

Un respect non feint

Ayant travaillé pendant dix ans au sein des milieux de l'alphabétisation et auprès de migrants, j'évoquerai ici ce qui a déterminé mon regard et mon travail, soit une certaine sensibilité et disponibilité à ce que portent avec eux les femmes et hommes vivant l'aventure migratoire.

Dans la première partie, je rendrai compte de ce qui a été déterminant dans ma pratique : la certitude non feinte que les migrants viennent armés de savoirs infiniment précieux pour notre société ; savoirs issus, entre autres, de leur culture d'origine.

Dans une seconde partie, j'insisterai sur ce que je nommerai « la puissance de l'oralité » de ces femmes et ces hommes ; puissance de l'oralité qui n'est qu'une part de la constellation des savoirs que les migrants amènent avec eux et que j'ai tenté de mettre au centre de mes ateliers.

Et je conclurai par une mise en contexte de cette démarche allant à l'encontre de la disqualification qui, aujourd'hui plus encore qu'hier, touche les migrants.

Par Pierre Jérémie PIOLAT

La certitude, que je viens d'évoquer, relative aux savoirs que portent les migrants¹, a tout déterminé : ma méthode de travail et, en conséquence, l'émergence, au sein des ateliers d'écriture que j'ai animés, d'échanges chargés de sens, parfois drôles, parfois profondément secouants, puis de textes et également de scénarios écrits par les participants².

À dire vrai, je considère que les paroles et les textes du public étaient en quelque sorte déjà là. Simplement, ma certitude relative à ce que les migrants extraoccidentaux amènent avec eux a permis que ces paroles et savoirs ne soient pas tus.

Mise en lumière des savoirs

Mon objectif n'est donc pas tant d'enseigner le français que de favoriser un espace au sein duquel les migrants peuvent être amenés à mettre en lumière les savoirs issus de leurs univers de référence et de leur aventure migratoire. Ce faisant, les ateliers se déroulant en langue française, leur objectif permet de pratiquer le français d'abord à l'oral, ensuite à l'écrit, en le vivant : c'est-à-dire en essayant de faire sens à travers cette langue, plus qu'en tentant continuellement d'en assimiler et respecter d'abord toutes ses règles.

Au fil de cette démarche, les frontières, entre autres linguistiques, bougent. Nous ne sommes que rarement en présence d'un français limité, stable, mais en présence d'un français vivant, parfois mu ou secoué par l'intégration de mots, de rythmes, de syntaxes issus des différentes langues représentées au sein de l'atelier. L'anthropologue française Cécile Canut a décrit, à partir d'un de ses terrains au Mali, un processus faisant tout à fait écho à ce j'ai pu

1 J'emploie le terme « migrant » dans le sens posé par l'anthropologue Thomas Fouquet « *comme totalisation de l'expérience migratoire* » tenant compte à la fois de l'émigration et de l'immigration. Le choix du terme « migrant » sous-entend un processus ni passif, ni accompli mais en cours d'accomplissement. (FOUQUET T., *Imaginaires migratoires et expériences multiples de l'altérité : une dialectique actuelle du proche et du lointain*, in *Autrepart*, n°41, 2007/1, p. 84 – en ligne : www.cairn.info/revue-autrepart-2007-1-page-83.htm).

2 Je me permets de donner ici un aperçu des différents recueils de textes produits au sein de ces ateliers d'écriture : *L'être aux almés*, Cultures & Santé asbl, 2015 ; *Adresse aux décideurs*, Cultures & Santé asbl, 2014 ; *Morceaux rapportés de mon passé et de mon futur*, Cultures & Santé asbl, 2013 ; *Douleurs et femmes*, GAFFI asbl, 2013.

observer quand des femmes et des hommes de différentes origines parlent français entre eux : « *Ainsi, au Mali, les énoncés de français que l'on peut entendre sont traversés de variations et se combinent avec de multiples autres formes dont il importe peu de savoir si elles sont française, bambara, peul ou soninké. D'où que vienne le mot 'sukaro' (sucre) par exemple, qu'il soit pour certains bambara et pour d'autres français, n'a aucune incidence sur la parole : l'important est bien davantage ce que l'usage permet de faire dans l'interaction, entre acte de pouvoir et de désir. Convaincre, séduire, ordonner, faire rire, instruire, jouer... C'est bien plus à ce niveau que les locuteurs maliens, comme tous les locuteurs du monde, concentrent leurs efforts lorsqu'ils parlent.* »³

Et c'est également à ce niveau, celui du désir de faire sens, de faire lien, de rire aussi, que se jouent les échanges en français au sein des ateliers.

Ma démarche peut se rapprocher de ce qu'une certaine anthropologie appelle des « ateliers ethnographiques » ou « ethnographic workshops » : dynamique partant du principe – comme l'avait présenté l'anthropologue canadien Frédéric Laugrand au cours d'un séminaire du LAAP (Laboratoire d'Anthropologie Prospective) à l'UCL – que la culture ne désigne pas seulement un ensemble de déterminants qui nous agissent malgré nous, inconsciemment. Elle désigne également un ensemble de pratiques conscientes rattachées à un ensemble de conceptions, conscientes elles aussi, relatives au monde, à la vie, au rapport à la terre, à l'urbanité, à la mort, aux différentes étapes de l'existence, entre autres. C'est à cet aspect-là de la culture que je me suis intéressé.

« Regard méthode »

Dans la plupart des ateliers que je mène, les migrants qui les fréquentent, au grand étonnement parfois de certains représentants des institutions qui m'engagent, finissent assez rapidement par accepter de parler avec plaisir de leur culture, de leur expérience de l'exil et des causes de cet exil, ainsi que

³ CANUT C., « À bas la francophonie ! » De la mission civilisatrice du français en Afrique à sa mise en discours postcoloniale, in *Langue française*, n°167, 2010/3, p. 40 (en ligne : www.cairn.info/revue-langue-francaise-2010-3-page-141.htm).

du regard qu'ils portent sur l'Europe où ils sont arrivés. Cela se passe ainsi d'abord, à mes yeux, parce que je pars du principe, de cette certitude – évoquée depuis le début de ce texte – qu'ils ont quelque chose à m'apprendre qui m'aidera à grandir, qu'ils ont des éléments de réponse, relativement à des problèmes non résolus que ma société rencontre, ou que je rencontre en tant que membre parmi d'autres de ma société.

C'est ainsi que j'envisage tout trait culturel comme susceptible de me fournir des techniques, non pas tant pour me découvrir, découvrir ma singularité culturelle propre ou celle de ma société, mais pour me permettre de solutionner ou comprendre certains de mes problèmes et de ceux de ma société. À titre d'exemple, la plupart des migrants avec lesquels j'ai travaillé, femmes ou hommes, qu'ils viennent d'Afrique, d'Europe de l'Est ou d'Asie, partageaient souvent des points de vue assez proches et tranchés relativement à la question des besoins des nouveaux-nés et des jeunes enfants : il faut les porter, les allaiter à la demande, ne pas les laisser pleurer. Ce point de vue sur la petite enfance était parfois renforcé et soutenu par l'expérience de certaines femmes qui avaient travaillé en crèche et avaient développé une vraie posture réflexive relative à cette expérience, leur permettant d'identifier et lister avec précision les risques que représentent pour le jeune enfant les coupes budgétaires et le manque de personnel : diminution du pouvoir d'écoute des puéricultrices, de leur patience, de leur empathie, et augmentation de la violence psychique (cris, paroles dénigrantes, enfermement du bébé pleureur dans une pièce isolée...). De quoi nous éclairer et nous inviter à nous interroger, entre autres, sur notre mode dominant de socialisation précoce de l'enfant (placé en crèche à l'âge de trois mois) et l'expérience de vie que nous lui imposons.

Mon implication dans l'atelier est donc moins le fruit d'une méthode que d'un regard (qui va déterminer la méthodologie). Ce regard vers l'« autre », le considérant comme « puissant », me semble être une des conditions pour ne pas réduire cet autre à un « sans », un « précaire » ; lorsque je m'intéresse à lui ou travaille avec lui, ou quand je suis en position de prétendre pouvoir l'aider à acquérir des savoirs dont il a officiellement besoin.

Cette démarche n'exclut pas, loin s'en faut, les aspérités. Ce faisant, je peux découvrir des positionnements, des idées, des pratiques – entre autres – culturels dont je ne me sens pas preneur, qui me restent mystérieux ou me semblent inutilisables (notamment, par exemple, relativement à des discours mettant en avant certains aspects coercitifs de certaines écoles se revendiquant de l'islam ou du christianisme, notamment évangéliste). Mais ces aspérités font partie intégrante du charme et du trouble de la rencontre. Elles ont, évidemment, voix au chapitre.

À agir autrement, au regard de la manière dont il me semble parfois que nous pouvons être malgré nous englués dans une prédisposition, de par notre héritage historique, à chosifier les « autres », les non-occidentaux, quelle que soit la grandeur des intentions que nous nous attribuons (ou la sincère volonté de bien agir pour les migrants, leurs droits, etc.), j'ai le sentiment que nous risquons invariablement de nier une part non négligeable de celles et ceux avec lesquels nous travaillons, de les nier en tant qu'êtres de savoirs. C'est ce que décrit notamment Achille Mbembe dans son ouvrage *De la postcolonie*, comme nous le rappelle la chercheuse canadienne Delphine Abadie relativement au regard que l'Occident porte notamment sur l'africain : « *De la postcolonie repose sur une prémisse forte, celle de la conception du Noir et de son environnement comme signifiants contre lesquels s'est défini et continue à se définir l'Occident : cette interprétation du Noir comme Autre absolu, héritée des justifications discursives de l'esclavage et de la colonisation, demeurerait profondément ancrée dans la culture et les imaginaires contemporains.* »⁴

Prise en compte de la puissance de l'oralité

Parmi les savoirs que portent avec eux les migrants, il y a ceux liés à l'oralité : savoir parler plusieurs langues, savoir dire, évoquer, savoir faire métaphore, savoir décrire en détail. J'ai pu assez vite remarquer que la plupart des femmes et hommes avec lesquels je travaillais étaient issus d'univers où l'oralité, entre autres, demeurait particulièrement riche et complexe. Ainsi,

⁴ ABADIE D., *De la postcolonie d'Achille Mbembe. Recension d'une hypothèse cardinale sur le devenir de l'Afrique*, in *Thinking Africa*, n°8, mars 2014, p. 2 (en ligne : www.thinkingafrica.org/V2/wp-content/uploads/2014/03/de_la_postcolonie_NDR.pdf).

je n'entends pas par « oralité » le simple fait de s'exprimer à l'oral, mais le fait de mobiliser, ce faisant, des savoirs qui ne se mobilisent pas spontanément à l'écrit.

Je vais à présent ancrer mes propos à partir d'un cadre d'expérience spécifique, un atelier d'écriture que je mène avec une dizaine de femmes migrantes depuis plusieurs années au sein du GAFFL. Ce que j'ai pu observer et analyser sur ce terrain précis reflète la grande majorité de mes autres terrains et ateliers d'écriture, mixtes ou non, que j'évoquerai par la suite.

Ce groupe de femmes est déjà alphabétisé en français. Certaines d'entre elles savaient, avant d'apprendre le français, déjà lire et écrire, en général un peu, dans leur langue maternelle, d'autres non. Mais toutes se sont rapidement révélées issues de cultures à l'oralité complexe et savante. La plupart d'entre elles parlent plusieurs langues. De deux à trois pour les femmes d'origine marocaine – arabe marocain, arabe classique et berbère – et, pour les Africaines subsahariennes, en général, de trois à cinq langues. Il n'est pas rare que les Asiatiques (Afghanes, Turques) parlent aussi plusieurs langues. Cette forte « polyglocité » détermine également l'expérience de ce que je nommerai un entrelac des langues mouvant qu'a très bien décrit notamment l'anthropologue Cécile Canut à partir de ses études de terrain spécifiques, notamment au Mali, évoquées plus haut. Par exemple, une Peule parle peul mais, parfois, en présence d'une Malinké partiellement peulophone, elle va parler un malinké empreint de mots peuls. Il en va de même pour les Marocaines. Leur arabe marocain peut s'entremêler avec des mots issus de l'arabe classique, du berbère, ou du français. Les femmes avec lesquelles je travaille proviennent d'univers où elles se trouvent souvent en situation de parler une langue non figée ou non close sur elle-même.

Les femmes de ce groupe sont donc habituées à emprunter aux différents imaginaires reliés à chaque langue. On sait qu'aucun mot dans une langue ne trouve son équivalent parfait dans une autre et ce phénomène de l'intraductibilité contribue indéniablement à donner de la force à l'expressivité des textes des participantes.

Mobilisation de la terre et des objets

Par ailleurs, au-delà de leur polyglocité, la grande majorité des femmes de cet atelier viennent d'univers de référence où le langage parlé est particulièrement riche en termes de pouvoir d'évocation. Elles sont en fait presque toutes originaires directement ou indirectement d'un univers rural, où le langage est fortement empreint de formules imprégnées par la conscience de l'environnement, par la présence de la terre, du monde vivant non humain chargé de sens, auquel les femmes du groupe se révèlent fortement attachées lorsqu'elles se sentent en confiance.

Il ressort des échanges, que j'ai avec les participantes, que ce langage leur a été transmis. Il participe fortement à structurer leur capacité à faire sens en utilisant un vocabulaire évoquant ou convoquant, pour exprimer les sentiments ou les réflexions, la nature ou, plus largement, les corps ou êtres qui en proviennent. Cette richesse de vocabulaire ressurgit dans leurs textes.

Ainsi, chez une des femmes auteures participant à l'atelier d'écriture, Zubida Ben, l'arbre peut être convoqué pour exprimer le pouvoir de la femme migrante face aux épreuves de la vie et sans doute de l'exil. « *Ne pleure pas pour moi. Je suis un arbre magique. En hiver, ils me coupent les branches. Ils blessent mon cœur... Ne pleure pas pour moi. Mes racines sont toujours vivantes. Elles s'enfoncent dans la terre qui me donne de la force... Je suis un arbre magique, mes fruits sont transparents. Ne pleure pas pour moi. Ne pleure pas pour moi.* »⁵

Je pourrais donner quantité d'autres exemples. Mais arrêtons-nous sur cette phrase : « *Mes racines sont toujours vivantes. Elles s'enfoncent dans la terre qui me donne de la force.* »

Ainsi, Zubida affirme-t-elle que, par-delà la mer, elle reste, en Belgique, accrochée à son monde d'origine. « *Métaphores végétales* », dira un jour une élève d'une classe de la Haute École Lucia de Brouckère venue assister à la projection du film *Douleurs et femmes* dont les femmes du GAFFI ont écrit

5 BEN Z., in *Douleurs et femmes*, op. cit.

le scénario et dans lequel s'entend le texte de Zubida Ben. Métaphores végétales qui permettent de dire l'intensité de l'attache et de la force que Zubida y puise. Même si là où Zubida est arrivée, ce qu'elle porte avec elle – ces « *fruits transparents* » – n'est pas toujours vu, elle demeure solide comme un arbre qui n'a rien oublié ni perdu de la terre où elle a vu le jour et de ce qu'elle y a puisé. Elle n'est pas un arbre qui bouge et transporte ses racines. Elle s'affirme comme un arbre dont les branches ont poussé jusqu'au-delà des mers, en Belgique et qui, comme elle le dit, malgré qu'on lui coupe les branches, survit à l'hiver.

Cette idée de métaphore végétale rappelle ces mots du philosophe américain David Abram, lorsqu'il évoque les cultures où l'on trouve « *la relation la plus intime qui soit entre la terre et le langage humain* » : « *Le langage est ici inséparable du chant et de l'histoire, et les chants et les histoires sont, de leur côté, inséparables des formes et des particularités de la terre alentour.* »⁶

Ce sont parfois aussi les objets qui s'offrent pour incarner les sentiments. « *La femme immigrée se brule en silence comme une bougie, pour éclairer le chemin de ceux qui l'entourent.* »⁷

L'environnement vient accueillir et se laisse emplir de nos émotions. Zubida évoque un corps autre, celui de la bougie, pour parler d'elle et de ses sœurs de périple migratoire. L'expérience de soi ou de l'humain s'incarne dans le monde environnant, les objets, les corps non humains. Ces objets, ces corps non humains expriment alors notre propre expérience humaine, la reçoivent, la partagent et s'humanisent.

Rigueur de la description

Les femmes de cet atelier semblent également avoir hérité d'un véritable art de la description rigoureuse. Cet art ou ce pouvoir leur a été transmis à travers la parole de leurs parents, des aînés, mais aussi par le biais de la poésie traditionnelle (traditionnelle au sens où j'entends ce mot : ancrée et en

⁶ ABRAM D., *Comment la terre s'est tue*, La Découverte, 2013.

⁷ BEN Z., in *Ne blesse pas mon corps deux fois*, P.J. PIOLAT (réalisation), GAFFI asbl / VIDEP asbl, 2012.

même temps en perpétuel devenir), véhiculée notamment par les chansons. Les Marocaines évoquent souvent Oum Kalthoum ou Fairuz, entre autres. Mais toutes les femmes – et également, dans d'autres groupes, les hommes – ont leurs poésies chantées de référence. Tout ce patrimoine vivant et riche se rejoue évidemment à travers leurs textes, écrits en français. « *Les épines de roses, elles sont belles et pointues comme les griffes d'un oiseau sculptées sur une branche d'arbre.* »⁸

La force de l'image jaillit ici d'une description excessivement détaillée, et on ne peut plus rationnelle, de l'objet approché, l'épine de rose. Raja, en l'occurrence, ne cherchait aucunement à composer une poésie ou une image saisissante mais à décrire au mieux, le plus fidèlement possible et au plus proche de l'objet observé, ce qu'elle voyait.

Astreinte de l'oubli de l'orthographe

Au sein de cet atelier, comme des autres, je pose une astreinte : ne pas se préoccuper de l'orthographe. Je fais savoir aux participant(e)s que l'important est simplement qu'ils/elles puissent se relire. Puis je cite mon propre exemple : quand j'écris un article, ou même la première ébauche d'un livre, je fais cinquante fautes par page. Je ne peux pas me concentrer en même temps sur ce que j'ai à dire et sur l'orthographe. Cela ne mobilise pas du tout les mêmes fonctions ou parts de mon cerveau. Bien qu'ayant le français pour langue maternelle, et ayant été assez tôt alphabétisé, je n'ai pas incorporé la totalité de l'orthographe.

Se sentant tranquilisés par cette contrainte que j'applique, me sentant refuser amicalement d'aider au niveau de l'orthographe ou de la conjugaison, les participants de l'atelier, quand ils composent la base de leur texte, se laissent aller à écrire un peu comme ils parlent. Alors surgissent des parts de vocabulaire encore non explorées.

Par exemple, il n'est pas rare que les femmes et les hommes avec lesquels je travaille verbalisent un nom. Ainsi, une auteure, Loubna Saidi, au cours d'un

⁸ MAMOUNI R., in *Douleurs et femmes*, op. cit.

atelier mené à Cultures & Santé, évoquant le regard qu'elle sentait parfois la société belge porter sur elle, parla « *de grands yeux qui ne miséricordent pas* »⁹.

Le nom « miséricorde » est devenu verbe, action. L'expression « miséricorder » est-elle plus forte que l'expression « normale » ou « grammaticalement conforme » : « ces yeux ne font pas preuve de miséricorde » ? Là n'est pas la question. L'expression de Loubna est forte autrement. Elle évoque autrement. Elle ouvre le sens. Elle pose en tout cas la miséricorde comme un acte, et non juste un sentiment. Elle invite aussi à questionner, à se demander : qu'est-ce que veut dire « miséricorder » que ne dit pas forcément « faire preuve de miséricorde » ?

Autre exemple, vécu dans un autre atelier, quelque part en Wallonie. Un monsieur congolais avec qui je discutais de la pratique de la sape, me dit : « *Moi, je ne suis pas un sapeur. Je n'ai pas les moyens d'être sapeur tous les jours. Je garde ça pour les grandes occasions. Je n'ai qu'un ou deux costumes griffés. Mais, même au quotidien, même sans moyen, je 'classe' quand même.* »

Pareillement à l'usage de « miséricorder » chez Loubna, « classer » ne porte pas le même sens que « avoir de la classe ». L'expression laisse apparaître ou percevoir l'aura qui entoure celui qui s'habille avec recherche, comme si cet acte de faire élégance transformait l'élégant jusque dans son corps, son être. Cela correspond assez bien à ce que l'anthropologue Didier Munkula a décrit des sapeurs mikilistes¹⁰.

Cette verbalisation des noms vient peut-être du glissement dans la langue française d'un principe propre à une des langues d'origine de ceux qui verbalisent. La chose pourrait être questionnée, explorée. Il n'en demeure pas moins que la possibilité de ce glissement, et donc de l'émergence d'apports de la langue d'origine, mouvante et ouverte à l'influence des langues

⁹ SAIDI L., in *Morceaux rapportés de mon passé et de mon futur*, op. cit.

¹⁰ GONDOLA D., *La sape des mikilistes : théâtre de l'artifice et représentation onirique*, in *Cahiers d'Études africaines*, n°153, vol. 39/1, 1999, pp. 13-47 (en ligne : www.persee.fr/doc/cea_0008-0055_1999_num_39_153_1963).

voisines, au sein du français est liée à la place centrale accordée au langage oral, au sein des ateliers ; l'orthographe n'ayant qu'une place secondaire ou périphérique.

L'oralité comme unité de mesure

Là se situe un des enjeux de ces ateliers : pouvoir apprendre à écrire comme on parle. Mettre son écrit à la hauteur de sa parole. Lever le mur orthographique qui parfois tétanise et vide le pouvoir d'évocation du langage des femmes et hommes migrants. Cette acceptation du glissement de l'oral dans l'écrit conditionne la possibilité pour les participantes et participants de s'approprier progressivement l'écrit en français.

Étant un moment non assujettis à la terreur de la faute de français, les participants s'expriment comme ils l'entendent et offrent à la langue étrangère qu'ils assimilent leur propre langage, ses rythmes et mélodies subtiles. La langue étrangère française peut alors commencer à devenir leur. Car quelque chose de ce que sont les participants s'y est intégré.

Au sein des ateliers d'écriture, c'est donc la prise en compte de la richesse de l'oralité de chaque participant et le primat de l'oral sur l'écrit qui me permettent d'être reconnu par mon public comme « écoutant ». L'écoutant, dans un contexte de production de récits et d'écrits, n'est pas seulement celui qui « donne » son attention. Il est aussi celui qui doit également « produire » quelque chose à partir de cette attention ; attention, dans le contexte des ateliers, ayant pour objet les paroles des participants. L'écoutant est celui qui invite au récit oral ou écrit mais qui, au-delà de sa présence empathique, s'engage à rendre la trace de ce récit et de son écoute, et donc à le mémoriser. Je ne suis reconnu comme écoutant qu'à la condition de m'engager moi aussi, en pratique, dans la reconnaissance de la « poïétique » propre à l'oralité et aux paroles des participants ; la poïétique telle que définie dans *Le Banquet* de Platon : « *La cause qui, quelle que soit la chose considérée, fait passer celle-ci du non-être à l'être.* »¹¹

¹¹ PLATON, *Le Banquet*, 205b.

Ce qui permet aux textes de ces femmes et ces hommes de passer du non détaillé au détail est ancré dans leur expressivité orale. L'écriture dans mes ateliers commence donc toujours par des discussions au sein desquelles les participants racontent oralement ce qu'ils voudraient écrire. Il arrive souvent que, dans un premier temps, le récit à l'oral soit beaucoup plus précis et détaillé et que les détails aient tendance à disparaître à l'écrit.

Ainsi, avant d'écrire, chaque participant est invité à reraconter son récit à voix haute. Si son premier écrit est trop peu détaillé, je l'invite à le raconter à nouveau oralement. S'il ne s'en souvient plus parfaitement, je ou un des participants intervient pour lui rappeler, de mémoire, l'histoire dans ses moindres détails.

Mon rôle – et le rôle du groupe qui est lui aussi garant de la mémoire du récit oral de chaque participant – consiste donc à reconnecter chaque auteur(e) à son récit oral. C'est dans le souvenir que l'on garde des récits oraux que se trouve la matière même du texte. L'oralité dans l'atelier est notre référent et notre unité de mesure : ce dont nous partons et ce à quoi nous revenons et nous référons pour évaluer si l'écrit a réussi à être, au moins en partie, aussi détaillé et signifiant que le récit oral.

Conclusion

Cette prise en compte de l'importance de l'expressivité orale participe à la possibilité d'incarner un visage amical de la « communauté de pratique » de la langue, le français qu'apprennent les migrants, et une disponibilité à ce qu'ils portent. Cette disponibilité me semble plus que jamais déterminante. Elle n'est pas forcément innée ou donnée, surtout au sein de nos sociétés ; sociétés sur lesquelles il ne faut pas sous-estimer l'influence de la recrudescence actuelle de discours et décisions politiques visant à disqualifier les univers de référence des populations issues de l'immigration extraoccidentale, surtout quand ces univers sont reliés à l'islam ou à l'Afrique. Cette disponibilité et toute dynamique permettant en amont de la favoriser me semblent tout aussi importantes que le fait de prendre position et de lutter contre toute loi, toute posture politique visant à renforcer, chez quiconque

est issu de l'immigration extraoccidentale, le sentiment qu'il ne fera jamais partie à part entière de cette société, et qu'il ne jouira jamais tout à fait des mêmes droits que ses concitoyens.

Pierre Jérémie PIOLAT, anthropologue, boursier FRESH (FNRS-FSR)

Laboratoire d'Anthropologie Prospective,
Institut d'Analyse du Changement dans l'Histoire
et les Sociétés Contemporaines,
UCL

Lire aussi les précédents articles de Pierre Jérémie Piolat dans
le *Journal de l'alpha* :

Théâtre de femmes en immigratien (coécrit avec Valérie LEGRAND),
n°171, novembre 2009, pp. 56-61 (en ligne : www.lire-et-ecrire.be/ja171)

Voyages au pays de l'immigratien et De l'immigratien à ...,
n°176, novembre 2010, pp. 64-75 et pp. 76-69
(en ligne : www.lire-et-ecrire.be/ja176)