Leurs portraits ont été affichés lors des expositions sous l'intitulé « Ici, les murs ont des visages ». Vénissieux, 2018.

© Bénédicte Bailly, Les Minguettoises.

¹⁹⁹« Bousculant les lieux communs de la rhétorique de la tradition et de la modernité, le paradigme de la tradition inventée permet ainsi d'appréhender une gamme très large de phénomènes de réinterprétation symbolique qui montrent que la représentation d'une légitimité intrinsèque du « traditionnel » est en fait sans cesse réinstrumentalisée, et cela au sein même des sociétés que l'on dit traditionnelles » (Mary, Fghoul, Boutier dans Hobsbawm : 1995).

Sur les 38 femmes enquêtées, 21 se couvrent la tête dans l'espace public²⁰⁰ (dont 5 sont Sénégalaises), 17 ne le font pas (ou uniquement à titre occasionnel). Il est difficile de nouveau de distinguer des variables significatives d'âge, de nationalité ou de quartier qui influeraient sur le fait de porter ou non un foulard, tant cela varie d'une femme à l'autre. J'emploie ici le terme de « foulard », bien que très connoté politiquement, tout comme le terme de « voile », car ce sont ceux qu'elles utilisent principalement en langue française²⁰¹.

Les études sociologiques autour du port du foulard ou des pratiques de voilement se sont surtout penchées sur le monde scolaire ou la jeunesse. D'une part, parce que la question s'est d'abord posée dans les médias et les recherches depuis l'école (Beaugé, 2013). D'autre part, parce qu'accéder aux anciennes générations n'est pas forcément aisé voire souhaité par les plus jeunes. Julien Beaugé a mené une ethnographie des logiques sociales du voilement auprès de jeunes femmes d'origine marocaine. Tout en prenant en compte les implications de son genre sur son terrain d'enquête, il remarque que peu d'intermédiaires l'ont conduit vers des femmes plus âgées ou mères immigrées au foyer :

« Davantage soumises à l'ordre sexuel traditionnel et supposément moins capables d'intellectualiser leur *hijab* et leur religiosité, elles donneraient une représentation en quelque sorte déplacée, pour ne pas dire fausse, de l'islam ou du *hijab* : déplacée dans l'espace (elles renvoient à la situation d'un autre pays), dans le temps (leur islam et leur voile sont considérés comme "traditionnels" et voués à disparaître) et du point de vue des besoins des musulmans de France (une telle représentation n'irait pas dans le sens de ce qu'il faut promouvoir pour faire taire les "mensonges" à propos du voile) » (*Ibid.* : 129).

Cela renvoie au mécanisme plus général de déconstruction des stéréotypes au sujet de l'immigration qui a conduit à s'intéresser dans nombre de recherches en sciences sociales aux femmes plus jeunes, actives, lettrées et ce faisant perçues comme « émancipées » ou « intégrées ». Abdellali Hajjat montre, quant à lui, qu'une distinction s'opère, dans les représentations des agents de l'État, entre « bon voile » et « mauvais foulard »²⁰². Entre en

²⁰⁰ J'emploie ici sciemment une terminologie floue, car les manières de faire sont très différentes d'une femme à l'autre : voile porté à la manière « islamique », turban, mouchoir de tête, tissu plus ou moins transparent, coloré ou sombre, foulard noué sous le menton, etc.

²⁰¹ En arabe, elles utilisent le terme de *hijab* qui signifie, ce qui recouvre. Abdellali Hajjat préfère justement utiliser le terme de *hijab* qui semble plus neutre dans sa traduction littérale (2010).

²⁰² Dans son ethnographie des procédures de naturalisation, il insiste sur le fait que, bien que donnant lieu à des pratiques diverses de la part des agents préfectoraux, le port du *hijab* est – même si non recevable

jeu la zone recouverte par le tissu (cheveux, visage, cou, épaules), sa couleur (noir ou à motifs et coloré), mais aussi l'âge des femmes en présence. Il remarque que les agents préfectoraux en charge de la naturalisation font cette distinction :

« La plus grande indulgence envers les femmes âgées portant le *hijab* (prévue par la loi grâce à la prise en compte de la "condition" des candidats) contraste avec le jugement plus négatif envers les jeunes femmes, notamment lorsqu'elles ont été scolarisées dans leur pays d'origine ou en France » (2010).

Dans cette logique, les femmes âgées sont vues comme inoffensives, car reléguées à un temps révolu alors que les jeunes femmes sont souvent perçues comme « provocatrices » et « dangereuses », car vues dans leur fonction éducative des enfants et de transmission des valeurs et des pratiques (*Ibid.*). Dans notre étude, les discours des enquêtées dévoilent d'autant plus l'ambivalence des positions en présence. Ne pouvant ici être exhaustive sur le sujet, qui relèverait d'une recherche dédiée, je m'attarderai surtout sur la manière dont cohabitent et se réinventent tant les pratiques que les discours dans le contexte intrafamilial et de voisinage.

2.2.1. Hassia, « Quand on a vieilli, ça y est, on cache tout »

Hassia, âgée de 65 ans, explique par son avancée en âge son choix de porter le foulard et des vêtements plus couvrants :

« Il y a presque vingt ans que j'ai pris le foulard, avant non. Tu vois mes photos à la plage, avec le maillot de bain. Quand on a vieilli, ça y est, on cache tout. »

Puis, sans que je lui demande, elle me précise :

« C'est moi qui ai décidé, c'est pas mon mari. Mon mari, il veut pas, il dit que les femmes avec des foulards c'est pas bien. Mais moi je sais ce que je veux. (...) J'ai peur de Dieu, c'est pas j'ai peur de lui [son mari] (elle rit). Avant je mets les pantalons, je sors les cheveux coupés comme ça, au carré, mais maintenant j'ai

en tant que critère de refus de naturalisation depuis 1994 au regard du droit constitutionnel – au cœur de nombreux débats au sujet de la naturalisation. Aussi, « les données statistiques disponibles montrent que les femmes sont les plus touchées par le refus ou l'ajournement pour défaut d'assimilation (linguistique ou culturelle) en raison d'un niveau de français insuffisant ou d'un défaut d'intégration : elles représentent en moyenne annuelle 69 % des cas de défaut d'assimilation pour la période 1975-2006, avec des pics de représentativité dépassant les 80 % à partir de l'année 2000 » (Hajjat, 2010).

grandi, ça y est» (Hassia, 65 ans, séparée, venue du Maroc en 1979, Vénissieux, 2018).

Pour Hassia, l'âge de la quarantaine a constitué un tournant. Cette période de sa vie coïncide avec le fait d'aller travailler et sa séparation conjugale. Elle justifie d'abord son choix de travailler à l'extérieur du foyer par le fait que ses enfants soient devenus autonomes pour aller à l'école. Elle ne voulait alors pas rester seule à la maison, «à ne rien faire». Elle a travaillé pendant vingt ans comme technicienne de surface pour plusieurs associations et entreprises. Son mari qui, comme elle l'explique, n'était pas d'accord avec son voilement, ne souhaitait pas non plus qu'Hassia travaille. Plus tard, elle m'apprend qu'elle souhaitait en travaillant devenir autonome dans ses dépenses, car son conjoint ne la laissait pas libre d'en décider. Aujourd'hui, ils cohabitent toujours dans le même appartement tout en étant séparés depuis une vingtaine d'années. Elle met explicitement leur séparation en lien avec son propre choix de travailler, malgré l'interdiction de son mari et les pressions de sa belle-famille. Aujourd'hui son conjoint subvient au loyer, leur fille aînée prend en charge les courses. Hassia attend avec impatience le versement de sa retraite même si elle sait qu'elle sera d'un faible montant. Sa décision de porter le foulard s'inscrit donc pour elle dans une «étape d'âge» et de piété autant que dans une dynamique d'émancipation. Elle précise d'ailleurs que son choix de porter le foulard n'a pas été un frein au fait de travailler. Selon elle, faisant les ménages, elle n'était pas en contact avec les publics et cela n'a donc jamais posé de problème, tout le monde étant «gentil» avec elle.

Son récit rejoint ceux recueillis par Julien Beaugé qui montre, l'ambivalence entre domination et émancipation au sein des logiques de voilement de ses plus jeunes enquêtées. Il émet l'hypothèse selon laquelle, dans des contextes d'interconnaissance et de contrôle social fort, «la "réislamisation" des jeunes femmes, surtout de celles qui "sortent" de l'horizon local, peut aussi constituer une manière de subvertir le statut social reconnu aux femmes à l'intérieur de ce champ des possibles : en adhérant aux contraintes fondamentales, mais en les réaménageant, en les re-signifiant et en se donnant ainsi davantage de "capacités d'agir"» (2013 : 185).

2.2.2. Nour, Un foulard «à la mode»

Nour porte le foulard, comme Hassia, depuis qu'elle a une quarantaine d'années. Lorsque je lui demande si un événement particulier l'a décidée, elle a ces mots :

« Je pratiquais la religion, je faisais la prière et tout, je suis même allée à la Mecque, mais c'est que c'était pas facile, on n'avait pas l'habitude, on était mal vues, beaucoup de choses. Après c'est devenu, comment dire, à la mode peut être, ça y est tout le monde a compris qu'une femme elle doit cacher ses cheveux quand elle est dehors ».

Puis elle ajoute, elle aussi, ajoute s'être imposée vis-à-vis de son époux qui ne voulait pas qu'elle le porte : « Moi, c'est ma religion, elle m'oblige, c'est mon choix » (Nour, 61 ans, divorcée, venue du Maroc en 1976, Vénissieux, 2018).

Dans les récits de Nour et d'Hassia, le port du foulard rime avec une certaine émancipation conjugale. Elles le vivent comme un choix, qu'elles disent malgré tout prescrit par leur religion. Toutes deux Marocaines, leur socialisation primaire s'est faite dans des familles pratiquantes et citadines. Lors des sorties en groupe avec les autres enquêtées, elles étaient souvent les seules à faire leurs prières sur place, les autres, pour la majorité algérienne, attendaient de rentrer chez elles pour prier. Des discussions sur l'orthodoxie des unes et des autres pouvaient avoir lieu, au cours desquelles je pouvais être prise à partie. Les unes défendaient leur pratique d'un islam respectant selon elles la lettre du *Coran* quand les autres prônaient un islam proche des pratiques de leurs propres parents, notamment de leurs mères.

2.2.3. Selma, Le foulard « des gens de maintenant »

« Selma - Je ne vous ai pas amené la photo à ma mère ? [...] Elle n'a pas mis le foulard. Nous on est restées comme ça. [...] Mais les gens de maintenant, c'est pas pareil, parce qu'il y'en a ils voyagent, avant ils mettaient que le foulard, maintenant ils cachent tout. Ça fait qu'ils voyagent, ils regardent comment les autres pays ils sont et tout et ça fait... ils suivent » (Selma, 71 ans, veuve, venue d'Algérie en 1968, Vénissieux, 2018).

Selma voit le port du foulard comme une pratique récemment importée. Dans son récit, on perçoit aussi l'influence de l'interconnaissance et des socialisations par le voisinage : une de ses filles le porte aujourd'hui, car, selon Selma, elle « a suivi » ses copines du quartier. Le voilement de sa propre fille, qui souhaite partir vivre « au *bled* », l'inquiète. Selma explique en parler autour d'elle, à ses voisines qui la réconfortent en prenant exemple sur les situations de leurs propres enfants. Selma se questionne et se renseigne : « J'ai entendu à la télé aussi, ils ont dit, ceux qui veulent aller habiter au *bled*, ils iront, ils peuvent y aller, et

c'est là que je me suis calmée un petit peu». Ses propos montrent aussi la diversité des modes de transmissions et ici les conflictualités intrafamiliales autour des pratiques de voilement. Comme le souligne Julien Beaugé :

« La prénotation la plus partagée et la plus ravageuse s'agissant du port du voile l'explique par la contrainte familiale, notamment paternelle, exercée sur les filles. Même en se focalisant pour l'essentiel sur des cas où le foulard a été porté à un âge précoce, on peut aisément infirmer ou compliquer une telle hypothèse. (...) De façon générale, s'imaginer qu'une pratique sociale puisse reposer, sauf dans des conditions extraordinaires, sur la contrainte, c'est renoncer à l'un des principes fondateurs de la pensée sociologique » (2013 : 184).

Il observe, lui aussi, ce qu'il nomme des situations de « transmissions à l'insu », dans les cas où les jeunes filles imposent à leurs parents leur choix de porter le foulard. Ce choix peut générer des inquiétudes, comme dans le cas de Selma, voire des conflits importants. Parlant quant à lui, des jeunes filles dans ce cas de figure, il précise :

« Celle-ci pourra se faire "charrier" par ses frères et sœurs : on l'appellera "*Ben Laden*" ou on lui reprochera sa prétention de "*faire la m(o) uslima*" (équivalent à connotation religieuse de "faire la madame"). A l'inverse, elle pourra dénoncer "*l'islam light*" de sa famille et ce qu'elle perçoit comme une manière de se soumettre à l'injonction à l'intégration (se faire petit, discret pour plaire aux "Français" au lieu d'être pleinement musulman) quitte à sacrifier des obligations importantes comme le voile » (*Ibid.* : 172).

De telles oppositions se retrouvent entre les femmes, ou entre elles et leurs enfants. Ainsi Selma explique avoir fêté Noël avec ses enfants jusqu'à récemment. Puis, plusieurs d'entre eux le lui ont « interdit ». Chez elle, sur l'avis d'un de ses fils, les portraits de famille ornant son entrée ont laissé la place à des sourates gravées sur de grands tableaux de cuivre. Pour autant, Selma se refuse à porter le foulard et ne se revendique pas ouvertement pratiquante (elle ne va pas à la mosquée et ne fait jamais sa prière en public par exemple). Elle négocie avec son nouveau contexte familial, mais aussi avec l'influence de ce qui se dit dans les médias (à la télévision et sur internet).

2.2.4. Kelthoum, « Elles portent le voile et elles mettent le *jean déchiré* »

Hormis lors de sa réinstallation provisoire en Algérie dans les années 1960, Kelthoum n'a jamais porté le voile :

« Moi je ne l'ai jamais mis de toute façon. Après quand on est rentrés [en Algérie] après l'indépendance, ils m'ont dit de le mettre, je n'arrivais même pas à le tenir. J'te jure, ça m'étouffe. [...] Moi je l'ai mis, parce que j'avais honte un petit peu, j'avais peur qu'on me critique. Après ils m'ont dit : jette-le ! Je l'ai jeté (elle rit). Après y a deux ans je suis partie [en Algérie], j'étais en pantalon, les cheveux comme ça et tout ».

Ici, Kelthoum pointe que le port du voile peut être vécu comme une injonction liée au contrôle social, ici du groupe familial et de la société algérienne dans son ensemble. Elle pointe le sentiment de gêne voire de honte de ne pas le porter et donc de ne pas « être comme tout le monde ». En décidant de ne pas se voiler et de porter le pantalon, Kelthoum s'émancipe du jugement réel ou supposé du groupe social. D'un côté, elle prend ainsi son autonomie vis-à-vis d'une société, d'un pays d'origine, d'un entourage familial et social. Pour autant, elle ne renie aucunement l'islam, voire se sent plus croyante et pratiquante, que celles qui le revendiquent plus ouvertement, notamment par le port du voile. Howard Becker précise que si la personne qui transgresse les normes d'un groupe donné s'expose à en être exclue, elle peut elle-même ne pas accepter la norme selon laquelle on la juge : « le transgresseur peut estimer que ses juges sont *étrangers* à son univers » (1985 : 25). Nous retrouvons chez Kelthoum une certaine distanciation par délégitimation, vis-à-vis des plus jeunes générations notamment :

« Ici [en France], l'islam, chacun est en train de faire à sa façon, hein. [...] Maintenant on comprend rien avec les Musulmans [...]. En plus ils [les gouvernements français successifs] ont critiqué au début et tout, maintenant ça a augmenté de plus en plus, s'ils avaient rien dit à mon avis... Et puis elles portent le voile, et maintenant elles mettent le *jean déchiré*, hein, y' en a maintenant qui sont en mini-jupe [et voilées], alors... » (Kelthoum, 75 ans, veuve, venue d'Algérie en 1957, Vénissieux, 2018).

Ici, Kelthoum met en avant ce qu'elle perçoit elle-même comme des contradictions dans les pratiques de voilement de ses contemporaines. Au-delà du port du voile, ces propos renvoient, une fois encore, à la construction des respectabilités *via* les pratiques vestimentaires en contexte populaire et d'interconnaissance. S'habiller convenablement n'exclue ni pour elle, ni pour les jeunes femmes voilées de son quartier, de s'approprier et d'user des codes globalisés de la féminité et de la sexualité sans pour autant passer pour vulgaires dans l'économie morale locale qui, nous le voyons ici, reste clivée. Hors des débats

sur l'islam et le voile, les femmes étudiées par Beverley Skeggs doivent faire face aux mêmes « contradictions » :

« Désireuses de ne pas être associées au sexuel, elles savent aussi que des affichages soigneusement codés de la sexualité peuvent être producteurs de valeur (...) Cette valeur s'appuie sur un faisceau de facteurs : correspondre physiquement aux idéaux dominants de la féminité ; porter des vêtements convenables, selon les avis locaux dominants ; limiter son activité sexuelle pour ne pas avoir mauvaise réputation ; ne pas être agressive, vulgaire ou dominatrice » (2015 : 218).

Dans le contexte du voisinage et de l'économie morale locale, les femmes, ici de générations différentes, se distinguent entre elles, à l'aune de ces facteurs et de leur apparence physique.

2.2.5. Kadidja, « Je fais ma prière pour Dieu, et pas pour la voisine »

« J'en ai rien à cirer. Je fais mes prières, je fais le Ramadan, je fais ce que j'ai à faire, mais le foulard, je le mettrai jamais. On me dit *haram*, je fais semblant, comme si je n'avais rien entendu. Je suis musulmane, (...) quand il faut donner, je donne, mais d'aller me camoufler, c'est... Ça c'est autre chose »

Quand je lui demande si les pratiques ont changé dans le quartier, elle répond que selon elle, ce dernier est « en régression » :

« Moi, j'ai des amies, elles s'habillaient comme tout le monde, jupe courte... Y'a une amie [voilée], je ne l'ai pas reconnue. Je lui dis : qu'est-ce qui t'arrive ? Moi j'ai été à la Mecque, hein, moi je ne peux pas juger entre toi et ton Dieu. Mais... en régression... Si tu vois ma mère, tu ne crois pas que c'est ma mère, elle est comme nous... Mon père nous a mis les filles à l'école, les garçons à l'école, on a vécu comme tout le monde avec... C'est vrai que nous on vit dans la ville, c'est pas comme ceux qui viennent de la montagne ou... Mais, ceux du quartier, en régression ».

Kadidja se distancie ainsi des femmes « en régression » en opposant sa propre religiosité, et son héritage familial, scolaire et urbain, qu'elle juge plus ouvert sur ces questions. Comme le souligne Julien Beaugé, la dichotomie entre celles qui portent ou non le voile ne peut être analysée en termes de femmes « sécularisées »/femmes « pieuses » (comme c'est souvent le

cas dans les médias). Le fait de porter ou non le foulard n'a que peu à voir avec le degré de piété.

« En effet, ce sont en fait deux manières d'être pieuse qui sont en concurrence. D'un côté, on va considérer que la religiosité doit s'exprimer "à l'intérieur" et non dans "les apparences", car ces dernières sont superficielles. De l'autre, la dimension publique fait partie de la performance religieuse. Dans cette perspective, porter le voile permet, par exemple, de cultiver en soi la vertu féminine de modestie » (2013 : 78).

En outre, il est intéressant dans ses propos, comme dans ceux de Kelthoum, de voir comment les distinctions et analyses globales sont réappropriées et utilisées au niveau local pour se positionner face aux pratiques et discours des unes et des autres. Comme le rappelle Beverley Skeggs, les femmes de classes populaires, qui plus est au sein de territoires ségrégués, ne vivent pas déconnectées du reste de la société. Ces femmes sont prises dans un double mouvement : « le niveau local de validation importe pour mettre en cause les représentations produites à un niveau supra-local. Cependant, l'interprétation locale peut elle aussi invoquer les hiérarchies plus générales du capital culturel ou corporel » (Skeggs, 2015 : 205). Ainsi, Kadidja, qui par ailleurs dénonce le racisme et les propos caricaturaux émis à l'encontre des immigrés et des musulmans autant que ceux sur les habitants des Minguettes, se trouve contrainte de manier les mêmes registres de discours (dont la dichotomie tradition/modernité), pour dénoncer les pratiques qu'elle-même subit et dont elle souffre dans son environnement proche :

« Ce sont des jeunes, beaucoup plus jeunes que moi. (...) C'est mieux de pas trop fréquenter, ne pas trop subir leurs discours. (...) Je fais ma prière pour Dieu, et pas pour la voisine, il [Dieu] le sait quand même... franchement, elles te sapent le moral » (Kadidja, 73 ans, mariée, venue de Tunisie en 1965, Vénissieux, 2018).

L'analyse des différentes postures des enquêtées face au voilement, au-delà d'en montrer la diversité, amène à remettre le voile « à sa juste place ». Celles qui ne le portent pas, ne se revendiquent pas pour autant moins pieuses ou pratiquantes. De même, celles qui le portent ne sont pas pour autant moins « émancipées » ou « intégrées » que les autres. Le port du voile peut être concomitant pour certaines avec le fait de travailler ou divorcer. Comme le rappelle Saba Mahmood : « Ces identités musulmanes peuvent être acquises et vécues de différentes manières ; le voile compte parmi ces dernières, mais il n'est en aucun cas – et j'insiste – nécessaire à la construction de l'identité musulmane » (interrogée *in* Landry, 2010)

La diversité des portraits esquissés dévoile en outre des « économies morales » localisées et dynamiques. L'économie morale, sans en retracer ici la généalogie et les différentes acceptions, correspond « à un système de normes et d'obligations. Elle oriente les jugements et les actes, distingue ce qui se fait et ce qui ne se fait pas » (Fassin, 2009). S'intéresser à ces économies au niveau local permet ici de sortir des analyses culturalistes et binaires. Evoquant les travaux anthropologiques au sujet de l'islam et se rapprochant de cette perspective, Didier Fassin en affirme la portée :

« Bien plus que les essais superficiels sur le choc des civilisations qui ne livrent que la caricature d'un ennemi imaginé, l'étude des investissements moraux au sein du monde islamique, à laquelle se sont livrés plusieurs anthropologues, rend possibles une autre lecture des différences d'affects et de valeurs et une autre intelligibilité des affrontements politiques et même des actions violentes » (*Ibid.*).

Dans le contexte étudié, les « affrontements moraux » ne sont pas des conflits ouverts. Ils opèrent, comme pour les autres pans de la respectabilité, de manières majoritairement tacites et sont révélés à l'anthropologue sous couvert de l'anonymat.

Lila Abu-Lughod, à partir du contexte bédouin qu'elle a étudié, pointe à ce sujet une certaine « illusion romantique de la résistance » dans la recherche en sciences sociales :

« Le problème est que ceux d'entre nous qui ont eu le sentiment qu'il y avait quelque chose d'admirable dans la résistance, ont eu tendance à y chercher l'échec espéré — même partiel — des systèmes d'oppression. Il me semble cependant que nous respectons la résistance quotidienne en ne montrant pas seulement la dignité ou l'héroïsme de ceux qui résistent, mais en permettant à leurs pratiques de nous éclairer sur les interactions complexes et les transformations historiques des structures de pouvoir » (2006 [1990]).

Notre propre ethnographie révèle des pratiques vestimentaires localement contrastées, selon les femmes et en fonction des étapes de leur vie. Cela renvoie à la construction de leur féminité au sein de laquelle leur confession joue de manière, elle aussi, contrastée. Nous allons voir à présent que leurs investissements en féminité et en respectabilité se retrouvent dans leurs pratiques de mobilité au sein de leur quartier.

3. La mobilité au prisme de la respectabilité : prendre place dans les espaces convenables ?

La mosquée et le centre social sont des lieux de proximité repérés et connus par les habitantes des Minguettes, même si toutes ne les fréquentent pas. Au-delà de leurs destinations différentes – le premier est culturel, le second un lieu socio-culturel laïque²⁰³ – ces espaces ont plusieurs points communs. D'abord, ils sont tous deux des espaces de sociabilité. Au sein du centre social et plus particulièrement des ateliers où l'intérêt des femmes est l'apprentissage de la langue française, le sentiment d'identité commune se révèle dans le partage d'expériences des parcours migratoires de chacune. A la mosquée, la confession musulmane est un socle commun, mais dans l'espace observé, les autres aspects mis en avant par les femmes sont le genre et l'analphabétisme :

« Ici on a toutes un point commun, on est des analphabètes, on n'est pas allées à l'école apprendre à lire. Ici, on vient pour apprendre un peu, pour pouvoir tenir le Saint Coran dans nos mains et lire (...) C'est pas politique ni rien. Juste savoir lire le Saint Coran. » (Sadia, 67 ans, mariée, venue d'Algérie en 1965, Vénissieux, 2014).

D'autre part, comme déjà évoqué au sein du chapitre précédent, le développement d'activités dans la continuité de l'espace domestique telles que la couture, le tricot, la cuisine peut sembler paradoxal avec l'objectif « émancipateur » des animatrices qui est de « permettre aux femmes de sortir de leur rôle de mère et d'épouse ». Cette ambivalence témoigne pour partie des « capacités [des femmes] à étendre l'espace de l'habiter » (Ait Ben Lmadani, 2007 : 232). Ces capacités leur permettent de négocier les frontières entre les sphères publique et privée. A la mosquée comme au centre social, les échanges entre les femmes se font dans leur langue maternelle, le plus souvent en langue arabe. Beaucoup des discussions informelles entre les participantes consistent également dans l'échange de recettes de cuisine par exemple. Elles amènent régulièrement des pâtisseries ou même un thermos de thé. Toutes ces petites actions sont autant de marquages de l'espace du centre social comme de la mosquée en tant qu'espace « entre-deux ». Ils ne sont en ce sens ni tout à fait domestiques ni tout à fait publics. Tout en étant extérieurs au logement, ils restent des

²⁰³ Selon la Fédération nationale des centres sociaux, le « centre social et socio-culturel entend être un foyer d'initiatives porté par des habitants associés, appuyés par des professionnels, capables de définir et de mettre en œuvre un projet de développement social pour l'ensemble de la population d'un territoire ». Ils relèvent du mouvement de l'éducation populaire et s'inscrivent dans une démarche généraliste en soutenant les divers projets des habitants tout en mettant le social et notamment le lien social au cœur de leurs objectifs. Les activités développées en fonction des particularités de la population d'un territoire sont vues comme des supports pour que les habitants restent ou deviennent acteurs de celui-ci.

espaces sûres et conviviaux, mais aussi des lieux suffisamment souples pour permettre leur appropriation en tant qu'espaces familiaux. Pour autant, leur fréquentation par les femmes rencontrées me semble également relever d'une certaine mobilité sociale. Ces lieux, bien que de proximité spatiale, sont aussi des espaces et supports à la mobilité sociale et en ce sens à la constitution de leur respectabilité.

Enfin, comme j'ai pu le montrer ailleurs (Leblanc, 2014), ces deux espaces à la fois d'ancrage et de mobilité peuvent s'apparenter aux hétérotopies de Michel Foucault :

« Les hétérotopies supposent toujours un système d'ouverture et de fermeture qui, à la fois, les isole et les rend pénétrables. En général, on n'accède pas à un emplacement hétérotopique comme dans un moulin » (2004).

Mon entrée dans les espaces culturels avait été contrôlée, voire empêchée dans un premier temps. Ce lieu de culte n'est pas prioritairement destiné aux femmes âgées, leur présence y est donc aussi négociée. A partir de l'ethnographie réalisée dans une « mosquée » de la Zup des Minguettes, il s'agit de montrer comment cet espace culturel de proximité est approprié par les femmes âgées comme un espace de respectabilisation.

3.1. La mosquée des femmes âgées

Comme le précise Corinne Torrekens, d'abord espace public²⁰⁴ aux premiers temps de l'Islam, la mosquée fut progressivement « privatisée » puis sanctuarisée en restreignant son accès et ainsi en la définissant de plus en plus exclusivement comme lieu de culte (2009). Pour autant, « la mosquée n'échappe pas à son temps » (Abdelkhah et Moussaoui, 2009). Elle est constamment l'objet d'évolutions et d'innovations. Au sein des sociétés où l'islam est minoritaire, les mosquées revêtent de manière accrue une fonction de sociabilité en développant des activités annexes à la pratique culturelle, notamment à destination des enfants et des femmes. Dans la mosquée où je me suis rendue chaque mardi, pendant quatre mois, un espace est en effet dédié aux femmes et aux enfants pour la prière, mais aussi aux cours d'arabe et de lecture coranique. Le développement de ces missions annexes au culte suscite parfois « des débats et des oppositions mettant en exergue deux visions opposées de l'espace de la mosquée : celle qui vise à mettre en évidence la sacralité du lieu et pour laquelle l'ensemble des activités annexes à la pratique du culte ne figure pas une priorité et

²⁰⁴ « Le terme « mosquée » provient du terme arabe *masjid*, qui signifie le lieu de rassemblement. Le terme peut aussi se dire *jâmi* ou lieu de réunion » (*Ibid.*).

celle qui tend à investir la mosquée comme lieu semi-public de sociabilité » (Torrekens, *Op. cit.*).

De fait, les mosquées en France ne sont pas des « transplantations » de pratiques « monolithiques » et leurs édifications ainsi que leurs fonctionnements sont enchâssés dans la société dans laquelle elles s'implantent autant que dans le processus migratoire lui-même. Au – delà des conflits d'ordre politique, cela paraît rester transversal dans le cadre des sociétés d'immigration où l'islam est numériquement minoritaire²⁰⁵ :

« (...) la mosquée remplit avant tout auprès des fidèles un rôle convivial qui révèle les liens parfois très forts qui peuvent se développer, en situation de migration ou de post-migration, entre personnes n'appartenant pas à la même famille, mais fréquentant la même mosquée. Cette dimension met l'accent sur l'importance symbolique de la mosquée comme espace de convivialité et de solidarité renforçant le sentiment commun d'appartenance à une communauté de valeurs » (*Ibid.*).

Dans cette logique socio-éducative, mais aussi de protection de la communauté musulmane en France, les mosquées s'ouvrent de plus en plus aux publics considérés fragiles tels les enfants et les femmes notamment âgées²⁰⁶. Par ailleurs, la fréquentation de ces espaces dédiés aux femmes relève d'une logique qui peut sembler contradictoire. En tant qu'espace de sociabilité, on peut se demander (autant pour le centre social que pour la mosquée) si les femmes âgées rencontrées les utilisent comme des lieux de mobilité ou plutôt d'ancrage ou encore, comme une extension de « l'espace de l'habiter » (Ait Ben Lmadani : 2007 : 232). Le terme même de mosquée est ici ambigu. Si toutes les femmes et autres habitants des Minguettes rencontrés désignent le lieu, dans lequel les observations ont été menées, par ce terme, il s'agit *de jure* d'une association culturelle. Son président n'accepte pas la dénomination de mosquée : « C'est une association, les gens qui disent mosquée ne [nous] respectent pas ! » (Vénissieux, 2014). Il aimerait que des activités culturelles y soient développées, car selon lui, en dehors de la présence des femmes les après-midis, l'espace

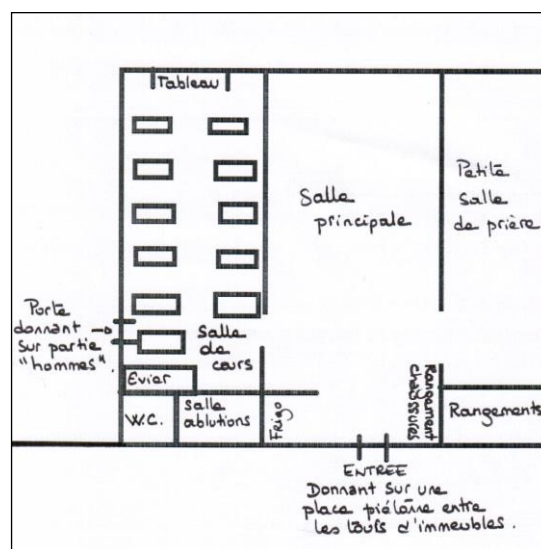
²⁰⁵ Voir notamment, pour les contextes japonais (Sakurai, 2009), belge (Torrekens, 2009) et canadien (Germain, 2004).

²⁰⁶ Ce constat est aussi fait par Abderrahmane Moussaoui pour ce qui est des mosquées algériennes où, comme dans les mosquées où je me suis rendue à Vénissieux, « en dehors du vendredi et des heures de prière, certaines mosquées urbaines reçoivent des groupes de femmes venues suivre des leçons (*durûs*), dispensées par de jeunes femmes devenues *murshidât*. Ces sortes de guides spirituelles ont la charge d'instruire d'autres femmes en matière de religion ; et de les inscrire dans une culture de pratiques codifiées allant de la façon de mettre un hijab à celle d'entretenir et de porter son corps. L'avènement d'un tel personnel en Algérie comme au Maroc voisin témoigne d'une certaine évolution sociale » (Moussaoui, 2009).

est peu utilisé : « Les gens qui viennent juste faire la prière je n'en veux pas ! Personne ne se bouge ! » (Vénissieux, 2014). Comme évoqué au chapitre 1, les architectures des mosquées peuvent être très divergentes. Le lieu en lui-même est ici très discret, il s'agit en fait du rez-de-chaussée d'une tour, sans aucun signe distinctif extérieur hormis une petite pancarte indiquant le nom de l'association. Les entrées et parties « hommes » et « femmes » sont distinctes et se font de part et d'autre de la tour.

La partie dédiée aux femmes est assez réduite pour le nombre de personnes présentes les après-midis de cours (aux alentours de quarante mètres carrés pour trente personnes). Il n'y a pas de fenêtre. L'espace est scindé en trois pièces principales. L'une est dédiée aux cours d'arabe et aménagée comme une salle de classe avec ses tables, chaises et tableau blanc. Celle du milieu est couverte de tapis et les femmes s'y réunissent pour l'apprentissage de la lecture psalmodiée du Coran. Une troisième petite pièce est dédiée à la prière, mais des groupes pouvaient aussi (selon le nombre de femmes présentes) s'y réunir pour la lecture. La salle de classe communique par une porte fermée à clé avec la partie réservée aux hommes. La communication entre les deux espaces se fait par le biais d'un interrupteur qui permet aux femmes de « signaler si elles ont un problème ». Les entrées étant réparties de chaque côté de la tour je n'ai aperçu aucun homme fréquentant le lieu en quatre mois. La seule trace de présence masculine était donc la voix de l'imam lors de l'appel à la prière qui est alors retransmis dans la partie dédiée aux femmes.

Figure 10. Plan de la « partie femmes » de la mosquée



Vénissieux, 2014

© Julie Leblanc

La mosquée peut être considérée comme « une frontière où se négocient différents rapports sociaux. Frontière entre les musulmans et les non-musulmans, elle l'est également à l'intérieur de l'espace musulman » (Moussaoui, 2009). Les délimitations ici concrètes de l'espace sont révélatrices de cette fonction. A la répartition genrée du lieu s'ajoute celle entre les groupes de femmes en présence. L'endroit a, certes, une fonction de sociabilité pour les femmes et dégage une ambiance de convivialité ne serait-ce que par les rites de salutations où chaque femme qui entre après avoir effectué sa prière dans la salle dédiée, vient saluer chaque personne présente, parfois en s'attardant auprès de voisines ou connaissances plus intimes. Cependant, cet aspect ne doit pas occulter les conflits ou enjeux qui font de la mosquée « une niche de pouvoirs » (Ait Ben Lmadani, 2007 : 230). En effet, j'ai pu observer une certaine rivalité entre le groupe des femmes participant au cours d'arabe que je dis « profane » – dans le sens où la langue arabe littéraire usuelle et non coranique y est enseignée – et le groupe des femmes étudiant la lecture psalmodiée du Coran.

Le premier épisode révélateur fut le déménagement de la salle de cours dans la petite salle extrêmement exigüe, initialement dédiée à la prière. Pensant d'abord qu'il s'est fait d'un commun accord, je me rends compte qu'il s'agit d'une initiative de la femme du président de l'association, considérée comme « la responsable » du lieu. L'enseignante du cours d'arabe, Ibtissem m'explique alors ne pas être soutenue par l'association, qui souhaite qu'elle fasse payer les femmes qui participent à ses cours et lui demande d'exclure les femmes n'étant pas assidues, ce à quoi elle s'est toujours opposée. Ayant déménagé des Minguettes, Ibtissem avait arrêté les cours pendant un an, avant de reprendre du fait de l'insistance des femmes âgées. La fin de l'année approchant, la responsable du lieu lui impose pourtant d'arrêter les cours en mai et non en juin, invoquant la nécessité de libérer l'espace pour la préparation du Ramadan. Les femmes présentes ne comprennent pas pourquoi elles devraient arrêter de venir, alors que les cours pour les enfants continuent. Pour autant, il ne s'agit pas d'un conflit ouvert, d'ailleurs tous ces éléments m'ont été rapportés lors de rencontres en dehors de la mosquée.

Certaines femmes participent aux deux groupes (cours d'arabe profane et coranique), mais la plupart des participantes au cours d'arabe profane quittent la mosquée rapidement, après leur leçon terminée. Alors que l'autre groupe reste présent, installé au centre de l'espace, des après-midis durant. Une hiérarchisation est donc observable au sein de l'espace féminin de la mosquée. Nous avons évoqué plus haut, le statut de *Hadja* et son potentiel de distinction, parmi les femmes âgées fréquentant le centre social. Nous pouvons l'observer ici aussi, au sein de l'espace culturel. L'investissement de la mosquée est vécu par certaines

femmes comme une « conquête ». La mosquée est ainsi à comprendre comme « un lieu de pouvoir dans toutes ces dimensions, c'est-à-dire en tant que contraintes, mais également en tant que possibilités d'agir » (Ait Ben Lmadani, 2007 : 203), notamment pour les femmes âgées qui la fréquentent. Des différences dans les tenues vestimentaires étaient notables entre les groupes d'arabe profane et coranique. Les participantes aux premiers arborent plutôt des tenues aux tissus colorés, alors que celles assistant aux seconds étaient vêtues de manière ample et sombre, une façon de sacraliser cette pratique, comme celle de la prière. Je n'ai pu déterminer si elles portaient ce même type de vêtements de manière plus quotidienne. Cependant, ces distinctions ne sont pas partagées par toutes, ni figées ou hermétiques, certaines personnes appartenant simultanément ou alternativement à ces différents groupes. L'accès à la lecture coranique pour les femmes âgées rencontrées représente ainsi, en soi, une évolution dans le parcours religieux, mais aussi social. Passer des cours d'arabe profane à ceux de lecture coranique est vécu par les femmes comme une évolution valorisée. Plusieurs femmes ont pu témoigner du parcours de Saïda, qui selon elles, au départ ne savait pas du tout lire l'arabe et aujourd'hui est une des plus douées en lecture psalmodiée. Certaines femmes, qui fréquentent depuis longtemps les leçons de lecture coranique, enseignent aujourd'hui aux autres femmes présentes. La femme désignée comme « responsable de la mosquée » était, quant à elle, bien identifiable et s'apparentait même à une véritable « gardienne » des lieux. Elle portait de manière ostensible le trousseau de clés du local, qu'elle aimait d'ailleurs faire tinter en circulant entre les pièces.

Tenir compte des hiérarchies et conflictualités à l'œuvre permet de sortir d'une vision homogène, telle qu'elle est véhiculée au sujet des musulmans et musulmanes en France.

« Ainsi comprise, la mosquée n'est ni le lieu d'une tradition encensée par les uns et décriée par les autres, ni celui d'un radicalisme religieux abstrait, tel qu'il est aujourd'hui idéologiquement construit comme l'ennemi majeur. (...) Plutôt que d'être un lieu clos sur lui-même et sur sa sacralité, la mosquée est un carrefour où se rencontrent les croyants pris dans leur diversité et où s'articulent, dans la transcendance de la foi, de nombreux enjeux extra religieux » (Abdelkhal et Moussaoui, 2009).

S'agissant des femmes âgées qui la fréquentent, leurs intentionnalités sont parfois très différentes. En grande majorité âgées de plus de soixante ans, certaines mettent en avant « la lecture du Saint Coran » et une approche spirituelle. D'autres, n'y vont comme Zara que pour la prière du vendredi, d'autres encore comme Saïda tous les après-midis. Certaines

mettent clairement en avant le lien social comme raison de leur venue, comme cette femme participant au cours d'arabe qui disait vouloir « sortir de sa bulle ». Pendant les cours, les discussions entre les participantes et la professeure bénévole sont fréquentes. Ibtissem me disait leur laisser libre cours, étant consciente que pour la majorité des femmes présentes la séance représente une occasion de sortir de chez elles et de pouvoir échanger avec d'autres femmes. Ou encore comme Fadma, qui expliquait ainsi sa présence actuelle à la mosquée : « On est allé au centre social, faire des activités tout ça, avec les enfants et tout. Et puis arrivée la retraite, on tourne en rond, alors je suis venue ici » (Zelikha, 79 ans, veuve, venue d'Algérie en 1960, Vénissieux, 2013). Pour d'autres comme Zora, la dimension de sociabilité est importante, mais également la mission de transmission religieuse, dont elle se sent désormais investie en tant qu'« enseignante de psalmodie du Coran » (Fadma, 68 ans, mariée, venue de Tunisie en 1970, Vénissieux, 2014).

Quelle que soit, la signification que mettent ces femmes dans leur rapport à la mosquée, spirituel ou social, elle se confirme comme un « espace autre » (Foucault, 2004), ou encore un lieu frontière, un « espace interstitiel » qui constitue :

Une « zone spécifique d'appropriation du territoire urbain permettant aux migrants de jouer sur un double cadre de référence : celui du pays d'origine et celui du pays d'accueil et ce, en construisant un espace migratoire représentatif de l'un et de l'autre et en permettant la mixité des usages et des références » (Torrekens, 2009).

Au sein de la mosquée, tous les échanges entre les femmes se font en arabe, elles évoquent souvent leur pays d'origine notamment concernant leurs voyages à venir, mais les échanges concernent aussi le quartier et ce qui s'y passe, les bonnes affaires du moment au marché ou dans les magasins locaux, leurs enfants et petits-enfants vivant en France, les nouvelles des voisines, etc. Ceci confirme le fait qu'« un espace n'a de sens que relativement aux usages qu'il permet d'effectuer » (*Ibid.*). Dans cette optique, nous pouvons avancer qu'il en va de la mosquée comme du centre social. Par-delà, la théorie qui postule d'un certain « retour du religieux » au moment de la vieillesse, un certain « retour du juvénile » est également observable dans la manière dont les femmes utilisent cet autre espace.

3.2 Le centre social et les sorties en bande de voisines

En 2014, mes premières observations aux centres sociaux des Minguettes ont concerné les cours de français, au sein desquels les femmes âgées étaient minoritaires. A partir de 2017, du fait de la mise en place du dispositif de recherche partagée (tel que décrit au chapitre 1),

j'ai pu rencontrer d'autres femmes de plus de 60 ans dont certaines, accompagnées de deux animatrices, se retrouvaient depuis plusieurs années de manière hebdomadaire pour échanger autour d'un café et de différentes thématiques (la santé, le bien-être, le stress, la famille, l'isolement par exemple). Chaque année, elles organisent en juin une ou plusieurs « sorties » en dehors du quartier et de la ville (visite d'un musée lyonnais, voyage à Annecy, visite d'un moulin à huile dans la Loire par exemple). Ces projets, décidés collectivement, sont financés par des « tables d'hôtes » qu'elles organisent au sein des centres sociaux, qui sont ouvertes aux habitants et aux professionnels exerçants sur le territoire. Ces « sorties » constituent, pour elles, le temps fort de l'année et une des motivations importantes de leur assiduité au groupe.

Souvent, lorsque j'évoquais mon terrain de recherche à mon entourage, certaines personnes faisaient d'emblée l'hypothèse que je devais être invitée « tout le temps » chez les unes et chez les autres, à « manger du couscous ou des gâteaux ». Au-delà des représentations stéréotypées qui sous-tendent ces remarques, cette image ne correspond pas du tout à la réalité de mon terrain. D'une part, l'établissement d'un lien de confiance nécessite du temps et de « faire ses preuves ». D'autre part, plutôt que d'avoir pris, à leurs yeux, le statut de « celle que l'on invite », elles m'ont plutôt « utilisée » comme « celle qui nous fait sortir de chez-nous ». L'entrée par les centres sociaux et le format partagé de la recherche l'ont induit en partie, puisque nous faisons des choses ensemble et à l'extérieur de chez elles, y compris loin de Lyon (comme lors de leur venue à Marseille en juin 2019 pour la journée de restitution commune avec les femmes de Belsunce).

Nous sommes « sorties » plusieurs fois ensemble au cinéma et au théâtre de Vénissieux, mais aussi à Lyon et Villeurbanne, à l'occasion d'évènements culturels (comme des concerts et débats à l'opéra, un concert à Villeurbanne autour de l'œuvre d'Oum Kalthoum, une projection débat de l'association Tillandsia, etc.), ou pour simplement nous retrouver et partager un repas (chez-moi à Vénissieux (quartier en dehors des Minguettes), pour un pique-nique au parc de Parilly (en dehors des Minguettes), pour une sortie *shopping* à Ikea ou encore une journée touristique à Grenoble).

Nous sommes au parc de Parilly pour un pique-nique, une dizaine de femmes est présente, nous sommes installées dans un coin du parc à l'ombre, au bord d'un chemin emprunté par des promeneurs et des coureurs. Au terme du repas, Myriam sort une enceinte *Bluetooth* de son sac et lance la musique depuis son téléphone. Celui-ci circule au sein du groupe et les musiques s'alternent selon les choix des

unes et des autres, le plus souvent du raï auto-tuné²⁰⁷. Tout le monde rit, et Myriam, Kelthoum et Selma se mettent à danser rejointes bientôt par toutes (y compris moi). Lorsque je leur signifie que je les trouve très à l'aise de danser en public, elles me répondent qu'« ici on est tranquilles », que « personne ne nous voit » (Parc de Parilly, commune de Bron (limitrophe de Vénissieux), 2018).

Bien qu'à la vue des gens du parc, elles se sentaient ici protégées du regard des gens du quartier et de celui de leurs enfants. Cette distinction entre les espaces du quartier et de l'en-dehors a été évoquée lors de plusieurs de nos sorties, notamment à Grenoble.

Nous sommes une dizaine à être du voyage (...). Nous avons pique-niqué dans un parc bondé de monde aux pieds du funiculaire grenoblois. Au milieu de ce parc trônent deux statues de l'époque gréco-romaine représentant des hommes nus, une discussion et un fou rire général débute entre elles, à propos de la taille et du réalisme ou non de leur pénis. Amusée par la scène, je leur ai suggéré le fait qu'elles parlent de ce sujet fort et au milieu du monde, elles me répondirent : « on s'en fou, personne ne nous entend ici » (Grenoble, 2020).

Ces deux scènes sont en fait un classique de nos sorties en groupe. Elles témoignent d'une part de ce qu'autorise le fait de sortir du quartier et donc à revers, de ce qui ne peut se dire à l'intérieur de celui-ci. Elles révèlent également la manière dont ces moments d'entre-soi féminins sont chaque fois saisis comme autant d'espaces de libération d'une parole et d'actes relatifs à leur féminité et/ou à la sexualité, souvent de manière humoristique, mais aussi crue, voire vulgaire. Cette parole et ces actes, possibles dans ce cadre extérieur au contrôle social, revient par homologie, à ce « texte caché » théorisé par James C. Scott (2019 [2009]) et évoqué plus haut au sujet des rumeurs et de la respectabilité. Ce « texte caché » peut advenir dans le contexte de l'ethnographie, en ce que cette dernière produit un espace potentiellement sécurisé ou *a minima* vécu comme étant plus permissif que d'autres. Comme le remarque aussi Isabelle Clair au cours de son enquête auprès d'adolescentes d'une cité d'habitat social : « l'espace de l'enquête est en effet un espace hybride, public, mais reconstituant un entre-soi homogène que ma présence ne rompt pas totalement. J'appartiens au même groupe de sexe, elles accordent relativement peu d'importance à notre distance de classe » (2017). Dans mon cas, la variable de l'âge contribue à ce que je sois perçue comme jeune et donc de fait comme moins expérimentée voire à éduquer. En plus

²⁰⁷ L'auto-tune est un logiciel utilisé pour modifier la voix ou le son d'un instrument. Je le précise ici pour signifier l'aspect tant moderne que populaire des musiques qu'elles écoutent.

de la confiance obtenue sur le long terme, le fait qu'elles m'identifient comme une jeune femme « libre » (au sens du statut matrimonial et de mon indépendance vis-à-vis de ma famille), vient peut-être d'autant plus activer la « confiance » (Bidart, 2007) relative à leur intimité et à leur sexualité.

Au-delà de ce que produit l'enquête, il me semble que ces interstices témoignent de ce que l'on pourrait appeler un *retour du juvénile*. Celui-ci est d'autant peut-être plus prégnant encore pour les femmes qui sont veuves ou divorcées. Dans ces moments collectifs, la sexualité est souvent abordée avec humour, auto-dérision ou moquerie. Cette liberté de parole et de ton sur la féminité, le sexe et la sexualité relève plus d'une pratique attachée à la « jeunesse », comme l'explique Claire Bidart :

« (...) c'est surtout vrai chez les jeunes, pour qui parler de sexualité c'est parler de séduction, de conquêtes... et de leurs qualités, mais, insiste-t-on bien, sans manquer de respect. C'est ludique, joyeux, léger la plupart du temps, et il n'est pas besoin de délais ou de préliminaires pour aborder ce sujet dès les premières confidences. Il s'agit souvent autant de désirs, de fantasmes, ou d'appréciations sur un beau spécimen du sexe opposé, que d'expériences vécues. Dans tous les cas, cela fait partie de la fête, ou de l'ambiance » (*Ibid.* : 14).

Il s'agit alors de parler de sa propre sexualité ou de rapporter des histoires entendues, ou encore de raconter des blagues. Ces moments éclairent la manière dont ces femmes construisent leur respectabilité, dans une négociation permanente des normes et des usages locaux et en fonction des lieux et des contextes d'interactions. Ils amènent aussi à revoir la dichotomie entre *soumission* et *émancipation*, en les appréhendant comme toujours en tension dans les discours et pratiques des acteurs sociaux (individus ou groupes). Cette même tension se retrouve dans les travaux de Lila Abu-Lughod au sujet des liens intergénérationnels féminins qu'elle a observés en Egypte dans un village bédouin. Elle décrit notamment cette scène de conflit à propos de pièces de lingerie achetées par les plus jeunes :

« Les grand-mères étaient furieuses et elles menaçaient de jeter les déshabillés au feu si les filles ne les rendaient pas au marchand. Quand les vieilles femmes avaient des visiteuses, elles ordonnaient à l'une des filles d'apporter sa chemise de nuit pour la leur montrer. Toutes les femmes la touchaient et tiraient dessus. Au milieu de l'hilarité générale, une vieille grand-mère enfilait une chemise vert tilleul transparente sur sa couche de vêtements, dansait autour de la pièce, et se dirigeait

vers la porte comme si elle allait sortir et la montrer aux hommes. Puis on la tirait en arrière» (2006 [1990]).

Cette scène, observée dans d'autres contextes que le nôtre, permet d'insister sur l'ambivalence des postures féminines. Ainsi, l'ordre établi est-il souvent, comme dans cette description, à la fois défendu et singé par les mêmes femmes. Si la discrétion et la respectabilité sont centrales dans la construction de leurs identités individuelles et collectives, cela n'empêche pas les enquêtées, lorsqu'elles le jugent opportun, de transgresser les normes. La stratégie de la bande de voisines permet de s'y sentir autorisées, qui plus est dans un contexte vécu comme protégé du regard de celles et ceux qui jugent habituellement.

Pour autant, ces écarts ne renversent jamais complètement la norme et les conduites genrées qu'elle induit. Si on s'y autorise entre copines, cela n'empêche pas dans le même mouvement de juger d'autres femmes pour leurs conduites jugées déplacées. Ainsi, faut-il toujours se prémunir individuellement et collectivement contre le jugement d'irrespectabilité. Rahma, me raconte ainsi ses pauses quotidiennes à la pâtisserie proche du cours Belsunce à Marseille :

« Moi je suis réservée. Quand je rentre, je prends une place toute seule. Moi j'aime bien rester seule. Je réfléchis à ce que je vais faire ce soir ou demain. J'ai des copines, elles vont là-bas pour draguer, moi je ne suis pas là pour draguer. Elles, elles sont célibataires, moi je ne suis pas célibataire, 9 enfants derrière, c'est moi qui veux être seule, c'est tout » (Rahma, 71 ans, divorcée, venue d'Algérie en 1970, Marseille, 2019).

Ici, Rahma qui est divorcée se prémunit du stigmatisme de la « dragueuse » en mettant cette fois à distance ses amies qu'elle classe dans cette catégorie et en mettant quant à elle en avant, sa charge de mère de famille. Nous avons vu au chapitre 4, en quoi le stigmatisme de la prostituée, induisait des processus de distinction entre les femmes et le souhait de ne pas en parler pour que la stigmatisation ne se retourne pas contre elles. Ceci convoque une analyse de leurs pratiques de l'espace en termes genrés. Penda qui est arrivée de Dakar en 2015, évoque ainsi la terrasse de café où se retrouvent les femmes sénégalaises à l'intersection du Cours Belsunce et de la rue du Tapis Vert : « Le premier lieu que j'ai connu ici c'est Cours Belsunce. C'est la première Sénégalaise que j'ai connue ici qui m'a emmenée là-bas pour rencontrer quelques femmes sénégalaises qui s'y retrouvent souvent » (Penda, 68 ans, divorcée, venue du Sénégal en 2015, Marseille, 2019). Encore aujourd'hui pour les

femmes de la communauté sénégalaise, le cours Belsunce reste un passage « obligé » et un lieu ressource que l'on se transmet. Pour autant, leur visibilité dans l'espace public en tant que groupe de femmes noires, « seules », souvent âgées, regroupées à une terrasse avec leur cabas à roulettes pour vendre à la sauvette, déjoue les normes genrées de l'espace local. Ces femmes, « "troublent" les frontières spatiales locales, sans pour autant dépasser leur signification structurante » (Miranda, 2015). Ce trouble à l'ordre établi pointe en retour leur invisibilisation dans d'autres sphères, mais aussi celle de toutes les autres femmes qui jouent d'autres tactiques pour finalement s'adapter aux mêmes normes et se prémunir du même stigmate, celui de la prostituée (Clair, 2012 et 2017). Le fait de se retrouver en collectif, même si aujourd'hui elles sont de moins en moins nombreuses l'âge et l'histoire du quartier avançant (Blanchard, 2008), peut relever d'une tactique parmi d'autres.

Nous venons de voir que l'investissement tourné vers la sphère domestique et familiale est à analyser à l'aune de la constitution de leur respectabilité, notamment par la construction d'un « soi dévoué » (Skeggs, 2015).

Après avoir étudié le processus d'invisibilisation par le haut, les données recueillies sur le terrain nous ont amenés à questionner l'invisibilité sociale de ces femmes au regard des processus de convenance (Mayol, 1994 : 25) et de distinction sociale (Bourdieu, 1979), également observables parmi les classes populaires et les femmes de cette génération. Leur socialisation aux normes globalisées de féminité est notable dans leurs pratiques d'habiter au sein de leur domicile et de leur quartier. Nous nous sommes intéressés à leur rapport au voisinage et aux normes locales qui leur indiquent ce que doit être « une femme respectable ». Normes, qu'elles sont amenées à négocier au fil du temps et avec les pratiques des plus jeunes générations. Nous avons ainsi montré que l'invisibilité sociale est aussi mobilisée comme une ressource pour la construction de cette respectabilité en tant que femmes aujourd'hui âgées au sein de ces espaces habités et appropriés.

Nous verrons au cours du chapitre suivant que cette logique intersectionnelle au croisement des rapports de genre, mais aussi de classe sociale, d'âge et d'ethnicité se retrouve aussi dans les processus d'appropriation de leur « espace vécu » (Frémont, 1974).

Chapitre 7 – Devenir d’ici

L’autochtonie comme horizon



Image 33. La tour des amoureux

Monmousseau est le tout premier quartier de la Zup à avoir été construit à partir de 1967. Il est aussi connu pour être le lieu d’émergence et de départ de la Marche pour l’égalité et contre le racisme de 1983. Les femmes enquêtées y ont pour beaucoup vécu dès leur arrivée aux Minguettes. Toutes y ont des souvenirs, notamment des tours que l’on voit à droite la photographie ci-dessus²⁰⁸. En arrière-plan, on distingue l’implosion d’une barre d’immeuble appartenant à la SNCF. Cette barre était visible depuis le centre-ville de Lyon. Rebiha âgée alors de 82 ans se rappelle, assise sur une chaise en plastique face à la scène de destruction : « La 102, c’était la tour des amoureux. On l’appelait comme ça parce que nos enfants quand ils étaient jeunes allaient s’embrasser là-bas, parce que c’étaient des Français qui habitaient cet immeuble et les Français ils s’en fichaient de voir les jeunes, ensemble comme ça ». Ces paroles et cette image de plusieurs enquêtées qui filment avec leurs téléphones la barre qui implose et s’effondre reflètent ensemble l’historicité du quartier, l’ancrage de ces femmes, le temps et les mémoires contrastées, voire conflictuelles, qui passent et laissent plus ou moins des traces. Quartier Monmousseau, Minguettes, Vénissieux, 2 avril 2021

© Julie Leblanc

²⁰⁸ Ces tours ont été rénovées il y a quelques années et seront détruites d’ici 2025. Le quartier va donc entièrement « disparaître ».

A Vénissieux comme à Marseille, les femmes interrogées habitent des quartiers populaires globalement vus comme des espaces de relégation et au sein desquels elles vieillissent comme en « creux » (la focale étant mise sur les jeunes ou les hommes). Pour autant, elles considèrent leur quartier, en continuité avec leur domicile (cf. chapitre 5), comme un espace d'identification. Il est aussi le lieu d'une mobilité sociale de proximité que nous venons d'appréhender à l'aune de leur ancrage dans ces espaces et de leur propre respectabilité. Cette vieillesse ne peut ainsi être comprise qu'au regard des parcours de vie des femmes, dont leur parcours migratoire, mais pas uniquement. Elles font partie des plus anciennes habitantes de leur quartier et leur vécu se rapproche de celui de toute femme de milieu populaire (urbain comme rural). Cet « âge de la vie » doit donc être saisi par l'habiter et non plus seulement par la migration (puisque celle-ci, bien que signifiante pour elles et dans les représentations dont elles font l'objet, est achevée depuis longtemps déjà). Il s'agit plutôt d'une vieillesse négociée en fonction des capitaux sociaux, économiques et symboliques forgés localement et au cours du cycle de vie.

A l'autre bout du parcours migratoire, Kelly Poulet s'intéresse quant à elle aux candidats « au départ » parmi la jeunesse dakaroise (2016). La confrontation à leurs aspirations à la migration l'a amenée à analyser l'émigration comme un « horizon ». Elle propose de ne plus seulement l'étudier « en actes », en train de se faire, mais au contraire de l'appréhender « en puissance », au sens d'une « possibilité » et une « virtualité » (*Ibid.* : 9) :

« Au-delà de la “migration en actes”, c'est-à-dire l'expérience physique de l'émigration, il fallait donc tenir compte d'une facette de la réalité, c'est-à-dire précisément ceux qui restent et qui sont nourris par l'idée du départ. Ce monde en mouvement est ainsi dans le cas qui nous intéresse largement subi : la présence, la circulation ou même l'absence des autres sont des éléments importants qui engendrent le sentiment d'être soi-même soumis à ce que j'ai nommé le “départ passif”, en ce qu'il peut avoir de frustrant pour celui qui est condamné à rester. En d'autres termes, il fallait développer la perspective selon laquelle la migration pouvait aussi exister à travers son absence » (*Ibid.* : 428).

La puissance de cet horizon, au sens de sa force cette fois, réside dans le fait qu'au-delà de la mobilité géographique c'est bien la mobilité sociale, voire existentielle, qui est visée

(aspiration résumée par le terme wolof *Tekki* dans le contexte dakarois, qui signifie « devenir quelqu'un » (*Ibid.* : 24)²⁰⁹).

Or, la constitution de cet horizon pour ces jeunes est principalement fondée sur la restriction de « leurs champs des possibles » (*Ibid.*), sur place comme « là-bas ». Ces analyses émises dans un contexte « inversé » en termes de classe d'âge et de cycle migratoire révèlent comme « en miroir » l'horizon des femmes immigrées et âgées, installées quant à elles de longue date en France. Ainsi, il me semble qu'à rebours des idées reçues prêtant à ces femmes un certain « mythe du retour » c'est au contraire l'« autochtonie », elle aussi en *puissance*, qui constitue leur horizon.

C'est en suivant le fil de l'ethnographie que la notion de *capital d'autochtonie* s'est révélée pertinente pour comprendre ce qui se jouait pour ces femmes. Utilisée pour la première fois au début des années 1980 par Jean-Claude Chamboredon et Michel Bozon, elle cherche à qualifier les capitaux sociaux et populaires, en contexte rural (cités in Retière, 2003; Renahy, 2010)²¹⁰. Jean-Noël Retière s'est ensuite saisi de ce concept au cours de son ethnographie d'un « fief » ouvrier d'une petite ville industrielle bretonne, notamment pour son étude des arcanes politiques locales. Au fil de son observation, il se rend compte que ce capital est perçu de l'intérieur comme un pouvoir permettant à certains d'asseoir leur notoriété et autorité vis-à-vis de ceux qui en sont dénués :

« Aussi devenait-il évident que l'autochtonie devait être pensée comme un rapport social s'étant construit avec le temps, ayant requis des dispositifs, s'étant forgé et consolidé par des discours, mais qui, en aucun cas, ne devait se réduire à la qualité objective de l'ancienneté résidentielle ou encore au fait d'être natif du lieu. Délaissant une vision par trop culturaliste qui porte toujours le risque de la synecdoque, j'allais me soucier des frontières, des partages et découvrir en quoi l'autochtonie est un enjeu de luttes entre les groupes résidents, fussent-ils socialement proches » (*Ibid.*).

Autrement dit, le *capital d'autochtonie* qualifie « l'ensemble des ressources que procure l'appartenance à des réseaux de relations localisés. Il s'agit de nommer des ressources

²⁰⁹ L'auteure en précise la signification et la portée symbolique dans son contexte d'étude : « *Tekki* provient de *takk*, et peut signifier à la fois détacher, dénouer, mais aussi réussir socialement. Le mot désigne alors le statut accompli qu'ils aimeraient obtenir, détaché des conditions qui pèsent sur ceux qui ne sont pas encore reconnus par leur famille, par leur voisinage et par la société; *tekki* devient alors l'horizon des jeunes qu'ils pensent atteindre par l'émigration » (*Ibid.*).

²¹⁰ Dans cette étude pionnière, il s'agissait d'étudier l'organisation de la chasse et de ses réserves, à partir notamment du contexte d'exode rural, à savoir : comment des villageois partis vivre en ville pouvaient faire valoir leur appartenance au village.

symboliques, symboliques en ce qu'elles ne tiennent ni d'un capital économique, ni d'un capital culturel, mais d'une notoriété acquise et entretenue sur un territoire singulier» (Renahy, 2010). Plus récemment, Benoit Coquard décrit quant à lui par le menu ce qu'il nomme «l'entre-soi populaire», au sein de villages pauvres et relégués, victimes de la désindustrialisation et de son corolaire, le chômage. Il met notamment en exergue la dichotomie structurante entre «ceux qui partent» et «ceux qui restent» pour montrer comment, au sein des générations et des groupes de sociabilités locaux, se fabrique la sédentarité et se faisant les sentiments d'appartenance au village : l'«être d'ici» ou encore «être du cru» (2019). C'est notamment la découverte de son ouvrage qui m'a permis de relire mes données à l'aune de la portée symbolique potentielle de la sédentarité des femmes que j'ai rencontrées, qui sont pour certaines, à Vénissieux comme à Marseille, les plus anciennes voire les premières habitantes de lieux par ailleurs relégués.

Cet ancrage des femmes dans leurs appartements et par extension dans leurs quartiers m'avait d'emblée interpellée. Pour cause, Beya, la première femme que j'ai interrogée, vivait dans le même appartement depuis la construction de son immeuble en 1969. Il apparaît alors combien ces dites «migrantes âgées» sont finalement et depuis longtemps très peu mobiles (Leblanc, 2014), s'apparentant ainsi plutôt à «celles qui restent». Pour autant, en milieu populaire, comme le précise Nicolas Renahy, l'autochtonie n'a qu'une valeur circonscrite et ambivalente. En réalité, l'expression «capital d'autochtonie» :

«(...) induit une double délimitation : celle du "groupe à base locale" à l'intérieur duquel l'autochtonie a des chances de se constituer en capital, mais au-delà duquel elle a toutes les chances de se retourner en handicap (c'est le caractère réversible d'un tel capital); celle de la méthode, empiriste, qui consiste à procéder à des analyses de type micro- monographiques, afin de pouvoir enquêter sur les logiques de l'appartenance au(x) groupe(s)» (Renahy, *Ibid.*).

A partir des données empiriques et des analyses développées au fil de ce travail, nous chercherons dans ce chapitre à démontrer en quoi localement, la sédentarité des enquêtées peut revêtir une valeur symbolique et constituer pour certaines un tel capital, tout en montrant en quoi celui-ci reste par ailleurs disqualifié.

1. Ouvrir un nouvel horizon de recherche, en finir avec le mythe du retour

La majorité des personnes immigrées âgées souhaitent passer leurs « vieux jours » en France (seulement 7% expriment le souhait de « retourner » définitivement dans leur pays d'émigration). La variable du pays d'origine nuance cependant cette tendance générale. Les immigrés les plus « solidement implantés en France » au moment de leur vieillesse sont les ressortissants d'Europe du Nord et de l'Est, juste avant ceux venus d'Algérie et du Maroc, pour lesquels plus de 60 % souhaitent rester en France. Viennent seulement ensuite les immigrés d'Europe du Sud (Portugais, Espagnols et Italiens). Les personnes venues de pays africains (hors Maghreb) sont quant à elles plus enclines à « rentrer » au moment de leur retraite (Attias-Donfut, 2006 : 322).

Tableau 2. Préférences sur le lieu de vie au moment de la vieillesse en %.

Zone géographique	En France	Au pays d'origine	Va et vient
Algérie	62,8	2,7	24,2
Maroc	63,3	5,4	24,6
Tunisie	49,6	6,1	36,7
Afrique sub-saharienne	42,3	17,8	25,8
Portugal	42,5	10,9	37,4
Espagne	68,2	7,4	7,3
Italie	81,8	4,2	8,2
Europe du Nord et de l'Est.	71,7	3,1	9,6
Ensemble des immigrés	59	7	24

Source : Enquête PRI, CNAV (2003) in Attias-Donfut, 2006 : 332

Deux facteurs expliquent ces variations. Le premier est l'ancienneté de la migration et le processus d'*enracinement*, supposé plus fort pour les immigrés venus les premiers en France. Ce critère joue sans aucun doute un rôle (les ressortissants italiens et espagnols par exemple font le choix de rester en France, pour plus de 80 % d'entre eux)²¹¹. Ce facteur est nuancé par des dynamiques de rejet et d'attraction (*push and pull*) vis-à-vis des pays

²¹¹ Par exemple, bien que leur immigration soit principalement antérieure à l'immigration algérienne, seulement 42 % des immigrés portugais veulent vivre leur retraite en France. (*Ibid.* : 304).

d'origine. Autrefois dits d'émigration, certains pays sont devenus de manière plus marquée des pays d'immigration, et inversement (Pinel, 2022; Peraldi et Terrazoni, 2016; Fabbiano, 2016).

Le genre est un second facteur déterminant : les femmes souhaitent plus fréquemment que les hommes vieillir en France (62,8 % contre 56,3 %) (Attias-Donfut, 2006 : 298-299). Cette aspiration est largement partagée par les enquêtées qui y ont toutes vécu la majorité de leur vie. Le retour ne sonnerait pas comme un dénouement, mais comme un nouveau « déracinement » vers un pays où elles se sentent parfois « étrangères ». Cette question leur semble d'ailleurs souvent saugrenue, voire parfois insultante, en ce qu'elle les renvoie à une identité d'immigrée qui peut être vécue comme une assignation :

« L'Algérie deux, trois jours ça me suffit ! Je peux pas vivre là-bas, moi je vivais ici plus que là-bas ! »

Pour Selma, retourner à Alger a un coût financier et symbolique important. Elle s'y rend uniquement quelques jours par an, pour entretenir la tombe de son défunt mari. Ne pouvant loger chez sa famille, elle séjourne à l'hôtel :

« Moi - Mais quand vous retournez en Algérie, vous disiez y aller quelques jours avec une de vos filles.

Selma – Oui avec ma fille, on est allé à l'hôtel.

La famille, là-bas il vous reste des...

Des sœurs et un frère.

Mais vous n'allez pas chez eux, vous allez à l'hôtel ?

Une fois que mon père est décédé, il y avait ma mère, bon, elle me recevait. Il n'y a pas de problème et tout. Mais quand ma mère elle est partie, avant qu'elle parte elle nous a obligés de signer [pour donner] la maison à mon frère. Donc, nous on n'a rien du tout !

Et comment vous vous sentez quand vous retournez là-bas, du coup ?

Bah quand je vais à l'hôtel il faut juste avoir des sous !

(Selma, 71 ans, veuve, venue d'Algérie en 1968, Vénissieux, 2018).

Cette situation témoigne d'une certaine ambivalence dans le rapport qu'entretiennent ces femmes avec leur groupe d'origine, et inversement. En se saisissant du *capital d'autochtonie* notre propos n'est pas de dire que ces femmes n'ont plus aucun lien avec leur pays d'origine, mais de situer ce lien « à sa juste place », à savoir dans la complexité des liens familiaux, qui

plus est transnationaux (Miranda, 2010 et 2018; Razy et Baby-Collin, 2011; Barou, 2001 et 2011).

Kelthoum décrit quant à elle les séjours passés dans sa famille à Sétif comme contraignants, non pas au sens de contraintes dogmatiques (plus jeune, elle s'est d'ailleurs défaits du voile qu'elle s'imposait de mettre lors de ses séjours là-bas sur les conseils de sa propre famille), mais du fait des habitudes quotidiennes qu'il lui coûte de ne pouvoir respecter :

“Moi, c'est comme ça, j'ai pas envie d'aller chez la famille ! (...) quand on est chez les gens, on n'est pas à l'aise, même si c'est votre famille. Tu es pas à l'aise, tu te lèves quand ils se lèvent, tu peux pas aller faire les choses que tu veux toi, là-bas, il faut que t'attende après la famille, c'est trop lourd, trop, trop lourd” (Kelthoum, 75 ans, veuve, venue d'Algérie en 1957, Vénissieux, 2018).

De même, Zara me parlant de son départ au mois d'août pour quelques semaines dans son village d'origine, évoque son inquiétude pour ses petits enfants qui vont l'accompagner. Elle n'a pas d'appartement là-bas et logera donc chez sa sœur dans un village kabyle : « s'ils sont malades ? La fièvre, la diarrhée... C'est le problème quand on n'a pas la maison... » (Zara, 74 ans, mariée, venue d'Algérie en 1971, Vénissieux, 2014). Parmi les enquêtées, celles qui restent le plus longtemps lors de leur séjour dans le pays d'origine sont marocaines et d'Afrique de l'Ouest, et au-delà des appartenances nationales, ce sont surtout des femmes qui y ont encore de la famille, voire des enfants, et qui souvent y ont construit une maison. La plupart des enquêtées n'en avaient pas les moyens ou ont décidé, après avoir tenté de construire là-bas, de plutôt investir l'argent gagné pour leur famille en France, parfois au terme de négociations au sein de leur couple.

Kelthoum, est attachée à l'Algérie et à son histoire, elle s'est engagée pour l'indépendance depuis la France et n'a pas demandé la nationalité française. Elle explique y avoir une maison en cours de construction, dont un cousin a pris possession. Se refusant à entamer des démarches juridiques, elle n'y est retournée qu'une fois pendant 15 jours, depuis le décès de son mari il y a 20 ans :

“Mes enfants, ils n'ont pas envie [d'aller en Algérie] alors... Quand je serai plus là ils vont se débrouiller...” (Kelthoum, 75 ans, veuve, venue d'Algérie en 1957, Vénissieux, 2018).

Ces conflits liés aux héritages et aux biens, en particulier immobiliers, sont fréquents dans n'importe quelle famille et m'ont été souvent rapportés lors des entretiens. Ils expliquent en partie le fait que le lien de ces femmes avec leur pays ou groupe d'origine oscille entre envie

et rejet. La logique pécuniaire ou judiciaire est en cause, mais il s'agit aussi de gérer les conséquences symboliques induites par leur statut d'*émigrées*, notamment face à leurs propres enfants (Sayad, 2006). Tassadit m'explique que ses enfants (deux filles et deux fils) ne souhaitent pas ou peu se rendre en Algérie : « Ils me disent qu'il faut que je lâche ». Elle souhaite pourtant faire quelque chose de l'appartement qu'elle a là-bas, peut-être une association. Mais elle évoque, elle aussi, les conflits familiaux qui ont vu le jour avec le décès de ses parents et la gestion de l'héritage. Elle pointe également l'évolution des représentations à son égard : « Ça y est, y a l'argent qu'a tout gâché, y a qu'ça qui compte, qu'est-ce que t'as apporté, qu'est-ce que tu viens vendre. » Elle ajoute que son entourage en Algérie lui fait régulièrement le retour qu'en France : « Les femmes elles font tout ce qu'elles veulent, on est toutes des prostituées, et ainsi de suite... » (Tassadit, 70 ans, divorcée, venue d'Algérie en 1948, Vénissieux, 2014).

Comme l'évoque Loïs Bastide, pour les femmes immigrées ou migrantes :

« (...) la conversion du capital économique en prestige social leur est plus difficile : le temps passé hors de portée des dispositifs de contrôle interpersonnel en vigueur dans les collectifs d'origine marque les femmes migrantes au sceau du soupçon, les affectent d'un stigmatisme moral lié à l'incertitude persistante quant aux contenus de leurs expériences – notamment sexuelles – à l'étranger. Les migrations féminines sont ainsi généralement associées à des processus de dégradation statutaires difficiles à compenser » (2013).

Ceci complexifie leur lien au pays d'origine qui oscille dans les discours entre idéalisation et rejet et constitue un facteur non négligeable dans leur choix de rester vivre dans le pays d'installation. La plupart des enquêtées effectuent donc de courts séjours transitoires. Ces déplacements sont souvent freinés ou écourtés du fait de la famille en France, du manque de moyens financiers, mais aussi de problèmes de santé inhérents à l'avancée en âge. Ainsi, Beya retourne à Sétif deux fois par an pour une durée de deux semaines. Mais l'accès limité aux médicaments et aux soins est un frein au fait de rester plus longtemps en Algérie. Même si elle y a beaucoup de famille, personne ne peut s'occuper d'elle, là-bas aussi « chacun fait sa vie ». Elle est donc contrainte de s'y rendre accompagnée d'une de ses filles ou petites-filles (Beya, 76 ans, veuve, venue d'Algérie en 1955, Vénissieux, 2013).

2. Le dessous des cartes : saisir l'appartenance au quartier par les mobilités quotidiennes

La mobilité recouvre en général une valeur positive (Viard, 2006). « On l'associe à l'idée de franchissement ou plus précisément on y voit un signe d'émancipation » (Kaufmann, 2008 : 25). Pour autant, le déplacement n'est pas synonyme de mobilité. Cette dernière implique à la fois « un changement dans l'espace physique et dans l'espace social » (*Ibid.* : 26). Les déplacements quotidiens – faire les courses par exemple – ne relèvent pas de la mobilité pour Vincent Kaufmann, étant effectués selon lui « sans effet particulier sur la personne » (*Ibid.* : 27). Cette conception me semble invalidée par les parcours de certaines femmes que j'ai rencontrées. Ce sont justement ces déplacements – à la boulangerie, au marché, dans les magasins de proximité – qui leur ont permis, à leur arrivée en France, d'oser circuler dans les espaces proches puis plus lointains. Elles se sont ainsi approprié les lieux et un réseau social et ont commencé à apprendre le français. Saïda m'explique qu'à son arrivée à Lyon en 1977, elle ne faisait pas les courses, ayant peur et ne parlant pas français. Le fait que son mari l'ait « poussée à sortir » et qu'elle se soit peu à peu elle-même autorisée à aller seule dans une épicerie l'ont aidé selon elle à acquérir ces compétences :

« [Aujourd'hui] *Casino*, tu prends le caddie après comme ça, comme ça, comme ça... (elle mime le fait de remplir son caddie d'achats). Là [avant] il faut demander à la dame ! » (Saïda, 63 ans, mariée, venue d'Algérie en 1977, Vénissieux, 2014).

Ce n'est pas tant le déplacement que l'interaction sociale qui compte ici. Comme le souligne Thierry Ramadier, pour la plupart des chercheurs s'intéressant à ces questions, la mobilité est appréhendée comme antinomique de la notion d'attachement :

« (...) ces positions théoriques s'appuient sur un même postulat, à savoir qu'être mobile suppose de ne pas être attaché à un espace. Ce sont ces positions qui, lorsqu'elles privilégient la mobilité généralisée comme paradigme d'investigation, prédisent ou affirment la mort du quartier. Et, à l'inverse, la notion de quartier devient centrale lorsque l'investigation porte sur l'attachement au lieu. La mobilité quotidienne, quant à elle, est systématiquement conceptualisée de manière unidimensionnelle, car elle suppose simplement de se déplacer, et non de se replacer » (2007 : 128).

L'expérience empirique de la mobilité, autant physique que sociale, permet l'apprentissage. Dans le cas de Saïda et d'autres enquêtées, leur émigration-immigration puis installation dans leurs quartiers respectifs ont un impact sur leurs mobilités passées et présentes.

Autrement dit, « certaines formes de mobilité renvoient aux temporalités les plus longues (le cycle de vie, l'histoire de vie) et produisent inmanquablement un impact sur les formes de mobilité relevant de temporalités plus courtes » (*Ibid.* : 29). Pour d'autres, ce sont justement les déplacements quotidiens qui constituent aujourd'hui encore un enjeu et impliquent un changement social, notamment face à leur avancée en âge et aux changements de leur environnement urbain.

Au moment de la vieillesse se développent pour la plupart des personnes âgées une sociabilité et une mobilité de proximité. Du fait de leurs conditions physiques souvent amoindries, on peut faire l'hypothèse que leurs déplacements vont s'articuler autour des commerces de proximité et du marché hebdomadaire, des visites aux voisins, amis ou encore médecins, de la fréquentation des lieux de cultes ou d'autres lieux voués à la sociabilité : « Même parmi les plus âgés, ces petits déplacements restent fréquents, car à la fois indispensables à la vie quotidienne et réalisables par les plus démunis en moyens de déplacement » (Pochet, 1997 : 81). Les déplacements hors du quartier ont pour certaines femmes toujours été rares, pour d'autres ils s'avèrent plus difficiles aujourd'hui et pour d'autres encore elles sont désormais, depuis la diminution de leurs charges familiales et souvent depuis leur divorce ou veuvage, plus « mobiles » qu'avant.

Pour percevoir tant l'épaisseur du quotidien des femmes dans l'espace local, la carte sensible m'a semblé être un outil heuristique. Elle permet « un ancrage dans l'espace vécu » et donne à voir un « espace traversé d'affects » (Olmedo, 2011). M'inspirant des travaux des géographes Sarah Mekdjian, Elise Olmedo et Lucie Bacon²¹², et avec mon regard d'anthropologue, je me suis saisie de cet outil et j'ai initié l'élaboration de ce type de cartes lors d'entretiens et d'ateliers menés avec les femmes. Comme pour les outils photographique et sonore, il ne s'agissait pas pour moi d'en user pour une « médiatisation des récits » recueillis en amont et dont j'aurais rendu compte sous forme de cartes a posteriori. Au contraire, je m'en suis d'abord servi comme d'un « geste de médiation dans

²¹² Toutes trois sont géographes : Lucie Bacon a utilisé les cartes sensibles pour rendre compte et analyser les parcours migratoires sur les routes des Balkans à partir des récits des migrants (voir notamment, 2015 a, b, 2016). Elise Olmedo a utilisé cette méthode avec des femmes d'un quartier pauvre de Marrakech et notamment pour son analyse de l'habiter à Marseille (2019). Sarah Mekdjian et Marie Moreau (artiste) ont établi de manière collaborative des cartes sensibles dans le cadre d'ateliers avec des personnes en demande d'asile à Grenoble (2016). Le travail de Sarah Mekdjian et Marie Moreau avait notamment été présenté à Lyon, au Centre d'histoire de la résistance et de la déportation (CHRD) au sein de l'exposition *Rêver d'un autre monde* et d'une conférence en 2016. Voir aussi l'article collectif (Bacon, Clochard, Honoré, Lambert, Mekdjian et Rekacewicz, 2016). J'ai pu travailler avec Lucie Bacon et Claire Favre de l'association *Le Tamis* pour les cartes présentées ici.

[mes] relations de recherche et comme outil servant à susciter des discours et des récits de vie » :

« “Médier” les récits signifie ici les produire par l’expressivité du dessin, de la couture, de la broderie et du modelage. La narration est consécutive du geste cartographique et de la fonction figurative de la carte » (Mekdjian et Olmedo, 2016).

Les cartes présentées ci-dessous s’appuient sur celles qui ont été annotées lors des entretiens individuels menés avec les enquêtées. Il s’agissait de retracer leurs itinéraires et habitudes afin de comprendre les logiques sociales à l’œuvre dans leurs manières d’habiter. A l’aide de plans détaillés, j’ai d’abord, en 2014, comparé les déplacements habituels de deux femmes. Le recours à ces représentations a permis de récolter des éléments et détails sur leur quotidien, de mesurer leur connaissance du territoire (des lignes de bus par exemple, même si elles ne les utilisaient pas ou uniquement dans un périmètre restreint) et de visualiser leurs déplacements réels qu’elles disaient le plus souvent inexistantes (« je ne sors pas de chez moi », « je ne vais nulle part », répondent-elles souvent en premier lieu). Cette série de cartes initiales a montré combien des socialisations différentes pouvaient engendrer des pratiques de mobilité opposées (Leblanc, 2014). Les deux femmes avaient émigré de Kabylie, mais à des périodes de leur vie distinctes (l’une avait 4 ans et rejoignait son père quand la deuxième avait 30 ans et rejoignait son mari, accompagnée de ses enfants). Concernant ces premières cartes et les suivantes, évaluer seulement les distances parcourues peut conduire à conclure à une mobilité extrêmement réduite (ce qui d’un point de vue spatial est le cas pour l’une d’elles ici). Pour autant, ces déplacements, même circonscrits, peuvent prendre pour certaines, le sens d’une réelle émancipation et être le fruit d’une lutte quotidienne. Ces premiers résultats m’ont invitée à continuer à mobiliser l’outil cartographique de manière sensible et collaborative. Par la suite, au sein des ateliers comme des entretiens menés à Vénissieux et à Marseille, un plan du quartier concerné était chaque fois déployé et annoté avec la ou les enquêtées²¹³.

2.1. « Les Minguettes, c’est mon pays quoi ! » ou le quartier comme espace vécu

Ce sont les mots de Selma qu’on entend dans ce titre, elle qui est arrivée à la Zup alors qu’elle avait 25 ans : « Moi, les Minguettes, j’ai grandi ici, j’ai grandi aux Minguettes. [Elle

²¹³ Des cartes collectives ont également été réalisées, cette fois sans fond de carte pré-établi, dans le but de représenter les différentes mémoires habitantes au sein des espaces locaux. Nous y reviendrons.

marque une pause] Les Minguettes, c'est mon pays, quoi!» (Entretien filmé, Selma, 72 ans, veuve, venue d'Algérie en 1968, Vénissieux, 2019). Dans le sens commun, le terme de *pays* renvoie par analogie à différentes échelles, il peut ainsi signifier «petite ville, village» et être traduit par des synonymes familiers tels que «*Bled*, coin, patelin» (CNRTL).

Dans les années 1970, la géographie sociale a commencé à s'intéresser à l'espace par les représentations qu'en avaient leurs habitants. Ce nouveau courant, notamment initié par Armand Frémont et Jean Gallais, partait du constat empirique que les délimitations régionales administratives ne correspondaient pas à celles décrites par les habitants de ces mêmes régions :

«Ceux-ci en fonction de leur statut social, professionnel, de leur âge, de leur sexe, etc. parlent de *leur* région, la région qu'ils fréquentent, celle qu'ils aiment, celle qu'ils détestent» (Herouard, 2007 : 161).

On a ainsi pu distinguer différentes catégories d'espace, liées les unes aux autres :

l'«espace de vie» qui est «l'espace concret du quotidien», l'«espace représenté» ou «perçu», qui fait alors appel «aux sphères de l'imaginaire, du rêve, de la mémoire et des concepts» (y compris à ceux du géographe), l'espace social comme «"l'ensemble des interrelations sociales spatialisées", soit pour un groupe, soit autour d'un individu», cet espace comprend les lieux et les relations attachées à ces mêmes lieux. Enfin, l'espace vécu est défini par Armand Frémont comme, «l'ensemble des lieux fréquentés – par l'individu – mais aussi des interrelations sociales qui s'y nouent et les valeurs psychologiques qui y sont projetées et perçues» (in Di Méo, 1990).

Autrement dit, l'espace vécu englobe l'espace des pratiques quotidiennes (l'espace de vie) et l'espace des interrelations sociales (l'espace social) en tant qu'objets de la perception et de la représentation mentale qu'un individu ou un groupe est amené à se construire à propos d'un territoire²¹⁴.

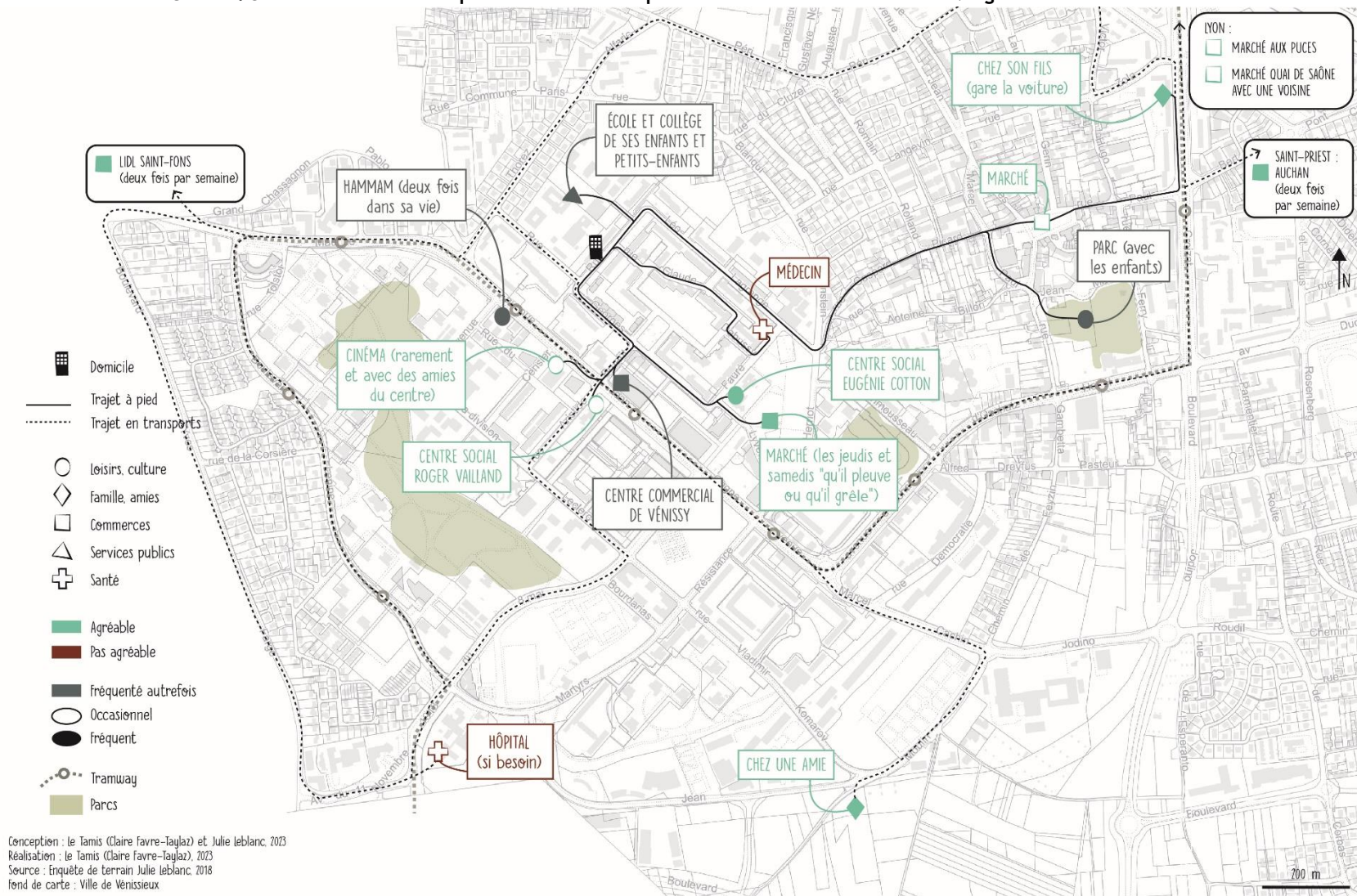
A partir des cartes ci-dessous, nous pouvons comprendre le processus d'identification qui consiste à «se dire d'un lieu» à une échelle spécifique, celle du quartier. Cet espace local circonscrit, initialement assigné (cf. chapitre 4), devient «espace vécu».

A Vénissieux comme à Marseille, la mobilité de proximité des enquêtées s'organise autour de plusieurs pôles : les commerces et marchés, la santé et l'administratif, les liens familiaux

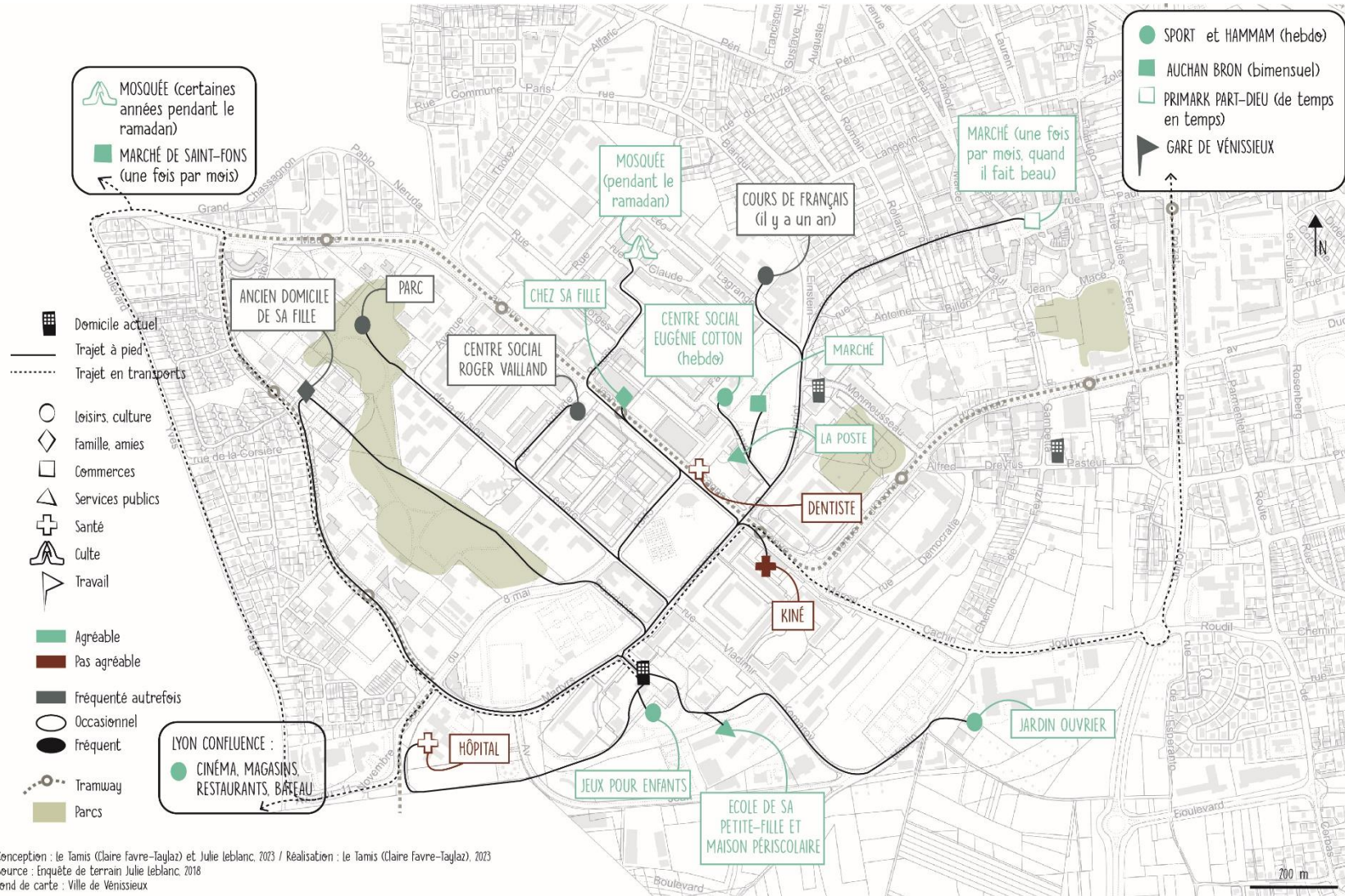
²¹⁴ Voir aussi le glossaire de Géo Confluences à destination des enseignants de l'ENS de Lyon, via ce lien : <http://geoconfluences.ens-lyon.fr/glossaire/espace-vecu#:~:text=Selon%20ce%20courant%2C%20l'espace,un%20groupe%20puisse%20se%20construire.>

et amicaux, le travail et enfin les activités culturelles et socioculturelles ou de loisirs. Lors de l'annotation des plans avec les femmes, le parti pris a été de distinguer les lieux et itinéraires qu'elles aiment fréquenter, qualifiés d'« agréables », et ceux dont elles disent user de manière plus contrainte ou « pas agréable ». Cette distinction a permis de sortir d'une vision surplombante qui classerait les lieux fréquentés de manière uniquement genrée et comme uniquement contraints, pour tenter d'adopter une vision intersectionnelle, au plus près de celles des enquêtées. Analyser les parcours de ces femmes « au ras du sol » (Revel, 1996 : 12) permet de sortir d'une vision homogène de la catégorie « femmes immigrées et âgées » tout en les rapprochant des femmes de leur classe sociale et d'âge des territoires qu'elles habitent.

Carte 5. Selma – Itinéraires empruntés et lieux fréquentés dans la zone urbaine des Minguettes en fonction du ressenti



Carte 7. Hassia – Itinéraires empruntés et lieux fréquentés dans la zone urbaine des Minguettes en fonction du ressenti



Conception : le Tamis (Claire Favre-Tajlaz) et Julie Leblanc, 2023 / Réalisation : le Tamis (Claire Favre-Tajlaz), 2023
 Source : Enquête de terrain Julie Leblanc, 2018
 fond de carte : Ville de Venissieux

Plusieurs éléments apparaissent à la lecture de ces trois cartes. On remarque tout d'abord une présence importante de lieux de commerces dans et en dehors de la zone urbaine des Minguettes. L'extrait d'entretien qui suit montre de manière complémentaire le type de réponses initiales des femmes à la question de leurs déplacements de proximité.

« Moi – Alors du coup vous, vous allez où dans le quartier là ?

Selma – Moi, dans le quartier je ne tourne pas

Vous allez où alors ?

Pour faire les courses ?

Oui, par exemple

Je vais à Lidl... la plupart du temps c'est à Auchan »

(Selma, 71 ans, veuve, venue d'Algérie en 1968, Vénissieux, 2018.)

Cette enquête commence par affirmer de manière presque défensive qu'« elle ne tourne pas dans le quartier ». Cela fait écho aux analyses développées au chapitre précédent concernant la construction localisée de la respectabilité (Skeggs, 2015). Ensuite, ce sont les magasins qu'elle fréquente de manière quotidienne qui sont évoqués, reflet des appartenances de genre et de classe sociale corrélées au territoire périphérique et populaire qu'elle habite.

Le fait de « tourner » dans les commerces est perçu comme une activité agréable. Les femmes expliquent ainsi se rendre plusieurs fois par semaine dans les supermarchés : « Oula y'a des fois tous les jours, des fois 2 fois dans la semaine, des fois 3 fois... j'y vais souvent », dit l'une d'elle. Elles se rendent fréquemment dans les commerces en dehors de Vénissieux, car, selon elles, les prix y sont moins chers que ceux de la zone commerciale des Minguettes ou du *Carrefour* accessible en tramway. Pour autant, cela ne semble pas témoigner d'un simple « choix du nécessaire » ou « goût de nécessité » (Bourdieu, 1979 : 433). Souvent ces sorties dans les commerces rythment leur semaine (l'une d'elles me dit aller ainsi au *Lidl* de la commune voisine « tous les mardis »). Se décrivant comme ayant toujours été coquette, une des enquêtées évoque spontanément son coiffeur attitré dans la commune voisine : « Moi avant, j'allais avec ma fille, parce qu'elle se coiffait là. Mais maintenant elle va dans des endroits chers, je vais pas aller payer je sais pas combien », précise-t-elle (cf. carte de Kelthoum).

Au-delà de la recherche du meilleur rapport qualité-prix, elles fréquentent toutes assidument le marché des Minguettes pour l'ambiance et la sociabilité qu'il permet :

« Au marché ?! Je le loupe jamais ! (...) Le jeudi, le samedi, je louperai jamais même s'il y a des grêlons, de la neige, la pluie, j'ai jamais loupé, même quand j'étais enceinte de 9 mois j'ai jamais loupé ! Quand il y a le marché, on dirait que c'est une fête ! C'est pour sortir (...) j'aime bien regarder ce qu'il y a, ce qu'il y a pas, je rencontre les dames, on discute un petit peu » (cf. carte de Selma).

Cette femme qui habite à la lisière entre la Zup et le centre-ville de Vénissieux (cf. carte 2) se rend presque quotidiennement à l'un ou l'autre marché – le jeudi et le samedi aux Minguettes, le mercredi et le dimanche dans le centre de la ville en contrebas. Nombreuses précisent « avoir leurs commerçants » : « Je vais chez le Turc aussi en bas, vers le marché, là, vers le jardin d'enfants, quand tu finis le marché des habits, là », m'indique l'une d'elle. Toutes n'ont d'ailleurs pas les mêmes habitudes et cela donne lieu, lors de leurs discussions, à des échanges de « bons tuyaux » ou à des désaccords sur la qualité de telle ou telle marchandise.

Si ces sorties sont l'occasion de croiser des amies ou d'y aller en leur compagnie, elles sont parfois décrites comme se faisant « par défaut » d'autres lieux où elle puissent se rendre seule et s'y sentir à l'aise :

« Selma – Y'a rien à faire... Sinon rester à la maison... Moi j'ai pas de famille ici pour sortir et tout... Le médecin me dit qu'il faut marcher, mais marcher où ? A part le marché, je trouve pas...

Moi – Vous n'allez pas dans les parcs ou...

Toute seule ?!

Toute seule, c'est vrai...

Sans parler avec quelqu'un rien du tout... ?! [Elle rit]. »

Nous avons vu au chapitre précédent comment les mosquées peuvent pallier à ce manque d'espace de sociabilité pour ces femmes. Cet espace est finalement « plus plastique qu'un lieu public comme le café » (Torrekens, 2009) qui reste le lieu masculin par excellence, aux Minguettes comme ailleurs.

Comme le souligne Simone Pennec : « L'accès aux espaces publics peut s'avérer plus sévèrement limité par l'imposition de normes sociales que par les difficultés de mobilité » (2006). Ses recherches en milieu urbain révèlent de la même manière :

«(...) des pratiques fortement sexuées, caractérisées par diverses formes d'évitement envers différents groupes, entre les âges, suivant une répartition des temps dans les lieux, partagés ou non, et selon des définitions particulières des espaces publics et des modes de prise sur la ville, négociés et médiatisés par d'autres partenaires, pour donner accès aux places publiques » (Pennec, 2004).

A propos des lieux évités, de ces « murs invisibles » dont parle Guy Di Meo (2011), le parc des Minguettes au Sud-Ouest de la zone urbaine, n'est pas investi par ces femmes, il est pourtant étendu et arboré. Elles se rendent ainsi plus facilement vers des aires de jeux pour enfant non loin de leur tour ou au contraire dans le parc de la mairie de Vénissieux vers le centre de la ville. Pourtant de taille plus réduite, elles décrivent ce dernier comme luxuriant (l'une d'elles nous l'a présenté comme « la forêt vierge ») et surtout « mieux fréquenté ». Le parc des Minguettes est soit contourné, par exemple lors des « tours de quartiers » réalisés entre amies par une des enquêtées (cf. carte Kelthoum), soit traversé par nécessité (comme pour une autre qui ne le traversait que lorsque sa fille habitait de l'autre côté par rapport à son propre immeuble (cf. carte Hassia). Certains lieux sont très majoritairement investis, comme ici les parcs pour enfants. Pour les sorties entre femmes, d'autres lieux à l'extérieur du quartier sont privilégiés (cf. chapitre 6).

Le fait de retracer avec les femmes leurs itinéraires et usages des espaces au sein de leurs quartiers respectifs permet de comprendre plus finement leurs contraintes et adaptations à l'échelle locale et dans le temps. Ceci est particulièrement intéressant pour notre propos puisque l'« aptitude à se mouvoir s'impose comme l'une des dimensions fondamentales de la stratification sociale et comme un facteur d'inégalités face aux déplacements » (*Ibid.* : 60). Ces inégalités apparaissent y compris dans le contexte d'un groupe pourtant proche socialement.

Les déplacements et liens extérieurs au domicile sont souvent menacés ou entravés par le vieillissement, qui implique généralement « une diminution progressive du paysage relationnel » (Membrado, 2003). Ce phénomène s'accompagne d'un accroissement du temps passé au domicile, nommé « repli » ou « déprise » par les chercheurs spécialistes de ces questions (Caradec, 2005 et 2018 ou Clément, Drulhe, Mantovani et Membrado, 2018). Cependant, il est important de considérer le vieillissement comme une continuité dans le parcours de vie des personnes concernées. Il est à considérer en lien avec les variables de genre, de génération, d'environnement, de capital économique, social, voire politique. Ainsi, cette vieillesse décrite comme un « âge doré » au sujet des « seniors », à l'image de ces

retraités qui partent au soleil durant l'hiver (Pinel, 2022), ne se retrouve pas, ou pas complètement, dans les quartiers ici étudiés. Il apparaît clairement qu'un mode de vie antérieur centré sur la famille, ou ayant au contraire cultivé davantage de sociabilités extérieures, va entraîner un capital social plus ou moins facilement mobilisable et des mobilités différentes. L'effet de stratification inhérent aux pratiques de mobilité opère donc aussi entre les femmes d'un même quartier. Si toutes fréquentent le centre social, ce qui est le produit d'un « effet d'enquête » puisque les femmes interrogées par le biais de ces cartes y ont été rencontrées, on perçoit néanmoins que chacune ne l'investit pas de la même façon et qu'elles ne se réfèrent pas toutes au champ des loisirs et de la sphère amicale, du moins en ne lui accordant pas toujours la même importance. Notons aussi un certain effet dû à l'âge. Hassia, est plus jeune que les deux autres (elle a 65 ans). Elle est séparée, très investie dans la garde de ses petits-enfants et fait également de la gym, avec ses filles plus qu'avec des amies. Elle est la seule des trois à avoir travaillé de manière salariée et à avoir fréquenté les mosquées de proximité (uniquement pendant les périodes de Ramadan).

A partir de ces données, nous pouvons questionner « le devenir d'ici » de ces femmes de deux manières :

Comme relevant d'une « socialisation à l'espace », ici du quartier, entendue comme les : « manières différenciées de se représenter l'espace et de s'y comporter, autrement dit des rapports socialement situés à l'espace », ou en tant que « socialisation par l'espace », qui conduit à « prêter attention aux mécanismes par lesquels les individus sont en partie “faits par” (Darmon, 2010 : 6) les espaces de leur quotidien, c'est-à-dire conduits à intérioriser des manières d'être, d'agir, de sentir et de penser qui structurent leurs pratiques, leur vision du monde et leurs trajectoires » (Cayouette-Remblière, Lion et Rivière, 2019).

Au cours des ateliers menés en 2018, nous avons collectivement créé 5 cartes correspondant aux 5 décennies de la Zup. Au sein du groupe, plusieurs femmes habitaient déjà aux Minguettes alors que tous les immeubles n'étaient pas encore construits. Ce territoire est depuis les années 1980 associé à la banlieue urbaine et violente. Pourtant, je fus surprise d'entendre les femmes me décrire les lieux comme étant, à leur arrivée, la campagne voire la forêt. Elles racontaient ainsi les coqs qui chantaient aux abords des immeubles, le laitier qui passait et à qui on laissait les pots en fer vides au pied des tours. Elles évoquaient aussi l'unique ligne de bus pour aller à Lyon (« la 12 » puis « la 44 »), les courses qu'elles allaient faire à pied au *Carrefour*, déjà ouvert à cette époque et situé à environ 4 kilomètres de chez elles.

En regardant le plateau, aujourd'hui très urbanisé, connecté à Lyon par des bus, le tramway et le métro, il est difficile d'imaginer cette réalité passée. Nous l'avons vu, ces femmes venaient pour beaucoup de milieux urbains en Algérie, au Maroc ou en Tunisie, cette vision des Minguettes comme « campagne » les a sans doute d'autant plus marquées, c'est pourquoi elle revient fréquemment dans les discours des plus anciennes.

« J'ai pas choisi de venir aux Minguettes. Mais en 1968, il y avait les premières tours de Monmousseau et c'est là qu'ils donnent les appartements. Avant c'était vide, c'était les tours de Monmousseau, mais pas tous [toutes les tours de Monmousseau n'étaient pas encore construites]. Quand on regarde du balcon, il y avait la Pyramide [autre quartier des Minguettes], ils étaient en train de construire la Pyramide, mais là (elle indique du doigt sur sa gauche), il y avait la forêt, personne ne pouvait entrer dedans » (Entretien filmé, Selma, 72 ans, veuve, venue d'Algérie, Vénissieux, 2019)

Ou encore « il n'y avait que notre bâtiment à côté de la chaufferie et l'autre à côté, le [bâtiment] bleu des TCL, les employés du TCL. Donc, c'était le paradis... Le matin on entendait les coqs chanter, parce qu'il y avait encore des p'tites fermes comme ça. » (Halima, 68 ans, mariée, venue d'Algérie en 1966, Vénissieux, 2013).

Au-delà du décalage avec le bâti sous mes yeux, ces différents discours me rappelaient les récits communs aux personnes de cette génération, dont ceux de mes propres grands-parents parlant de leurs villages. Cela matérialisait la distance d'âge avec mes interlocutrices, mais aussi cet écart entre elles et la ville qui a depuis changé.

Image 34. Les Minguettes, années 1970



De gauche à droite :

Vue de la Z.U.P. des Minguettes pendant sa construction. Cette photographie nous permet de voir les champs et fermes aux abords des immeubles.

Vue sur l'avenue centrale des Minguettes et son unique ligne de Bus dans les années 1970.

© Ville de Vénissieux

La réalisation des cartes et des balades commentées, comme le travail autour des archives photographiques personnelles et municipales, ont permis d'accéder à ce que Bianca Botea définit comme « grand » et « petit patrimoine » (2014).

« À la différence de ce « grand » patrimoine [le bâti jugé suffisamment prestigieux pour être patrimonialisable], il en existe un « petit », du quotidien, lié à des expériences de vie, à des mémoires et attachements. C'est celui des petits squares en bas des immeubles, des « murettes », et des petits commerces de la galerie marchande (...). Or, les décideurs et les concepteurs du projet urbain considèrent rarement les expériences collectives et les mémoires comme un passé valorisant et un argument de sauvegarde patrimoniale » (2014).

C'est en s'attachant à ce « petit patrimoine » passé et actuel et en le dessinant concrètement avec elles que j'ai pu reconstituer et recontextualiser leurs vécus sur plusieurs décennies.

Les cartes présentées ci-dessous ont été réalisées sans fond préalable cette fois et uniquement de mémoire. Ce qui était recherché n'était à nouveau ni l'exhaustivité ni l'exactitude spatiale ou historique, mais bien ce qui faisait sens dans les mémoires individuelles et collectives des participantes aux ateliers. Ces cartes témoignent d'une part de la mémorisation de leur « espace de vie », qu'elles savent détailler y compris à plusieurs décennies d'écart. Cette mémorisation s'apparente à une incorporation. Lors du repérage de leurs itinéraires habituels, et même sans être habituées à l'usage d'un plan, elles savaient toutes me dirent exactement par où elles passaient. Ces cartes témoignent d'autre part du fait que les lieux de mémoire sont pour elles ces lieux du quotidien intériorisés dans le temps long, au fur et à mesure de leur vécu dans la Zup. Les femmes évoquent par exemple les écoles qui faisaient partie de leurs trajets de « tous les jours » et qui étaient des espaces de sociabilité et les supports d'une respectabilité « par procuration », à travers leurs enfants (cf. chapitre précédent). Le marché et les premiers immeubles dans lesquels elles ont habité avec leur famille ou époux à leur arrivée dans la Zup, ou encore le centre social qui a souvent constitué un point d'ancrage, au décès de leurs maris notamment, sont de même des lieux couramment mentionnés par les femmes. Par ailleurs, les repères partagés au sein de leur mémoire collective donnaient lieu à des remémorations d'anecdotes et de souvenirs : la chaufferie municipale et sa grande cheminée qui fume en permanence, le château d'eau que l'on voit depuis le centre-ville de Lyon ou encore la « tour des amoureux » aujourd'hui détruite.

Carte 8. Extrait de la carte mentale représentant les Minguettes en 1980



Vénissieux, 2018/© Les Minguettoises

Image 35. Les Minguettes vues par les Minguettoises



De haut en bas :

« La chaufferie, on la voit fumer l'hiver ». Quartier Léo Lagrange.

« Avant c'était Venissy, ils ont tout fait tomber. Avant il y avait un poste à essence. Et un café à l'angle qui s'appelait Le Marco Polo ». Quartier Venissy.

« Dans les années 90, à la place de la cuisine du centre social il y avait un dentiste ». Photographies prises par Les Minguettoises, rue Georges Lyvet.

Photographies prises lors d'une balade commentée, Les Minguettes, 20 mars 2018.

© Les Minguettoises

Les femmes du groupe sont arrivées à des périodes différentes au sein des Minguettes. Les décalages chronologiques ont donné lieu à des échanges entre les plus anciennes et celles plus récemment arrivées dans le quartier, les amenant à détailler et préciser davantage leur souvenir. Ainsi furent invoqués la galerie marchande *Venissy*, qui n'existe plus aujourd'hui, ou différents magasins dans lesquels elles se rendaient. Ces images et cartes de leurs mémoires des lieux ont fait émerger des interactions du fait de désaccords sur les emplacements ou itinéraires, pour justifier le choix des lieux retenus par les unes et non par les autres, ou bien au cours de remémoration collective d'un nom, qui devenait alors important, comme au sujet de cet ancien café du centre commercial aujourd'hui détruit, *Le*

Marco Polo. Nous avons complété ce travail de reconstitution par un temps de recherche collective aux archives municipales de la ville de Vénissieux pour trouver et sélectionner des photographies officielles du quartier. Au sein des clichés exposés, nous avons mêlé « petite et grande histoires », images d'archive intimes et images de la mémoire officielle des Minguettes.

Image 36. Les Minguettes, années 1970 (bis)



De gauche à droite :

Photographie du café PMU le « Marco Polo » à l'angle de la galerie marchande Vénissy dans les années 1970.

Photographie du marché des Minguettes, prise dans les années 1970-1980.

Vue du quartier de la Démocratie en hiver. Les femmes ont choisi ce cliché, car leurs enfants faisaient de la luge assis sur des cartons, à cet endroit.

© Archives de la mairie de Vénissieux

Ainsi, lorsqu'elles décrivent « leurs Minguettes », les femmes âgées habitantes du lieu en donnent l'image et racontent l'histoire d'un espace approprié, du quotidien, du *familier* (Agier, 2015b).

« À l'échelle microsociale et dans les situations économiques les plus précaires, les lieux dans lesquels les citoyens fondent leur première appartenance au monde et à la ville s'étendent d'emblée au-delà de leur seul monde domestique, lui-même étant fragile dans le temps et relativement incomplet du point de vue des fonctions socialisatrices. L'attribution d'un sens familial (ou, plus largement, familial) aux espaces de vie dépasse donc le cadre résidentiel unique du ménage urbain, et atteint des parts variables de la ville (réseaux de maisons, ruelles, cours) » (*Ibid.* : 111).

Le recours au médiums photographique et cartographique rend visible l'importance pour elles de ces « espaces vécus » chargés de souvenirs, ceux du quotidien, parcourus et habiter depuis plusieurs décennies. La vue des photographies anciennes de la Zup a suscité chez les femmes, mais aussi chez les habitants de la génération de leurs enfants, beaucoup d'émotions. Ces images prennent ainsi leur sens dans les récits qu'elles suscitent. Cette ville

vécue et familière contraste avec certains récits produits sur elles depuis l'extérieur. Nous y reviendrons.

Comme nous l'avons vu au chapitre 4, Belsunce, à la différence des Minguettes, n'est pas un quartier d'installation familiale, mais bien un lieu de « transit » et de commerce (Témime, 1995). Si aux Minguettes toutes les enquêtées habitaient les lieux étudiés, à Marseille, certaines femmes seulement résidaient dans le quartier observé, tandis que pour d'autres ce quartier était associé au travail et reste un lieu de passage sur les trajets quotidiens ou bien un lieu de repère communautaire. Dans cette configuration, nous pouvons nous demander quel sentiment d'appartenance et plus largement quelles représentations suscitent un tel quartier pour les enquêtées. Il s'agit de savoir s'il revêt lui-aussi pour les femmes qui y résident ou le fréquentent une valeur d'espace vécu et si le *capital d'autochtonie* y fait sens.

2.2. Belsunce et ses intersections

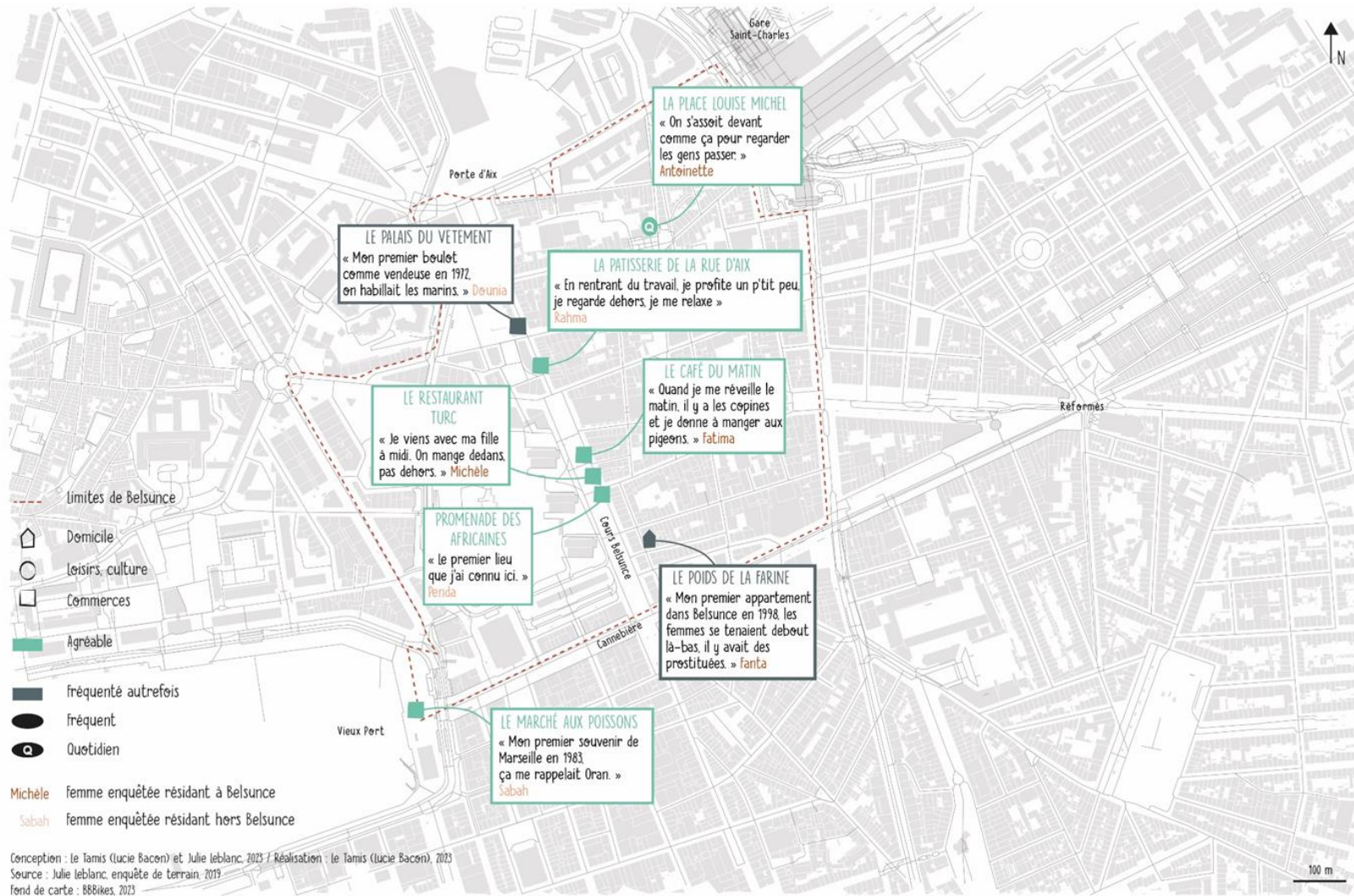
Sur la carte ci-dessous ont été agrégés des lieux signifiants pour huit femmes, dont la moitié vit dans Belsunce. Les verbatims reprennent ce qu'elles nous ont confié lors des ateliers et des balades commentées alors qu'elles nous guidaient (Prune Savatofski et moi-même) vers ces lieux jugés importants pour elles. Nous pouvons observer sur cette carte que le quartier de Belsunce, bien que décrit ou vécu comme un lieu transitoire, est lui aussi investi de souvenirs et parsemé d'espaces et de relations qui ont marqué ces femmes à leur arrivée en France, tels que le marché aux poissons qui rappelle l'autre rive de la Méditerranée ou d'autres lieux conçus aujourd'hui comme autant de ressources. Pour chaque lieu significatif de leur « espace social », les femmes précisent les liens qu'elles y nouent ainsi que les liens qu'elles tissent entre leurs différentes expériences, migratoires et quotidiennes. Rahma explique par exemple avoir pris l'habitude, depuis qu'elle travaille, de s'arrêter dans telle pâtisserie pour se reposer. Antoinette désigne la place où elle s'assoit pour prendre le soleil et regarder les passants.

La mise en avant de ces relations aux lieux ne doit pas pour autant masquer les lignes de ruptures ni les possibles tensions. Ces femmes pointent chaque fois, sans forcément le formuler tel quel, le coût symbolique de leur présence dans ces espaces et les stratégies qu'elles mettent en place pour s'en protéger. Ce faisant, ces cartes invitent à s'intéresser au « rôle joué par l'espace dans l'imbrication des rapports de domination » (Miranda, 2015). Nous avons vu au cours du chapitre précédent combien leur présence dans l'espace public

pouvait être coûteuse statutairement. Michèle le signifie ici en précisant qu'avec ses filles elle déjeune fréquemment au restaurant turc, mais « à l'intérieur, pas dehors ». Celles qui passent plus de temps aux terrasses de cafés, sur une place au soleil ou au point de rencontre des Sénégalaises sont des femmes vivant seules, sans leurs enfants, qui eux habitent d'autres villes ou sont restés dans le pays d'origine des enquêtées. L'étroitesse de leurs logements peut alors expliquer l'investissement de la rue comme espace de sociabilité, comme les « hommes arabes » le faisaient en leur temps et étaient stigmatisés, eux-aussi, pour cela.

En redessinant les espaces vécus à l'échelle individuelle de chaque femme cette fois, nous retrouvons sensiblement les mêmes logiques et les mêmes catégories de pratiques du quartier qu'aux Minguettes.

Carte 9. Lieux identifiés comme importants par des enquêtées habitant ou non dans le quartier de Belsunce



Au début de cette recherche, l'hypothèse qui présidait à la mise en perspective des deux quartiers considérés était que par leur différence ils induiraient des « effets de lieu » (Bourdieu, 1993) distincts et surtout des pratiques urbaines et des visibilité féminines contrastées. Le quartier de Belsunce étant au cœur de Marseille, on pouvait supposer que les femmes y auraient des mobilités plus fourmillantes (Tarrus, 1992) et seraient plus visibles dans l'espace urbain qu'aux Minguettes. A l'épreuve du terrain, cette hypothèse s'est finalement révélée à la fois confirmée et infirmée. Le contexte local relève d'un certain « effet de quartier » (Bacqué et Fol, *in* Authier, Bacqué et Guérin-Pace, 2007 : 181; dans le même ouvrage, Authier *in Ibid.* : 206). Belsunce, nous l'avons décrit (cf. chapitre 4), est une enclave particulièrement pauvre au cœur de Marseille. Le bâti y est délabré pour nombre d'immeubles (nous reviendrons sur ce point). Lieu de transit et de commerce plus que de résidence, les femmes enquêtées y habitent un foyer Adoma, un HLM ou un immeuble qui s'est effondré (elles sont alors relogées pour un temps à l'hôtel). Autre spécificité, plusieurs enquêtées sont venues d'Afrique subsaharienne. Dans leur cas, comme dans celui des femmes migrantes d'Europe de l'Est observées à Naples par Adelina Miranda, elles ont tendance à brouiller les usages genrés de l'espace public qu'elles « transforment en lieux de rencontre féminins » (Miranda, 2015), au sein même du quartier qu'elles habitent pour certaines. Cela n'est pas le cas des femmes des Minguettes qui ne se rencontrent en public qu'à l'extérieur du quartier ou accompagnées de leurs enfants ou petits-enfants. Pour autant, la saisie par les cartes de leurs usages de l'espace²¹⁵, montre, au-delà de ces différences, une lame de fond commune à toutes les femmes observées.

On observe notamment à nouveau un certain investissement des commerces, mais de manière moins marquée, sauf dans le cas de Michèle, qui loge dans un logement HLM en parti payé par ses enfants et a de ce fait plus de moyens financiers et d'entourage familial que les deux autres enquêtées. Antoinette qui logeait jusqu'en 2012 avec un de ses fils est aujourd'hui seule à Marseille. Elle investit une église proche de Belsunce, mais en nuance la fonction de sociabilité :

« Je suis beaucoup dans la solitude, beaucoup. Parce que moi, j'évite les discussions, vous savez. Y'a trop de problèmes. Quand on a trop d'amis, de

²¹⁵ Notons qu'à la différence des cartes produites aux Minguettes, les itinéraires dans le quartier ne sont pas ici représentés faute de données suffisamment précises. Toutefois, lorsque des éléments tangibles ont pu être obtenus par observation, entretien ou au cours des ateliers, je les mentionnerai.

groupes là, s'il y a des funérailles, je m'en vais, je participe et puis je viens. Mais fréquenter, ma tête n'est pas tellement bien, donc je suis trop fragile. Donc, je suis dans mon petit coin ».

Lorsque je lui demande si elle connaît d'autres femmes du cours Belsunce elle réaffirme n'y fréquenter personne : « je ne fréquente pas tellement notre milieu. Quand y a un problème aux réunions, je suis là, s'il y a quelque chose à cotiser, je suis là, mais avoir des amies, se fréquenter, non ! ». Elle a l'habitude d'aller au centre Bourse en face du cours Belsunce où elle s'arrête boire un café (en intérieur) et lit son livre de messe, puis rentre chez elle. Ayant tenu un restaurant dans le tout proche quartier Noailles, elle explique être connue et reconnue. Elle vit toutefois difficilement sa vieillesse et sa diminution physique, d'autant qu'elle a été relogée dans un autre quartier de Marseille suite à l'effondrement de son immeuble en 2018. Cet évènement l'a davantage encore coupée de ses liens sociaux antérieurs. Ce parcours migratoire et de vie puis de vieillesse oscille entre faste et déclassement. Belsunce semble incarné pour elle ces deux versants de sa vie. Tout en se disant seule, elle insiste sur les liens établis au sein du quartier :

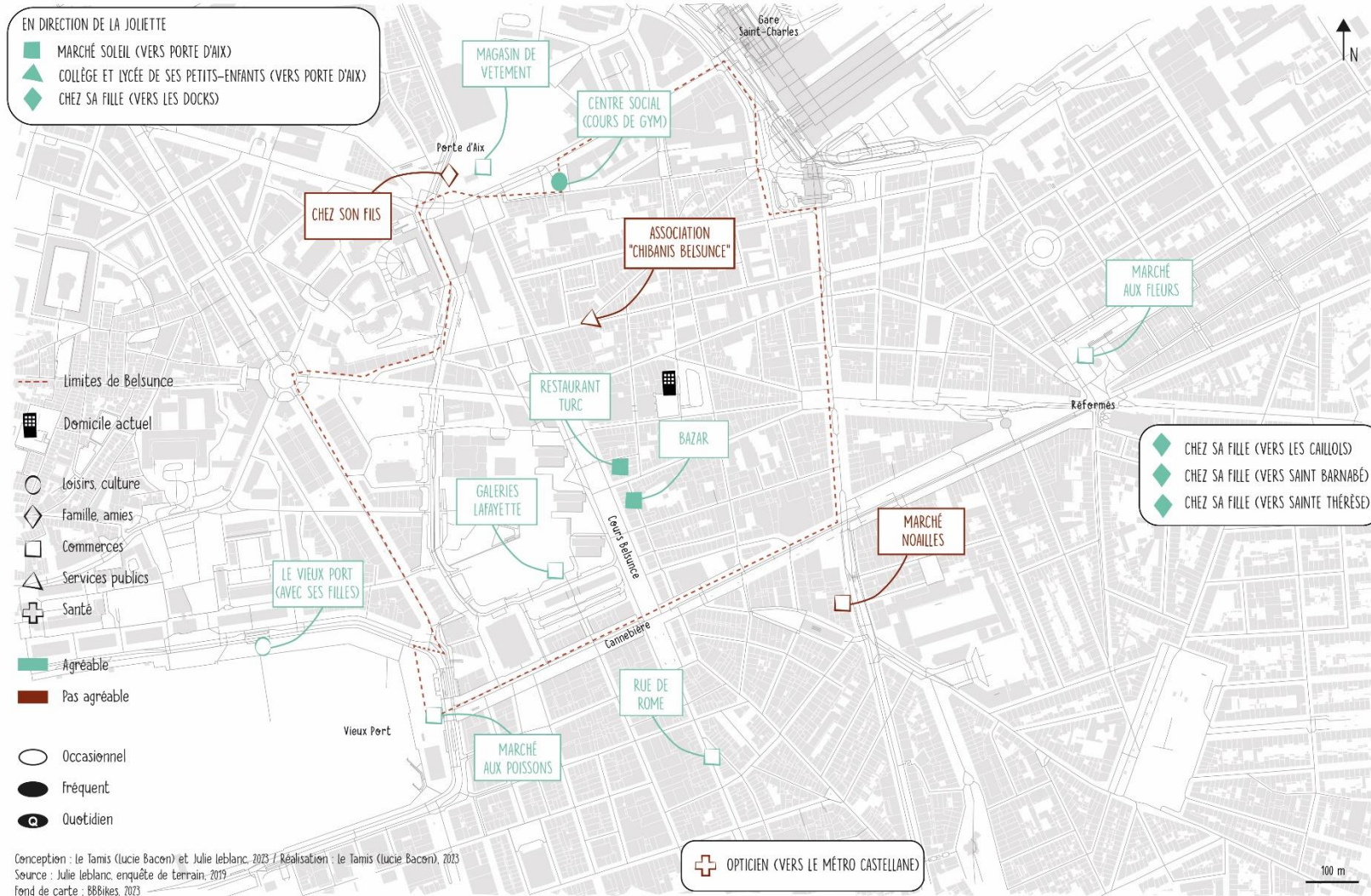
« Tout le monde me connaît ici, tout le monde m'appelle Mama [nom de son ancien restaurant]... même les bouchers, et tout au marché Noailles. Si je me lève de suite et que je n'ai pas l'argent, je dis : donne-moi un crédit... on me donne de suite. Tout le monde est gentil avec moi. »

Aujourd'hui, sa situation financière est précaire : « On a eu notre temps, mais c'est fini », elle envisage d'alterner entre Marseille et la Côte d'Ivoire où elle se dit plus entourée qu'ici (Antoinette, 67 ans, divorcée, venue de Côte-d'Ivoire en 1975 puis en 2000, Marseille, 2019).

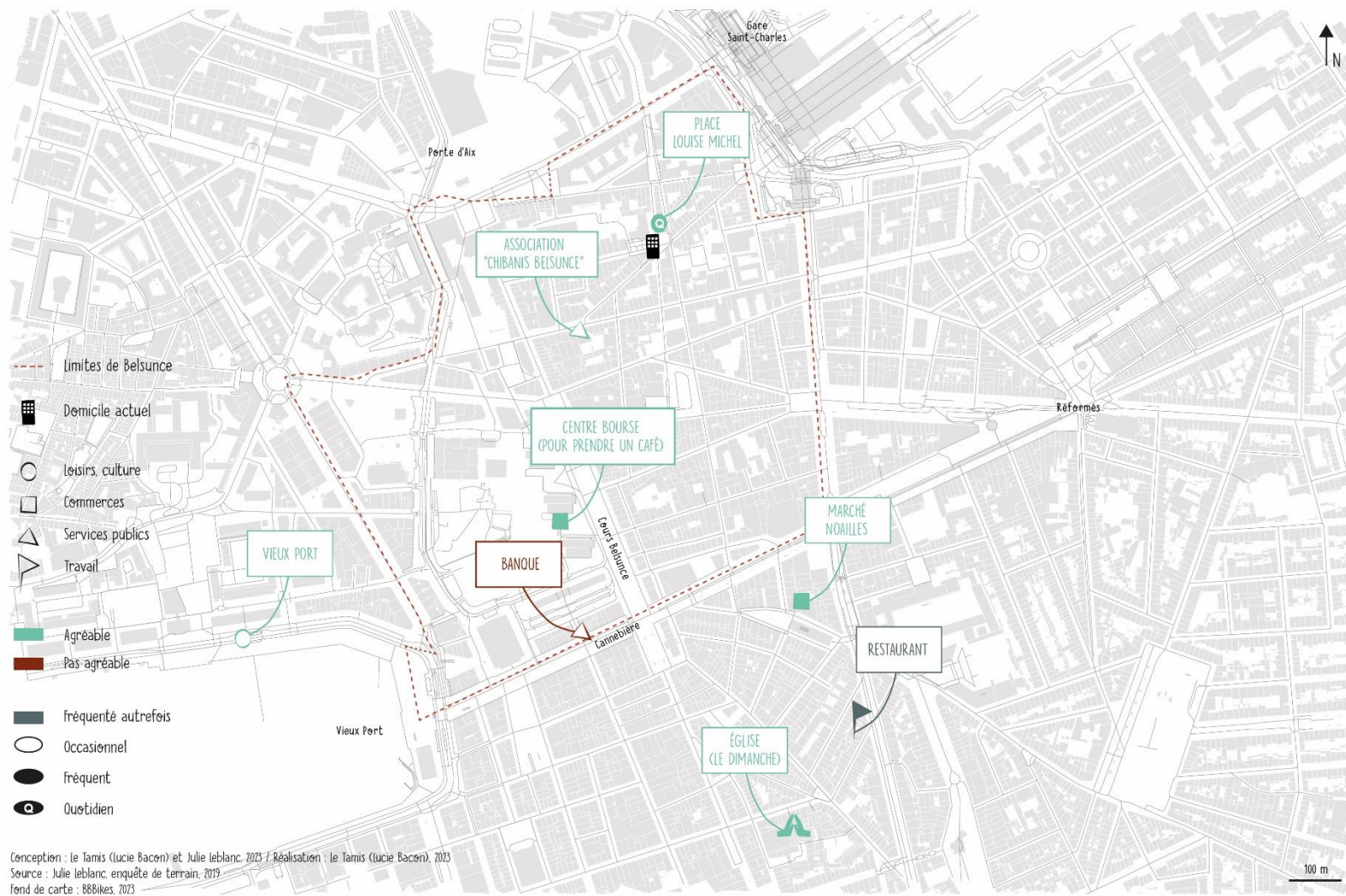
Fanta fréquente quant à elle des lieux centrés sur le commerce qui ont principalement rapport avec le stand de marché qu'elle tient quotidiennement dans un autre quartier de Marseille. Elle habite un studio dans un foyer Adoma de Belsunce et s'occupe de sa sœur aînée qui loge elle-aussi dans un foyer non loin de chez elle. Malgré ses propres problèmes de santé, elle continue à subvenir aux besoins de ses enfants au Sénégal où elle retourne plusieurs mois par an. Elle passe très régulièrement vers le point de rencontre des Sénégalaises du cours Belsunce tout en disant qu'elle aussi « ne fréquente pas trop ». A la lecture de ces trois cartes-récits, on perçoit combien le rapport au quartier est au croisement de différents rapports de pouvoir. Bien que les deux quartiers étudiés

diffèrent sur de nombreux points, ce n'est pas tant la matérialité de l'espace qui joue sur le rapport d'attachement aux lieux, mais bien la présence ou non de certaines conditions permettant de s'en saisir. La sociabilité et les mobilités quotidiennes de Michèle ressemblent bien plus à celles des femmes des Minguettes qu'à celles d'Antoinette et de Fanta qui habitent pourtant seulement à quelques encablures.

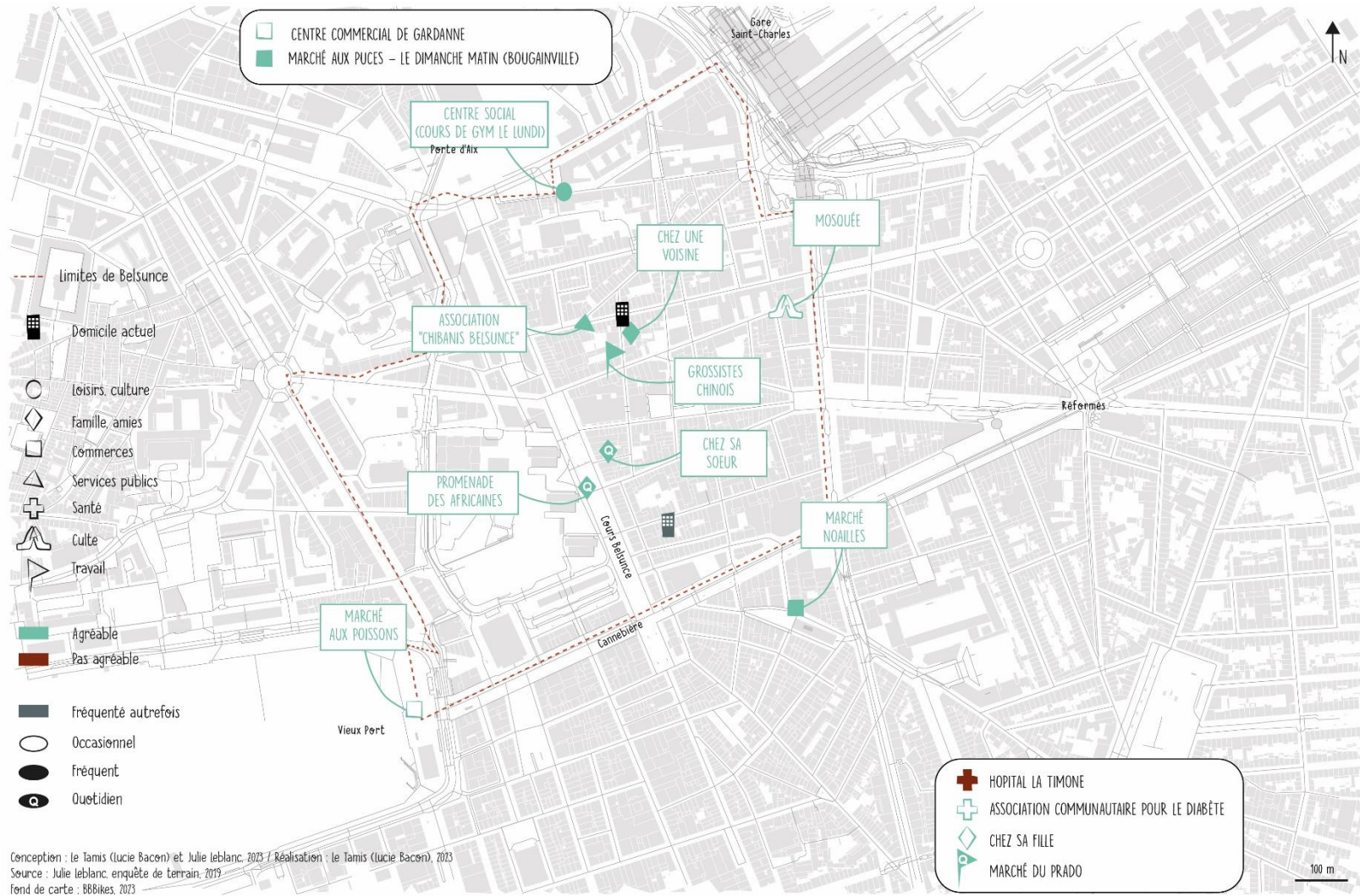
Carte 10. Michèle – Lieux fréquentés dans le quartier de Belsunce en fonction du ressenti



Carte 11. Antoinette – Lieux fréquentés dans le quartier de Belsunce en fonction du ressenti



Carte 12. Fanta – Lieux fréquentés dans le quartier de Belsunce en fonction du ressenti



Comme le met en lumière Pierre Gilbert, l'ambivalence de ces récits et pratique d'habiter au sein d'un même quartier et pour une même personne témoigne de l'impact des trajectoires résidentielles antérieures ou à venir, mais aussi des autres capitaux sociaux détenus au sein et en dehors de l'espace de vie : « Le rapport au stigmaté est ainsi le produit de l'itinéraire moral et de la trajectoire socio-résidentielle des habitants » (2012). Ce sociologue invite à un certain recul et à une réflexivité quant aux « effets de légitimité résidentielles » :

« La situation d'entretien leur impose la définition dominante de la hiérarchie résidentielle, qui les renvoie au pôle le moins légitime, les menaçant d'être atteints personnellement par le discrédit touchant collectivement le quartier. Les stratégies discursives de retournement ou de détournement du stigmaté employées pour préserver leur statut personnel apparaissent alors comme le produit de cet *effet de légitimité résidentielle* propre à la situation d'entretien » (*Ibid.*).

Ce biais méthodologique peut être atténué par l'observation des pratiques et de leurs ambivalences qui permet de recontextualiser ces discours comme n'étant pas figés et simples fruits d'interactions situées.

Il faut également prendre en compte l'« effet d'enquête » (Ramadier, 2007 : 134), qui dans le cas présent est induit par l'« entrée » dans Belsunce effectuée via l'association d'accès aux droits *Chibanis Belsunce*. Cette configuration m'a conduite à rencontrer des femmes aux situations socio-économiques plus précaires qu'aux Minguettes, leurs parcours présentaient autant de similitudes que de contrastes (en termes d'origines nationales, de contexte et années d'arrivées en France, de travail et pour certaines d'isolement). Aussi, le capital d'autochtonie pouvait selon les femmes être plus ou moins facilement mobilisable notamment dans les processus de se dire de Belsunce ou au contraire de s'en distancier.

En plus de ces facteurs liés à l'enquête et aux parcours et conditions de vie des femmes, la mobilisation d'un tel capital se trouve menacée par les politiques urbaines elles-mêmes. Dans les deux quartiers observés, le bâti est, de manière différente, menacé de destruction. Avec lui, l'ancrage des anciennes habitantes devient plus labile. Le *capital*

d'*autochtonie* qu'il induit est voué à la requalification qui peut être entendue comme une disqualification.

3. « Celles qui restent », un capital social disqualifié

« On investit les lieux les plus proches (la famille, le quartier) parce que l'on est exclu des lieux sociaux les plus désirables. L'appropriation de leur territoire par les individus dissimule une appropriation à leur territoire et une expropriation de tous les autres. »

Olivier Schwartz, *Le Monde privé des ouvriers* (2012 : 20)

A la lecture des travaux de Benoit Coquard relatif aux jeunes qui « restent » faire leur vie dans ce qu'il nomme « les campagnes en déclin » (2019), une scène m'est revenue en mémoire. Lors d'une séance d'atelier de français aux Minguettes, les participantes ont été invitées à se présenter à tour de rôle. Chacune énumérait son nom, son âge, son pays d'origine et la durée de sa présence en France. La plupart des présentations n'avaient suscité aucun commentaire. Vint le tour de Zara, dont j'ai parlé dans les chapitres précédents, en insistant sur l'image dévalorisée, voire bestiale, qu'elle avait d'elle-même. A l'évocation de son âge (74 ans) et des années de sa présence en France et aux Minguettes (43 ans) des « *Mach'Allah!* »²¹⁶ furent chuchotés par toutes les apprenantes (Vénissieux, 2014). Cette expression témoignait alors de la valeur positive attribuée par les autres femmes, plus jeunes, face à la double longévité de Zara. Son âge, qui jusqu'ici les portait plutôt à rire, prenait, avec la durée de son ancrage local, un tournant respectable. Cet ancrage semblait imposer chez toutes un respect sans équivoque. Cette valorisation était suffisamment inhabituelle à son égard pour être significative. Cette situation semble justement révélatrice de la « fabrique de la sédentarité » (Coquard, 2019 : 79).

Pour comprendre comment cette « fabrique de la sédentarité » prend corps et fait sens au sujet des enquêtées, nous reviendrons d'abord sur les manières dont les femmes expriment leur mémoire et attachement au quartier. Ce lieu, dit « relégué » par d'autres, elles le décrivent quant à elles comme un espace non seulement familier, mais aussi approprié et d'identification.

²¹⁶ Cette expression courante indique que l'on rend grâce à Dieu pour les bienfaits ou attributs d'une personne ou d'une situation. Signifie littéralement : « Comme Dieu le veut ».

En septembre 2019, nous avons présenté à Vénissieux notre exposition issue des ateliers menés avec les femmes. Ces dernières avaient décidé de la nommer « Les Minguettoises ». Ce nom a été inventé par l'une d'elles lors de nos déambulations photographiques dans le quartier. Une professionnelle du GPV²¹⁷ m'a alors interpellée en m'expliquant que cet intitulé lui semblait trop stigmatisant et que la mairie souhaitait « sortir de l'histoire et du stigmate des Minguettes ». Pour les femmes au contraire, ce nom et l'identité de leur quartier sont valorisants et l'exposition, avec son titre, était un moyen de détourner la stigmatisation. Lors de la séance suivante, j'ai rapporté aux femmes cet échange avec le GPV, en leur demandant ce qu'elles-mêmes en pensaient. Une discussion animée s'en suivit :

« Je suis Minguettoise, j'ai vécu plus ici qu'à Tunis ».

« On est des Minguettes, on ne peut pas parler d'autre chose. On est les Minguettes. »

Cette situation évoque alors pour l'une d'elles une scène de film qu'elle nous raconte comme suit :

« Le père est concierge et son fils est choqué qu'on l'appelle comme ça. Le père répond : c'est mon métier concierge, c'est ce que je fais. On ne va pas m'appeler Premier ministre ! »

(Atelier de recherche partagée, Vénissieux, 2018)

Les femmes rencontrées vivent pour la plupart dans le quartier depuis sa création et y ont élevé leurs enfants, qui eux-mêmes vivent pour certains encore aux Minguettes. Une tension existe ainsi entre la valorisation voire l'idéalisation de la « ville aimée » (Membrado, 1997) et le sentiment de dégradation et de stigmatisation de la ville actuelle, à savoir, comme nous l'avons vu au chapitre 4, la ville post « années 1980 ».

« Finalement, au-delà d'une perspective de la nostalgie patrimoniale, c'est sur un registre réflexif de la mémoire que se nouent ainsi les rapports entre une mémoire des lieux et une mémoire des gens. Si chaque individu dans son bout de quartier peut se réclamer d'un patrimoine symbolique et dresser le cadastre

²¹⁷ Grand Projet de Ville. C'est l'institution qui met en œuvre le projet global de développement social et urbain : le contrat de ville. Ses actions portent notamment sur la rénovation urbaine, le développement économique et l'emploi, la cohésion sociale (réussite éducative, accès à la culture, accès aux soins et la santé) et le vivre ensemble, la lutte contre les discriminations et la participation des habitants.

de sa communauté imaginaire, ce qui permet de passer du “je” au “nous”, la ville s’inscrit dans la construction de ressources» (Boubeker, 2016).

Or, à partir du cas lorrain Ahmed Boubeker et Piero-D. Galloro montrent que l’invisibilité sociale est constitutive des «non-lieux de mémoire de l’immigration», tout particulièrement lorsqu’il s’agit de l’immigration post-coloniale (2016).

3.1. Requalification et invisibilisation : « sortir de l’histoire des Minguettes » ?

Aujourd’hui, Vénissieux et les Minguettes en particulier, sont toujours en travaux. Depuis 2013, j’ai vu se succéder différents chantiers notamment au sein des quartiers Monmousseau, Armstrong, Le cerisier, Vénissy et la création du lycée Jacques Brel. J’ai vu une barre être détruite, une rue et une place construites, de nouveaux immeubles sortir de terre, la zone commerciale de Vénissy être démantelée et reconstruite entièrement.

Dès le début, la « diversification de l’habitat » était un but affiché par la mairie qui parlait alors d’une « requalification urbaine et sociale des quartiers du Plateau des Minguettes »²¹⁸. Le tramway T4 qui sillonne la Zup et la relie au quartier de la Part-dieu à Lyon a généré un fort changement pour les habitants, mais aussi pour l’aspect du territoire. Ces dix dernières années, de nouveaux immeubles et bâtiments notamment commerciaux ont été construits le long de ses rails. Cela fait que des fenêtres du tramway T4, comme depuis celles d’un train touristique, on ne voit que du « neuf ». Comme le montre la photographie ci-dessous, les vieux immeubles sont pour beaucoup toujours là, mais derrière. Les habitants de ces constructions plus anciennes, se sont vu imposer un vis-à-vis, alors que la vue dégagée était parfois le seul avantage qu’ils trouvaient à leur appartement. Certains m’ont dit par exemple pouvoir presque toucher leur voisin sur le balcon d’en face. Beaucoup ont d’ailleurs improvisé des palissades sur leur balcon pour se mettre à l’abri des regards.

²¹⁸ Dans imprimé de la Maison du projet-Ville de Vénissieux intitulé « Balade urbaine, pour un autre regard sur le renouveau urbain du plateau des Minguettes ».

Image 37. Anciens et nouveaux immeubles en vis-à-vis vus du tramway



Nouveaux immeubles cachant une ancienne « barre » et construits le long de la ligne de tramway T4 qui traverse les Minguettes et les relie à Lyon. Avenue Herriot Cagne, Vénissieux, 2014

© Julie Leblanc

Comme dans d'autres quartiers en phase de rénovation urbaine, la réhabilitation de la Zup induit des avis contrastés parmi les habitants. Plusieurs éléments entrent en jeu. La centralité du domicile et les années passées à se l'approprier ainsi que plus largement son immeuble et son voisinage font que les destructions ne sont jamais anodines. Ainsi, Rebiha, parlant de la destruction du quartier Démocratie en 1994 disait : « J'ai pleuré, on aurait dit un village qui meurt » (Rebiha, 81 ans, mariée, venue d'Algérie en 1967, Vénissieux, 2019). Tout comme les mères du quartier qui demandaient dans les années 1980 que les immeubles soient réhabilités et que des ménages y soient logés, pour Rebiha, il est aussi dommage que ces bâtiments soient détruits alors que des familles ne trouvent pas à se loger.

Image 38. « On dirait un village qui meurt ».



Destruction du quartier Démocratie en 1994

© Ville de Vénissieux

En février 2014, dans le cadre d'un atelier sociolinguistique, nous nous sommes rendues avec sept femmes et deux autres bénévoles à *La Maison du Projet* du GPV. Il s'agit d'un lieu d'accueil au cœur des Minguettes et entre deux quartiers en travaux destiné à l'information des habitants sur l'évolution de la ville et les projets urbains en cours. Nous y avons été accueillies par deux intervenants qui nous ont présenté par le biais d'un écran tactile les différentes phases d'évolution du territoire. Certaines femmes ayant vécu les périodes de destructions de tours ont évoqué leurs souvenirs de cette époque, dont Saïda : « J'emmenai mes enfants à l'école, tout le monde regardait, on avait peur et pouf... », dit-elle en mimant la chute d'une tour. D'autres vivant aux Minguettes depuis plus récemment, s'inquiétèrent en demandant aux intervenantes si leurs tours risquaient d'être détruites et comment se décidaient les destructions. D'une voix calme, l'intervenante répondit : « on ne détruit pas comme ça, soit la tour est vide, insalubre ou si on veut créer une rue. On veut désenclaver les Minguettes, ouvrir, voir ce qui se passe derrière les barres... ». Des regards interrogatifs furent échangés. Puis, une discussion débuta entre l'intervenante et les bénévoles quant à la connotation négative du nom « Minguettes » :

« Malheureusement ça a une mauvaise connotation.

Il faudrait changer de nom.

Pourquoi pas la Roseraie ?

De toute façon, on est en train d'enlever tous les panneaux "Minguettes", ça n'a plus lieu d'être » (Vénissieux, 2014).

Ces propos révèlent une contradiction entre une vision négative du territoire d'une part, perçu par beaucoup (et ici par les intervenantes et les bénévoles qui n'étaient pas habitantes du quartier, mais d'anciennes enseignantes à la retraite) comme un territoire à « désenclaver » et à « requalifier » au sens propre (en changeant le bâti et le nom) comme au figuré (au sens des représentations qu'on y attache), et, d'autre part, une vision positive d'un territoire approprié au sein duquel se tissent des histoires, des liens, des souvenirs qu'on ne peut ni effacer ni occulter. Ces deux visions ne sont d'ailleurs pas exclusives et peuvent coexister au sein des discours d'une même personne selon les contextes et les interlocuteurs. Les habitantes, elles-mêmes, voient aussi du positif dans la « requalification ».

Carte 13. Quatre grandes opérations de renouvellement sur le Plateau des Minguettes



* L'opération « cœur de parc » concerne le secteur des Clochettes à Saint-Fons

Source : <https://venissieux.fr/blog/projet/plateau-des-minguettes/>

© Ville de Vénissieux

Dans la même lignée « moderniste » que la maquette interactive présentée à *La maison du projet* en 2014, la carte ci-dessus montre sous une forme presque enfantine (dessinée et colorée) les « grandes opérations de renouvellement » en cours sur le plateau aujourd'hui. Le quartier Monmousseau sera entièrement détruit d'ici quelques années. Quartier d'émergence de la Marche pour l'égalité et contre le racisme, il est pourtant un « patrimoine » à l'échelle de la Zup et plus largement à l'échelle de la France. Du point de vue des femmes, il représente la plupart du temps le premier lieu d'installation aux

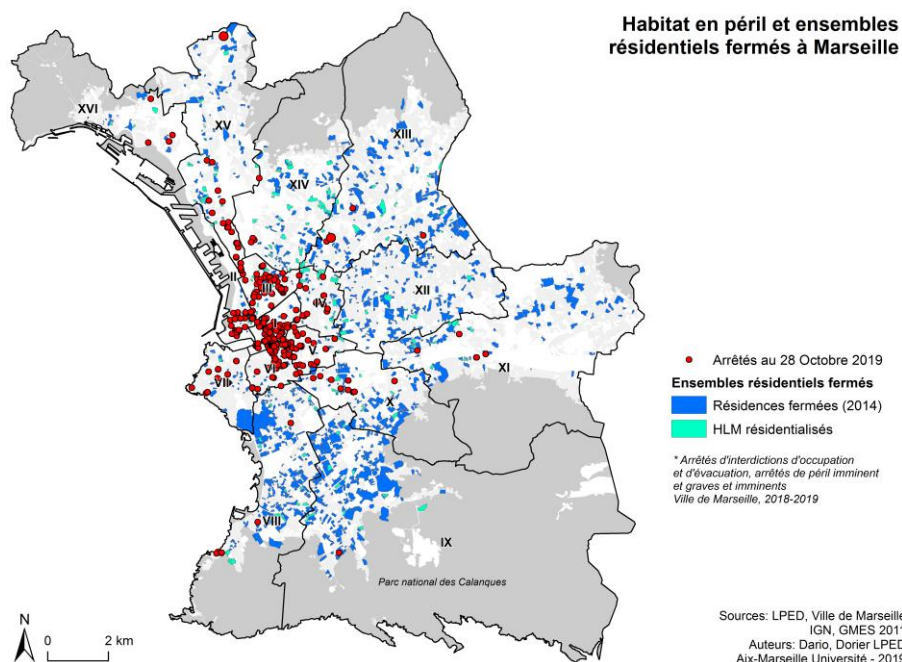
Minguettes. Dans ce contexte de «requalification» ou de «renouvellement», les habitants ayant vécu depuis longtemps au sein de la Zup et ceux qui y ont grandi vivent parfois cette planification urbaine comme une violence, une volonté de «diversification des habitants» et la sensation d'être «indésirables». Plusieurs personnes que j'ai rencontrées évoquent «l'achat de la paix sociale» et la rupture avec la mairie communiste dans les discours de différents maires incriminant l'immigration et les «immigrés» comme cause des problèmes²¹⁹. Les recensions faites actuellement en vue du relogement des habitants des tours de Monmousseau, montrent qu'un tiers des ménages veulent rester dans la Zup, un tiers à Vénissieux et qu'un tiers seulement veulent être relogés hors de la ville (selon des propos entendus d'élus locaux, Vénissieux, 2022).

Dans le contexte de Belsunce, ce n'est pas tant la requalification urbaine qui remet en question les processus d'identification et de mémoire que l'effondrement du bâti, cette fois faute de moyens dédiés. Nous sommes finalement face à deux contextes d'effondrement : à Vénissieux, des effondrements de tours planifiés sur le long terme et pensés comme la solution aux problèmes sociaux de la zone urbaine, à Marseille des effondrements liés à une gestion urbanistique délétère. Les conséquences sont donc loin d'être les mêmes, les destructions à Marseille sont non seulement dangereuses (d'où le terme consacré de péril), mais ont été réellement mortelles ces dernières années.

²¹⁹ Voir les propos de Marcel Houel (maire de Vénissieux de 1962 à 1985) en parlant de la réhabilitation des Minguettes dans un reportage datant de 1983 : « on pourrait voir arriver une population différente que celle que nous avons (...) évidemment... pas d'immigrés parce que nous en avons largement notre part » et d'André Gérin (maire de Vénissieux de 1985 à 2009) plus récemment en 2011 qui affirmait : « Aujourd'hui limiter y compris l'immigration régulière devient vital face à une situation intenable et explosive dans des centaines de villes populaires. »

3.2 Belsunce ou le quartier comme incertitude

Carte 14. Belsunce, un quartier qui s'effondre



Source : Marseille Privatopia. Les enclaves résidentielles à Marseille : logiques spatiales, formes et représentations, <https://urbanicites.hypotheses.org/688>

© E. Dorier

Par cette carte, les géographes Elisabeth Dorier et Julien Dario mettent en perspective « la ville qui se ferme » (augmentation des résidences d'habitations clôturées) avec la « ville qui s'effondre » (Dorier, 2020). On constate immédiatement que les arrêtés préfectoraux pour péril imminent se concentrent dans le centre de Marseille et principalement au sein du 1^{er} arrondissement étudié. Lorsque l'on consulte la page web dédiée à ces arrêtés sur le site communal, on compte plusieurs centaines d'occurrences dont une grande partie de périls graves et imminents et d'immeubles sous mises en sécurité (simples ou urgentes) qui concernent le quartier de Belsunce, dont les rues habitées ou fréquentées quotidiennement par les enquêtées²²⁰.

Cette partie du centre-ville de Marseille est en effet décrite aujourd'hui sous l'angle du « déclin » et de « l'effondrement » (Baby-Collin, Bonafede & Dahdah, 2020; François, Vacher & Valegeas, 2021; Le Meur, Musso & Saint-Lary, 2021). Sa situation d'hypercentre

²²⁰ Pour consulter la liste exhaustive et mise à jour de ces arrêtés, voir : <https://www.marseille.fr/logement-urbanisme/am%C3%A9lioration-de-lhabitat/arretes-de-peril>.

en fait un enjeu important d'un point de vue urbanistique, économique et politique. Plus qu'un retour de la mixité sociale, tel que visé aux Minguettes, le quartier est ici abordé en termes de « reconquête » du territoire. Dans les années 1980, la municipalité a ainsi lancé une campagne de rachat des immeubles pour les réhabiliter en vue d'y faire revenir les classes aisées d'antan. L'objectif est à partir des années 1990 de transformer le centre ancien en centre décisionnel. Malgré plusieurs tentatives de réhabilitation/rénovation/préemption, Belsunce est resté « à la fois le quartier par où l'on passe et le quartier que l'on évite » (Témime *in* Peraldi et Brown, 2002 : 147)²²¹.

Au moment de mon enquête en 2019, trois femmes étaient relogées à l'hôtel suite à l'effondrement de leur immeuble : Leila âgée de 77 ans, Fatima âgée de 78 ans, et Antoinette âgée de 67 ans.

Antoinette vivait rue de la Fare, son immeuble s'est effondré en 2018, son témoignage mérite ici d'être cité longuement :

« Moi – Qu'est ce qui s'est passé pour que vous soyez délogée là ?

Antoinette – Bon, parce que tu sais, y'a un étage qu'on a construit là. C'est inachevé, voilà. Et les gens ils squattaient ça...

Dans votre immeuble ?

Voilà, notre immeuble et l'autre immeuble, les deux se collaient comme ça. Donc ça s'est déboité, ça venait tomber sur nous, comme ça a fait à la rue... ?

La rue d'Aubagne...

Voilà, ça devait venir tomber c'est moi-même qui ai signalé ça. Parce que, en 2012, les escaliers où on met les boîtes aux lettres, là. Je suis sortie un dimanche, pour aller à l'église. Cinq minutes plus tard, le sol est tombé dedans [le sol de son hall d'immeuble s'est effondré]. Les gens pensaient que j'étais dedans. On m'appelait [au téléphone]. J'ai répondu, ils m'ont dit : où tu es ? J'ai dit : non, je suis à côté de Porte d'Aix là, je m'en vais à l'église. Ils m'ont dit : vous avez bien fait, le sol est tombé dedans. Et on nous a emmenés à l'hôtel. Je suis partie et je suis venue, je pouvais plus rentrer dans... (...)

Du coup ils ont évacué l'immeuble ?

On nous a évacués en 2012

En 2012 ?

²²¹ A l'inverse, les politiques de réhabilitation et la gentrification qui s'en est suivie ont fonctionné au sein d'un autre quartier historiquement pauvre du centre de Marseille, le Panier.

Mmh, mmh. On nous a évacués (...) On est restés à l'hôtel 3 mois... 3-4 mois comme ça... et puis ils ont fini de tout arranger et puis on est revenus. Et, il y a toujours l'humidité. Je voyais les maisons, là, les champignons, ça pousse... donc quand l'autre côté est tombé, j'ai appelé un jeune-là, d'aller signaler à la mairie pour qu'ils viennent voir. Parce que là, là ça risque de tomber !

Le toit là, le toit que vous voyiez...

Le toit-là, voilà. Ça risque de tomber parce que l'humidité fait que des fois, ça tombe. C'est là, quand ils sont venus, je l'ai laissé et puis je suis allée faire mes courses. Et quand je suis partie, à mon retour, on me dit de ne plus rentrer. Et j'ai dit : pourquoi ? On dit : ça va tomber. C'est comme ça qu'on nous a évacués... je n'ai rien pris...

De nouveau, quoi ?

De nouveau, et là, c'est ça qu'on nous a amené à l'hôtel. J'y suis toujours. Et ils ont fait effondrer l'immeuble » (Antoinette, 67 ans, divorcée, venue de Côte d'Ivoire en 1975 puis 2000, Marseille, 2019).

Ce récit de l'effondrement de son immeuble à deux reprises témoigne de l'état de vétusté de certains bâtiments du quartier de Belsunce (sachant que le restaurant qu'elle tenait jusqu'en 2016, non loin de la rue d'Aubagne, a aussi été impacté par l'effondrement meurtrier de deux immeubles vétustes le 5 novembre 2018).

Pour chacune des femmes sinistrées, cela signifie un hébergement de plusieurs mois à l'hôtel puis un «relogement» dans des quartiers autres que celui habité initialement. Antoinette a finalement été relogée dans un autre arrondissement. Son appartement actuel est selon elle beaucoup plus petit. Elle a longtemps hésité à y rester, puis faute de perspectives autres, a fini par signer un bail locatif. Ce contexte de précarité accrue de l'environnement urbain menace les possibilités d'ancrage de ces femmes dans leur quartier. Antoinette y était pourtant bien établie, connue des voisins et des commerçants, bénéficiant de la notoriété issue de la tenue de son restaurant pendant dix ans, proche de l'église qu'elle fréquente de manière hebdomadaire.

Au-delà de cette menace, certaines enquêtées notamment originaires d'Afrique subsaharienne envisagent ou effectuent déjà des allers-retours entre la France et leur pays d'Origine. Cette configuration particulière implique pour elles un espace vécu partagé entre ici et là-bas et des investissements économiques et symboliques tournés

aussi vers le groupe familial ou le lieu d'origine. Leur situation précaire et les phénomènes de « double absence » ne sont pas sans rappeler les parcours mieux connus des *Chibanis*. S'ajoute à ces éléments, la précarité de santé de ces femmes. Tout changement de leurs habitudes dans leur quartier a des conséquences en termes d'accessibilité aux services, aux commerces et au réseau social.

Tous ces éléments relèvent de la précarité induite par l'intersection des rapports de dominations et du processus de vieillissement qui, tout comme la mort, « réactive les questionnements sur les appartenances, les identités et les liens intergénérationnels » (Attias-Donfut in Barou (dir.), 2011 : 159). Une vision culturaliste homogénéisante est démentie par les pratiques enchâssées et dynamiques des individus.

Loïs Bastide fait « l'hypothèse que les trajectoires spatiales sont aussi des trajectoires émotionnelles et que les formes circulatoires sont liées, entre autres choses, à la relation entre espaces et émotions (à la répartition des affects dans l'espace) qui participe à moduler les rythmes et les géométries des parcours migrants » (2013). Appréhender le rapport à l'espace sous l'angle d'une « géographie émotionnelle » permet selon l'auteur d'en dévoiler les tensions et les paradoxes. Ainsi « les structures de sentiment produisent une certaine qualité d'attachements qui configurent le rapport à l'espace, distribuent des centres et des périphéries, des pôles d'attraction et de répulsion – des jeux de distance et de proximité – dans les espaces transnationaux » (*Ibid.*). Cette dimension qui amène à une anthropologie des émotions, ou en tout cas qui tient compte de celles-ci fait sens dans l'expérience migratoire et le rapport actuel à l'espace des femmes.

Il en va du quartier comme du lieu de sépulture : « les liens aux individus produisent aussi de l'espace et qu'il est tout aussi subjectif et symbolique que les sentiments d'appartenance que l'on peut avoir pour un espace de référence » (Pinel, 2020 : 320).

L'attachement à la question du lieu de sépulture s'avère un prisme intéressant pour analyser le *capital d'autochtonie* comme potentialité pour les enquêtées. Il a ainsi été montré dans d'autres contextes que le lieu d'enterrement peut être considéré comme le chez-soi – *home* – absolu (Page, 2007). Dans certains contextes urbains, les cimetières sont particulièrement aux prises avec les conflits entre allochtones et autochtones autour du « droit à la ville » (Mballa Elanga, 2023). Cet enjeu n'est pas spécifique à la population immigrée, pas plus que celle du rapatriement des corps. Au sein de l'Hexagone ou hors de ses frontières, on peut parler d'« itinéraires mortifères » (Chaïb, 2000 : 25) ou « routes

de la mort» (*Ibid.* : 35). Le choix du lieu d'enterrement (ou même de dépôt des cendres) renvoie à ce « "où" fondamental » (*Ibid.* : 24) qui donne lieu, comme nous allons le voir, à une kyrielle d'aménagements.

4. La dernière demeure : en finir pour de bon avec les logiques binaires ?

Tableau 3. Préférences pour le lieu d'enterrement selon le pays de naissance en %.

Zone géographique	Préférences sur le lieu d'enterrement		
	En France	Au pays d'origine	Indifférent
Algérie	21,1	58,7	14,3
Maroc	22,4	59,7	14,4
Tunisie	30	55,6	9,2
Afrique sub-saharienne	27,2	44,5	24,4

Source : Enquête PRI, Cnav (2003), d'après le tableau n° 120 (Attias-Donfut, 2006 : 324).

Le tableau ci-dessus le montre : le choix quant au lieu de sépulture est inversement proportionnel au choix du lieu de vie au moment de la vieillesse (cf. tableau 12, page 281). Les chiffres concernant l'Afrique sub-saharienne, bien que moins détaillés à ce sujet dans l'enquête PRI, sont intéressants. Alors qu'une majorité souhaite retourner dans leur pays d'origine au moment de la vieillesse, une part importante souhaite être enterrée en France et une part non négligeable est indifférente face à cette question.

Le responsable d'une association d'aide administrative en cas de décès exprima ainsi la norme en cours : « Nous, les *Algériens*, on se fait tous rapatrier ! » (Vénissieux, 2014). Cette affirmation presque injonctive est ici sous-tendue par une vision nationaliste (« Nous, les *Algériens* »). Cela peut sembler paradoxal au regard du choix majoritaire pour cette même population de vieillir en France et non en Algérie. Cela invite à décorréler le choix du lieu de sépulture du processus d'intégration arrivant à son terme. Souvent commenté comme un « ultime geste d'intégration », le choix du lieu de sépulture est plutôt affaire de compromis (Papi, 2014). Ce sont, à ce sujet, justement « les processus plus complexes d'identification et d'appartenance » (Frégosi (dir.), 2005) qui entrent en jeu.

4.1 Enjeux du lieu de sépulture : contours et contournements

En contexte migratoire, les rapatriements *post-mortem* prennent des contours différents selon les Etats d'émigration et d'immigration et selon les défunts eux-mêmes. Comparant le rapatriement *post-mortem* des Juifs vers Israël et des Maghrébins vers leurs pays d'origine, Yassine Chaïb remarque que, pour les premiers, les démarches nécessaires au rapatriement « sont l'occasion d'activation des processus de fabrication et de désignation de ce qui constitue l'identité juive, de même que l'affirmation de la dimension communautaire, le groupe concerné par ces démarches ». *A contrario*, pour les seconds, le retour en terre d'émigration correspondrait plutôt à « une faillite de l'économie migratoire » (*Ibid.*), à une sorte d'« émigration à rebours » (*Ibid.* : 119-120) : « Marchandise suprême, l'immigré [maghrébin], vivant ou mort, intègre désormais le circuit vide de sens des choses produites, consommées, reproduites et reconsommées » (*Ibid.* : 132). Pour autant et même si cette tendance tend à diminuer, de nombreux immigrés, notamment originaires du Maghreb ou d'Afrique subsaharienne, se font enterrer dans leur pays d'origine ou en expriment le souhait.

Le choix du rapatriement des corps dans le contexte migratoire est, certes, fondé sur un attachement territorial. Le terme même de « rapatriement » traduit cette idée. Abdellatif Chaouite précise que le verbe « rapatrier », dans une acception plus ancienne, revêt aussi le sens « de réparer la rupture (et la culpabilité d'être parti) et d'acquitter la dette qui en résulte » (2000 : 199, cité in Attias-Donfut et Wolff, 2005). La mort en immigration s'inscrit donc dans une économie morale (Fassin, 2009), plus large que l'espace du quartier, mais révélatrice des processus d'appartenance et d'attachement à l'espace vécu décrit plus haut. Comme le montre Thomas Lacroix pour le contexte marocain : « La mort institue un cadre moral qui donne sens et organise les circulations des vivants (des biens, de l'argent, des personnes) » (2019).

Au-delà de l'attachement territorial aux pays d'origine, le choix du rapatriement est aussi guidé parfois par l'impossibilité de se conformer en France à certaines prescriptions religieuses entourant « la dernière demeure ». La mise en place de pompes funèbres musulmanes a permis de respecter certaines instructions concernant les soins apportés aux défunts. D'autres prérogatives se heurtent toutefois encore à la législation française. Selon les préceptes de l'islam, une fois inhumé le corps ne doit plus être exhumé (Papi, 2014; Mezzouj, 2015). Or, en France, les tombes sont soumises à un système de

concessions payantes et provisoires (temporaires, pour quinze ans, trentenaires, cinquantenaires²²²). Halima explique qu'à ses yeux ce fonctionnement est une contrainte :

« C'est ça le problème, vous savez pour nous... Nous, les, les, les [elle rit], je vais pas dire des étrangers, on n'est pas des étrangers, j'ai mes papiers français... C'est une histoire de concession, c'est ça. Quand on a des enfants encore qui pensent, sérieux, qui renouvellent et tout ça va, mais quand vous ne laissez pas derrière vous des personnes compétentes c'est ça qui est pas bien. (...) Oui c'est pour ça la plupart ils se font rapatrier. Là-bas j'veux dire chez nous, que ce soit dans les pays du Maghreb, y'a pas cette histoire de concession, non, non, chacun a droit à son petit bout de terre, voilà. (...) Oui, c'est pas tellement question d'ancêtres, c'est là où ils touchent plus à la tombe je veux dire, voilà. Ici, si on paye pas vous savez comment ça finit ?! ».

Comme le suggère Halima, si la concession n'est pas renouvelée et que la commune constate son abandon par procès-verbal, les restes du défunt sont alors entreposés dans un ossuaire commun ou incinérés sur décision du conseil municipal. Cette pratique va à l'encontre du dogme musulman, ou juif d'ailleurs. Depuis la circulaire précitée de 2008, si une commune possède un « espace confessionnel » dans son cimetière elle est invitée à créer un ossuaire qui y soit dédié, mais ceci n'est pas obligatoire. Pour Halima comme pour d'autres femmes avec qui j'ai pu aborder ce sujet, c'est bien cette peur de l'ossuaire ou de la crémation qui est insurpassable. D'autres contraintes telles que le fait de ne pouvoir être enterré en pleine terre sans cercueil, ou encore le fait que les tombes ne puissent être regroupées entre elles et séparées des autres confessions leur semblent secondaires :

« Là où ils sont enterrés mes parents [dans un cimetière à Vénissieux] ils sont au milieu de tout le monde quoi, parce qu'à l'époque y avait pas ce fameux carré [musulman] au fond. Là ils ont fait un carré, mais oh, carré musulman, bon, y a la tête comme ça avec les autres. C'est pas un cimetière fermé, c'est pas un carré

²²² La loi du 21 février 2022 a mis fin à la possibilité de concession perpétuelle : « Lorsque, après une période de trente ans, une concession a cessé d'être entretenue, le maire peut constater cet état d'abandon par procès-verbal porté à la connaissance du public et des familles. Si, un an après cette publicité régulièrement effectuée, la concession est toujours en état d'abandon, le maire a la faculté de saisir le conseil municipal, qui est appelé à décider si la reprise de la concession est prononcée ou non. Dans l'affirmative, le maire peut prendre un arrêté prononçant la reprise par la commune des terrains affectés à cette concession » (Modification de l'article L.2223-17 du Code général des collectivités territoriales).

fermé comme ça comme vers Auchan [elle parle du cimetière intercommunal du Grand Lyon à Bron]» (Halima, 68 ans, mariée, venue d'Algérie en 1966, Vénissieux, 2013).

Lesdits «carrés musulmans» au sein des cimetières français restent rares. On en dénombrait soixante-dix environ dans les années 2000. Omar Samaoli déplorait les arguments avancés à cette époque contre leur mise en place, tels «le manque d'espace, la désorganisation des nécropoles ou leur inesthétique» (1998). Bien que les chiffres varient selon les sources, le Conseil français du culte musulman (CFCM) recense aujourd'hui, parmi les 40 000 cimetières français, trois-cents carrés de ce type²²³. Malgré leur nombre croissant, ces emplacements restent trop peu nombreux face à la demande. Cela a été dénoncé dans les médias lors de la pandémie de Covid-19 notamment, période durant laquelle le nombre de morts, croyants ou non, a fortement augmenté²²⁴. Le CFCM invoque d'ailleurs ce manque de places comme «la cause majeure de l'expatriation d'environ 80 % des corps des personnes de confession musulmane décédées [en France]»²²⁵.

Par ailleurs, la législation française reste ambiguë au sujet des carrés confessionnels. En 1793 un décret stipule que : « Dans les communes où l'on professe plusieurs cultes, chaque culte doit avoir un lieu d'inhumation particulier; et dans le cas où il n'y aurait qu'un seul cimetière, on le partagera par des murs, haies ou fossés en autant de parties qu'il y a de cultes différents, avec une entrée particulière pour chacune, et en proportionnant cet espace au nombre d'habitants de chaque culte » (Article 15 du décret du 23 Prairial de l'An XII cité *in* El Alaoui, 2012). Ce décret s'oppose au monopole de l'Eglise concernant l'exécution des rites funéraires et confie alors les cimetières à la gestion communale. Cet article est abrogé en 1881 et le principe de neutralité est renforcé en 1884 par des lois qui interdisent de particulariser les différents cultes au sein des cimetières, suite à de

²²³ Chiffre approximatif, car selon les articles de presse consultés certains en dénombrent 200 d'autres 600 selon cette même source du CFCM.

²²⁴ Plusieurs articles ont relayé cette information dont : « Face à la crise sanitaire liée au coronavirus, le manque de carrés musulmans » Le Conseil français du culte musulman réclame une « intervention urgente des pouvoirs publics » en raison des difficultés des familles pour inhumer leurs proches », *Le Monde*, 14 avril 2020.

²²⁵ Cette information a été relayée au Sénat lors du rapport d'information « Sérénité des vivants et respect des défunts – bilan et perspectives de la législation funéraire », le 31 mai 2006. La proportion de 80 % a été reprise par différents journaux en 2022 suite à une nouvelle polémique au sujet des carrés musulmans lancée par un ancien élu de Savoie qui a saisi le Conseil d'Etat, considérant que les cimetières français étaient en proie au « séparatisme religieux » et qui demandait l'interdiction des carrés musulmans. Voir : <https://www.middleeasteye.net/fr/actu-et-enquetes/france-cimetieres-carres-musulmans-interdiction-polemique-conseil-etat>.

nombreuses profanations notamment de tombes protestantes. La loi du 9 décembre 1905 confirme ce principe : « Les cimetières sont des lieux publics civils où toute marque de reconnaissance des différentes concessions est prohibée dans les parties communes ». Cependant une loi relative à la liberté des funérailles promulguée en 1987 précise que : « Tout majeur ou mineur émancipé, en état de tester, peut régler les conditions de ses funérailles, notamment en ce qui concerne le caractère civil ou religieux à leur donner et le mode de sa sépulture » (*Ibid.*). Ainsi dans les faits, les parties communes des cimetières sont publiques et ne peuvent faire apparaître de signes confessionnels. Les sépultures ne sont quant à elles pas sujettes à neutralité. De plus, les maires ayant pouvoir de décider de l'emplacement des tombes, ils ont procédé dans plusieurs communes à des regroupements de sépultures. Cette démarche a été encouragée en 2008 par une circulaire, mais remise au seul jugement des édiles ce qui amène des pratiques très disparates selon les communes.

Au-delà de la législation française, ces rapatriements sont gérés différemment selon les pays d'origine concernés : le consulat tunisien prend en charge le rapatriement de ses ressortissants, les Marocains ont quant à eux recours à un système bancaire, alors que les Algériens ont dû mettre en place un système de solidarité associatif auquel s'est ensuite greffé un système d'assurances et de pompes funèbres (qui prennent en charge en général le transport du défunt et sa préparation préalable, un billet d'avion aller-retour pour un accompagnant et les diverses démarches administratives). Ces rapatriements donnent ainsi lieu à des « bricolages rituels » ou ce que Yassine Chaïb appelle, des « petits arrangements avec les morts » (Chaïb, 2000 : 28). La pratique de conservation du corps par embaumement par exemple, obligatoire en cas de transport de la dépouille, est interdite en islam.

Ceci étant, « la logique sociale et religieuse du rapatriement légitime la transgression d'une pratique prohibée par la religion dont ils [les musulmans] se réclament » (*Ibid.* : 51). D'autre part, comme le montre Agathe Petit, le fait de se faire inhumer en France n'empêche pas d'effectuer des rituels en parallèle voire concomitamment dans le pays d'origine. Elle le montre au sujet des populations *Soninké* et *Manjak*, originaires de la vallée du fleuve Sénégal, qui ont immigrées à Marseille (2002). Les *Soninké* qui sont musulmans font majoritairement rapatrier leurs morts dans leurs pays d'origine alors que les *Manjak* chrétiens se font inhumer en France tout en « rapatriant » au pays d'origine « une valise mortuaire » contenant les effets personnels du défunt, substitut permettant

la réalisation de rites funéraires « au pays ». Un prêtre de la paroisse des Minguettes évoquait l'enterrement à Vénissieux d'une femme guinéenne pour qui une messe était simultanément organisée en Guinée. Dans une autre mesure, les familles vietnamiennes qui optent généralement pour l'inhumation vont, en situation d'immigration, se faire incinérer pour que leurs cendres soient conservées chez leurs proches, confiées à une pagode ou envoyées au Vietnam (Petit, 2005 : 65). Ces exemples illustrent, tant les contraintes induites par l'immigration sur les pratiques funéraires que la capacité d'innovation et d'adaptation des communautés immigrées. Si les Etats « ont un rôle de premier plan dans le traitement des restes humains parce qu'ils les contrôlent et "les assignent à des espaces délimités", espaces publics dans la France contemporaine » (Lestage, 2012), les individus et groupes restent acteurs de leur mort qu'ils aménagent en fonction des croyances et des contraintes. A ces adaptations face aux contraintes législatives s'ajoutent l'universel dialogue entre « la doxa scripturaire » et la « multiplicité de pratiques vernaculaires » (Albera, 2005). L'inhumation des immigrés en France entre dans cette dialectique.

4.2 Entre monde des vivants et monde des morts : un dilemme à résoudre

La mort en immigration n'est pas systématiquement perçue comme une « mauvaise mort » (Thomas *in* Attias-Donfut et Wolff, 2005). L'enquête sur le Passage à la Retraite des Immigrés en France de 2002 révèle que le choix d'inhumation en France reste majoritaire parmi les personnes immigrées, toutes origines confondues (41.8 % de l'échantillon), mais aussi que ce choix varie selon plusieurs critères. L'appartenance religieuse influe sur ce choix, mais il faut aussi prendre en compte la durée de séjour en France, le lieu d'enterrement des parents, la norme déclarée au sein de la communauté d'appartenance, le lieu souhaité pour la retraite, le fait d'avoir été « naturalisé » ou non, le fait d'être propriétaire de son logement ou non, les liens avec le pays d'origine, le facteur économique, le statut matrimonial, la descendance présente en France ou au pays d'origine, l'âge, le sexe. Les femmes immigrées préfèrent être enterrées en France (45,6 % d'entre elles contre 38.3 % pour les hommes), tout comme elles choisissent majoritairement d'y passer leur retraite. « Le cimetière consacre la filiation et la continuité familiale (...). Deux procédures d'affiliation sont à l'œuvre, la fusion de l'individu dans le tout que représentent la chaîne générationnelle et la survie par procuration, « l'individu pariant sur sa présence *post mortem* dans le souvenir de ses proches » (Attias-Donfut et

Wolff, 2005). Ce questionnement n'est pas spécifique aux populations immigrées, mais se trouve exacerbé par le processus migratoire.

Contrairement à son défunt mari, Selma exprime son souhait de se faire enterrer en France, en pensant à ses enfants qui ne pourront venir visiter sa tombe, faute de moyens financiers suffisants :

“Moi – Et [votre mari] est enterré en Algérie ?

Selma – Il m'a dit : si c'est possible si je meurs tu m'enterres en Algérie. J'ai dit : je fais tout mon possible, parce qu'il a la nationalité française, je fais tout mon possible et si je trouve pas si je ne peux pas je t'enterre ici! Ça fait c'était facile. Oui finalement ça a été.

Et vous, vous voulez être enterrée en France ou en Algérie ?

Moi j'ai dit là! Vous m'enterrez ici moi! Parce qu'il y a des autres filles qui n'ont pas les moyens pour venir là-bas [en Algérie] et au moins [ici] je suis à côté! Voilà! Moi j'ai dit : je veux bien que vous m'enterrez ici!

Pour que vos enfants soient pas loin ?

Bah oui, moi je veux pas y aller là-bas [en Algérie]! Déjà il y en a une de mes filles, elle a pas les moyens pour aller au bled alors... même son père elle l'a pas vu depuis qu'il est enterré, elle l'a pas vu!

Et oui c'est sûr que ça a un coût, et puis si on a plus de famille pour y aller...

Bah oui oui! Si [mes enfants] viennent [en Algérie], ils viennent à l'hôtel, y'en a, ils ont pas les moyens!" (Selma, 71 ans, veuve, venue d'Algérie en 1968, Vénissieux, 2018).

Halima explique que ses parents ont été enterrés à Vénissieux pour les mêmes raisons : « ils sont enterrés ici parce que mes frères m'ont dit : écoute, on veut avoir leur tombe à côté... Voilà » (Halima, 68 ans, mariée, venue d'Algérie en 1966, Vénissieux, 2013).

Si la mort permet à un groupe donné de “prendre « souche »” (Chaïb, 2000 : 56), faire le choix d'un lieu d'inhumation différent de celui des ancêtres revient à assumer celui de « commencer » une nouvelle chaîne générationnelle, le défunt enterré en France devenant son point de départ. Dans son ethnographie du cimetière de Bobigny, Soraya El Alaoui indique que ce processus est souvent déclenché par le décès d'enfants ou de jeunes. « Par leur décès, les enfants assignent à leurs parents un nouvel espace

d'inhumation, absent dans le projet migratoire» (El Alaoui, 2012). En effet, dans l'observation que j'ai pu faire des cimetières de Vénissieux et de Bron, la présence importante de tombes d'enfants ou de jeunes gens est frappante au sein des « carrés musulmans ».

Concernant l'aspect extérieur des tombes, l'auteure précise par ailleurs que la législation islamique prône l'anonymat. Leurs formes doivent uniquement signaler leur présence pour qu'elles ne soient pas foulées, mais on ne doit distinguer aucun signe de richesse ou de rang social. Cette pratique n'a jamais été omniprésente au sein des musulmans. Par exemple, les tombeaux indiens ou chiites contrastent grandement avec ce modèle. De manière générale, les pratiques ont évolué au fil des inhumations en France. Des matériaux comme le marbre ou le granit sont aujourd'hui utilisés. La stèle blanche dans laquelle étaient gravés uniquement le nom et la date de décès a cédé le pas à des stèles parfois décorées de dessins ou d'épithaphe en arabe et/ou en français telle que « le temps passe, les souvenirs restent » ou des versets coraniques. De la même façon, au cimetière de Vénissieux les tombes anciennes de musulmans sont difficiles à repérer, car elles sont rares et éparpillées dans la vieille partie du cimetière, mais aussi du fait de leur dénuement. Au contraire, sur les tombes plus récentes regroupées au fond du cimetière s'amoncellent souvent des fleurs ou cœurs en porcelaine, des petites plaques de marbre aux inscriptions diverses « A mon amour », « A notre camarade de travail Farid ». Parfois ces inscriptions sont en arabe. De petits objets religieux tels que des chapelets de prière, des représentations miniatures de la Mecque, des Coran en porcelaine ou des mains symbolisant la prière jonchent les différentes tombes. Au milieu de sépultures très similaires se trouve un tombeau en marbre noir surmonté de croissants et de lunes et gravé de lettres dorées en arabe.

L'argument d'inesthétique ou de désorganisation des cimetières avancés à l'encontre des « carrés musulmans » se trouve démenti par les pratiques observables. L'uniformisation des pratiques sépulcrales est majeure, tout en adjoignant de manière discrète les différents marqueurs d'appartenance confessionnelle. L'argument de l'esthétique concernant le cimetière de Bron m'a été d'ailleurs avancé par deux personnes pour expliquer le choix de l'inhumation en France : « Allez voir, c'est magnifique, on dirait un jardin ! » (Vénissieux, 2014). En effet, nommé Parc-cimetière du Grand Lyon, ce cimetière intercommunal est impressionnant par ses dimensions (huit hectares) et son agencement. Doté de plusieurs salles, dont des espaces de convivialité destinés aux proches des

défunts, l'esprit du lieu est effectivement celui d'un jardin public doté d'arbres, de pelouses, de haies, de bancs. A l'entrée, une borne électronique permet de situer la tombe recherchée. Les différentes parcelles délimitées par des buissons sont répertoriées par des codes de couleurs et de numéros. Sans que cela soit explicitement indiqué, les tombes sont regroupées selon les confessions. Les carrés signalés en rouge regroupent ainsi les tombes musulmanes. A noter que ces carrés sont déjà bien remplis et que d'autres seront sûrement aménagés pour ce culte.

Au sujet de la mort, un ensemble de représentations et de pratiques complexes et ambivalentes traverse la diversité des sociétés. Jacques Barou et Roger Navarro ont montré qu'au Maghreb, et plus largement en Afrique, les rituels funéraires sont au cœur d'enjeux de pouvoir, mais également sources d'angoisses. Ils concluent que : « Nulle part, il n'est question d'une attente apaisée de l'ultime évènement », y compris dans des sociétés où la mort est socialisée de manière ténue et où son vécu semble « fataliste » (2007). Evoquant les femmes immigrées marocaines qu'elle a rencontrées et leur peur de « mourir au loin » et surtout de « mourir seules » (2007 : 298), Fatima Ait Ben Lmadani explique, elle aussi, que les festivités, les dépenses et les préparatifs lors d'un décès sont une manière pour le groupe d'honorer le défunt. Ainsi, la mort en solitude serait ici encore l'archétype de la « mal mort » (Chaïb, 2000 : 25), de la « mort tronquée » (*Ibid.* : 119). Les rituels funéraires n'ont pas simplement une utilité psychologique dans le travail du deuil, ils sont aussi pour le groupe des vivants l'occasion de se reproduire en séparant leur monde de celui des morts – « les espaces des morts et des vivants ne sont pas mitoyens » (Baudry, 2001) – dans une dialectique, parfois conflictuelle, entre les volontés du défunt et celles (officielles et latentes) des survivants : « Le mort doit être entouré de respect, s'accorde-t-on à dire. Mais il faut surtout le « tenir en respect » : le mettre à distance, le mettre dehors » (*Ibid.*).

Tout comme la vieillesse, la mort n'est pas seulement une donnée, une issue biologique ou naturelle universelle – ce « plus petit dénominateur commun de l'humanité » (Bacqué, 2002). Elle donne lieu à une construction culturelle et sociale. Pour Patrick Baudry, c'est la mort même qui « provoque la culture » (Baudry, *Op. cit.*). Celle-ci s'élaborerait à partir de la « mise en sens » de cet évènement qu'est la mort permettant son acceptation « sous condition », selon les mots de Louis-Vincent Thomas (*Ibid.*). Dans le même ordre d'idée, pour Gaëlle Clavandier : « Espace de rupture, elle [la mort] implique l'évidence d'une réponse qui n'a d'autre alternative que l'intermédiaire de la culture » (Clavandier, 2009).

La mort et les pratiques qu'elle induit restent ambigües et mouvantes. Il est courant chez certains auteurs, dont Louis-Vincent Thomas, de parler de « déni » de la mort (1980) concernant l'« Occident ». Cela semble pourtant une impasse théorique aux yeux d'autres chercheurs. Jacques Barou et Roger Navarro prennent ainsi pour exemple, l'attachement de nombreux français à être enterrés dans leur village natal perpétuant ainsi « la cohésion du groupe familial par l'intermédiaire des morts » (2007).

Au sujet des femmes enquêtées ici, la mort joue un rôle de révélateur et met en exergue les « paradoxes de l'altérité », pour reprendre les termes d'Abdelmalek Sayad. Ainsi, ce n'est pas la mort en tant qu'arrêt de la vie qui semble être au centre des peurs pour les personnes immigrées, mais plutôt la peur du « mal mourir », surtout pour celles qui tiennent à observer certains rituels et interdits. Pour Omar Samaoli, « ce n'est pas l'irréversibilité de sa mort qui fait question pour le musulman en France, ce sont l'angoisse et l'appréhension du « mal mourir », c'est-à-dire mourir hors-normes, hors-convenances culturelles et religieuses, celles de sa communauté ou de sa famille spirituelle » (2007). Un certain nombre de rituels très précis sont gérés au Maghreb par la famille ou l'entourage de la personne défunte. Ils nécessitent donc une transmission interpersonnelle et intergénérationnelle. Or en terre d'immigration au sein d'un pays non musulman, cette transmission se fait parfois difficilement au sein des familles qui de surcroît se sont nucléarisées. Yanis, français d'origine tunisienne et infirmier aux Minguettes, m'expliquait à ce propos combien il s'était trouvé désemparé lors du décès d'une de ses tantes alors que sa propre mère était en Tunisie :

« J'étais le plus âgé, tout le monde me demandait : "Alors ? Qu'est-ce qu'on fait ?" (Soupir) Moi je ne parle pas l'arabe, je sais qu'il faut faire des choses précises, des prières à l'oreille, ce genre de choses... qu'il faut appeler un imam... ici tout le monde peut être imam, même ton boucher il est imam (rires). Du coup tu peux te retrouver à faire venir un salafiste, un chiite. Tu ne sais pas... Une de mes tantes est arrivée. Normalement on ne doit pas pleurer dans la même chambre que le mort... là tout le monde pleurerait dans la chambre... Elle me dit : Mais qu'est-ce que tu fous ? » (Vénissieux, 2014).

On voit bien ici, combien Yanis a été pris en « étau » entre à la fois une non-connaissance de la langue, du réseau (à qui faire appel ?), des rituels et des attitudes face à la défunte et la volonté voire l'injonction par l'entourage (ici familial) de respecter les procédures et les rites. En réponse à cette peur et par la logique du marché se sont créées des agences

de pompes funèbres musulmanes. Ce système n'existe pas au Maghreb où c'est bien l'entourage du défunt qui prend en charge les soins et l'inhumation. Ces pompes funèbres sont des entreprises privées qui sont soumises à la réglementation française et dont les compétences sont régies par décret. Plusieurs sont installées à Lyon, deux le sont à Vénissieux. Certaines de ces pompes funèbres ont un site internet répertoriant leurs prestations en mettant en avant le respect des coutumes musulmanes et surtout la sollicitude vis-à-vis des familles, qu'elles proposent de soulager du point de vue des démarches administratives, pratiques et rituelles.

Cette angoisse de non-respect des rites funéraires n'est de toute évidence pas spécifique aux immigrés puisque de nombreux autres musulmans y sont également confrontés. D'autres confessions minoritaires rencontrent également ces peurs et doivent « adapter » leurs pratiques. Lorsque l'on parle de la mort en immigration, celle-ci est à considérer comme « fait social » qui ne concerne plus un individu isolé, mais bien le groupe dans son ensemble, y compris la nation d'immigration. La mort devient alors collective, le groupe se faisant porteur de valeurs et de normes sujettes pour le cas des immigrés musulmans en France à controverses : « les "morts" participent à la construction et à la définition des collectifs humains » (Bondaz *in* Lestage, 2012) et restent ainsi vivants dans l'espace du politique.

Dans ce chapitre, nous avons analysé les mobilités quotidiennes des femmes à l'échelle de leur quartier. La cartographie de leurs usages révèle tant leur attachement que leur appropriation de ces espaces. Nous avons aussi montré que ces processus sont freinés du fait de l'incertitude induite par leur vieillissement et leur situation socio-économique. Les évolutions actuelles de leurs territoires menacent de la même façon cet ancrage. Le capital d'autochtonie dont elles pourraient légitimement se prévaloir, n'a par ailleurs que peu de portée hors des frontières du quartier. La problématique du choix de la dernière demeure confirme la fragilité de ce « devenir d'ici » pourtant à l'œuvre.

Conclusion générale de la thèse

C'est par une image que s'est ouvert ce travail de recherche. Celle d'une femme algérienne âgée prenant la pose, allongée dans un cadre feutré telle une odalisque du 19^{ème} siècle. Ce cliché fixe un cadre et replace notre réflexion dans un champ qui le précède, cette portion d'espace imaginaire avec lequel nous avons dû avancer. S'intéresser aujourd'hui à des femmes immigrées, notamment d'origine algérienne, arrivées pour la plupart durant la période de décolonisation, oblige à examiner de manière critique l'incidence des constructions sociales sur les représentations associées à cette immigration. A la fois *surdéterminé* (Sayad, 2006 [1991]: 29) et *surpolitisé* (Bouamama, in Guénif-Souilamas, 2006 : 196) ce sujet est longtemps demeuré un *petit objet* au regard des sciences sociales (Sayad, *Op. cit.* : 27). Il importait donc d'en faire une étude approfondie.

Le premier objectif de cette recherche était de dépasser le constat académique de l'invisibilité sociale de ces femmes pour comprendre les mécanismes qui la produisent. Il s'agissait bien de révéler une épaisseur et des complexités occultées au sujet de leur parcours et de leur présence en France. Comment ces femmes, arrivées depuis longtemps déjà et ancrées notamment dans cet espace singulier du quartier ont-elles pu être à ce point invisibilisées ?

À partir d'une enquête menée dans deux territoires délimités, la zone urbaine des Minguettes à Vénissieux et le quartier de Belsunce à Marseille, ce travail s'est confronté à un certain nombre de paradoxes, sur lesquels nous allons revenir dans cette conclusion.

Nous avons montré en définitive que les femmes immigrées de cette génération ne sont pas seulement invisibilisées, mais qu'elles sont assignées, comme nous le rappelle la mise en scène photographique du préambule, à un ailleurs fantasmé. Cet espace exotisé, c'est leur pays d'origine et, comme un prolongement ou une réplique recontextualisée, leur domicile et leur quartier.

A rebours de cette vision figée, l'ethnographie a permis d'accéder à l'agentivité des femmes enquêtées qui, loin d'être uniquement passives, soumises et cloîtrées dans les carcans du social et du politique, détournent et contournent à leur échelle les normes qui leur sont imposées.

Pour saisir les nuances, et ne pas risquer à nouveau de les statufier, plusieurs angles de vue ont été explorés. L'enquête a mêlé des observations participantes et des entretiens conduits au sein des domiciles et de plusieurs lieux de sociabilité. Elle s'est également fondée sur un *dispositif de recherche partagée* qui a pris la forme d'ateliers collectifs co-construits avec les femmes elles-mêmes et des professionnelles de l'image et du son. Ce dispositif a permis de jouer avec les paradoxes puisqu'il s'agissait de questionner les processus d'invisibilisation tout en visibilisant l'ancrage local de ces femmes. Dans la création progressive de leurs autoportraits situés, les participantes elles-mêmes ont montré qu'elles savaient s'approprier un certain usage des clichés.

Dans des contextes urbains saturés d'images, l'objectif était d'accéder à une certaine mémoire du quartier à partir des photographies et des discours des habitantes. Cette démarche visait à considérer pleinement les mots de ces femmes et le fait qu'elles « peuvent parler » (Spivak, 2020). Le partage de la recherche, au travers notamment des expositions, a surtout créé des espaces de *conversations* (Leon-Quijano, *in* Bénéï, 2019 : 136) qui renouvellent les possibilités de mises en scène. Se créent alors de nouveaux jeux de perception/réception pour les participantes.

De l'invisibilité à la respectabilité

Si l'invisibilité sociale est généralement évoquée comme l'effet d'un défaut d'attention, de relégation et de mépris social, l'enquête a montré que ce processus n'est pas seulement exogène au groupe étudié. Un individu méprisé socialement peut d'une part acquiescer à son invisibilisation. Les femmes rencontrées ont pour partie intériorisé l'idée que leur vie est « inintéressante » ou illégitime à être racontée, d'autant plus dans le cadre d'une recherche académique ou pour « un livre ».

D'autre part, « l'abandon à l'invisibilité peut enclencher un régime de soustraction qui préserve, de façon paradoxale, l'intégrité de la vie précaire » (Le Blanc, 2009 : 60). L'adage si souvent répété « Vivons heureux, vivons cachés » renvoie à une façon de se préserver à la fois du quartier vécu comme relégué, et des rumeurs qui circulent au sein du voisinage. En nous appuyant sur la littérature qui s'intéresse aux classes populaires (urbaines comme rurales), nous avons montré que les processus de discrétion et de convenance participent à la construction (re) localisée de la respectabilité. Le silence constaté dans la sphère publique sur leurs parcours contraste avec les éloges recueillis dans la sphère privée auprès des enfants et lors des expositions réalisées dans le quartier.

Les « aînées » sont considérées comme ces figures centrales de la cellule familiale : « c'est le sel de nos vies ! », « le paradis est sous leurs pieds »²²⁶. Ces discours polarisés n'épuisent ni la totalité ni la complexité des parcours de ces femmes.

Les différentes entrées méthodologiques ont mis en lumière, des divergences et des points communs dans leur parcours migratoire, de vie et dans leur quotidien aujourd'hui. Les données indiquent que malgré la proximité spatiale et sociale toutes n'investissent pas les mêmes espaces physiques, symboliques et moraux ou ne les mobilisent pas de la même manière en tant que capitaux sociaux.

De l'invisibilité comme intersectionnalité : des femmes âgées ordinaires de classe populaire ?

Par une approche intersectionnelle, nous avons démontré que cette invisibilisation est due au fait que les femmes se situent au croisement de différentes auto et hétéro-catégorisations sociales en termes d'âge, de genre, de classe, de race et d'ethnicité. Ces femmes font donc l'objet et l'expérience d'une « discrimination spécifique » (Ait Ben Lmadani, 2021). C'est à partir d'une ethnographie du quotidien que nous avons revisité les notions socialement construites de domination et d'émancipation.

Ces focales ont d'une manière presque performative assignée ces femmes à la figure de « suiveuse » et de « dominée ». La reconstitution de leur calendrier migratoire défait pourtant la vision androcentrée et coloniale qui structure encore aujourd'hui les recherches en sciences sociales à leur sujet (Miranda, 2023).

Nous pouvons dire que les femmes immigrées aujourd'hui âgées sont restées « triplement absentes », selon l'expression d'Abdelmalek Sayad (1999). D'abord invisibilisées à leur arrivée en France par la figure du travailleur immigré masculin, elles l'ont ensuite été par celle de la jeune femme migrante ou fille d'immigrés, puis par celle du *Chibani*.

Leurs récits et photographies d'archives témoignent qu'elles avaient au contraire, la plupart du temps, une part active dans le projet migratoire du couple et/ou de la famille, et pour beaucoup s'approprièrent ces trajectoires. Si la majorité des enquêtées ont rejoint un conjoint, le plus souvent juste après leur mariage, d'autres ont retrouvé des parents ou des enfants installés en France. Plusieurs sont même venues seules, y compris

²²⁶ Propos entendus de manière récurrente à Vénissieux et Marseille auprès d'habitants ou de leurs propres enfants.

d'Algérie, endossant le rôle de *breadwinner* [soutien de famille] pour leurs enfants ou proches parents, restés ou non jusqu'à aujourd'hui dans le pays d'origine.

Cette rétrospective migratoire a dévoilé la manière dont ces femmes ont été appréhendées par les politiques publiques dès leur arrivée, qu'il s'agisse du logement, de leur formation aux « arts ménagers » ou de l'assistance sociale. Le vocabulaire et les agendas de ces politiques ont détourné le regard académique, y compris au moment de leur vieillesse. Aujourd'hui, la situation de ces femmes préoccupe de plus en plus et devient un *vrai sujet*, notamment au sein de productions militantes et sociodémographiques.

L'usage répandu, dans les institutions, chez les militants et les chercheurs, du terme « migrant » pour désigner les personnes immigrées âgées n'est pas anodin. Il provoque l'image d'une migration toujours en train de se faire.

Notre travail a pourtant indiqué que les enquêtées ne sont plus des migrantes depuis bien longtemps et qu'elles sont souvent très peu mobiles. Elles sont certes des femmes immigrées, mais elles sont surtout des habitantes de quartiers populaires. La majorité sont venues en France, il y a plusieurs décennies, se sont installées, sont restées, ont habité les lieux et y ont vieilli. D'une rétrospective migratoire, par ailleurs nécessaire, nous sommes passés à une perspective habitante.

Jeu d'échelles : s'ancrer et habiter son quartier

Les deux quartiers relèvent d'espaces sur-enquêtés qui ont principalement été étudiés sous l'angle de la jeunesse aux Minguettes et des hommes à Belsunce.

Les récits ont donné l'occasion de mesurer l'impact des politiques et représentations postcoloniales, sur l'installation et l'invisibilisation des femmes rencontrées dans ces deux espaces. Ils ont aussi révélé la manière dont ces femmes font face aux « effets de lieu » (Bourdieu, 1993 : 159). Bien qu'elles n'aient le plus souvent « pas choisi » de vivre dans leur quartier, elles retournent les contraintes en « légitimité résidentielle » (Gilbert, 2016). De véritables compétences habitantes ont ainsi été développées par ces femmes au sein de leur domicile et de leur quartier.

Leur rapport à ce domicile est, encore aujourd'hui, majoritairement analysé sous l'angle d'une assignation, voire d'une claustration décrite comme spécifique aux femmes immigrées. Pourtant, la centralité de l'espace domestique se révèle commune à toutes

les femmes de cette génération. C'est bien la figure de « la femme au foyer », valorisée et inculquée jusque dans les années 1950-1960, en France et au sein même des colonies, qui a été moteur de ce surinvestissement du « chez-soi ». Leurs récits et pratiques actuelles, plutôt que de figer ces femmes dans cet espace-temps donné, montrent qu'elles se sont conformées en partie et en tension aux normes globalisées. Cette intériorisation s'est trouvée aux prises avec différents rapports de pouvoir notamment de classe sociale et d'ethnicité.

Pour elles, le logis, bien loin de n'être qu'un logement, revêt chaque fois toute l'épaisseur d'un « espace vécu » (Frémont, 1974), incorporé au fil du temps et des événements. Il est aussi ce lieu leur permettant de garder la face en conquérant les normes et « une place » dans la Cité, tout en se distinguant des classes plus précarisées. Leur domicile, bien que le plus souvent locatif, et, pour certaines, précaire reste le témoin, la trace et l'œuvre d'une vie et constitue ce petit patrimoine tant protégé.

La plupart des enquêtées sont aujourd'hui veuves, séparées ou divorcées et subviennent encore aux besoins de leurs enfants voire petits-enfants. En tant que femmes de classe populaire, elles continuent elles aussi à « tenir leur foyer » quitte à travailler de manière non déclarée.

Leurs espaces habités étaient saisis par les femmes comme autant de supports à la constitution de leur respectabilité, fondée notamment sur le dévouement à leurs enfants (Skeggs, 2015; Schwartz, 2012). De plus, les photographies d'hier et d'aujourd'hui, ont permis de déceler leurs « arts de faire » avec les normes de féminité globalisées (dans les manières d'habiter et de se vêtir). Loin des théories binaires de l'intégration, les figeant soit dans une « identité totale », soit dans une « altérité radicale » (Sayad, 1994), l'ethnographie montre qu'elles négocient (avec) le cadre local (d'émigration comme d'immigration) autant que global. Leurs pratiques et discours éloignent donc du prisme binaire entre domination et émancipation et de celui entre tradition et modernité, pour en montrer le continuum, dans le temps et dans l'espace. Tout en s'intégrant à l'espace local, les enquêtées peuvent rester loyales à leurs appartenances religieuses, familiales, et parfois nationales.

Chez-soi : un capital social *para-doxal*

L'invisibilité sociale de ces femmes, comprise le plus souvent comme subie, résulte aussi des processus de convenue (Mayol, 1994) et de distinction sociale (Bourdieu, 1979), bien connues au sein des quartiers populaires (urbains comme ruraux (Coquard, 2019)). Leur « discrétion » est ainsi une manière de se prémunir du contrôle social autant que des stigmates assignés aux familles et territoires qu'elles habitent. Cette maîtrise de leur visibilité est d'autant plus « exemplaire » dans leurs accords tacites autour de la guerre d'indépendance algérienne. Des espaces tels que la mosquée, sujets à polémiques dans les sphères médiatiques et politiques, sont utilisés par ces femmes à des fins de sociabilité et de respectabilisation, notamment via les apprentissages religieux et l'accès à la langue arabe.

Les différentes entrées adoptées et le temps long de la recherche ont donné lieu à des moments d'entre-soi féminins, à la mosquée, au centre social, chez les unes ou chez les autres, à l'extérieur du quartier et de la ville. Ils ont chaque fois donné à entendre le « texte caché » (Scott, 2019 [2009]) de la respectabilité. Dans ces espaces, propices à la confiance, les femmes développent une critique de la domination patriarcale comme coloniale, mais aussi une manière plus crue de dire la féminité et la sexualité. L'avancée en âge de ces femmes et leur veuvage fréquent, n'induisent pas forcément un « syndrome du nid vide » ou une déprise. Ils peuvent au contraire, être vécus comme une seconde jeunesse. Les liens aux « bandes » de voisines ou d'amies, et à leurs enfants sont alors investis comme autant d'espaces d'expression d'une liberté retrouvée, sorte de *retour du juvénile*.

Tous ces éléments permettent de sortir d'une vision caricaturale de ces femmes vues fréquemment comme « gardiennes » déclarées, d'une « tradition » surannée. S'intéresser à des femmes âgées ou vieillissantes, nous a amené à cheminer d'une anthropologie de l'immigration à une anthropologie des cycles de vie. Par là même, à les appréhender non plus (ou plus seulement) comme immigrées, mais comme habitantes, d'un lieu et d'une temporalité. Car qui dit enracinement (Attias-Donfut, 2006), dit enracinement dans un espace-temps. Cela implique un « espace vécu » (Frémont, 1974), connu, apprivoisé, approprié sur un temps long et un quotidien fait d'usages, de déplacements, d'évitements effectués à l'aune des souvenirs, des représentations, des normes et des changements de soi et du territoire lui-même. Les échelles locale (le quartier) et micro-locale (le

domicile) se sont ainsi révélées plus opérantes que celles (trans) nationales pour analyser les pratiques d'habiter des enquêtées.

Cela nous a finalement amenés à étudier la manière dont elles sont devenues et se reconnaissent pour certaines comme les plus anciennes habitantes de leur quartier. Les outils photographique et cartographique ont donné à voir leur mobilité de proximité et révélé une pratique intersectionnelle de la ville et des usages liés à leurs différentes catégories d'appartenances. Ils ont également mis en lumière leur attachement à cet « espace vécu » qu'est devenu le quartier au travers des liens tissés (familiaux, communautaires, associatifs). L'ethnographie a révélé la pertinence du concept de *capital d'autochtonie* pour comprendre les ambivalences de leur ancrage dans cet espace local. Certaines peuvent mobiliser ce capital en tant qu'anciennes voire premières habitantes des lieux pour s'adapter au renouveau du voisinage ou faire face aux politiques de requalification urbaine. Pour autant, il est fragilisé, voire parfois disqualifié, dans d'autres arènes, dont les champs politiques et médiatiques.

En dernier lieu, ce travail invite à poursuivre la réflexion sur les stéréotypes culturalistes postcoloniaux. La perspective qu'il propose réinscrit ces parcours et ces récits d'immigrées dans l'histoire vécue des quartiers populaires. Alors seulement, un nouveau regard devient possible sur « ces femmes-là ».

Bibliographie

- Abdallah Mogniss H., « Les mères de la place Vendôme (1982-1986) », *Plein droit*, vol. 1, n° 72, 2007, pp. 33-39.
- Abdallah Mogniss H., *Rengainez, on arrive! Chroniques des luttes contre les crimes racistes ou sécuritaires, contre la hagra policière et judiciaire des années 1970 à nos jours*, Libertalia, 2012.
- Adelkhah Fariba & Moussaoui Abderrahmane, « Introduction », *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, n°125, 2009 [En ligne : <http://journals.openedition.org.bibelec.univ-lyon2.fr/remmm/6157>].
- Abu-Lughod Lila, « L'illusion romantique de la résistance : sur les traces des transformations du pouvoir chez les femmes bédouines », *Tumultes*, vol. 2, n° 27, 2006 [1990], pp. 9-35. [En ligne : <https://www.cairn.info/revue-tumultes-2006-2-page-9.htm>].
- Agier Michel, *La Sagesse de l'ethnologue*, L'Œil neuf, 2004.
- Agier Michel, « Le dire-vrai de l'anthropologue. Réflexions sur l'enquête ethnographique du point de vue de la rencontre, des subjectivités et du savoir », *ethnographiques.org*, Mondes ethnographiques, n° 30, 2015a [En ligne : <https://www.ethnographiques.org/2015/Agier>].
- Agier Michel, *Anthropologie de la ville*, Presses Universitaires de France, 2015b.
- Agier Michel, « Pour une anthropologie publique », *AOC*, 2018 [En ligne : <https://aoc.media/opinion/2018/09/07/pour-une-anthropologie-publique/>].
- Agier Michel & Bouillon Florence, « “La ville par ses marges : une approche anthropologique de la ville”. Entretien avec Michel Agier (par Florence Bouillon) », *Métropoles*, Hors-série, 2018 [En ligne : <http://journals.openedition.org.bibelec.univ-lyon2.fr/metropoles/6257>].
- Aggoun Atmane, *Enquêter auprès des migrants. Le chercheur et son terrain*, L'Harmattan, coll. Logiques sociales, 2009.
- Aguilera Thomas & Bouillon Florence, « Le squat, un droit à la ville en actes », *Mouvements*, vol. 74, n° 2, 2013, pp. 132-142.
- Ait Ben Lmadani Fatima, « Les femmes marocaines et le vieillissement en terre d'immigration », *Confluences Méditerranée*, n° 39, 2001, pp. 81-94.
- Ait Ben Lmadani Fatima, *La vieillesse illégitime ? : Migrantes marocaines en quête de reconnaissance sociale ?*, Thèse de doctorat en sociologie, soutenue sous la direction de Catherine Quiminal, Paris 7, 2007.

- Ait Ben Lmadani Fatima, « A la rencontre des migrantes marocaines âgées. Tâtonnements, chemins de traverse et stéréotypes », *Ecarts d'identité*, vol. 1, n°118, Le vieillir ensemble. Des femmes maghrébines dans la cité, 2011, pp. 63-69.
- Ait Ben Lmadani Fatima & Moujoud Nasima, « Peut-on faire de l'intersectionnalité sans les ex-colonisé-e-s ? », *Mouvements*, vol. 4, n° 72, 2012, pp. 11-21.
- Ait Ben Lmadani Fatima, *La vieillesse illégitime ? Migrants marocaines ou les chemins sinueux de la reconnaissance*, Editions Bouregreg, 2018.
- Ait Ben Lmadani Fatima, « Le rapport social d'âge à l'épreuve de l'intersectionnalité », *Questions d'âge dans la construction des choix et la détermination des parcours et rapports sociaux*, Journée d'étude, Campus de l'Université Paris-Nanterre, Paris, 3 décembre 2021.
- Albera Dionigi, « Terrains minés », *Ethnologie française*, vol. 31, n° 1, 2001, pp. 5-13.
- Albera Dionigi, « La Vierge et l'islam. Mélange de civilisations en Méditerranée », *Le Débat*, vol. 5, n° 137, 2005, pp. 134-144 [En ligne : <https://www Cairn-info.bibelec.univ-lyon2.fr/revue-le-debat-2005-5-page-134.htm>].
- Althabe Gérard & Hernandez Valeria A., « Implication et réflexivité en anthropologie », *Journal des anthropologues*, vol. 98-99, n° 3-4, 2004, pp. 15-36.
- Amossé Thomas, Bernard Lise, Cartier Marie, Lechien Marie-Hélène, Masclet Olivier, Schwartz Olivier & Siblot Yasmine (dir.), *Être comme tout le monde. Employées et ouvriers dans la France contemporaine*, Raisons d'agir, coll. Cours & travaux, 2020.
- André Marc, *Femmes dévoilées : Des Algériennes en France à l'heure de la décolonisation*, ENS Éditions, 2016 [En ligne : [http:// books.openedition.org/enseditions/7265](http://books.openedition.org/enseditions/7265)].
- Antoniadis Leonardo, « Chronique visuelle d'une migration tsigane », *Journal des anthropologues* n°80-81, 2000 [En ligne : <http://journals.openedition.org/jda/3169>].
- Arab Chadia, « Le troisième âge : le "migrant inutile" », *Hommes & migrations*, n° 1303, 2013 [En ligne : <http://journals.openedition.org/hommesmigrations/2550>].
- Attias-Donfut Claudine & Delcroix Catherine, « Femmes immigrées face à la retraite », *Retraite et société*, vol. 3, n° 43, 2004, pp. 137-163.
- Attias-Donfut Claudine & Wolff François-Charles, « Le lieu d'enterrement des personnes nées hors de France », *Population*, vol. 60, n° 5-6, 2005, pp. 813-836 [En ligne : <https://www Cairn.info/revue-population-2005-5-page-813.htm>].
- Attias-Donfut Claudine (dir.), *L'enracinement. Enquête sur le vieillissement des immigrés en France*, Armand-Colin, 2006.

- Baby-Collin Virginie & Razy Élodie, « La famille transnationale dans tous ses états », *Autrepart*, vol. 1-2, n°57-58, 2011, pp. 7-22. [En ligne : <https://www-cairn-info.bibelec.univ-lyon2.fr/revue-autrepart-2011-1-page-7.htm>].
- Baby-Collin Virginie, Bonafede Antonio & Dahdah Assaf, « Quelles politiques pour le logement populaire dans le centre-ville de Marseille ? », *Métropolitiques*, 2020 [En ligne : <https://metropolitiques.eu/Quelles-politiques-pour-le-logement-populaire-dans-le-centreville-de-Marseille.html>].
- Bacqué Marie-Frédérique, « Vers une mondialisation des rites funéraires ? », *Études sur la mort*, n°121, 2002, pp. 85-95.
- Bancel Nicolas, Bernault Florence, Boubeker Ahmed, Blanchard Pascal, Mbembe Achille & Vergès Françoise, *Ruptures postcoloniales : Les nouveaux visages de la société française*, La Découverte, 2010.
- Bacon Lucie, « Traversée des Balkans, parcours de migrants. Être en cours de route en Bosnie-Herzégovine », *Vacarme*, vol. 71, n° 2, 2015a, pp. 185-197.
- Bacon Lucie, « Traversée des Balkans, deuxième partie », *Vacarme*, vol. 73, n° 4, 2015b, pp. 103-105.
- Bacon Lucie, « Traversée des Balkans, troisième partie », *Vacarme*, vol. 75, n° 2, 2016, pp. 74-77.
- Bacon Lucie, Clochard Olivier, Honoré Thomas, Lambert Nicolas, Mekdjian Sarah & Rekacewicz Philippe, « Cartographier les mouvements migratoires », *Revue européenne des migrations internationales*, vol. 32, n° 3-4, 2016, pp. 185-214 [En ligne : <https://doi-org.bibelec.univ-lyon2.fr/10.4000/remi.8249>].
- Barbier Pascal, Bargel Lucie, Beaumont Amélie, Darmon Muriel & Dumont Lucile, « Vêtement », dans Rennes Juliette (éd.), *Encyclopédie critique du genre*, La Découverte, 2016, pp. 659-669.
- Barou Jacques & Mélas Lucie, « Mémoires zupéennes », *Hommes & Migrations*, n° 1180, Quêtes d'identités, 1994, pp.30-35.
- Barou Jacques, « La famille à distance. Nouvelles stratégies familiales chez les immigrés d'Afrique sahélienne », *Hommes & Migrations*, n°1232, Vies de famille, 2001, pp. 16-25 [En ligne : www.persee.fr/doc/homig_1142-852x_2001_num_1232_1_3715].
- Barou Jacques & Navarro Roger, « Rites funéraires et figures de la mort en Afrique et en Occident », *Ethnologie française*, Vol. 37, 2007, p. 83-87.
- Barou Jacques (dir.), *De l'Afrique à la France, d'une génération à l'autre*, Armand Colin, 2011.
- Barthélémy Pascale, « Instruction ou éducation ? », *Cahiers d'études africaines*, n° 169-170, 2003 [En ligne : <http://journals.openedition.org/etudesafriaines/205>].
- Barthes Roland, « Le dandysme et la mode », dans *Dandies and Dandyism*, traduit en français par Moysten Mowbray, revue non paginée publiée en 1962 par la

compagnie aérienne *United States Lines* pour ses passagers, texte français et traduction anglaise.

- Bastide Lois, « “Migrer, être affecté”. Émotions et expériences spatiales entre Java, Kuala Lumpur et Singapour », *Revue européenne des migrations internationales*, vol. 29, n°4, 2013 [En ligne : <http://remi.revues.org/6606>].
- Baudry Patrick, « La mémoire des morts », *Tumultes*, n° 16, 2001, pp. 29-40.
- Beauchemin Cris, Hamel Christelle & Simon Patrick (dir.), *Trajectoires et origines. Enquête sur la diversité des populations en France*, Ined, coll. Grandes Enquêtes, 2008.
- Beauchemin Cris, Borrel Catherine & Régnard Corinne, « Les immigrés en France : en majorité des femmes », *Population & Sociétés*, vol. 7, n° 502, 2013, pp. 1-4.
- Beauchemin Cris, Hamel Christelle & Simon Patrick (dir.), *Trajectoires et origines. Enquête sur la diversité des populations en France*, Ined Editions, coll. Grandes Enquêtes, 2016 [En ligne : <http://books.openedition.org/bibelec.univ-lyon2.fr/ined/676>].
- Beaud Stéphane & Noiriél Gérard, *Race et sciences sociales. Essai sur les usages publics d'une catégorie*, Agone, coll. « Épreuves sociales », 2021.
- Beaugé Julien, *La force d'une institution disqualifiée : les logiques sociales du voilement des musulmanes en France*, Thèse de doctorat en sciences politique, soutenue sous la direction de Patrick Lehingue, Université d'Amiens, 2013.
- Bebey Kidi & Poinot Marie, « Les Clichés sur l'expérience féminine de la migration dans un patrimoine en négatif », *Hommes & Migrations*, vol. 4, n° 1331, 2020, pp. 102-107.
- Becker Howard S., *Outsiders. Études de sociologie de la déviance*, Éditions Métailié, 1985.
- Begag Azouz, *Le gone du Chaâba*, Point, 2005 [1986].
- Bekkar Rabia, Boumaza Nadir & Pinson Daniel, *Familles maghrébines en France : l'épreuve de la ville*, Presses Universitaires de France, coll. Le sociologue, 1999 [En ligne : <https://www.cairn.info/familles-maghrebines-en-france-epreuve-de-la-ville--9782130503316.html>].
- Bénei Véronique (dir.), *Artistes & Anthropologues dans la cité. Engagements, co-créations*, Pacours, L'Harmattan, coll. Inter-National, 2019.
- Bensa Alban, *Après Lévi-Strauss, pour une anthropologie à taille humaine*, Textuel, 2010.
- Bernardot Marc, « Chronique d'une institution : la “sonacotra” (1956-1976) », *Sociétés contemporaines*, n° 33-34, 1999, pp. 39-58 [En ligne : https://www.persee.fr/doc/socco_1150-1944_1999_num_33_1_1750].
- Bernardot Marc, Bolzman Claudio, Fibbi Rosita & Guillon Michelle, « Le vieux, le fou et l'Autre, qui habite encore dans les foyers ? », *Revue européenne des migrations*

- internationales*, vol. 17, n° 1, Émigrés-Immigrés : vieillir ici et là-bas, 2001, pp. 151-164 [En ligne : https://www.persee.fr/doc/remi_0765-0752_2001_num_17_1_1766].
- Bertheleu Hélène, « Sens et usages de « l'ethnicisation » », *Revue européenne des migrations internationales*, vol. 23, n°2, 2007 [En ligne : <http://remi.revues.org/4167>].
- Bertoncello Brigitte, « Les espaces publics, un enjeu du renouvellement urbain ? Interroger Marseille-centre et ses projets de requalification : le cas du quartier de Belsunce », *Les acteurs de la composition urbaine. Actes du 137^{ème} Congrès national des sociétés historiques et scientifiques*, Composition(s) urbaine(s), 2014, pp. 139-151 [En ligne : www.persee.fr/doc/acths_1764-7355_2014_act_137_7_2694].
- Bertoncello Brigitte & Bredeloup Sylvie, « Commerce africain, réseaux transnationaux et société locale », *Hommes & Migrations*, n°1224, Marseille, carrefour d'Afrique, 2000, pp. 5-21.
- Bidart Claire, « Parler de l'intime : les relations de confiance », *Mana : revue de sociologie et d'anthropologie*, n° 3, 2007, pp.19-55.
- Bidet Jennifer, « Habiter "à la française" ou "à l'algérienne" ? Aménagement et appropriation des maisons construites en Algérie par des migrants et leurs enfants », dans Magri Susanna & Tissot Sylvie (dir.), *Explorer la ville contemporaine par les transferts*, Presses universitaires de Lyon, 2017 [En ligne : <http://books.openedition.org/bibelec.univ-lyon2.fr/pul/25491>].
- Bilge Sirma, « Théorisations féministes de l'intersectionnalité », *Diogène*, vol. 1, n° 225, 2009, pp. 70-88.
- Bilge Sirma, « De l'analogie à l'articulation : théoriser la différenciation sociale et l'inégalité complexe », *L'Homme et la société*, vol. 2, n° 176-177, 2010, pp. 43-64.
- Bizeul Daniel, « Que faire des expériences d'enquête ? Apports et fragilité de l'observation directe », *Revue française de science politique*, vol. 57, n° 1, 2007, pp. 69-89.
- Blanchard Melissa, « Regard communautaire sur le parcours social et la sexualité des femmes sénégalaises « solitaires » à Marseille », *Sociologies*, Dossiers, 2012 [En ligne : <http://journals.openedition.org/bibelec.univ-lyon2.fr/sociologies/3863>].
- Blanchard Pascal & Boëtsch Gilles (dir.), *Marseille, porte Sud. Un siècle d'histoire coloniale et d'immigration*, La Découverte, 2005.
- Blanchard Pascal, *Encadrer des « citoyens diminués ». La police des Algériens en région parisienne (1944-1962)*, Thèse de doctorat en histoire, soutenue sous la direction de Jean-Marc Berlière, Université de Bourgogne, 2008.
- Blanchard Pascal, Veyrat-Masson Isabelle & Stora Benjamin, *Les guerres de mémoires. La France et son histoire. Enjeux politiques, controverses historiques, stratégies médiatiques*, La Découverte, 2008.

- Bodin Claudette & Quiminal Catherine, « Le long voyage des femmes du fleuve Sénégal », *Hommes & Migrations, Elles... Femmes en mouvement(s)*, n° 1141, 1991, pp. 23-26 [En ligne : https://www.persee.fr/doc/homig_1142-852x_1991_num_1141_1_1614].
- Bonhomme Julien, *Les voleurs de sexe. Anthropologie d'une rumeur africaine*, Seuil, 2009.
- Bonhomme Julien, « Fausses rumeurs ? », *Monde commun*, vol. 1, n° 2, 2019, pp. 162-179 [En ligne : <https://www.cairn.info/revue-monde-commun-2019-1-page-162.htm>].
- Bonnin Philippe & Perrot Martyne, « Le décor domestique en Margeride », *Terrain*, n°12, 1989 [En ligne : <http://journals.openedition.org/terrain/3331>].
- Bonvalet Catherine, Dietrich-Ragon Pascale & Lambert Anne (dir.), *Le monde privé des femmes : Genre et habitat dans la société française*, Nouvelle édition, Ined Éditions, 2018 [En ligne : <http://books.openedition.org/bibelec.univ-lyon2.fr/ined/17315>].
- Botea Bianca, « Expérience du changement et attachements. Réaménagement urbain dans un quartier lyonnais (la Duchère) », *Ethnologie française*, vol. 3, 2014, pp. 461-467.
- Bouamama Saïd, *Dix ans de marche des Beurs, Chronique d'un mouvement avorté*, Desclee De Brouwer, 1994.
- Boubeker Ahmed & Hajjat Abdellali (dir.), *Histoire politique des immigrations (post)coloniales, France, 1920-2008*, Amsterdam éditions, 2008.
- Boubeker Ahmed, « Les héritiers de la Marche peuvent-ils s'exprimer ? », *Hommes & migrations*, n° 1304, 2013 [En ligne : <http://journals.openedition.org/bibelec.univlyon2.fr/hommesmigrations/2679>].
- Boubeker Ahmed, « Les héritiers de l'immigration : l'invisibilité sociale en question », *Sens Dessous*, n° 17, Habiter, 2016, pp. 27-36 [En ligne : <https://www.cairn.info/revue-sens-dessous-2016-1-page-27.htm>].
- Boubeker Ahmed & Galloro Piero-D., *Les non-lieux de la mémoire des immigrations en Lorraine : mémoire et invisibilité sociale*, Presses universitaires de Nancy, Éditions universitaires de Lorraine, 2016.
- Bouillon Florence, Fresia Marion & Tallio Virginie (dir.), *Terrains sensibles. Expériences actuelles de l'anthropologie*, EHESS, coll. Dossiers africains, 2006.
- Boukala Mouloud, *Le dispositif cinématographique, un processus pour [re]penser l'anthropologie*, Téraèdre, 2009.
- Bourdieu Pierre & Sayad Abdelmalek, *Le Déracinement. La crise de l'agriculture traditionnelle en Algérie*, Les Editions de minuit, coll. Documents, 1964.
- Bourdieu Pierre, *Esquisse d'une théorie de la pratique*. Précédé de « Trois études d'ethnologie kabyle », Librairie Droz, 1972.
- Bourdieu Pierre, *La distinction, critique sociale du jugement*, Les Editions de Minuit, coll. Le sens commun, 1979.

- Bourdieu Pierre, « La “jeunesse” n’est qu’un mot », Entretien avec Anne-Marie Métailié, dans *Les jeunes et le premier emploi*, Association des Ages, 1978, pp. 520-530. Repris dans *Questions de sociologie*, Éditions de Minuit, 1992 [1984], pp.143-154.
- Bourdieu Pierre (dir.), *La misère du monde*, Le Seuil, coll. Libre examen, 1993.
- Bourdieu Pierre, *Les usages sociaux de la science. Pour une sociologie clinique du champ scientifique*, Éditions Quæ, 1997.
- Bourgeois Philippe, *En quête de respect : le crack à New York*, Le Seuil, coll. Liber, 2001.
- Bozon Michel & Rennes Juliette, « Histoire des normes sexuelles : l’emprise de l’âge et du genre », *Clio*, n° 42, 2005, pp. 7-23.
- Bozon Michel, « Logement, intimité et genre », dans Lambert Anne, Dietrich-Ragon Pascale & Bonvalet Catherine (dir.), *Le monde privé des femmes : Genre et habitat dans la société française*, Ined Éditions, 2018 [En ligne : <http://books.openedition.org.bibelec.univ-lyon2.fr/ined/17345>].
- Branche Raphaëlle, « *Papa, qu’as-tu fait en Algérie ?* », *Enquête sur un silence familial*. La Découverte, 2022.
- Bredeloup Sylvie, « Mobilités spatiales des commerçantes africaines : une voie vers l’émancipation ? », *Autrepart*, vol. 2, n° 61, 2012, pp. 23-39.
- Brown Elisabeth, Debauche Alice, Hamel Christelle & Mazuy Magali (dir.), *Violences et rapports de genre. Enquête sur les violences de genre en France*, Ined Editions, coll. Grandes enquêtes, 2021.
- Calvès Gwénaële, « “Refléter la diversité de la population française” : naissance et développement d’un objectif flou », *Revue internationale des sciences sociales*, vol. 183, n° 1, 2005, pp. 177-186.
- Cartier Marie, Coutant Isabelle, Masclet Olivier & Siblot Yasmine, « “Vivre comme tout le monde...” », dans Singly François, Giraud Christophe & Martin Olivier, *Apprendre la sociologie par l’exemple*, Armand Colin, 2016, pp. 129-138.
- Capdevila Luc, *Femmes, armée et éducation dans la guerre d’Algérie. L’expérience du service de formation des jeunes en Algérie*, Presses universitaires de Rennes, 2017.
- Caradec Vincent, *Sociologie de la vieillesse et du vieillissement*, Armand Colin, 2005.
- Caradec Vincent, Ertul Servet & Melchior Jean-Philippe (dir.), « Introduction » dans *Les dynamiques des parcours sociaux : Temps, territoires, professions*, Nouvelle édition, Presses universitaires de Rennes, 2012, pp. 11-18, [En ligne : <http://books.openedition.org.bibelec.univ-lyon2.fr/pur/67551>].
- Caradec Vincent, « Intérêt et limites du concept de déprise. Retour sur un parcours de recherche », *Gérontologie & société*, vol. 40, n° 155, 2018, pp. 139-147 [En ligne : <https://www.cairn.info/revue-gerontologie-et-societe-2018-1-page-139.htm>].

- Catarino Christine & Morokvasic Mirjana, « Femmes, genre, migration et mobilités », *Revue européenne des migrations internationales*, vol. 21, n°1, 2005 [En ligne : <http://remi.revues.org/2534>].
- Catarino Christine & Morokvasic Mirjana, « Une (in)visibilité multiforme », *Plein Droit*, vol. 4, n° 75, 2007, pp. 27-30.
- Cayouette-Remblière Joanie, Lion Gaspard & Rivière Clément, « Introduction. Socialisations par l'espace, socialisations à l'espace. Les dimensions spatiales de la (trans)formation des individus », *Sociétés contemporaines*, vol. 3, n° 115, pp. 5-31 [En ligne : <https://www.cairn.info/revue-societes-contemporaines-2019-3-page-5.htm>].
- Chabrol Fanny, « Enquêter en milieu convoité. Les terrains surinvestis de l'anthropologie », dans Bensa Alban & Fassin Didier, *Les politiques de l'enquête*, La Découverte, 2008, pp. 229-244.
- Chaïb Yassine, *L'émigré et la mort*, Aix-en-Provence, Edisud, 2000.
- Chaouite Abdellatif, « Mourir en immigration », *Prévenir*, n° 38, Mourir en société, 2000, pp. 197-201.
- Chaouite Abdellatif, *Imaginaire interculturel. Dérivations et dérives*, L'Harmattan, 2011.
- Chaouite Abdellatif (introd.), *Le vieillir-ensemble. Des femmes maghrébines dans la cité, Ecart d'identité*, vol. 1, n° 118, 2011.
- Charef Mehdi, *Rue des Pâquerettes*, Pocket, 2018.
- Charpentier Michèle, Guberman Nancy, Billette Véronique, Lavoie Jean-Pierre, Grenier Amanda, Olazabal Ignace, *Vieillir au pluriel. Perspectives sociales*, Presses de l'Université du Québec, coll. Problèmes sociaux et interventions sociales, 2010.
- Chauliac Marina & Venel Nancy, « Patrimonialiser l'immigration via les témoignages : enjeux et embûches », *Communications*, vol. 100, n° 1, 2017, pp. 105-119.
- Cherkaoui Madja, *L'intégration des immigrées marocaines vieillissant seules en France et en Belgique : Quelle perception ont-elles de leur vie et de leur avenir, au regard des politiques publiques mises en œuvre dans les deux pays d'accueil ?*, Thèse de doctorat en anthropologie bioculturelle, soutenue sous la direction de Nicole Chapuis, Aix-Marseille, 2011.
- Chollet Mona, Sorcières. *La puissance invaincue des femmes*, La Découverte, 2018.
- Clair Isabelle, « Le pédé, la pute et l'ordre hétérosexuel », *Agora débats/jeunesses*, vol. 1, n° 60, 2012, pp. 67-78 [En ligne : <https://www.cairn.info/revue-agora-debats-jeunesses-2012-1-page-67.htm>].
- Clair Isabelle, « S'insulter entre filles. Ethnographie d'une pratique polysémique en milieu populaire et rural », *Terrains & travaux*, vol. 2, n° 31, 2017, pp. 179-199 [En ligne : <https://www.cairn.info/revue-terrains-et-travaux-2017-2-page-179.htm>].

- Clavandier Gaëlle, *Sociologie de la mort : Vivre et mourir dans la société contemporaine*, Armand Colin, 2009.
- Clément Serge, Drulhe Marcel, Mantovani Jean & Membrado Monique, « Genèse de la déprise », *Gérontologie & société*, vol. 40, n° 155, 2018, p. 27-32.
- Clochard Olivier (dir.), *Atlas des migrants en Europe. Approches critiques des politiques migratoires*, 3e édition, Migreurop, Armand colin, 2017.
- Cohen Muriel, « Regroupement familial : L'exception algérienne (1962-1976) », *Plein Droit*, vol. 4, n° 95, 2012, pp.19-22.
- Cohen Muriel, « L'immigration algérienne post-indépendance : L'enracinement à l'épreuve de l'exclusion », *Le Mouvement Social*, vol. 1, n° 258, 2017, pp. 29 à 48.
- Cohen Muriel, *Des familles invisibles. Les Algériens de France entre intégrations et discriminations (1945-1985)*, Editions de la Sorbonne, 2020.
- Collet Beate & Unterreiner Anne, « Introduction. Mixités conjugales et familiales », *Recherches familiales*, vol. 14, n° 1, 20147, pp. 49-53.
- Conord Sylvaine, « "On va t'apprendre à faire des affaires... " », *Journal des anthropologues*, n°80-81, 2000 [En ligne : <http://journals.openedition.org/jda/3156>].
- Conord Sylvaine, *Fonctions et usages de la photographie en anthropologie des cafés bellevillois (Paris XXe) à l'île de Djerba (Tunisie) : échanges entre des juives d'origine tunisienne et une anthropologue-photographe*, Thèse de doctorat en sociologie soutenue sous la direction de Carmen Bernan, Paris 10, 2001.
- Conord Sylvaine, « Usages et fonctions de la photographie », *Ethnologie française*, vol. 37, n° 1, 2007, pp. 11-22.
- Conord Sylvaine, « Lorsque les enquêtés deviennent guides du chercheur-photographe. Une approche "collaborative" en sociologie visuelle », *Revue française des méthodes visuelles*, n°1, 2017 [En ligne : <https://rfmv.fr>].
- Copans Jean, *Introduction à l'ethnologie et à l'anthropologie*, Nathan, 1996.
- Copans Jean, « Anthropologie impliquée, anthropologie appliquée ou anthropologie publique : les anthropologies anglo-saxonnes au-delà ou en deçà du développement ? », *Anthropologie & développement*, n° 48-49, 2018 [En ligne : <http://journals.openedition.org.bibelec.univ-lyon2.fr/anthropodev/731>].
- Coquard Benoit, *Ceux qui restent. Faire sa vie dans les campagnes en déclin*, La Découverte, L'envers des faits, 2019.
- Cossé Claire, Miranda Adelina, Ouali Nouria & Séhili Djaouida (dir.), *Le genre au cœur des migrations*, Editions Pétra, coll. IntersectionS, 2012.
- Court Martine, « Des enfants distingués. Goûts vestimentaires et distinction sociale dans les familles de classes moyennes et supérieures », *Enfances, Familles, Générations*, n° 31, 2018 [En ligne : <https://doi.org/10.7202/1061784ar>].

- Crenshaw Kimberlé W., « Démarginaliser l'intersection de la race et du sexe : une critique féministe noire du droit antidiscriminatoire, de la théorie féministe et des politiques de l'antiracisme », *Droit et société*, vol. 108, n° 2, 2021, pp. 465-487 [L'article original est paru en langue anglaise dans : « *Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics* », *University of Chicago Legal Forum*, n°1, 1989, pp.139-167.
- Dakhliya Jocelyne, « Harem : ce que les femmes, recluses, font entre elles », *Clio. Histoire, femmes et sociétés*, vol. 26, n° 2, 2007, pp. 61-88.
- Dassié Véronique, « Affordances sensorielles : de l'objet d'affection au portrait collectif », *Anthropologie & Sociétés*, n° 44, 2020, pp. 53-74 [En ligne : <https://www.erudit.org/fr/revues/as/2020-v44-n1-as05604/1072768ar/>].
- De Certeau Michel, *L'invention du quotidien. 2. Habiter, cuisiner*, Edition de Luce Gélard, Gallimard, coll. Folio Essais, 1994.
- Dendoune Nadir, « Toute une vie pour enfin trouver un chez soi », *Hommes & migrations*, n°1309, Le troisième âge des migrants, 2015, p. 2.
- Dewitte Philippe, « Les parents des "jeunes issus de..." », *Hommes & Migrations*, n°1177, Quelles formations pour quels publics ?, 1994, pp. 3 [En ligne : https://www.persee.fr/doc/homig_1142-852x_1994_num_1177_1_2230].
- Di Méo Guy, « De l'espace subjectif à l'espace objectif : l'itinéraire du labyrinthe », *L'Espace géographique*, vol. 19-20, n°4, 1990, pp. 359-373 [En ligne : https://www.persee.fr/doc/spgeo_0046-2497_1990_num_19_4_3020].
- Di Méo Guy, *Les murs invisibles. Femmes, genre et géographie sociale*, Armand Collin, coll. Hors Collection, 2011.
- Dorier Elisabeth, « La ville qui se ferme/la ville qui s'effondre : méthodologie », *Urbanités, Villes entre fragmentations et continuité*, 2020 [En ligne : <https://urbanicites.hypotheses.org/688>].
- Di Trani Antonella, « Travailler dans des lieux sensibles. Quand l'ethnographie devient suspecte », dans Bensa Alban & Fassin Didier, *Les politiques de l'enquête*, La Découverte, 2008, pp. 245-260.
- Djaoui Elian, « Approches de la "culture du domicile" », *Gérontologie & société*, vol. 34, n°136, 2011, pp. 77-90.
- Doquet Anne, « L'Enquête en "situation ethnologique" ou l'exercice nécessaire de la réflexivité », dans Leservoisier Olivier & Vidal Laurent (dir.), *L'anthropologie face à ses objets*, Editions des Archives contemporaines, 2008, pp. 205-223.
- Doytcheva Milena, « Usages français de la notion de diversité : permanence et actualité d'un débat », *Sociologie*, vol. 1, n° 4, 2010, pp. 423-438.

- Dubus Gilles & Braud Françoise, « Les migrants âgés dans les publications scientifiques francophones », *Revue européenne des migrations internationales*, vol. 17, n° 1, Émigrés-Immigrés : vieillir ici et là-bas, 2001, pp. 189-197 [En ligne : https://www.persee.fr/doc/remi_0765-0752_2001_num_17_1_1771].
- Duchêne François, Suazo-Martin Franck & Desaleux David, *ARALIS du modèle colonial au logement accompagné*, Libel, 2022.
- El Alaoui Soraya, « L'espace funéraire de Bobigny : du cimetière aux carrés musulmans (1934-2006) », *Revue européenne des migrations internationales*, vol. 28, n°3, 2012 [En ligne : <http://journals.openedition.org/remi/6006>].
- Elkarati Nourredine & Poinot Marie, « Politique d'une institution. Le Fonds d'action sociale pour les travailleurs immigrés. Entretien avec Michel Yahiel », *Politix*, vol. 3, n° 12, Issu(e)s de l'immigration - Identités, mobilisations et représentations des jeunes d'origine maghrébine, 1990, pp. 70-74.
- Ellison Ralph, *Homme invisible pour qui chantes-tu ?*, Grasset, collection Les cahiers rouges, 2002 [1952]
- Ellison, Ralph. *L'homme invisible*. Grasset, collection Les cahiers rouges, 2022 [1952, 2002]
- Escafré-Dublet Angéline, Kesztenbaum Lionel & Simon Patrick, « Quand le recensement comptait les Français musulmans », *Population & Sociétés*, vol. 583, n° 11, 2020, pp. 1-4 [En ligne : <https://www.cairn.info/revue-population-et-societes-2020-11-page-1.htm>].
- Fabbiano Giulia, « Histoires de vie harkies, ou l'institutionnalisation d'une identité d'État », *Journal des anthropologues*, Hors-série, 2007 [En ligne : <http://journals.openedition.org/jda/3023> ; DOI : 10.4000/jda.3023].
- Fabbiano Giulia, « Une cage dorée en situation postcoloniale », *Cahiers d'études africaines*, n° 221-222, 2016, pp. 175-198 [En ligne : <http://journals.openedition.org/bibelec.univ-lyon2.fr/etudesafricaines/18949>].
- Falquet Jules & Moujoud Nasima, « Cent ans de sollicitude en France. Domesticité, reproduction sociale, migration et histoire coloniale », *Agone*, n°43, Comment le genre trouble la classe, 2010, pp 169-195.
- Falquet Jules, Hirata Helena, Kergoat Danièle et al., *Le sexe de la mondialisation. Genre, classe, race et nouvelle division du travail*. Presses de Sciences Po, coll. Académique, 2010, [En ligne : <https://www.cairn.info/le-sexe-de-la-mondialisation--9782724611458.htm>]
- Fanon Frantz, *L'an V de la révolution algérienne*, La Découverte Poche, coll. Essais, 2011 [1959].

- Fassin Éric & Fassin Didier, *De la question sociale à la question raciale ? Représenter la société française*, La Découverte, 2006.
- Fassin Didier, « Les économies morales revisitées », *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, vol. 64, n°6, 2009, pp. 1237-1266 [En ligne : <https://www.cairn.info/revue-annales-2009-6-page-1237.htm>].
- Fava Ferdinando, *Qui suis-je pour mes interlocuteurs ? : l'anthropologue, le terrain et les liens émergents*, L'Harmattan, 2014.
- Favret-Saada Jeanne, « Être affecté », *Gradhiva : revue d'histoire et d'archives de l'anthropologie*, n° 8, 1990, pp. 3-9.
- Foucault Michel, « " Des espaces autres " », *Empan*, 2004, pp. 12-19.
- Frégosi Franck (dir.), « Les conditions d'exercice du culte musulman en France : étude de cas à partir des lieux de culte et des carrés musulmans », *Migrations Etudes*, n°131-132, 2005 [En ligne : https://horizon.documentation.ird.fr/exl-doc/pleins_textes/divers19-11/010045356.pdf].
- Frémont Armand, « Recherches sur l'espace vécu », *L'Espace géographique*, vol. 3, n°3, 1974, pp. 231-238.
- Fresnoza-Flot Asuncion & Ricordeau Gwenola, « Introduction » dans Fresnoza-Flot Asuncion, Ricordeau Gwenola (ed.). *International Marriages and Marital Citizenship : Southeast Asian Women on the Move*, Routledge, 2017, pp. 1-22.
- François Camille, Vacher Kevin & Valegeas François, « Marseille : les batailles du centre-ville », *Métropolitiques*, 2021 [En ligne : <https://metropolitiques.eu/Marseille-les-batailles-ducentre-ville.html>].
- Gabaccia Donna, « Genre et migrations dans les études atlantiques de 1500 à nos jours », *Revue européenne des migrations internationales*, vol. 31, n° 1, 2015 [En ligne : <http://journals.openedition.org/remi/7159>].
- Gabaccia Donna R. & Donato Katharine M., « The Global Feminization of Migration : Past, Present, and Future », *Feature*, 2016.
- Gallou Rémi, *Le vieillissement des hommes immigrés isolés en foyer*, Caisse Nationale d'Assurance Vieillesse, 2005.
- Gallou Rémi & Vermeersch Stéphanie, « Autogestion et recohobitation. Deux formes de bien vieillir. Les enseignements d'une mise en perspective », *Écarts d'identité*, vol. 1, n°118, *Le vieillir ensemble. Des femmes maghrébines dans la cité*, 2011, pp. 36-48.
- Gallou Rémi, « Vieillir sans conjoint mais vieillir entourées : un défi pour les femmes immigrées », *Gérontologie & société*, vol. 38, n° 149, 2016, pp. 105-123.

- Gallou Rémi & Rochut Julie, « Vieillir seule : quelle proximité géographique des enfants ? », *Revue européenne des sciences sociales*, vol. 1, n° 55, 2017 [En ligne : <http://journals.openedition.org/ress/3745>].
- Gallou Rémi, « Les femmes âgées immigrées, une population oubliée des politiques publiques », *Les Cahiers du Développement Social Urbain*, vol. 1, n° 73, 2021, pp. 17-18.
- Garner Hélène, Méda Dominique & Senik Claudia, « Conciliation entre vie professionnelle et vie familiale, les leçons des enquêtes auprès des ménages », *Travail et emploi*, n°102, 2005.
- Gastaut Yvan (introd.), « 1983, le tournant médiatique de l'immigration en France », *Hommes & migrations*, n°1313, 2016 [En ligne : <http://journals.openedition.org/hommesmigrations/3551>].
- Gayet-Viaud Carole, « De l'innocuité sociale aux degrés d'humanité. Les types du petit vieux et du bébé », *Les Annales de la recherche urbaine*, n°100, L'avancée en âge dans la ville, 2006, pp. 59-67.
- Geisser Vincent, « "Statistiques ethniques", statistiques éthiques ? », *Migrations Société*, vol. 114, n° 6, 2007, pp. 3-11.
- Germain Annick, « L'aménagement des lieux de culte des minorités ethniques à Montréal : l'Autre, là où on ne l'attendait pas », dans Gotman Anne (dir.), *Villes et hospitalité. Les municipalités et leurs « étrangers »*, Maison des sciences de l'homme, 2004.
- Gilbert Pierre, « L'effet de légitimité résidentielle : un obstacle à l'interprétation des formes de cohabitation dans les cités hlm », *Sociologie*, vol. 1, n° 3, 2012, pp. 61-74 [En ligne : <https://www.cairn.info/revue-sociologie-2012-1-page-61.htm>].
- Godelier Maurice, *L'énigme du don*, Flammarion, 2008 [1996].
- Goffman Erving, *La Mise en scène de la vie quotidienne. 1. La Présentation de soi*, Traduit de l'anglais par Alain Accardo, Les Editions de minuit, coll. Le sens commun, 1973.
- Goffman Erving, *Stigmate. Les usages sociaux des handicaps*, Les Editions de minuit, coll. Le sens commun, 1975 [1963].
- Gourdeau Camille, « Une politique d'intégration au service des femmes étrangères ? », *Hommes & migrations*, n° 1311, 2015 [En ligne : <http://journals.openedition.org/hommesmigrations/3239>].
- Green Nancy L., « De l'immigré à l'immigrée ou la conceptualisation du peuplement » dans Sohn Anne-Marie & Thelamon Françoise (dir.), *L'Histoire sans les femmes est-elle possible ?*, Perrin, coll. Hors collection, 1998, pp. 129-136.
- Green Nancy L., « Quatre âges des études migratoires », *Clio. Femmes, Genre, Histoire*, vol. 1, n° 51, 2020, pp. 185-206.

- Guénif-Souilamas Nacira, *Des « beurettes » aux descendantes d'immigrants nord-africains*, Grasset, 2000.
- Guénif-Souilamas Nacira (dir.), *La république mise à nue par son immigration*, Editions La Fabrique, 2006.
- Guerry Linda, « Des migrantes de longue date », *Plein droit*, vol. 4, n° 75, 2007, pp. 7-10.
- Guerry Linda, *(S') exclure et (s') intégrer. Le genre de l'immigration et de la naturalisation. L'exemple de Marseille (1918-1940)*, Thèse de doctorat en histoire, soutenue sous la direction de Françoise Thébaud, Université d'Avignon, 2008.
- Guerry Linda, « Femmes et genre dans l'histoire de l'immigration. Naissance et cheminement d'un sujet de recherche », *Genre & Histoire*, n° 5, 2009 [En ligne : <http://journals.openedition.org/genrehistoire/808>].
- Hachimi Alaoui Myriam, « “Exilés” ou “immigrés” ? Regards croisés sur les Algériens en France et au Québec », *Confluences Méditerranée*, vol. 4, n°39, 2001, pp. 107-117.
- Hajjat Abdellali, « Port du hijab et “défaut d'assimilation”. Étude d'un cas problématique pour l'acquisition de la nationalité française », *Sociologie*, Vol. 1, n°4, 2010, pp. 439-455.
- Hajjat Abdellali, *La marche pour l'égalité et contre le racisme*, Editions Amsterdam, 2013.
- Hajjat Abdellali & Larcher Silyane (Dir.), Dossier « Intersectionnalité », *Revue Mouvements*, 2019 [En ligne : <https://mouvements.info/intersectionnalite/>].
- Héran François, *Avec l'immigration. Mesurer, débattre, agir*, La Découverte, 2017.
- Herouard Florent, « Habiter et espace vécu : une approche transversale pour une géographie de l'habiter », dans Paquot Thierry (éd.), *Habiter, le propre de l'humain. Villes, territoire et philosophie*. La Découverte, 2007, pp. 159-170.
- Hmed Choukri, « L'encadrement des étrangers “isolés” par le logement social (1950-1980) », *Genèses*, vol. 3, n° 72, 2008, pp. 63-81.
- Hobsbawm Eric, « Inventer des traditions », *Enquête*, n°2, 1995 [En ligne : <http://journals.openedition.org.bibelec.univ-lyon2.fr/enquete/319>].
- Hoggart Richard, *La culture du pauvre*, Les Editions de minuit, coll. Le sens commun, 1970.
- Honneth Axel, « Visibilité et invisibilité. Sur l'épistémologie de la “ reconnaissance ” », *Revue du MAUSS*, n° 23, 2004, pp. 137-151.
- Host Jérôme & Pépin Juliette, « Justice et dignité pour les chibanis », *Plein droit*, vol. 2, n° 93, 2012, pp.8-11.
- Ivan Jobs Richard, « Travailleuses familiales et fées du logis. Les jeunes femmes comme agents de modernisation dans la France de l'après-guerre » dans Ludvine Bantigny (éd.), *Jeunesse oblige. Histoire des jeunes en France XIX^e-XXI^e siècle*,

Presses Universitaires de France, coll. Le Noeud Gordien, 2009, pp. 137-151 [En ligne : <https://www.cairn.info/jeunesse-oblige--9782130566922-page-137.htm>].

Jacobs Dirk & Rea Andrea, « Construction et importation des classements ethniques », *Revue européenne des migrations internationales*, vol. 21, n° 2, 2005 [En ligne : <http://journals.openedition.org.bibelec.univ-lyon2.fr/remi/2487>].

Jansen Angela, « "Il n'y avait pas de mode au Maroc avant" : (re)créer l'histoire de la mode au Maroc » dans Benchenna Abdelfettah & Marchetti Dominique (dir.), *La culture et ses dépendances : Les productions culturelles et leurs circulations au Maghreb et au Moyen-Orient*, Presses de l'Ifpo, 2022 [En ligne : <http://books.openedition.org.bibelec.univ-lyon2.fr/ifpo/19195>].

Kassatly Houda, Puig Nicolas & Tabet Michel, « Le marché de Sabra à Beyrouth par l'image et le son. Retour sur une enquête intensive », *Revue européenne des migrations internationales*, vol. 32, n° 3-4, 2016, pp. 37-68 [En ligne : <https://www.cairn-info.bibelec.univ-lyon2.fr/revue-europeenne-des-migrations-internationales-2016-3-page-37.htm>].

Kaufmann Vincent, *Les paradoxes de la mobilité. Bouger, s'enraciner*, Presses polytechniques et universitaires romandes, coll. Le savoir suisse, 2008.

Kertzer David I., « Rituel et symbolisme politiques des sociétés occidentales », *L'Homme*, vol. 32, n°121, *Anthropologie du proche*, 1992, pp. 79-89.

Kilani Mondher, « L'anthropologie de terrain et le terrain de l'anthropologie. Observation, description et textualisation en anthropologie », *Réseaux*, vol. 5, n° 27, *Questions de méthode*, 1987, pp. 39-78.

Klapisch-Zuber Christiane & Rochefort Florence, « Clôtures », *Clio*, n° 26, 2007, pp. 5-16.

Knibiehler Yvonne & Goutalier Régine, *La Femme au temps des colonies*, Stock, 1985.

Kréfa Abir & Le Renard Amélie, *Genre et féminismes au Moyen-Orient et au Maghreb*, Editions Amsterdam, 2020.

Kuczynski Liliane & Razy Élodie, « Anthropologie et migrations africaines en France : une généalogie des recherches », *Revue européenne des migrations internationales*, vol. 25, n° 3, 2009 [En ligne : <http://remi.revues.org/index4988.html>].

Laacher Smain, *Femmes immigrées : l'entrée dans la vieillesse. Étude sur le vieillissement des femmes immigrées dans les quartiers en politique de la Ville*, Centre de Ressources Politique de la Ville en Essonne, 2014.

Lacoste-Dujardin Camille, *Yasmina et les autres de Nanterre et d'ailleurs. Filles de parents maghrébins en France*, La Découverte, 1992.

Lacoste-Dujardin Camille, *Des mères contre les femmes. Maternité et patriarcat au Maghreb*, La Découverte, 1996.

- Lacoste-Dujardin Camille, « Vieilles dames maghrébines immigrées », *Gérontologie et société*, vol. 22, n° 91, 1999, pp. 105-114.
- Lacroix Thomas, « Transferts migratoires, institutions sociales migrantes et territorialité morale transnationale », *L'Espace Politique*, vol. 2, n°38, Rapports à l'espace et formes d'engagement : ancrage, attachement, territorialisation, 2019 [En ligne : <http://journals.openedition.org/bibelec.univ-lyon2.fr/espacepolitique/6997>].
- Lagrave Rose-Marie, « Retour sur les "agricultrices": des oubliées de la recherche et du féminisme », *Travail, genre et sociétés*, vol. 45, n° 1, 2021, pp. 31-38.
- Lahire Bernard. *La culture des individus. Dissonances culturelles et distinction de soi*. La Découverte, 2006
- La Mache Denis, « Homes sweet homes...Univers domestiques en HLM », *Ethnologie française*, Vol. 33, n° 3, 2003, pp. 473-482 [En ligne : <https://www.cairn.info/revue-ethnologie-francaise-2003-3-page-473.htm>].
- Lamri Sophia, « "Algériennes" et mères françaises exemplaires (1945-1962) », *Le Mouvement Social*, vol. 2, n° 199, 2002, pp. 61-81 [En ligne : <https://www.cairn.info/revue-le-mouvement-social1-2002-2-page-61.htm>].
- Landry Jean-Michel, « Repenser la norme, réinventer l'agencéité : entretien avec Saba Mahmood. » *Anthropologie & Sociétés*, vol. 34, n° 1, 2010, pp. 217-231 [En ligne : <https://doi.org/10.7202/044205ar>].
- Laplantine François, *Le social et le sensible, introduction à une anthropologie modal*, Téraèdre, coll. L'anthropologie au coin de la rue, 2005.
- Laplantine François, *La description ethnographique*, Armand Colin, coll. 128 Sociologie, 2015.
- Lebeaume Joël, *L'enseignement ménager en France : Sciences et techniques au féminin, 1880-1980*, Presses universitaires de Rennes, 2014.
- Le Bail Hélène, Lieber Marylène & Ricordeau Gwenola, « Migrations par le mariage et intimités transnationales. Introduction », *Cahiers du Genre*, vol. 64, n° 1, 2018, pp. 5-18.
- Le Blanc Guillaume, *L'invisibilité sociale*, Presses Universitaires de France, 2009.
- Leblanc Julie, *Vieillir et mourir en immigration : Racines et rhizomes. Enquête sur le vieillissement des femmes immigrées du plateau des Minguettes*, Mémoire de Master 1 en anthropologie, sous la direction d'Axel Guioux, Université Lumière Lyon 1, 2013.
- Leblanc Julie, *Une diversité [in]visible. Des femmes immigrées et âgées dans la cité*, Mémoire de Master 2 en anthropologie, sous la direction d'Abderrahmane Moussaoui, Université Lumière Lyon 2, 2014.

- Leblanc Julie, « Écologies urbaines. Actualités dans la recherche lyonnaise en anthropologie de la ville », *Journal des anthropologues*, n°154-155, 2018 [En ligne : <http://journals.openedition.org.bibelec.univ-lyon2.fr/jda/7501>].
- Leblanc Julie & Pine Jordan, « Chibanis et chibanias ou l'(in)hospitalité au long cours », *e-Migrinter* n° 20, 2020 [En ligne : <http://journals.openedition.org/e-migrinter/2263>].
- Leblanc Julie, « Quand les “Minguettoises” s'exposent. Retour sur un dispositif de recherche partagée », *Revue française des méthodes visuelles*, n° 4, 2021 [En ligne : <https://rfmv.fr>].
- Le Bras-Chopard Armelle, « Le vieillissement au féminin et au masculin chez Simone de Beauvoir », *Recherches féministes*, vol. 26, n° 2, 2013, pp. 37-50.
- Lechien Marie-Hélène & Siblot Yasmine, « “Eux/nous/ils” ? Sociabilités et contacts sociaux en milieu populaire », *Sociologie*, vol. 10, n° 1, 2019 [En ligne : <http://journals.openedition.org.bibelec.univ-lyon2.fr/sociologie/4749>].
- Le Courant Stefan, « “Être le dernier jeune” », *Terrain*, n° 63, 2014 [En ligne : <http://journals.openedition.org/terrain/15490>].
- Le Meur, Mikaela, Musso Sandrine & Saint-Lary Maud, « Habiter la ville effondrée : Marseille après le 5 novembre 2018 », *Urbanités*, n° 15, Mourir en ville, 2021 [En ligne : <http://www.revue-urbanites.fr/wp-content/uploads/2021/06/Urbanite%CC%81s-15-Le-Meur-et-al-2021.pdf>].
- Le Talec Jean-Yves & Gaissad Laurent, « Amours Transi(t)s », *SociologieS*, Dossiers, 2012 [En ligne : <http://journals.openedition.org/sociologies/3846>].
- Lépinar Éléonore & Mazouz Sarah, *Pour l'intersectionnalité*, Anamosa, 2021.
- Lepoutre David, « La photo volée. Les pièges de l'ethnographie en cité de banlieue », *Ethnologie française*, vol. 31, n° 1, 2001, pp. 89-101.
- Lestage François, « Éditorial : La mort en migration », *Revue européenne des migrations internationales*, Vol. 28, n°3, 2012, pp.7-12.
- Lochak Danièle, « Intégrer ou exclure par la langue ? », *Plein droit*, vol. 98, n° 3, 2013, pp. 3-6.
- Londres Albert, *Marseille, porte du Sud*, Editions de France, 1927.
- Lyon Amelia H., « Des bidonvilles aux HLM. Le logement des familles algériennes en France avant l'indépendance de l'Algérie », *Hommes & Migrations*, n° 1264, Logés à la même enseigne ?, 2006, pp. 35-49.
- Lions Amelia H., *The Civilizing Mission in the Metropole. Algerian Families and the French Welfare State during Decolonization*, Stanford University Press, 2013.

- Macé Éric, « Des “minorités visibles” aux néostéréotypes », *Journal des anthropologues*, Hors-série, 2007 [En ligne : <http://journals.openedition.org/bibelec.univ-lyon2.fr/jda/2967>].
- Madoui Mohamed, « Le vieillissement des immigrés : état des savoirs », *Hommes & migrations*, n° 1309, Le troisième âge des migrants, 2015 [En ligne : <http://journals.openedition.org/hommesmigrations/3061>].
- Maison Dominique, *Femmes au foyer. Expériences sociales*, Caisse d'allocations familiales, Université de Bordeaux, Dossier d'études, n°92, 2007.
- Makaremi Chowra, « Participer en observant. Étudier et assister les étrangers aux frontières », dans Bensa Alban & Fassin Didier, *Les politiques de l'enquête*, La Découverte, 2008, pp. 165-183.
- Malinowski Bronisla, *Les Argonautes du Pacifique occidental*, Gallimard, 2007 [1922].
- Marchand Catherine, *Quand vieillir en immigration se conjugue au féminin. Un regard sur la vieillesse des femmes immigrées de l'agglomération ouest de Nantes*, Mémoire de psychologie, Université de Nantes, 2008.
- Martiniello Marco & Simon Patrick, « Les enjeux de la catégorisation », *Revue européenne des migrations internationales*, vol. 21, n°2, 2005 [En ligne : <http://journals.openedition.org/bibelec.univ-lyon2.fr/remi/2484>].
- Martiniello Marco, *Penser l'ethnicité. Identité, culture et relations sociales*, Presses universitaires de Liège, coll. « Manuel », 2013.
- Maruani Margaret, *Travail et emploi des femme*, La Découverte, 2017
- Masclat Olivier, « Les parents immigrés pris “ au piège ” de la cité », *Cultures & Conflits*, n° 46, 2002 [En ligne : <http://journals.openedition.org/conflits/812>].
- Masclat Olivier, *L'invité permanent : La réception de la télévision dans les familles populaires*, Armand Colin, 2018 [En ligne : <https://doi-org.bibelec.univ-lyon2.fr/10.3917/arco.mascl.2018.01>].
- Mauss Marcel, *Essai sur le don*, Presses universitaires de France, coll. Quadrige, Grands textes, 2007 [1924].
- Mayol Pierre, « La convenance », dans De Certeau Michel, Giard Luce & Mayol Pierre, *L'invention du quotidien. 2. Habiter, cuisiner*, Gallimard, coll. Essais, 1994, pp. 25-52.
- Mazouz Sarah, « Les mots pour le dire. La qualification raciale, du terrain à l'écriture », dans Bensa Alban & Fassin Didier, *Les politiques de l'enquête*, La Découverte, 2008, pp.81-98.
- Mazzella Sylvie, « Le quartier de Belsunce à Marseille : Les immigrés dans les traces de la ville bourgeoise », *Les Annales de la recherche urbaine*, n°72, Patrimoine et modernité, 1996, pp. 119-125.

- Mazzella Sylvie & Roudil Nadin, « La place du marché dans les politiques urbaines marseillaises », *Les Annales de la recherche urbaine*, n° 78, Echanges / Surfaces, 1998, pp. 64-71, 1998 [En ligne : https://www.persee.fr/doc/aru_0180-930x_1998_num_78_1_2158].
- Mazzella Sylvie, « Belsunce, laboratoire urbain de la migration ? (note critique) », *Terrains & travaux*, vol. 7, n° 2, 2004, pp. 19-24.
- Mballa Elanga Edmond VII, « Mourir en contexte urbain camerounais : une analyse des inégalités et des rapports sociaux inhérents à la mort à Douala au Cameroun », *Métropoles*, n°32, 2023 [En ligne : <http://journals.openedition.org/bibelec.univ-lyon2.fr/metropoles/9851>].
- Mekjian Sarah & Olmedo Elise, « Médier les récits de vie. Expérimentations de cartographies narratives et sensibles », *M@ppemonde*, n°118, 2016 [En ligne : <http://mappemonde.mgm.fr/118as2/>].
- Membrado Monique, « Vivre la ville, aujourd'hui », *Empan*, n°28, 1997, pp. 74-79.
- Membrado Monique, « Les formes du voisinage à la vieillesse », *Empan*, n° 52, 2003, pp. 100-106.
- Membrado Monique & Rouyer Alice (dir.), *Habiter et vieillir. Vers de nouvelles demeures*, Erès, coll. Pratiques du champ social, 2013.
- Meniri Hocine, *Les immigrés dans la commune de Vénissieux*, Mémoire de TER de Géographie soutenue sous la direction de Rochefort Renée & Vant André, Lyon, Université Lyon 2, 1979.
- Mernissi Fatema, *Rêves de femmes. Une enfance au harem*, Albin Michel, 1996.
- Mernissi Fatema, *Le Harem et l'Occident*, Albin Michel, 2001.
- Meyer Michaël & Papinot Christian, « Le travail des images dans la démarche de recherche. Analyse réflexive et compréhension de l'objet », *Images du travail. Travail des images*, Le travail des images dans la démarche de recherche. Analyse réflexive et compréhension de l'objet, n° 3, 2016 [En ligne : <http://o9.edel.univ-poitiers.fr/imagesdutravail/index.php?id=1120>].
- Meyer Michaël, « La force (é)vocative des archives visuelles dans la situation d'enquête par entretiens. Une étude par photo-élicitation dans le monde ambulancier », *Revue française des méthodes visuelles*, n° 1, 2017 [En ligne : <https://rfmv.fr>].
- Mezzouj Fatima, « Les choix d'inhumation des Maghrébins vivant en France », *Hommes & Migrations*, n°1309, 2015, pp.127-134.
- Miran Marie, « Quand ethnologue et imam croisent leurs plumes. Récit d'un voyage au pays de l'anthropologie collaborative », *Cahiers d'études africaines*, 2010, n°198-200.

- Miranda Adelina, « Dynamiques de genre et de générations dans les familles transnationales », *Lien social et Politiques*, n°64, 2010, pp.29-39 [En ligne : <https://doi.org/10.7202/1001397ar>].
- Miranda Adelina, « Troubles des frontières spatiales. Assignations à l'espace domestique et appropriation de l'espace public par les femmes immigrées à Naples », dans Clerval Anne, Fleury Antoine & Weber Serge, *Espace et rapports de domination*, Presses Universitaires de Rennes, 2015, pp.231-241.
- Miranda Adelina, « Recompositions familiales en situations migratoires », *Trocadero. Revista Del Departamento De Historia Moderna, Contemporánea, De América Y Del Arte*, n°30, 2018 [En ligne : <https://doi.org/10.25267/Trocadero.2018.i30.05>].
- Miranda Adelina, « Contre une vision androcentrée », *Revue Projet*, vol.1, n° 392, 2023, pp. 14-18 [En ligne : <https://www.cairn.info/revue-projet-2023-1-page-14.htm>].
- Missaoui Lamia, « Du paradigme des im-migrations nationales à celui des trans-migrations mondiales », *Comment la sociologie des migrations internationales transforme-t-elle les paradigmes de la sociologie générale ? Un regard franco-allemand*, Colloque international, Maison Interdisciplinaire des Sciences de l'Homme en Alsace (MISHA), Strasbourg, 4 & 5 décembre 2014.
- Mondain Nathalie, Randall Sara, Diagne Alioune & Elliot Alice, « Les effets de l'émigration masculine sur les femmes et leur autonomie : entre maintien et transformation des rapports sociaux de sexe traditionnels au Sénégal », *Autrepart*, vol. 2, n° 61, 2012, pp. 81-87.
- Monqid Safâa, *Femmes dans la ville. Rabat : de la tradition à la modernité urbain*, Presses universitaires de Rennes, coll. Géographie sociale, 2014.
- Morra Irène & Gucher Catherine, « La santé des femmes immigrées d'origine italienne vieillissantes en France », *Hommes & migrations*, n° 1309, 2015 [En ligne : <http://journals.openedition.org/hommesmigrations/3073>].
- Morokvasic Mirjana, « Birds of passage are also women », *International Migration Review*, vol. 18, n° 4, 1984.
- Morokvasic Mirjana, « Femmes et genre dans l'étude des migrations : un regard rétrospectif », *Femmes, genre, migrations et mondialisation*, n° 16, 2008, pp. 33-56.
- Morokvasic Mirjana, « L'(in)visibilité continue », *Cahiers du Genre*, vol. 2, n° 51, 2011, pp. 25-47.
- Morokvasic Mirjana, « La visibilité des femmes migrantes dans l'espace public », *Hommes & migrations*, n° 1311, 2015 [En ligne : journals.openedition.org/hommesmigrations/3234].
- Moujoud Nasima, « Partir seules... Heurs et malheurs des Marocaines en France », *Gradhiva : revue d'histoire et d'archives de l'anthropologie*, n° 33, Dossier :

- Femmes violentées, femmes violentes, pp. 93-101, 2003 [En ligne : https://www.persee.fr/doc/gradh_0764-8928_2003_num_33_1_1311].
- Moujoud Nasima, *Migrantes, seules et sans droits, au Maroc et en France : dominations imbriquées et résistances individuelles*, Thèse de doctorat en anthropologie, soutenue sous la direction de Marie-Elisabeth Handman, Paris, EHESS, 2007.
- Moujoud Nasima, « Effets de la migration sur les femmes et sur les rapports sociaux de sexe. Au-delà des visions binaires », *Les cahiers du CEDREF*, n° 16, 2008 [En ligne: <http://journals.openedition.org.bibelec.univ-lyon2.fr/cedref/577>].
- Moujoud Nasima, « La tradition n'est plus ce qu'elle était... Construction historique des discours sur migrantes, Maghreb et vieillesse », *Ecartés d'identité*, vol. 1, n°118, Le vieillir ensemble. Des femmes maghrébines dans la cité, 2011, pp. 70-76.
- Moumen Abderrahmen, « Le logement des harkis : une ségrégation au long cours », *Métropolitiques*, 2012 [En ligne : <http://www.metropolitiques.eu/Le-logement-des-harkis-une.html>].
- Moumen Abderrahmen & Ledoux Sébastien, « La guerre et les mémoires de la guerre d'Algérie », Podcast du café virtuel de l'APHG, 2021 [En ligne : <https://www.aphg.fr/Cafe-virtuel-avec-Abderrahmen-Moumen-et-Sebastien-Ledoux-sur-la-guerre-et-les>].
- Mouchit Nadia, « Rejoindre l'autre et s'y retrouver soi-même. Femmes d'Afrique subsaharienne "regroupées" en France dans l'après-migration », *Cahiers du Genre*, vol. 64, n° 1, 2018, pp. 155-174.
- Moussaoui Abderrahmane, « Du danger et du terrain en Algérie », *Ethnologie française*, vol. 31, n° 1, 2001, pp. 51-59.
- Moussaoui Abderrahmane, « La mosquée en Algérie. Figures nouvelles et pratiques reconstituées », *Revue des mondes musulmans & de la Méditerranée*, n°125, 2009 [En ligne : <http://journals.openedition.org.bibelec.univ-lyon2.fr/remmm/6159>].
- Moussaoui Abderrahmane, « Observer en anthropologie : immersion et distance », *Contraste*, vol. 36, n° 1, 2012, pp. 29-46.
- Nahoum-Grappe Véronique, « Les mères pour la paix. La question politique du lien de maternité », *Esprit*, n° 1-2, 2021, pp. 81-88.
- Noiriel Gérard, *Le creuset français. Histoire de l'immigration (19^{ème} - 20^{ème} siècle)*, Points, Points Histoire, 2016 [1988].
- Noiriel Gérard, Guichard Éric & Lechien Marie-Hélène (dir.), *Le vieillissement des immigrés en région parisienne*, 2017[1992].

- Obadia Lionel, *L'ethnographie comme dialogue. Immersion et interaction dans l'enquête de terrain*, Publisud, coll. Terrains & perspectives, 2003.
- Olivier de Sardan Jean-Pierre, « La politique du terrain », *Enquête*, n° 1, 1995 [En ligne : <http://journals.openedition.org.bibelec.univ-lyon2.fr/enquete/263>].
- Olmedo Elise, « Cartographie sensible, émotions et imaginaire », *Visionscarto*, 2011 [En ligne : <https://visionscarto.net/cartographie-sensible>].
- Olmedo Elise, « Carte sensible, parcours de vie. Martin, entre Noailles et le Panier », *Vacarme*, vol. 89, n° 4, 2019, pp. 115-120.
- Ouassak Fatima, *La puissance des mères*, Points, 2020.
- Overney Laetitia, « Le métier de femmes en HLM. Archives télévisuelles des années 1960 », *Images du travail, travail des images*, n° 6-7, 2019 [En ligne : <http://journals.openedition.org.bibelec.univ-lyon2.fr/itti/761>].
- Page Ben, « Slow Going: The Mortuary, Modernity and the Hometown Association in Bali-Nyonga, Cameroon », *Africa*, vol. 77, n°3, 2007, pp. 419-441.
- Papi Stéphane, « Droit funéraire et islam en France : l'acceptation des compromis réciproques », *Actualité Juridique du Droit Administratif*, n°36, 2007, pp. 1968-1973.
- Papinot Christian, « Le "malentendu productif". Réflexion sur la photographie comme support d'entretien », *Ethnologie française*, vol. 37, n° 1, 2007, pp. 79-86.
- Patou-Mathis Marylène, *L'homme préhistorique est aussi une femme*, Allary Editions, 2020.
- Pennec Simone, « Les vieilles femmes dans la ville » dans Denèfle Sylvette (dir.), *Femmes et villes*, Presses universitaires François Rabelais, 2004, pp. 87-100.
- Pennec Simone, « Les pratiques de la ville entre anonymat et proximité. Garder une relation urbaine au monde », *Les Annales de la recherche urbaine*, n°100, 2006, pp.51-58.
- Peraldi Michel & Brown Keneth (Introd.), « Marseille. *Probing the Clichés*/Derrière les façades ». *Méditerranéennes/Mediterraneans*, n° 13, 2002.
- Peraldi Michel, Duport Claire & Samson Michel, *Sociologie de Marseille*, La Découverte, 2015.
- Peraldi Michel & Terrazoni, Liza, « Anthropologie des Européens en Afrique », *Cahiers d'études africaines*, n° 221-222, 2016, pp.9-28 [En ligne : <http://journals.openedition.org.bibelec.univ-lyon2.fr/etudesafricaines/18882>].
- Perrin-Heredia Ana, « La gestion du budget un pouvoir paradoxal pour des femmes de classes populaires » dans Lambert Anne, Dietrich-Ragon Pascale & Bonvalet Catherine (dir.), *Le monde privé des femmes : Genre et habitat dans la société*

français, Ined Éditions, 2018, pp. 193-212 [En ligne : <http://books.openedition.org.bibelec.univ-lyon2.fr/ined/17375>].

Petit Agathe, *La mort au loin. Les pratiques funéraires des migrants africains en France*, Thèse doctorale en Anthropologie, soutenue sous la direction de André Mary, EHESS, 2002.

Pétonnet Colette, « Autobiographie au pas de charge d'une anthropologue urbaine », *Cahiers d'anthropologie urbaine*, n° 3, Terrains vagues, 1998.

Pétonnet Colette, *On est tous dans le brouillard. Ethnologie des banlieue*, CTHS, 2012 [1979].

Pétonnet Colette, *Ces gens-là*, Cnrs Éditions, 2017 [1968].

Pinel Jordan, « Espaces et pratiques du “chez-soi” en contexte de migration de retraite à l'international : l'exemple des Français au Maroc », *Annales de géographie*, vol.4, n°746, 2022, pp. 87-118 [En ligne : <https://www.cairn.info/revue-annales-de-geographie-2022-4-page-87.htm>].

Pinel Jordan, *Les espaces de la retraite internationale : pour une géographie du contre-champ migratoire franco-marocain*, Thèse de doctorat en géographie, soutenue sous la direction de Thomas Lacroix & David Lessault, Université de Poitiers, 2020.

Pochet Pascal, *Les personnes âgées*, La Découverte, coll. Repères, 1997.

Poulet Kelly, *L'hypothèse migratoire comme horizon d'émancipation ? : une ethnographie des jeunesses dakaroises*, thèse de doctorat en sociologie, soutenue sous la direction de Alain Maillard & Vanina Bouté, Université d'Amiens, 2016.

Poutignat Philippe & Streiff-Fenart Jocelyne, *Théories de l'ethnicité*, suivi de *Les groupes ethniques et leurs frontières* de Frederik Barth, Presses Universitaires de France, 1995.

Ramadier Thierry, « Mobilité quotidienne et attachement au quartier : une question de position ? », dans Authier Jean-Yves (éd.), *Le quartier*, La Découverte, coll. Recherches, 2007, pp. 127-138.

Raulin Anne, *Anthropologie urbaine*, Armand Colin, coll. Cursus Sociologie, 2014.

Raulin Anne, Parsapajouh Sepideh & Blanc-Chaléard Marie-Claude (dir.), *Ces villes-là. Actualité de Colette Pétonnet*, Presses universitaires de Paris Nanterre, 2018.

Renahy Nicolas, « Classes populaires et capital d'autochtonie. Genèse et usages d'une notion », *Regards Sociologiques*, n°40, 2010, pp. 9-26.

Rennes Juliette, « Âge », dans Rennes Juliette (éd.), *Encyclopédie critique du genre*, La Découverte, 2016, pp. 47-59.

Rennes Juliette, « Âge biologique versus âge social : une distinction problématique », *Genèses*, vol. 117, n° 4, 2019a, pp. 109-128.

- Rennes Juliette, « Femmes et hommes, égaux devant l'âge ? », Fondation Copernic(éd.), *Manuel indocile de sciences sociales. Pour des savoirs résistants*, La Découverte, 2019b, pp. 763-772.
- Retière Jean-Noël, « Autour de l'autochtonie. Réflexions sur la notion de capital social populaire », *Politix*, n°63, 2003, pp. 121-143.
- Revel Jacques (dir.), *Jeux d'échelles. La micro-analyse à l'expérience*, Gallimard- Le Seuil, coll. Hautes Études, 1996.
- Ricardou Rafaël, « Femmes immigrées et avancée en âge : des modalités d'accès aux droits socio-sanitaires inscrites dans les configurations des territoires », *Vie sociale*, vol. 4, n° 16, 2016, pp. 67-78.
- Ricordeau Gwenola, « Devenir une *First World Woman* : stratégies migratoires et migrations par le mariage », *SociologieS*, Dossiers, 2012 [En ligne : <http://journals.openedition.org/sociologies/3908>].
- Rodary Meriem, « Le travail des femmes dans le Maroc précolonial, entre oppression et résistance. Droit au travail ou accès aux bénéfices ? », *Cahiers d'études africaines*, vol. 187-188, n° 3-4, 2007, pp. 753-780.
- Rogers Rebecca, *Les bourgeoises au pensionnat : L'éducation féminine au XIX^e siècle*. Nouvelle édition, Presses universitaires de Rennes, 2007 [En ligne : <http://books.openedition.org/bibelec.univ-lyon2.fr/pur/6058>].
- Rosa Elisabetta, « Pratiques discrètes de résistance des migrants roms à Turin et à Marseille », *Cultures & Conflits*, n°101, 2016, pp.19-34.
- Roth Claudia, « Les relations intergénérationnelles sous pression au Burkina Faso », *Autrepart*, vol. 53, n° 1, 2010, pp. 95-110.
- Rouch Jean, « La caméra et les hommes », dans Claudine de France (dir.), *Pour une Anthropologie visuelle*, La Haye, Mouton, 1979, pp. 53-71.
- Saïd Edward W, *L'orientalisme. L'orient créé par l'occident*, Seuil, 2003 [1978].
- Sakurai Keiko, « Une construction des immigrants musulmans : La mosquée, un espace des communautés musulmanes au Japon », *Revue des mondes musulmans & de la Méditerranée*, n° 125, 2009 [En ligne : <http://journals.openedition.org/remmm/6198>].
- Samaoli Omar, « Esquisse autour des derniers moments de la vie et leur accompagnement », *Écarts d'identité*, n° 87, Le troisième âge de l'immigration, 1998.
- Samaoli Omar, *Retraite et vieillesse des immigrés en France*, L'Harmattan, 2007.
- Samaoli Omar, « Plaidoyer pour une vieillesse absente. Celle des femmes immigrées », *Écarts d'identité*, vol. 1, n° 118, Le vieillir-ensemble. Des femmes maghrébines dans la cité, 2011, pp. 15-17.

- Sambron Diane, « La politique d'émancipation du gouvernement français à l'égard des femmes algériennes pendant la guerre d'Algérie », dans Jauffret Jean-Charles, *Des hommes et des femmes en guerre d'Algérie*, Editions Autrement, 2003, pp. 226-243.
- Santelli Emmanuelle & Collet Beate, « Comment repenser les mixités conjugales aujourd'hui ? », *Revue européenne des migrations internationales*, vol. 19, n°1, 2003 [En ligne : <http://journals.openedition.org.bibelec.univ-lyon2.fr/remi/355>].
- Santelli Emmanuelle, « La temporalité intergénérationnelle, une dimension incontournable des parcours », *Temporalités*, n°20, 2014 [En ligne : <http://journals.openedition.org.bibelec.univ-lyon2.fr/temporalites/2954>].
- Sayad Abdelmalek, « Les trois "âges" de l'émigration algérienne en France », *Actes de la recherche en sciences sociales*, vol. 15, 1977, pp. 59-79.
- Sayad Abdelmalek, « Qu'est-ce que l'intégration ? », *Hommes & Migrations*, n°1182, Pour une éthique de l'intégration, Extraits du colloque de l'ADATE Saint-Martin-d'Hères, 24 & 25 juin 1994, 1994, pp. 8-14.
- Sayad Abdelmalek, *Un Nanterre algérien, terre de bidonvilles*, Editions Autrement, 1995.
- Sayad Abdelmalek, *La double absence. Des illusions de l'émigré aux souffrances de l'immigré*, Le Seuil, 1999.
- Sayad Abdelmalek, « La vacance comme pathologie de la condition d'immigré. Le cas de la retraite et de la pré-retraite », *Revue européenne des migrations internationales*, vol. 17, n° 1, Émigrés-Immigrés : vieillir ici et là-bas, 2001, pp. 11-36 [En ligne : www.persee.fr/doc/remi_0765-0752_2001_num_17_1_1760].
- Sayad Abdelmalek, *L'immigration ou les paradoxes de l'altérité*. Tome 1. L'illusion du provisoire, Raisons d'agir, 2006 [1991].
- Sayad Abdelmalek, *Femmes en rupture de ban. Entretiens inédits avec deux Algériennes*. Édition présentée par Amari Salima & Fassin Éric, accompagnée d'un entretien avec Yacine Tassadit, Raisons d'agir, 2021.
- Schmoll Camille, *Les damnées de la mer. Femmes et frontières en Méditerranée*, La Découverte, 2020.
- Schor Ralph, « L'opinion française et les immigrés nord-africains : l'image d'un sous-prolétariat (1919-1939) », *Cahiers de la Méditerranée*, n° 80, 2010 [En ligne : <http://journals.openedition.org.bibelec.univ-lyon2.fr/cdlm/5314>].
- Schwartz Olivier, *Le Monde privé des ouvriers. Hommes et femmes du Nord*, Presses Universitaires de France, « Quadrige », 2012 [En ligne : <https://www-cairn-info.bibelec.univ-lyon2.fr/le-monde-prive-des-ouvriers--9782130608769.htm>].
- Scott James C, *La domination et les arts de la résistance*. Fragments du discours subalterne, Traduit de l'anglais par Olivier Ruchet, Éditions Amsterdam, 2019 [2009].

- Ségaud Marion, *Anthropologie de l'espace. Habiter, fonder, distribuer, transformer*, Armand Colin, 2010.
- Sélim Monique & Althabe Gérard, « Les banlieues de l'ethnologie ? Entretien avec Gérard Althabe », *Journal des anthropologues*, n° 49, Au-delà des périphériques, sous la direction de Masclat Olivier & Sélim Monique, 1992, pp. 17-20.
- Sengel Marie, « Nana-Benz de Noailles », *Hommes & Migrations*, n°1224, Marseille, carrefour d'Afrique, 2000, pp. 71-78.
- Serfaty-Garzon Perla, *Chez-soi. Les territoires de l'intimité*, Armand Colin, 2003.
- Silberman Roxane, « Regroupement familial : ce que disent les statistiques », *Hommes & Migrations*, Elles... Femmes en mouvement(s), n° 1141, 1991, pp. 13-17 [En ligne : https://www.persee.fr/doc/homig_1142-852x_1991_num_1141_1_1612].
- Sizaire Laure, « Entre désirs et tactiques : transactions intimes au sein de l'Entremise Matrimoniale Globalisée », *Genre & Histoire*, n° 27, 2021 [En ligne : <http://journals.openedition.org/bibelec.univ-lyon2.fr/genrehistoire/6069>].
- Skeggs Beverley, *Des femmes respectables. Classe et genre en milieu populaire*, traduit de l'anglais par Pouly Marie-Pierre, Agone, 2015.
- Siblot Yasmine, « "Je suis la secrétaire de la famille !" La prise en charge féminine des tâches administratives entre subordination et ressource », *Genèses*, vol. 3, n° 64, 2006, pp. 46-66.
- Sohn Anne-Marie & Thelamon Françoise (dir.), *L'Histoire sans les femmes est-elle possible ?*, Perrin, 1998.
- Sontag Susan, « The Double Standard of Aging », *The Saturday Review of society*, 1972, pp.29-38.
- Spire Alexis, « De l'étranger à l'immigré [La magie sociale d'une catégorie statistique] », *Actes de la recherche en sciences sociales*, vol. 129, *Délits d'immigration*, 1999, pp. 50-56.
- Spire Alexis, « Semblables et pourtant différents. La citoyenneté paradoxale des " Français musulmans d'Algérie" en métropole », *Genèses*, vol. 53, n° 4, 2003, pp. 48-68.
- Spivak Gayatri Chakravorty, *Les subalternes peuvent-elles parler ?*, traduit de l'anglais par Jérôme Vidal, Editions Amsterdam, 2020.
- Stora Benjamin, *La gangrène et l'oubli. La mémoire de la guerre d'Algérie*, La Découverte, 2005.
- Stora Benjamin, *La guerre des mémoires : la France face à son passé colonial (entretiens avec Thierry Leclere)*, Éditions de l'Aube, 2007.
- Streiff-Fénart Jocelyne, *Les actions de formation des femmes immigrées. Quelques aspects des conditions sociales de leur développement en France*, Unesco, 1977.

- Sukarieh Maysoun & Tannock Stuart, « On the Problem of Over-researched Communities : The Case of the Shatila Palestinian Refugee Camp in Lebanon », *Sociology*, vol. 47, n° 3, 2012, pp. 494-508.
- Taboada-Leonetti Isabel & Lévy Florence, *Femmes et immigrées : l'insertion des femmes immigrées en France*, La Documentation française, 1978.
- Tarrius Alain, *Les fourmis d'Europe. Migrants riches, migrants pauvres et nouvelles villes internationales*, L'Harmattan, coll. Logiques sociales, 1992.
- Tarrius Alain, *La mondialisation par le bas : Les nouveaux nomades de l'économie souterraine*, Balland, Voix et Regards, 2002.
- Témime Emile, *Marseille transit. Les passagers de Belsunce*, Editions Autrement, Français d'ailleurs, peuple d'ici, 1995.
- Témime Émile, Bolzman Claudio, Fibbi Rosita & Guillon Michelle, « Vieillir en immigration », *Revue européenne des migrations internationales*, vol. 17, n° 1, Émigrés-Immigrés : vieillir ici et là-bas, 2001, pp. 37-54 [En ligne : https://www.persee.fr/doc/remi_0765-0752_2001_num_17_1_1761].
- Testart Alain, *L'amazone et la cuisinière. Anthropologie de la division sexuelle du travail*, Gallimard, 2014.
- Thébaud Françoise, « L'émancipation des femmes dans la Grande Guerre », *Revue Les Chemins de la Mémoire*, n° 159, 2006 [En ligne : <http://www.cheminsdememoire.gouv.fr/fr/lemancipation-des-femmes-dans-la-grande-guerre>].
- Thomas Louis-Vincent « La vieillesse en Afrique Noire », *Hommes & Migrations*, n°1140, Voyage au bout de la vie, 1991, pp. 27-33.
- Tillion Germaine, *Le harem et les cousins*, Editions du Seuil, 1966.
- Torrekens Corinne, « L'espace de la mosquée à Bruxelles : nouveaux liens sociaux et investissement politique », *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, n°125, 2009, pp. 143-158 [En ligne : <http://journals.openedition.org/biblelec.univ-lyon2.fr/remmm/6228>].
- Trincas Jacqueline, « Les fondements imaginaires de la vieillesse dans la pensée occidentale », *L'Homme*, vol. 38, n°147, Alliance, rites et mythes, 1998, pp. 167-189.
- Véniat Céline, « Se faire un platz dans la ville : décrire les pratiques d'appropriation de familles roumaines vivant en bidonville », *Espaces et sociétés*, vol. 1-2, n° 172-173, 2018, pp. 127-142 [En ligne : <https://www.cairn.info/revue-espaces-et-societes-2018-1-page-127.htm>].
- Verret Michel, *L'espace ouvrier*, L'Harmattan, 1995 [1979].

- Vincendon Christophe, *La porte des Minguettes. Fragments d'histoire des ensembles « Monmousseau » et « Démocratie »*, Ville de Vénissieux, 2009.
- Voirol Olivier, « Visibilité et invisibilité : une introduction », *Réseaux*, n° 129-130, 2005, pp. 9-36.
- Voisin Bruno, « Les Minguettes, un grand ensemble à Vénissieux, troisième ville de l'agglomération lyonnaise », *Agence d'urbanisme de Lyon*, 2005.
- Wacquant Loïc, *Corps et âme. Carnets ethnographiques d'un apprenti boxeur*, Agone, 2002.
- Wang Simeng, « La transformation genrée des normes matrimoniales et familiales dans le contexte des migrations internationales. Le cas des Chinois-es "conjoint·e·s de Français·es" résidant en région parisienne », *Revue européenne des migrations*, vol. 33, n° 2-3, 2017 [En ligne : <http://journals.openedition.org/remi/8696>].
- Weber Florence, *Le travail à-côté. Une ethnographie des perceptions*, Nouvelle édition revue et augmentée, Editions de l'École des Hautes Etudes en Sciences Sociales, 2009[1989].
- Werner Jean-François, « De la photo de famille comme outil ethnographique. Une étude exploratoire du Sénégal », *L'ethnographie*, 1997.
- Werner Jean-François, « "Au royaume des aveugles, les borgnes sont rois" ou Comment faire de la photographie africaine un objet d'étude », *Journal des anthropologues*, n°80-81, 2000 [En ligne : <http://journals.openedition.org/jda/3204>].
- Wittmann Anne-France, « Vieillir dans une cité : un double stigmaté », *Sociétés contemporaines*, vol. 3, n°51, 2003, pp. 107-128.
- Zalio Pierre-Paul, « Urbanités marseillaises. Marseille, terrain des sciences sociales », *Enquête*, n° 4, 1996 [En ligne : <http://journals.openedition.org/enquete/903>].
- Zeller Olivier, « Arriver et se loger à Lyon au XIXe et XXe siècles : relégation et sélection communales », dans Gotman Anne (dir.), *Villes et hospitalité. Logement, relégation et intégration*, Editions de la Maison des sciences de l'homme, 2004, pp. 311-330 [En ligne : <https://books-openedition-org.bibelec.univ-lyon2.fr/editions/msh/861>].
- Zlotnik Hania, « The Global Dimensions of Female Migration », *Migration Information Source*, 2003.

Rapports

Bachelay Alexis & Jacquat Denis, Mission d'informations sur les personnes âgées. Une vieillesse digne pour les immigrés âgés : un défi à relever en urgence, Rapport d'information, n° 1214, Assemblée nationale, 2013.

Bas-Theron Françoise & Michel Maurice, *Rapport sur les immigrés vieillissants*, Inspection générale des Affaires sociales, 2002.

Insee, *Les immigrés en France*, Fiches thématiques, 2005.

Insee, *Enquête Budget de famille*, 2017.

Observatoire de la Santé Rhône-Alpes, Diagnostic de santé de la ville de Vénissieux. 2007

Observatoire de Vénissieux, 2013, 2015, 2018

Stora Benjamin, *Les questions mémorielles portant sur la colonisation et la guerre d'Algérie*, Rapport rendu à Emmanuel Macron, Président de la République, 2021.

Filmographie

Azzouz Bouchera (réal.), *Algériennes en France : l'héritage* [Film], 71 minutes, 2022, Patrick Spica Productions.

Azzouz Bouchera & Stalens Marion (réal.), *Nos mères, nos daronnes* [Film], 52 minutes, 2014, DACP - De l'Autre Côté du Périph'.

Benguigui Yamina (réal.), *Mémoires d'immigrés. L'héritage maghrébin* [Film], 160 minutes, 1997, Bandits / Elemiah.

Benitah Laurent & Chaïb Wahid (réal.), *Chaâba, du bled au bidonville* [Film], 52 minutes, 2016, Zaradoc films.

Boukhitine Lyèce (réal.), *Les visages de la victoire* [Film], 153 minutes, 2020, Comic Strip Production.

Dominici Michèle (réal.), *L'histoire oubliée des femmes au foyer* [Film], 52 minutes, 2021, Squawk

Chavanon Olivier & Blanc Frédéric (réal.), *Baraques, villages nègres et bidonvilles* [Film], 129 minutes, 2018, Université Savoie Mont-Blanc.

Chevrollier Antoine (réal.), *Oussékine* [Série], 4x52 minutes, 2022, Itinéraire Productions, Disney Channel / Disney Junior France / Disney XD / Disney+.

Dendoune Nadir (réal.), *Des Figues en avril* [Film], 58 minutes, 2017, Coq Héron Productions.

Gauducheau François (réal.), *Les Images oubliées de Germaine Tillion* [Film], 48 minutes, 2001, Poischiche Films.

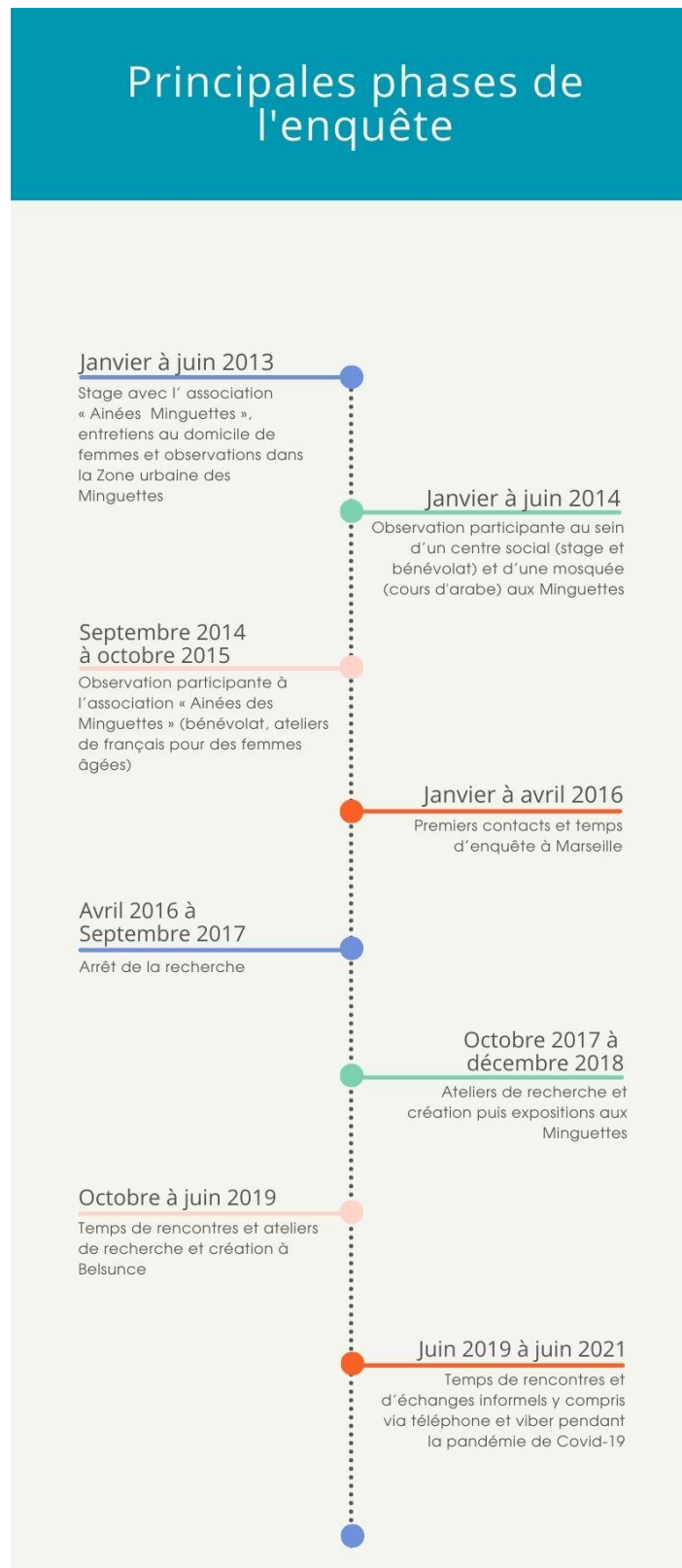
Herzi Hafsia (réal.), *Bonne mère* [Film], 159 minutes, 2021, SBS Productions.

Oujdi Rachid (réal.), *Perdus entre deux rives : Les Chibanis oubliés* [Film], 52 minutes, 2014, Comic Strip Production.

Soualem Lina (réal.), *Leur Algérie* [Film], 132 minutes, 2021, Agat Films & Cie.

Annexes

Annexe 1 - Principales phases de l'enquête



Annexe 2 - Caractéristiques sociales des enquêtées et principaux repères biographiques

Tableau 4. Caractéristiques sociales des enquêtées au moment de l'enquête

Les Minguettes

N°	Prénom	Age au moment de notre première rencontre	Situation familiale au moment de notre première rencontre	Lieu de vie
1	Beya	76	Veuve	Logement social, seule
2	Zelikha	79	Veuve	Logement social, seule
3	Aicha	74	Mariée	Logement social avec son mari
4	Halima	68	Mariée	Logement social avec son mari et sa petite fille
5	Habiba	61	Séparée	Logement social seule
6	Salima	79	Veuve	Logement social, seule
7	Saïda	63	Mariée	Logement social avec son mari
8	Tassadit	70	Divorcée	Foyer logement, seule
9	Zara	74	Mariée	Logement social avec son mari
10	Zoubida	74	Mariée	Logement social avec son mari
11	Karima	57	Mariée	Logement social avec son mari
12	Sadia	67	Mariée	Logement social avec son mari
13	Pascaline	70	Veuve	Logement social chez sa fille
14	Alya	70	Divorcée	Logement social chez sa fille
15	Nour	61	Divorcée	Logement de bail privé avec son fils
16	Selma	71	Veuve	Logement social avec sa fille
17	Myriam	56	Mariée	Logement social avec son mari et un fils
18	Kathia	58	Mariée	Logement social avec son mari
19	Rebiha	80	Mariée	Logement en accession à la propriété avec son mari
20	Kelthoum	75	Veuve	Pavillon privé, avec deux de ses enfants
21	Fadma	68	Mariée	Logement social avec son mari
22	Hassia	65	Séparée	Logement social avec son mari et un de ses fils
23	Kadidja	73	Mariée	Pavillon privé avec son mari et son petit fils

Caractéristiques sociales des enquêtées au moment de l'enquête

BELSUNCE

N°	Prénom	Age au moment de notre première rencontre	Situation familiale au moment de notre première rencontre	Lieu de vie
24	Aziza	60	Mariée	Foyer avec son mari
25	Penda	69	Divorcée	Foyer Adoma
26	Bintou	64	Divorcée	Foyer Adoma
27	Adila	78	Veuve	Hôtel
28	Rahma	71	Divorcée	Appartement social avec deux de ses fils
29	Leila	77	Veuve	Hôtel
30	Fanta	69	Divorcée	Foyer Adoma
31	Warda	67	Divorcée	Logement social, seule
32	Awa	85	Veuve	Foyer Adoma
33	Antoinette	67	Divorcée	Hôtel
34	Michèle	63	Veuve	Logement social, seule
35	Mariama	66	Veuve	Logement social, chez sa fille
36	Sabah	66	Célibataire	Logement privé, seule
37	Fatima	75	Divorcée	Logement social, seule
38	Dounia	62	Mariée	Logement social avec son mari

Tableau 5. Caractéristiques sociales des enquêtées au moment de l'émigration

Les Minguettes

N°	Prénom	Année de naissance	Pays d'origine	Contexte d'origine urbain/rural	Année d'arrivée en France	Age au moment de l'arrivée en France	Contexte d'arrivée en France
1	Beya	1937	Algérie	Sétif	1955	18	Regroupement de conjoint
2	Zelikha	1934	Algérie	Sétif	1960	26	Regroupement de conjoint
3	Aicha	1939	Algérie	Sétif	1959	20	Regroupement de conjoint
4	Halima	1945	Algérie	Bejaia	1966	21	Regroupement d'ascendant avec son mari et un fils
5	Habiba	1952	Algérie	Alger	1965	13	Regroupement de conjoint
6	Salima	1934	Algérie	Oran	1948	14	Regroupement d'ascendant
7	Saïda	1951	Algérie	Sétif	1977	26	Regroupement de conjoint
8	Tassadit	1944	Algérie	Vers Tizi Ouzou	1948	4	Regroupement d'ascendant
9	Zara	1940	Algérie	Vers Tizi Ouzou	1971	31	Regroupement de conjoint
10	Zoubida	1940	Algérie	Vers Sétif	1968	28	Regroupement de conjoint
11	Karima	1957	Algérie	Sétif	1977	20	Regroupement de conjoint
12	Sadia	1947	Algérie	Sétif	1965	18	Regroupement de conjoint
13	Pascaline	1944	République du Congo	Brazzaville	2003	59	Regroupement de descendant
14	Alya	1945	Algérie	Alger	2010	65	Regroupement de descendant
15	Nour	1957	Maroc	Meknès	1976	19	Regroupement de conjoint
16	Selma	1947	Algérie	Alger	1968	21	Regroupement de conjoint
17	Myriam	1962	Algérie	Sétif	Née en France		Née en France
18	Kathia	1960	Algérie	Tizi Ouzou	1980	20	Regroupement de conjoint
19	Rebiha	1938	Algérie	Vers Sétif	1967	29	Venue avec son mari
20	Kelthoum	1943	Algérie	Sétif	1957	14	Regroupement d'ascendant
21	Fadma	1950	Tunisie	Tunis	1970	20	Regroupement de conjoint
22	Hassia	1953	Maroc	Marrakech	1979	26	Regroupement de conjoint
23	Kadidja	1945	Tunisie	Tunis	1965	20	Regroupement de conjoint

Caractéristiques sociales des enquêtées au moment de l'émigration

BELSUNCE

N°	Prénom	Année de naissance	Pays d'origine	Contexte d'origine urbain/rural	Année d'arrivée en France	Age au moment de l'arrivée en France	Contexte d'arrivée en France
24	Aziza	1956	Algérie	Vers Annaba	2015	59	Regroupement de conjoint
25	Penda	1950	Sénégal	Dakar	2015	65	Regroupement de descendants
26	Bintou	1955	Sénégal	Dakar	1982	27	Regroupement de conjoint
27	Adila	1941	Algérie	Skikda	1962	21	Regroupement de conjoint
28	Rahma	1948	Algérie	Près de Constantine	1970	22	Regroupement de conjoint
29	Leila	1942	Algérie	Annaba	2003	61	Venue seule
30	Fanta	1950	Sénégal	Dakar	1987	37	Venue seule
31	Warda	1952	Algérie	Vers Tizi Ouzou	1973	21	Regroupement de conjoint
32	Awa	1934	Sénégal	Dakar	1978	44	Venue seule
33	Antoinette	1952	Côte d'Ivoire	Abidjan	1975	23	Venue seule
34	Michèle	1956	Algérie	Annaba	2001	45	Venue seule avec ses enfants
35	Mariama	1953	Sénégal	Dakar	2014	61	Rejoindre sa fille
36	Sabah	1953	Algérie	Oran	1983	30	Venue seule
37	Fatima	1944	Algérie	Alger	1970	26	Venue seule
38	Dounia	1957	Algérie	Vers Tizi Ouzou	1958	1	Venue avec ses parents

Annexe 3 - Matériau ethnographique

Tableau 6. Récapitulatifs des principaux entretiens menés

Les Minguettes

N°	Prénom	Date d'entretien semi-directif	Enregistrement audio ou prise de notes	Durée de l'entretien si enregistrement
1	Beya	27.02.2013	Prise de notes	
2	Zelikha	27.02.2013	Prise de notes	
3	Aicha	27.02.2013	Prise de notes	
4	Halima	28.02.2013	Enregistrement audio	00:54:17
5	Habiba	20.03.2013	Prise de notes	
6	Salima	26.03.2013	Prise de notes	
7	Saïda	25.04.2014	Enregistrement audio	01:20:02
8	Tassadit	15.04.2014	Enregistrement audio	01:48:03
9	Zara	15.04.2014	Enregistrement audio avec traductrice en langue arabe	00:53:00
10	Zoubida	2014	Prises de notes	
11	Karima	2014	Prise de notes	
12	Sadia	2014	Prise de notes	
13	Pascaline	2014	Prise de notes	
14	Alya	2015	Prise de notes	
15	Nour	29.06.2018	Enregistrement audio	01:41:05
16	Selma	3.06.2018	Enregistrement audio	01:00:08
17	Myriam		Prise de notes	
18	Kathia	2018	Prise de notes	
19	Rebiha	2018	Prise de notes	
20	Kelthoum	04.07.2018	Enregistrement audio	02:22:31
21	Fadma		Prise de notes	
22	Hassia	22.06.2018	Enregistrement audio	01:32:33
23	Kadidja	04.07.2018	Enregistrement audio	01:42:53

BELSUNCE

N°	Prénom	Date d'entretien semi-directif	Enregistrement audio ou prise de notes	Durée de l'entretien si enregistrement
24	Aziza	28.01.2016	Enregistrement audio	01:17:55
25	Penda	2019	Prise de notes	
26	Bintou	07.06.2019	Enregistrement audio	00:23:22
27	Fatima	12.06.2019	Enregistrement audio	01:26:28
28	Rahma	11.06.2019	Enregistrement audio	00:29:53
29	Leïla	06.06.2019	Prise de notes	
30	Fanta	31.05.2019	Enregistrement audio	00:29:13
31	Warda	03.06.2019	Enregistrement audio	00:54:44
32	Awa	31.05.2019	Prise de notes	
33	Antoinette	04.06.2019	Enregistrement audio	01:05:41
34	Michèle	04.06.2019	Enregistrement audio	01:19:41
35	Mariamama	07.06.2019	Enregistrement audio avec interprète en <i>wolof</i>	00:55:53
36	Sabah	2019	Prise de notes	
37	Fatima	28.05.2019	Enregistrement audio traduit de l'arabe	00:40:31
38	Dounia	2019	Prise de notes	

Annexe 4 - Projet déposé pour l'obtention d'un fond de participation des habitants pour le financement des ateliers et de l'exposition aux Minguettes

<p>Intitulé de l'action :</p> <p>« Elles nous racontent leurs Minguettes »</p> <p>Ateliers artistiques avec et par des femmes immigrées âgées.</p>

Année de démarrage de l'action : Reconnue (*) Développée (*)
 Nouvelle

(*) Ancien intitulé de l'action éventuellement

PRESENTATION DE L'ACTION

Origine (constats, diagnostic, attentes ou dysfonctionnements repérés)

Ce projet d'ateliers s'inscrit dans le cadre d'une thèse en anthropologie au sujet du vieillissement des femmes d'origine maghrébine et plus particulièrement algérienne vivant au sein de la zone urbaine des Minguettes à Vénissieux. Cette recherche est menée depuis 2012 auprès de femmes âgées de 60 ans à 80 ans et questionne l'invisibilité sociale de ces femmes au regard de leur présence et mobilité au sein de l'espace public. Sachant que pour la plupart les femmes rencontrées constituent une « mémoire vivante » du territoire et vivent parfois aux Minguettes depuis la construction de la ZUP. Ce travail a été mené dès le début en collaboration avec les centres sociaux des Minguettes et les ateliers sociolinguistiques en particulier.

Description de l'action (contenu technique, modes de repérage et de mobilisation des personnes concernées...)

Les ateliers sont réfléchis et co-construits avec deux artistes : Bénédicte Bailly, photographe et Julie Martin-Cabetisch, artiste plasticienne. Les ateliers seront des espaces de recueil de la parole, d'échanges et d'expérimentations à partir de différents supports visuels (photographies, cartes mentales) et sonores (enregistrements sonores, balades commentées dans les quartiers). Une série de 16 ateliers de deux heures chacun sont prévus. Des femmes du groupe « Femmes d'ici et d'ailleurs » et des Ateliers sociaux linguistiques sont déjà mobilisées (10 femmes). Ces ateliers déboucheront sur un rendu-final à définir avec les femmes mais potentiellement une exposition à la médiathèque de Vénissieux.

Intitulé de l'action : « Elles nous racontent leurs Minguettes » Ateliers artistiques avec et par des femmes immigrées âgées.

Date prévue : De janvier 2018 à juin 2018

Lieux de réalisation : Centre social Eugénie Cotton

Programme :

Les ateliers se dérouleront de 14h à 16h les :

- 11, 16, 25, 30 janvier 2018
- 8 février 2018 (puis vacances scolaires)
- 01, 06, 20 mars 2018
- 03 avril 2018 (puis vacances scolaires)
- 17, 22, 31 mai 2018
- 5, 14, 19, 28 juin 2018.

Objectif(s) poursuivi(s) (classer de 1 à 3)

Les objectifs de ce projet d'ateliers sont :

- Faire de la recherche avec les personnes concernées et non pas sur... (recherche collaborative)
- Travailler avec les femmes sur leur mémoire, vécu, ancrage et mobilité au sein du territoire des Minguettes (supports artistiques).
- Valoriser les parcours de ces femmes car comment questionner l'invisibilité sans tenter justement de rendre visibles, audibles le vécu et la parole de ces femmes (exposition).

Nature et degré du partenariat : Partenariat entre les centres sociaux des Minguettes (accueil de l'action, ressources humaines et aide logistique), l'université Lyon 2 (doctorante en anthropologie), artistes et la médiathèque de Vénissieux (montage et résidence de l'exposition).

Durée de l'action prévue :

date de démarrage : Janvier 2018 date d'achèvement : Juin 2018

Lieux de réalisation : Dans l'équipement des Centres Sociaux des Minguettes (ateliers)

Autre lieu dans le quartier préciser : Balade commentée avec les femmes participantes au sein des Minguettes.

Moyens humains

L'ACTION EST CONDUITE PAR NOM(S) PRENOM(S)	FONCTION	STATUT ET/OU NATURE DU CONTRAT	DIPLÔME QUALIFICATION	NOMBRE D'HEURES CONSACREES A L'ACTION	% PAR RAPPORT AU POSTE EN ETP DANS LA STRUCTURE
Nadia Bessard	Salariée	Mise à disposition par les Centres Sociaux des Minguettes			
Lydie Raush	Salariée				
Marie-Hélène Mathurin	Salariée				
Julie Leblanc	Bénévole et doctorante en anthropologie				
Bénédicte Bailly	Photographe				
Julie Martin-Cabetich	Artiste				

Formations prévues par rapport à cette action :

Bénévoles Oui Non si oui, lesquelles :

Salariés Oui Non si oui, lesquelles :

METHODE DE BILAN DE L'ACTION

Constat	Objectifs	Indicateurs de réussite
1. Invisibilité sociale des femmes immigrées âgées en France et aux Minguettes malgré un ancrage de longue date et une mobilité au sein du territoire.	Valoriser les parcours de ces femmes car comment questionner l'invisibilité sans tenter justement de rendre visibles, audibles le vécu et la parole de ces femmes (exposition).	<ul style="list-style-type: none"> - Nombre et assiduité des femmes participantes - Volonté d'une exposition de leur part.
2. Ces femmes représentent une « mémoire vivante » des lieux, ont des parcours de vie riches et différents et souhaitent les transmettre.	Travailler avec les femmes sur leur mémoire, vécu, ancrage et mobilité au sein du territoire des Minguettes (supports artistiques).	<ul style="list-style-type: none"> - Nombre et assiduité des femmes participantes - Emergence d'idées et d'envies de leur part - Création d'une dynamique collective
3. « Ce qui se fait pour mais sans ce fait contre... »	Faire de la recherche avec les personnes concernées et non pas sur... (recherche collaborative)	<ul style="list-style-type: none"> - Nombre et assiduité des femmes participantes - Empowerment

Comment comptez-vous mesurer les indicateurs de réussite ? Préciser la démarche, les outils de suivi, etc :

Suivi de la fréquentation quantitative et qualitative des ateliers, feuille de présence, carnet de bord, comptes-rendus, points d'étapes avec les femmes et les salariées du centre social.

BUDGET PREVISIONNEL DE L'ACTION 2018

Intitulé de l'action : « **Elles nous racontent leurs Minguettes** » Ateliers artistiques avec et par des femmes immigrées âgées.

CHARGES	MONTANT (2) EN EUROS	PRODUITS (1)	MONTANT (2) EN EUROS
* Achat	300	* Vente de produits finis, prestations de services, marchandises	
Achats d'études et de prestations de services		Prestation de services	
Achats non stockés de matières et de fournitures	300	Vente de marchandises	
Fournitures non stockables (eau, énergie)		Produits des activités annexes	
Fourniture d'entretien et de petit équipement			
Autres fournitures			
* Services extérieurs		* Subventions d'exploitation	3 000
Sous-traitante générale		- Etat: (précisez le(s) ministère(s) sollicité(s))	
Locations			
Entretien et réparation		- Département	
Assurance		- Commune	
Documentation			
Divers			
* Autres services extérieurs	1 550		
Rémunérations intermédiaires et honoraires	1 400	- FONDS PROJET ASSOCIATIF	
Compagnies de spectacle vivant			
Publicité, publication	150		3 000
Déplacements, missions			

Frais postaux et de télécommunications			
Services bancaires, autres			
* Impôts et taxes			
Impôts et taxes sur rémunération,		- Autres recettes (précisez)	
Autres impôts et taxes			
* Charges de personnel		-	
Rémunération des personnels,		* Produits de gestion courante	
Charges sociales,		Fonds propres	
Autres charges de personnel		Cotisations	
* Autres charges de gestion courante		* Produits financiers	
* Charges financières		* Produits exceptionnels	
* Charges exceptionnelles		* Reprises sur amortissements et provisions	
* Dotation aux amortissements (provisions pour renouvellement)		* Transfert de charges	
TOTAL DES CHARGES PREVISIONNELLES	3 000	TOTAL DES PRODUITS PREVISIONNELS	3 000
* Emplois des contributions volontaires en nature	9 668	* Contributions volontaires en nature	9 668
Secours en nature (goûter partagé)	600	Bénévolat	1 812
Mise à disposition gratuite de biens et prestations		Prestations en nature	9 668
Personnel bénévole (valorisé à 14.50 euros de l'heure)	1 812	Dons en nature (goûter partagé)	600
Personnel mis à disposition	9 668		
TOTAL DES CHARGES	15 080	TOTAL DES PRODUITS	15 080

Annexe 5 - Calendrier des ateliers et expositions à Vénissieux

Ateliers à Vénissieux 2018

EN JANVIER	EN FEVRIER	EN MARS	EN AVRIL	EN MAI	EN JUIN
le 11	le 6	le 6	le 3	le 17	le 5
le 16				le 22	le 14
le 25		le 20		le 31	le 19
le 30				le 28	

Ateliers autour de la réalisation et du tournage du court-métrage Les Minguettoises Du 18 au 22 février 2019 (5 séances) de 10h à 12h (2h)

JOUR 1 : 18 février	Analyse d'image Prise en main du matériel Pratique de la prise de vue, prise de son
JOUR 2 : 19 février	Technique de l'interview avec plans de coupe Postures et règles de tournage en équipe Réalisation d'un entretien et montage
JOUR 3 : 20 février	Écriture du reportage, visionnage des photos de l'exposition
JOUR 4 : 21 février	Tournage du reportage sur les minguettoises (interview + plans de coupe)
JOUR 5 : 22 février	Montage du reportage

Expositions les Minguettoises

Médiathèque de Vénissieux	Du 15 au 29 septembre 2018	Jour du livre avec l'Espace Pandora
Cinéma de Vénissieux	Du 7 novembre au 7 décembre 2018	Biennale Traces (Histoire et mémoires des migrations en Rhône-Alpes)
Centres sociaux des Minguettes	Février - juin 2019	Autour de la journée des droits des femmes
Maison des projets de Vénissieux sur l'esplanade publique	Du 29 octobre 2021 à mai 2022	Grand Projet de Ville et biennale Traces

Annexe 6 - Calendrier des ateliers et de la restitution à Marseille

Ateliers et restitution à Marseille - 2019

28 février et 4 mars	Ateliers de recherches partagées avec un groupe de 14 femmes
29 mars et 1 avril	
26 avril et 30 avril	
16, 20, 23, 27 mai	
14 juin	Rencontre avec les femmes des Minguettes (agglomération lyonnaise) et restitution des productions lors des Belsunciades

Annexe 7 - Affiche de l'exposition « Les Minguettoises » en 2021



Exposition, projections, débats

LES MINGUETTOISES

29 OCTOBRE

**16H30 - VERNISSAGE DE L'EXPOSITION
MAISON DU PROJET**

**18H - FILM "DES FIGUES EN AVRIL"
EN PRÉSENCE DE NADIR ET MESSAOUDA DENDOUNE
PRÉCÉDÉ DU COURT MÉTRAGE "LES MINGUETTOISES"
CINEMA GÉRARD PHILIPPE**

Vénissieux - Ligne T4 - arrêt Vénissy



**Annexe 8 - Affiche de la journée de restitution du 14 juin 2019
à Marseille**

**LES FEMMES RACONTENT
LEUR(S) VILLE(S)
Des Minguettes à Belsunce**

JOURNÉE DE RENCONTRE FESTIVE

*Animée avec l'association Le Tamis – Anthropologies coopératives
Au centre social Velten 16 Rue Bernard du Bois, 13001 Marseille*

11h-12h30

Accueil café

Jeu de présentation « *Au fil de nos voyages* »

12h30-14h

Repas sénégalais

14h-16h30

- Projection du film « *Les Minguettoises* »
- Écoute de la création sonore « *À l'écoute des femmes de Belsunce* »
- Atelier « *Ma ville idéale* »

16h30-17h

Goûter partagé

VENDREDI 14 JUIN 2019

Annexe 9 - Lettre ouverte des mères des grévistes de la faim et des mères du quartier

Vénissieux, le 4 Avril 1983

LETTRE OUVERTE des mères des grévistes de la faim
et des mères du quartier

à Monsieur Jean-François RAJON
Directeur Général
L O G I R E L
247, avenue Jean-Jaures
69364 - LYON CEDEX 2

Monsieur,

Les jeunes du quartier qui font la grève de la faim nous obligent à vous lancer un cri pour vous dire ce qui ne va pas sur notre quartier :

Nous ne voulons plus payer des loyers aussi chers.

Les charges, le chauffage et l'eau sont de plus en plus lourds à payer.

Nous payons très cher pour un quartier laissé à l'abandon, un quartier qui n'est plus entretenu du tout, où 400 logements sont vides.

Cette situation devient insupportable. Dans ces appartements vides, ce n'est pas normal. Ils s'abîment, on veut même en détruire, des tours sont murées, quel gaspillage ! Pourquoi nous faire payer si cher à nous et vous permettre à vous tant de gaspillage. Nous, quand on ne peut pas payer, on nous saisit nos meubles.

-Nos enfants petits et grands sont désorientés devant les appartements vides, cassés et cela ne leur apprend pas l'économie, la sagesse, le respect des bâtiments et du quartier, comme nous aimerions qu'ils le comprennent. Ils ne savent plus où est le bien et le mal.

On nous parle toujours d'arranger le quartier, les tours, mais rien ne vient.

Nos jeunes, qui sont presque tous chômeurs ne voient arriver que la police.

Veut-on nous faire partir avant de rénover ?

On dit partout, il y a trop d'immigrés. Même le droit de partir nous est refusé. Prendre un appartement plus grand ou plus petit, cela nous est refusé aussi.

Des familles voudraient venir, on leur refuse aussi parce qu'elles ont étrangères ou françaises avec peu de ressources. On préfère laisser "pourrir" les appartements à la pluie, au vent, à la démolition que de les donner à ces familles, c'est un scandale !

Lorsqu'il n'y avait pas eu tout ce qu'on raconte sur la Zup de Vénissieux, tout ce qu'on raconte sur les immigrés et surtout sur les Arabes, nous vivions tous très bien ensemble. Nous étions tous pareils. Maintenant, on dit même qu'il y a des familles "lourdes", "à problèmes", qu'il faut les disperser. Nous ne sommes pas d'accord. Tout le monde doit avoir le droit d'habiter où il veut, même les étrangers, même les familles qui ont moins de ressources. Les chômeurs ce n'est pas leur faute. Ils ont aussi une famille, il ne faut pas les refuser. Quand vous faites cela vous n'avez pas de cœur.

Nous ne voulons plus être maltraités comme cela. Et quand il faudra nous faire partir, pour nous dégoûter un peu plus, on enlève les concierges, on ne nettoie plus, les ascenseurs sentent mauvais, on met les ascenseurs en panne. C'était comme ça à la Démocratie par la Courly. On mure la tour avec des gens encore dedans, ça a été fait à Hormousseau par votre société LOGIREL. Nous avons crainte pour notre avenir. Nous ne voulons pas être obligés d'aller dans des taudis. Vous êtes tous d'accord pour nous faire des promesses, on attend et nous voyions arriver la police, toujours la police.

Nous ne voulons plus de tout cela . Nous demandons :

- . RENOVER les appartements, les tours, le quartier.
- . EMBAUCHE de nos jeunes à travailler à la rénovation.
- . BAISSSE des loyers et des charges, du chauffage et de l'eau.
- . NE DEMOLISSEZ PAS les tours, donnez les appartements arrangés à tous ceux qui en ont besoin, qui veulent venir, aux étrangers aussi.
- . LAISSEZ PARTIR ailleurs ceux qui veulent, donnez leur des logements où il y en a de vides et convenables.

Nous aimons notre quartier, nous voulons qu'il s'arrange, faites vite pour nos jeunes qui ont le courage de faire la grève de la faim pour vivre avec le respect, la dignité.

Nous n'accepterons JAMAIS, que toutes ces choses qui vont mal, on nous les mette sur le dos. Notre race, notre nationalité, notre culture n'ont rien à voir là-dedans.

Recevez, Monsieur Rajon, nos salutations distinguées.

Les mères des grévistes de la faim
et les mères du quartier.

Autorisation Droit à l'image

Projet " Les Minguettoises. Elles nous racontent leurs Minguettes"

Lieu : Centre social Eugénie Cotton, 69200 Vénissieux

Date : 2019

Je soussignée,

Nom :

Prénom :

E-mail :

Téléphone :

Adresse :

Autorise, sans contre-partie de quelque nature que ce soit, Julie Leblanc à* :

- Utiliser les photographies et vidéos réalisées dans le cadre des ateliers
- Utiliser les enregistrements sonores réalisés dans le cadre des ateliers et entretiens individuels
- Utiliser le film « Les Minguettoises » réalisé par les jeunes de Humanity in action et Wesh le monde et l'association Tillandsia.

La présente autorisation est donnée en vue de la diffusion publique, du ou des clichés, du ou des enregistrements sonores, sous forme* :

- De la rencontre « Femmes en échos. Des Minguettes à Belsunce » du vendredi 14 juin 2019 au centre social Velten à Marseille.
- D'une soirée débat en lien avec le projet Bien vieillir mené par le centre social Eugénie Cotton à Vénissieux
- D'utilisation pour la promotion de ces événements (communication via internet, flyers, affiches...).
- D'utilisation dans le cadre de la thèse de Julie Leblanc et de ses communications pédagogiques et scientifiques.

Toute utilisation de ces images ou enregistrements autres que celles stipulées ci-dessus, sera soumise à une nouvelle demande d'autorisation.

Julie Leblanc s'engage expressément à ce que les images ou les voix ne soient pas dénaturées, ni détournées de leur contexte, par un montage ou autre procédé, et à ce que leur utilisation ne puisse pas porter atteinte à la réputation ou à la vie privée de la personne.

Fait à :

Le:

Signature de l'intéressé.e :

Signature de Julie Leblanc :

* Rayez les mentions inutiles

Autorisation d'exploitation de l'image et de la voix

Projet : Parcours de femmes au cœur de Marseille. Ateliers sonores avec et par des femmes âgées immigrées.

Lieu : Espace Séniors, Les Capucins, 64 Rue Longue des Capucins 13001 Marseille

Date : Janvier à juin 2019

Je soussignée,

Nom :

Prénom :

E-mail :

Téléphone :

Adresse :

Autorise, sans contrepartie de quelque nature que ce soit, Julie Leblanc et Prune Savatofski à* :

- Utiliser les photographies réalisées dans le cadre des ateliers
- Utiliser les enregistrements sonores réalisés dans le cadre des ateliers et entretiens individuels

La présente autorisation est donnée en vue de la diffusion publique, du ou des clichés, du ou des enregistrements sonores, sous forme* :

- D'une diffusion suivie d'un atelier au centre social Velten (Marseille) le 14 juin 2019 au sein du projet Minguettes-Belsunce.
- D'utilisation pour la promotion de cet événement (communication via internet, flyers, affiches...).
- D'utilisation dans le cadre de la thèse de Julie Leblanc et de ses communications pédagogiques et scientifiques.

Toute utilisation de ces images et enregistrements autres que celles stipulées ci-dessus, sera soumise à une nouvelle demande d'autorisation.

Julie Leblanc et Prune Savatofski s'engagent expressément à ce que les images ou les voix ne soient pas dénaturées, ni détournées de leur contexte, par un montage ou autre procédé, et à ce que leur utilisation ne puisse pas porter atteinte à la réputation ou à la vie privée de la personne.

Les productions issues des ateliers sont la propriété exclusive du groupe des femmes de l'association [Chibanis Belsunce] composé de : [Noms des femmes ayant participé aux ateliers]

Fait à :

Le:

Signature de l'intéressée :

Signature de Julie Leblanc :

* Rayez les mentions inutiles

Table des matières

Sommaire.....	3
Remerciements.....	5
Note sur l’anonymisation et la transcription.....	9
Avant-Propos.....	13
Introduction.....	15
Une prise de conscience : Beya, une vieille « derrière la fenêtre » ?	15
Présentation de l’étude.....	18
Autour des immigrées et de leur invisibilité sociale : des constats et des concepts aux processus à ethnographier.....	21
Définir l’invisibilité sociale, comprendre l’invisibilisation.....	21
Une « diversité [in] visible » ? Le paradoxe exemplaire de l’immigration algérienne	23
L’usage de la catégorie immigrée : entre description et stigmatisation	25
S’inscrire dans une histoire des sciences sociales.....	27
Des lieux d’enquête sur-enquêtés	27
Une approche féministe, décoloniale et intersectionnelle	32
Des femmes sous-enquêtées.....	34
Problématique : Le temps de l’habiter, du parcours migratoire au parcours de vie.....	37
Economie générale	39
Chapitre 1 – La rencontre.....	43
1. Jongler avec les stéréotypes réciproques : une construction du terrain au long cours .45	
1.1. Du terrain à l’anthropologie.....	45
1.2. De l’infirmière à l’anthropologue à domicile	49
1.3. De l’anthropologue à la « future convertie » qui s’ignore	54
2. Un dispositif de recherche partagée : une ethnographie par l’image et le son.....	59
2.1. Une enquête à mi-chemin entre intensivité et extensivité.....	61
2.2. Le terrain comme dispositif et inversement.....	62
2.3. De l’autoportrait collectif au portrait anthropologique.....	64
2.3.1. Les Minguettoises : ancrages photographiques.....	66
2.3.2. A l’écoute des femmes de Belsunce : (se) penser à voix hautes	73
2.3.3. Une enquête sensible sur l’habiter et ses mémoires	76
Chapitre 2 – Féminiser le regard.....	79
1. La « construction savante d’une absence ».....	81

1.1. Femmes & migrations à l'échelle mondiale.....	81
1.2. Femmes immigrées en France.....	82
2. Dans l'ombre du regroupement familial, une arrivée en ordre dispersé.....	87
2.1. Rejoindre des ascendants.....	91
2.2. Rejoindre plus tard.....	94
3. Portraits de « jeunes mariées ».....	96
3.1. Des femmes qui parlent français.....	96
3.2. Des femmes plus urbaines que les hommes.....	100
3.3. Rejoindre ou émigrer avec son conjoint ?.....	103
3.4. Le mariage : une stratégie migratoire paradoxale.....	104
Chapitre 3 – Vieillesse et immigration.....	109
1. Immigrés et retraités : De l'impensable aux impensés.....	110
1.1. De la constitution de la vieillesse immigrée comme problème : la focalisation sur les hommes vieillissant dans les foyers.....	113
1.2. Les écrits militants : Des <i>Chibanis</i> à défendre.....	116
2. Des femmes immigrées vieillissant en France.....	118
2.1. Les études socio-démographiques.....	120
2.1.1. Les apports de l'enquête P.R.I.....	120
2.1.2. Les Algériennes dans les statistiques : une situation et un décompte à part....	121
2.1.3. Invisibles, car peu nombreuses : Quelle réalité démographique pour quelle vieillesse immigrée en France ?.....	123
2.2. Les autres écrits scientifiques.....	125
2.3. Les productions militantes : une émergence.....	129
Chapitre 4 – Effets de lieu.....	133
1. Aux Minguettes, des jeunes sans mères ?.....	137
1.1. Des mères de famille face aux politiques (post) coloniales du logement.....	137
1.1.1. 1967-1974 : La construction de la Zup des Minguettes.....	138
1.1.2. Du Chaâba aux Minguettes : s'installer en France.....	140
1.1.2.1. Kelthoum, « Moi, j'ai vu la cité se faire... ».....	141
1.1.2.2. Rebiha, Les Minguettes, « c'est là où pour moi j'étais vraiment arrivée en France ».....	143
1.1.2.3. Kadidja, « C'est le gouvernement qui a fait ces ghettos ».	145
1.2. Les années 1980 : survisibilisation des fils, invisibilisation des mères.....	149
1.2.1. La Marche pour l'Égalité et contre le racisme.....	151
1.2.2. Des mères dans la cité.....	154

2. Belsunce, « une cité sans femmes » ?.....	161
2.1. Une centralité immigrée.....	163
2.2. Du comptoir algérien à la « Médina » de Marseille : quand le centre devient périphérie.....	166
2.3. Le Belsunce des hommes arabes.....	168
2.4. Des femmes « sans hommes ».....	170
Chapitre 5 – Des femmes au foyer	177
1. Cloîtrées par leurs hommes ou femmes de leur génération ?	180
1.1. De l'histoire du <i>harem</i> maghrébin à celle « oubliée » des femmes au foyer en France	180
1.2. L'exportation du modèle de la femme au foyer « évoluée » au sein des colonies....	187
1.3. Des femmes immigrées en HLM : claustration, orientalisme et patriarcat.....	189
1.4. Les formations à destination des femmes immigrées : spécificité et continuum de domination	191
2. Le décor et son envers : Lire le travail entre les lignes.....	196
2.1. Belsunce : un « travail à-côté », mais visible ?.....	198
2.2. Des femmes immigrées de classe populaire : le travail comme généralité invisibilisée.....	201
2.3. « Quand l'homme a fui, j'ai su garder les meubles » : une respectabilité fondée sur le dévouement à ses enfants.....	205
3. L'amazone e [s] t la cuisinière : Une intériorisation des normes en tension	212
3.1 La bonne épouse au foyer : du stigmaté à la distinction.....	213
3.2. Femmes immigrées dans leurs appartements, des lieux communs ?.....	222
Chapitre 6 – Habiter les normes	231
1. Les « volets transparents » : le voisinage comme ressource et contrainte.....	233
1.1. « Aucune de nous n'a fait la guerre ! » : des rumeurs aux accords tacites autour de la guerre d'Algérie	238
1.2. Des familles respectables : des normes aux pratiques.....	243
2. Féminités et avancées en âge : Les mises en scène de soi au fil du temps	250
2.1. Les vêtements, entre discrétion et distinction	253
2.2. « Mettre [ou pas] le foulard » : le voisinage réinventé ?	261
2.2.1. Hassia, « Quand on a vieilli, ça y est, on cache tout »	263
2.2.2. Nour, Un foulard « à la mode ».....	264
2.2.3. Selma, Le foulard « des gens de maintenant ».....	265
2.2.4. Kelthoum, « Elles portent le voile et elles mettent le jean déchiré ».....	266
2.2.5. Kadidja, « Je fais ma prière pour Dieu, et pas pour la voisine »	268

3. La mobilité au prisme de la respectabilité : prendre place dans les espaces convenables ?.....	271
3.1. La mosquée des femmes âgées	272
3.2 Le centre social et les sorties en bande de voisines	277
Chapitre 7 – Devenir d’ici.....	283
1. Ouvrir un nouvel horizon de recherche, en finir avec le mythe du retour.....	287
2. Le dessous des cartes : saisir l’appartenance au quartier par les mobilités quotidiennes	291
2.1. « Les Minguettes, c’est mon pays quoi ! » ou le quartier comme espace vécu	293
2.2. Belsunce et ses intersections.....	308
3. « Celles qui restent », un capital social disqualifié.....	318
3.1. Requalification et invisibilisation : « sortir de l’histoire des Minguettes » ?.....	320
3.2 Belsunce ou le quartier comme incertitude	325
4. La dernière demeure : en finir pour de bon avec les logiques binaires ?	329
4.1 Enjeux du lieu de sépulture : contours et contournements	330
4.2 Entre monde des vivants et monde des morts : un dilemme à résoudre.....	334
Conclusion générale de la thèse.....	341
De l’invisibilité à la respectabilité.....	342
De l’invisibilité comme intersectionnalité : des femmes âgées ordinaires de classe populaire ?	343
Jeu d’échelles : s’ancre et habiter son quartier.....	344
Chez-soi : un capital social <i>para-doxal</i>	346
Bibliographie.....	349
Rapports.....	377
Filmographie.....	377
Annexes.....	379
Annexe 1 – Principales phases de l’enquête	381
Annexe 2 – Caractéristiques sociales des enquêtées et principaux repères biographiques	382
Annexe 3 – Matériau ethnographique.....	386
Annexe 4 – Projet déposé pour l’obtention d’un fond de participation des habitants pour le financement des ateliers et de l’exposition aux Minguettes.....	387
Annexe 5 – Calendrier des ateliers et expositions à Vénissieux.....	393
Annexe 6 – Calendrier des ateliers et de la restitution à Marseille.....	395
Annexe 7 – Affiche de l’exposition « Les Minguettoises » en 2021.....	396
Annexe 8 – Affiche de la journée de restitution du 14 juin 2019 à Marseille.....	397

Annexe 9 - Lettre ouverte des mères des grévistes de la faim et des mères du quartier	398
Annexe 10 - Autorisations de droits à l'image et au son Autorisation Droit à l'image.....	400
Table des matières.....	405
Table des illustrations.....	411
Table des images	411
Table des cartes.....	412
Table des figures.....	413
Table des tableaux.....	413
Résumé.....	417
Abstract	417

Table des illustrations

Table des images

Image 1. Mémoire dans l'oubli	13
Image 4. La rencontre	43
Image 5. Séances d'atelier	66
Image 6. Les Minguettoises s'exposent.....	69
Image 7. Livre d'or	71
Image 8. Les Minguettoises : le film	72
Image 9. Des Minguettes à Marseille : rencontre entre groupes.....	75
Image 10. Accessoires.....	79
Image 11. L'immigration des hommes au travail.....	84
Image 13. Portraits de jeunes mariées.....	101
Image 14. Des femmes algériennes caricaturées.....	102
Image 15. Justice et Dignité pour les chibani-a-s	109
Image 16. L'âme du béton.....	133
Image 17. CRS et habitantes	137
Image 19. La Marche pour l'égalité et contre le racisme.....	151
Image 20. Une cité sans femmes.....	161
Image 21. Le Belsunce des hommes arabes.....	168
Image 22. Sadia, de la Kabylie aux Minguettes.....	177
Image 23. L'enseignement ménager en France.....	183
Image 24. Les femmes au foyer dans les ouvrages scolaires.....	184
Image 25. Enrôlement de la ménagère	186
Image 26. L'enseignement ménager dans les colonies	187
Image 27. Belsunce, un travail à côté visible	200
Image 28. L'amazone e[s]t la cuisinière	212
Image 29. Le concours de cuisine	221
Image 30. Lady Diana	223
Image 31. Un anniversaire à Monmousseau.....	223
Image 32. Intérieurs domestiques.....	226
Image 33. Au fil du temps	231
Image 34. L'école.....	244
Image 35. Les jeunes mariées	250
Image 36. Galerie de portraits.....	261
Image 37. La tour des amoureux.....	283
Image 41. Les Minguettes, années 1970	303
Image 43. Les Minguettes vues par les Minguettoises	306
Image 44. Les Minguettes, années 1970 (bis).....	307
Image 49. Anciens et nouveaux immeubles en vis-à-vis vus du tramway.....	321
Image 50. « On dirait un village qui meurt »	322

Table des cartes

Carte 1. Situation du terrain d'enquête n° 1 : la zone urbaine des Minguettes en périphérie de Lyon.....	27
Carte 2. Situation du terrain d'enquête n° 2 : le quartier de Belsunce en centre-ville de Marseille.....	28
Carte 3. Villes et villages d'origine des enquêtées.....	99
Carte 4. Quartiers de la zone urbaine des Minguettes à Vénissieux.....	139
Carte 5. Selma – Itinéraires empruntés et lieux fréquentés dans la zone urbaine des Minguettes en fonction du ressenti.....	296
Carte 6. Kelthoum – Itinéraires empruntés et lieux fréquentés dans la zone urbaine des Minguettes en fonction du ressenti.....	297
Carte 7. Hassia – Itinéraires empruntés et lieux fréquentés dans la zone urbaine des Minguettes en fonction du ressenti.....	298
Carte 8. Extrait de la carte mentale représentant les Minguettes en 1980	305
Carte 9. Lieux identifiés comme importants par des enquêtées habitant ou non dans le quartier de Belsunce	310
Carte 10. Michèle – Lieux fréquentés dans le quartier de Belsunce en fonction du ressenti.....	314
Carte 11. Antoinette – Lieux fréquentés dans le quartier de Belsunce en fonction du ressenti .	315
Carte 12. Fanta – Lieux fréquentés dans le quartier de Belsunce en fonction du ressenti...	316
Carte 13. Quatre grandes opérations de renouvellement sur le Plateau des Minguettes.....	323
Carte 14. Belsunce, un quartier qui s'effondre.....	325

Table des figures

Figure 1. Plan de l'exposition « Les Minguettoises ».....	68
Figure 2. Population immigrée en France par sexe depuis 1921.....	85
Figure 3. Part des femmes en % dans la population immigrée en France depuis 1921	86
Figure 4. Année d'immigration en France des enquêtées en fonction de leur pays d'origine.....	87
Figure 5. Part des femmes dans les différents types de migration selon la période de 1966 à 2008	89
Figure 6. Composition par pays de naissance et tranches d'âge des femmes immigrées en France.....	123
Figure 7. Evolution de la part des femmes en pourcentage au sein de la population immigrée en France de 55 ans et plus selon le pays de naissance.....	124
Figure 8. Composition par sexes et pays de naissance des immigrés de 55 ans et plus vivant à Vénissieux en 2017	135
Figure 9. Composition par sexes et pays de naissances des immigrés de 55 ans et plus vivant Marseille en 2017.....	136
Figure 10. Plan de la « partie femmes » de la mosquée.....	274

Table des tableaux

Tableau 1. Motifs d'immigration déclarés par les enquêtées en fonction de leurs pays d'origine.....	90
Tableau 2. Préférences sur le lieu de vie au moment de la vieillesse en %.....	287
Tableau 3. Préférences pour le lieu d'enterrement selon le pays de naissance en %.....	329
Tableau 4. Caractéristiques sociales des enquêtées au moment de l'enquête	382
Tableau 5. Caractéristiques sociales des enquêtées au moment de l'émigration.....	384
Tableau 6. Récapitulatifs des principaux entretiens menés.....	386

Résumé

A partir d'une ethnographie menée dans deux quartiers populaires, la zone urbaine des Minguettes à Vénissieux et le quartier de Belsunce à Marseille, auprès de 38 femmes, âgées en moyenne de 70 ans, principalement d'origine algérienne, cette thèse analyse les paradoxes relatifs à l'invisibilité sociale des femmes immigrées et âgées qui habitent en France. L'ethnographie est notamment fondée sur un *dispositif de recherche partagée* mis en place par le biais d'ateliers de recherche et création, co-construits avec les femmes et des professionnelles de l'image et du son. L'approche intersectionnelle mobilisée permet de démontrer qu'à propos de l'immigration, la vision androcentrée et postcoloniale, prégnante au sein des politiques, des médias et des recherches en sciences sociales, a contribué à invisibiliser ces femmes et à les catégoriser comme « inadaptées à la société française ». A rebours des stéréotypes, leurs récits et photographies d'archives personnelles démontrent l'intériorisation des normes de féminité globalisées. La plupart sont aujourd'hui veuves, séparées ou divorcées et continuent à subvenir aux besoins de leurs enfants voire petits enfants, souvent en travaillant de manière déclarée ou non. L'analyse de la construction de leur respectabilité en tant que femmes aujourd'hui âgées montre qu'au moment de leur vieillesse elles mobilisent les capitaux sociaux et symboliques disponibles localement, dont le *capital d'autochtonie*. Cette thèse contribue à une la déconstruction de l'invisibilité sociale de ces femmes en s'intéressant aux compétences habitantes qu'elles ont développées dans des quartiers qu'elles se sont appropriés. Elle ouvre, de manière plus générale, une réflexion sur les stéréotypes culturalistes assignés aux femmes immigrées d'origine postcoloniale de cette génération pour réinscrire leur parcours dans la perspective des cycles de vie et dans l'histoire plus universelle des femmes âgées de classe populaire.

Mots clés : immigration, intersectionnalité, genre, âge, classe sociale, postcolonialité, invisibilité sociale, habiter, quartier, respectabilité, capital d'autochtonie

Abstract

This thesis analyzes the paradoxes relating to the social invisibility of elderly immigrant women living in France, based on an ethnography carried out in two neighborhoods, the Minguettes urban area in Vénissieux and the Belsunce district in Marseille, with 38 women, aged 70 on average, mainly of Algerian origin. The ethnography is based on a system of shared research set up through research and creation workshops, co-constructed with these women and professional graphic and sound artists. Using an intersectional approach, the project demonstrates that the androcentric, colonial vision of immigration, that still prevails in politics, in the media and in social science research, has contributed to the invisibility of these women, categorizing them as "unsuited to French society". Their stories and personal archive photographs, as well as their use of living spaces, demonstrate the internalization of globalized femininity norms and their ambivalence, contradicting all the stereotypes. Most of them are now widows, separated, or divorced, and they continue to provide for the needs of their children, and even grandchildren, often by working, whether formally employed or not. The analysis of the construction of their respectability as elderly women today shows that, during their old age, they mobilize the locally available social and symbolic capital, including the capital of autochthony (i.e., indigenous identity or belonging). This thesis contributes to the deconstruction of the social invisibility of these women by focusing on the skills they have developed as inhabitants of neighborhoods they have appropriated. It opens up, more generally, a reflection on the cultural stereotypes assigned to postcolonial immigrant women of this generation, seeking to reframe their experiences within the perspective of life cycles and the broader history of elderly women from working-class backgrounds.

Key words : immigration, intersectionality, gender, age, social class, postcoloniality, social invisibility, living, neighborhood, respectability, capital of autochthony