

Apprentissages mémoriels en contexte postcolonial : les voyages au pays des origines de la communauté harkie

Giulia FABBIANO

EXPERICE – Université Paris Nord

La spécificité de la condition harkie¹ au sein de la présence algérienne en France semble résider dans le divorce avec la société d'origine, alors que pour les immigrés il s'agirait simplement de séparation (Abdellatif, 1984). La rhétorique de la rupture définitive, alimentée aussi bien par les discours scientifiques que par ceux militants et endogènes (Fabbiano, 2008), a légitimé le récit de la présence en faisant, par conséquent, des familles des anciens supplétifs le parangon du sédentaire, en dépit de l'ambivalence et de l'hétérogénéité des liens entretenus avec le pays d'origine après l'installation en métropole.

Les pratiques spatiales entre l'ici et l'ailleurs, la France et l'Algérie ou plus précisément deux localités données – celle où l'on vit et celle d'où l'on vient –, témoignent de cette ambivalence, démentent cette représentation figée d'un divorce à jamais consommé et apportent un éclairage inédit sur les dynamiques qui interviennent dans la production du quotidien. Dans ce texte, il sera dès lors question de discuter des pratiques spatiales, ou *retours* pour reprendre le langage émique, entre Mas-Thibert et Béni-Boudouane² des femmes ayant connu le « rapatriement » et des descendantes, nées en France, sous l'angle des dimensions éducatives de la mobilité en situation postmigratoire. Autrement dit, il s'agira de présenter ces moments comme de véritables expériences d'apprentissages postcoloniaux et d'en mettre en évidence la nature.

Les pratiques du revenir : quêtes et apprentissages

L'emboîtement des « pratiques du revenir » (Capelle-Pogăcean, 2010) à la dimension cognitive et expérientielle, par ailleurs souligné dans la littérature sur le tourisme des racines ou sur le tourisme mémoriel (Legrand, 2006), est particulièrement saillant dans le cas de la population harkie. Les notions de quête de soi, de quête généalogique

1. Les harkis furent une des catégories de supplétifs autochtones de l'armée française pendant la guerre d'Algérie ; le terme s'étend aujourd'hui à l'ensemble des indigènes musulmans ayant adopté un comportement pro-français ainsi qu'aux membres de leurs familles. Je l'utilise de manière inclusive pour faire référence à tous ceux qui se considèrent et se définissent comme tels.
2. Les harkis de Mas-Thibert, par rapport à l'ensemble de la population harkie installée en France, présentent une spécificité importante : ils sont originaires d'un même *douar* en Algérie, les Béni-Boudouane ; *douar* administré à partir de la fin des années 1940 par Saïd Boualam, notable indigène et pro-français, connu dans les milieux algérianistes par son titre administratif et honorifique de Bachaga. La figure du Bachaga est la clé de voûte pour comprendre la présence des familles ressortissant des Béni-Boudouane à Mas-Thibert, bourg provençal à une vingtaine de kilomètres de la ville d'Arles. En effet, de nombreuses familles harkies « rapatriées », absorbées par la machine du reclassement, se rapprocheront au fur et à mesure du Bachaga et des autres Béni-boudouanais, en faisant de Mas-Thibert leur lieu électif.

et de désir de connaissance, non seulement traversent et informent la circulation entre Mas-Thibert et Béni-Boudouane, mais surtout la structurent. De ces notions, qui renvoient ouvertement aux expériences éducatives de la mobilité, se servent les acteurs pour donner du sens à leurs voyages ou à leurs projets de voyages. Comme le note Tribot, « si on envisage un voyage sur les traces des ancêtres ou d'une famille, on ne peut pas penser à un tourisme du souvenir (un acte de commémoration ou un pèlerinage) sans dynamique de découverte et d'apprentissage » (Tribot, 2004 : 9). Or, cette dernière semble non seulement s'imposer comme allant de soi, mais devenir surtout la raison liminaire des voyages, par ailleurs ouvertement assumée par les descendant-e-s³. Revenir sur les lieux des origines, explorer la maison dans laquelle on a grandi, ou ce qui reste du foyer où vivaient les parents et les aïeux, se promener dans les alentours et rendre visite aux *walis*, ces espaces traditionnels de croyance et dévotion, « s'apparente[nt] à un voyage dans le temps, dans l'histoire de son groupe d'appartenance » (de Gourcy, 2010 : 352), qui permet de mieux en saisir les contours. La spécificité de la condition harkie en France, construite comme nous l'avons évoqué sur l'imaginaire de la séparation et de la rupture, explique, du moins partiellement, pourquoi ces voyages sont investis comme des « *journeys of knowledge* » (Bolognani, 2007). À la différence de ce qui se passe dans d'autres communautés immigrées pour qui « les voyages au bled » (Bidet, 2009) sont une pratique estivale, quasi régulière et familiale, une sorte d'injonction de la condition d'émigré (Sayad, 1999) aux conséquences paradoxales, la communauté harkie n'a pas pu investir les retours temporaires comme un signe de l'appartenance à la société d'origine, ni comme un symbole de leur être d'expatrié. C'est plutôt l'absence prolongée, aux multiples explications (politique, sécuritaire, affective, routinière), qui caractérise cette présence postcoloniale. Dès lors, les retours, du moins les premiers, non seulement mettent en scène de manière paroxystique la dette de l'absent et le vœu de la réconciliation avec son milieu d'origine, mais se posent surtout comme des pratiques hypervolontaristes de découverte, émotionnellement chargées et aux significations différentes selon les acteurs⁴. Ils nécessitent au préalable un long travail de préparation spirituelle – se sentir prêt à partir – et matérielle – l'achat des cadeaux peut commencer plusieurs mois, voire un an à l'avance – qui se soldera dans un déplacement vécu à l'image d'un pèlerinage ou d'un voyage initiatique. Ce qui motive le premier départ est dès lors moins de l'ordre des loisirs, que de l'ordre du besoin, d'un côté de réparer la déchirure que le « rapatriement en métropole » produit et, de l'autre côté, d'appréhender les lieux et les gens que ce dernier força à abandonner. L'appréhension est dans ce contexte extrêmement proche de l'apprentissage, au point parfois de s'y confondre dans le désir de savoir, de connaître les proches, de prendre de nouvelles, mais également de mesurer les transformations ou, au contraire, de vérifier l'authenticité d'un espace social que la mémoire collective a rendu mythique parce qu'investi de la charge des origines. Les narrations ainsi que les expériences émiques des retours défont alors l'opacité, rencontrée dans d'autres contextes ethnographiques, qui peut accompagner l'étude des apprentissages vacanciers et relativisent le fait que « au niveau des représentations collectives, les apprentissages pendant les vacances mais pas seulement, concernent d'abord les enfants » (Fabbiano, 2010).

3. Le choix des descendant-e-s de partir à la découverte de leurs racines semble être un *topos* des phénomènes migratoires, relaté par de nombreux auteurs, tantôt comme un désir, tantôt comme un besoin. Voir à ce propos les contributions de Julia Ponrouch, Jennifer Bidet, Emmanuelle Peyvel et Christophe Vigne dans la livraison de la revue *Diasporas*, consacrée aux tourisimes.

4. Éric Savarèse souligne à propos de la population pieds-noirs, sous certains aspects proche de la population harkie en ce concerne les relations avec l'Algérie, la « diversité des usages du retour » (Savarèse, 2010 : 85).

Apprivoiser le passé historique et familial

Néanmoins si ces « touristes illégitimes » (Sayad, 1999 : 197) présentent leurs voyages comme des moments de découverte et d'apprentissage multidimensionnels, qui engagent une forte participation émotive, seul-e-s les descendant-e-s les vivent comme de véritables rituels d'initiation, à la portée éducative et aux conséquences identitaires explicitement affirmées. La dimension de la quête articulée à celle du besoin de savoir est soulignée plus particulièrement par les descendant-e-s né-e-s en France ou ayant quitté en bas âge les Béni-Boudouane, démunis-e-s d'une mémoire directe et confrontés-e-s à des silences épais. Dans un contexte d'omissions et de non-dits (Fabbiano, 2011a), les voyages se présentent comme des étapes d'une recherche plus vaste des origines et de l'histoire collectives, leur permettant d'appréhender ce « d'où on vient » nécessaire au positionnement identitaire. Avec un jeu de mots Dalila Kerchouche définit, dans son livre *Mon père, ce harki, de harkéologie* la quête qui l'a amenée à se rendre dans les Béni-Boudouane pour comprendre les raisons de l'enrôlement pro-français de son père ainsi que la nature des relations sociales pendant le conflit. Au même titre que d'autres typologies d'explorations plus « savantes » (Fabbiano, 2011a), telles que le dépouillement des archives, la lecture d'ouvrages historiques et sociologiques, l'attention portée à des émissions télévisées, qui participent des investigations mémorielles des descendant-e-s de harkis, les retours sont un moyen pour connaître les vicissitudes aussi bien familiales que de la tribu dans son ensemble ainsi que pour acquérir des savoirs historique, généalogique, culturel de première main. La vision d'un conflit aux positions manichéennes, dans lequel deux camps opposés – le pro-français et le pro-algérien – s'affrontèrent farouchement sans jamais rentrer en contact, est bouleversée par les récits et les témoignages recueillis sur place, qui nuancent la narration mémorielle médiatisée en France et donnent accès à des fragments d'histoire familiale jusque-là méconnus. Nadia, jeune descendante de harkis, apprend par exemple lors de son voyage dans les Béni-Boudouane que son grand-père maternel avait été harki pendant la guerre, tandis que Dalila Kerchouche découvre que son père ravitaillait le FLN en munitions (Kerchouche, 2003). En articulant la dimension familiale et celle collective, les retours permettent ainsi de passer d'une mémoire empruntée, celle « qui n'est pas la mienne » sur laquelle je dois cependant m'appuyer quand j'évoque des événements que je n'ai pas connus (Halbwachs, 1997 : 98-99), à une mémoire directe.

Les apprentissages que ces voyages développent, sans doute plus expérientiels que ceux développés par d'autres explorations, répondent dès lors en premier lieu à une injonction généalogique et mémorielle, autrement dit à un besoin de s'inscrire dans une lignée parentale (Zonabend, 1999), dont la profondeur généalogique a été rompue par le déplacement en France, et à un besoin de s'inscrire dans un continuum narratif en mesure de donner du sens à l'expérience présente et d'en façonner le récit. S'il est vrai qu'« il n'est point de mémoire collective qui ne se déroule dans un cadre spatial » (Halbwachs, 1997 : 209), la recherche des origines et de l'histoire collectives ainsi que l'injonction généalogique et mémorielle ne sauraient faire l'économie de l'expérience directe, à la fois visuelle et corporelle, de l'espace qui les a abritées. « L'action de voyager sur les traces des ancêtres et de leurs descendants » s'explique par la volonté « de mieux les connaître et de les comprendre dans les lieux où ils ont vécu » (Tribot, 2004 : 7). Les retours, c'est-à-dire la présence physique sur les lieux du passé familial, sont dès lors invoqués comme le seul moyen pour restaurer cette continuité mémorielle, qui a d'autant plus besoin d'un ancrage spatial qu'elle a été mise à mal par l'exode en France et la rupture des liens familiaux. Les pratiques du revenir des descendant-e-s de harkis, en tant que pratiques de l'espace, fournissent à la mémoire familiale les lieux de son énonciation et comblent par conséquent le vide

ressenti en France, « je me sens comme une éponge qui ne peut plus rien absorber » écrit D. Kerchouche à propos de son séjour (Kerchouche, 2003 : 248). L'ensemble des revenant-e-s – descendant-e-s et non – notent que la parole se livre paradoxalement bien plus facilement dans les Béni-Boudouane qu'à Mas-Thibert, où les anciens se sont retranchés dans un silence douloureux, car si d'une part il est avéré que la proximité avec les lieux de mémoire facilite l'évocation du passé (Halbwachs, 1997), d'autre part les observations montrent que les retrouvailles entre parents venant d'horizons différents stimulent les récits. Ceux qui sont restés dans les Béni-Boudouane après la fin de la guerre d'Algérie, non seulement questionnent leurs hôtes sur ce qu'il se passe en France et prennent des nouvelles de leurs proches, mais se sentent surtout investis d'un devoir de transmission qu'ils assument en mettant au courant les revenant-e-s sur les événements qui ont marqué la vie familiale, locale et nationale. Relais et traits d'union entre deux mondes que la longue absence a éloigné, jusqu'à parfois rendre étrangers comme dans le cas des descendant-e-s, ils se chargent de réduire ce sentiment d'étrangeté, en se présentant en sorte de guides locaux (Cohen, 1985), vecteurs de connaissance et traducteurs interculturels. Les hommes de la famille, les neveux de préférence, accompagnent les visiteurs dans leurs déambulations spatiales et familiales, indiquent le comportement à tenir, apportent soigneusement les explications nécessaires, montrent les lieux secoués par le terrorisme intégriste qui a violemment frappé la région dans les années 1980-1990, et donnent les informations généalogiques utiles pour situer celles ou ceux que l'on croise sur le chemin ou qui viennent rendre visite.

Être là 1 : Voir/savoir

Apprendre son passé au sein d'une transmission moins verbale que factuelle implique nécessairement de voir dans quels lieux ce passé s'est produit, ériger ces lieux en points de repères ou en cadre de l'expérience (Goffman, 1991), confronter ce que l'on voit aux bribes de souvenirs livrés par les proches. D. Kerchouche, dans le chapitre qu'elle consacre au « retour » dans les Béni-Boudouane – retour présenté comme une « quête des racines » qu'elle entreprend à la place de ses parents –, insiste sur l'inscription spatiale de la mémoire collective et sur la puissance heuristique du regard, comme outil pour lui redonner vie.

Sous le porche, le passé me saute au visage – écrit la journaliste. Je vacille, prise de vertige. Au pied d'un figuier, cavalant après un gros lapin gris, des enfants jouent pieds nus dans la terre glacée de décembre, les cheveux emmêlés, le visage écorché, les vêtements déchirés, je ne sais plus si ce sont les cousins d'Ahmed ou mes frères et sœurs qui courent dans l'Algérie rurale des années 1950. [...] Les images que j'ai devant les yeux correspondent exactement aux scènes de vie quotidienne que ma mère m'a longuement décrites pendant des années, se parlant davantage à elle-même qu'à moi, sa fille. Je « vois » ce qu'elle m'a raconté (Kerchouche, 2003 : 204).

La question du regard est ici centrale, et nous renvoie à cette dimension du voir « *pour de vrai* » que Brougère développe dans sa réflexion sur les apprentissages dans le cadre du tourisme social. Le regard, qui vient compléter un savoir ou une croyance préalables, se pose comme source d'apprentissage parce qu'il donne à voir « quelque chose qui est là sans médiation » (Brougère, 2010), en lui conférant dans le même temps une dimension authentique⁵. « J'ai envie d'aller voir », « j'ai vu là où

5. Sur ce point, mes observations s'éloignent de celles de G. Brougère qui distingue le vrai de l'authentique, en soulignant qu'« il n'y a pas de référence à une vérité ontologique, mais à quelque chose qui est là sans médiation, même s'il s'agit d'un artefact construit pour le touriste » (2010 : 8).

mes parents ont habité », « j'ai vu comment c'était chez eux », ou encore « j'ai pu enfin me rendre compte en regardant par mes propres yeux » sont autant des formules que les descendant-e-s utilisent couramment et qui, lorsqu'elles soulignent l'articulation étroite entre voir et savoir, attribuent au regard le pouvoir de développer une connaissance authentique et de première main en mesure de légitimer la véracité d'une connaissance empruntée, acquise via les récits familiaux. Mais si le regard est un instrument du savoir, il ne l'est pas seulement parce qu'il confère de l'authenticité à un savoir lui préexistant, car il peut bien au contraire mettre à mal les dimensions authentique et mythique du souvenir. Lorsque les femmes socialisées dans les Béni-Boudouane y font retour, elles ne peuvent que constater les transformations intervenues depuis leur départ au niveau de l'environnement rural et social, mais aussi au niveau des pratiques domestiques et des modes d'habitat. L'image entretenue dans l'exil d'un lieu pur et naturel, étanche aux sollicitations de la modernité, doit se confronter à celle d'un monde en mouvement, qui préfère le carrelage, même de mauvaise qualité, au sol de terre battue et qui a, petit à petit, transformé l'équilibre traditionnel pour embrasser le marché.

Être là 2 : participer

Voir n'est cependant pas le seul cadre d'apprentissage, participer en est un autre, peut-être plus important encore, déjà par ailleurs largement exploré par les théories sociales de l'apprentissage qui s'appuient, surtout dans le cadre du travail, sur l'analyse des modalités ainsi que de la nature de la participation située et de l'engagement (Lave et Wenger, 1991 ; Billet, 2004 ; Brougère et Bezille, 2007). Or, au-delà de la puissance heuristique de la vue, les voyages dans les Béni-Boudouane, en tant que moments de participation à la vie locale et aux pratiques sociales et quotidiennes, sont des espaces-temps d'apprentissage reconnus par les acteurs eux-mêmes. Les femmes qui y sont nées font plutôt l'expérience directe des bouleversements que la période de la guerre civile a introduits, notamment à l'égard des pratiques vestimentaires féminines, obligées depuis à mettre une voilette leur dissimulant le visage, tout en mesurant également les changements au niveau des enjeux matrimoniaux et du choix du conjoint, qui ne revient plus exclusivement à la famille. En ce qui concerne les descendant-e-s, et plus particulièrement les descendantes, la participation aux pratiques sociales locales et aux mondes des femmes se révèle un véritable milieu d'apprentissages (Billet, 2004) corporels et identitaires, qui se font par une « initiation gestuelle, oculaire et verbale et une imitation des gestes » (Mounir, 2009 : 37) d'autrui souvent maladroit. À la recherche de leur identité, les jeunes femmes françaises porteuses d'autres codes culturels, vestimentaires et alimentaires, sont souvent confrontées à l'expérience d'une altérité qui trouble, ou du moins réajuste, leur projet initial. « J'ai dû apprendre à me tenir », « j'ai eu du mal à m'y faire », « j'ai appris à me comporter comme mes cousines » ponctuent les descriptions des voyages, qui deviennent non seulement le lieu d'une éducation corporelle informelle, mais aussi le lieu de la prise de conscience de la distance qui sépare la vie des descendant-e-s en France de celle des ancêtres en Algérie. Nous sommes là au cœur d'un *topos* récursif qui semble caractériser les voyages des descendant-e-s d'immigrés dans le pays d'origine parental comme des moments d'apprentissage de la différence que la migration en tant qu'expérience introduit au sein de l'identité (Marlière, 2006).

Apprendre l'Algérie

Les apprentissages que les voyages dans les Béni-Boudouane permettent de discuter en tant que pratiques sociales investies d'un potentiel éducatif informel ne se limitent pas aux seules dimensions locale, mémorielle et généalogique. Les retours dans les Béni-Boudouane sont également l'occasion, pour les ressortissants « rapatriés » en 1962, d'appréhender un pays dont l'existence au-delà des bordures montagneuses du massif de l'Ouarsenis, cadre visuel et frontière sociale, leur était jusque-là inconnue. Seul horizon culturel, politique, administratif et territorial de mes interlocuteurs, l'Algérie se résumait aux Béni-Boudouane (Fabbiano, 2011b) : « pour moi l'Algérie c'est les Béni-Boudouane, le reste j'en sais rien », me dira une vieille femme veuve en réponse à mes questions sur son pays. Les visites rendues aux membres de la famille proche, qui ont déménagé pendant la période de la guerre civile, deviennent dès lors l'occasion de découvrir le territoire et, moyennant un bref détour, de se transformer en excursions touristiques ayant comme destination les sites historiques et culturels à proximité. Mais dans ce contexte, les apprentissages se situent plutôt au sein des pratiques touristiques traditionnelles et semblent se dissoudre dans l'expérience tempérée et négociée de l'extra-ordinaire – rupture aménagée par rapport au quotidien, qui se consomme dans l'exploration de nouveaux espaces et dans l'établissement, fût-ce même pour un temps, de nouvelles relations sociales. En ce sens, appréhender les pratiques touristiques comme espaces d'apprentissage se rapproche plutôt d'une phénoménologie et d'une herméneutique de l'expérience de la participation à un temps autre que l'ordinaire. Cela permet d'inclure aussi bien les éléments clairement énoncés comme des apprentissages, les découvertes proprement dites, que la dimension de l'émerveillement et le cheminement personnel induits par la confrontation à l'altérité, à d'autres réalités sociales, culturelles, sociétales (Fabbiano, 2010).

Le matériel ethnographique recueilli sur les voyages de la population harkie renouvelle la réflexion sur les dynamiques d'apprentissage à l'œuvre dans des contextes de mobilité non professionnelle, en y apportant des éléments empiriques qui, force est de le constater, demeurent assez rares dans ce champ (Fabbiano, 2010). Contrairement aux observations que nous avons pu effectuer dans d'autres contextes de mobilité⁶, où le tourisme n'est pas directement appréhendé par les acteurs du point de vue des apprentissages, les pratiques du revenir de la population harkie installée à Mas-Thibert révèlent que la dimension cognitive en est un enjeu central, tant du point de vue individuel que collectif. Les voyages dans les Béni-Boudouane se présentent comme des espaces d'apprentissage non seulement pour les revenant-e-s, autrement dit pour les acteurs des déplacements, mais également pour ceux qui restent à Mas-Thibert ainsi que pour ceux à qui on va rendre visite. Ils dessinent un espace translocal de circulation qui imprègne le quotidien des deux localités et se posent en vecteur d'informations, de connaissances, d'échanges au niveau de la collectivité. En tant que véritables pratiques transnationales, les voyages dans les Béni-Boudouane permettent de manière bien plus performante que les traditionnels moyens de communication, des cassettes enregistrées aux conversations téléphoniques, d'entretenir les liens et d'alimenter un savoir délocalisé.

6. Ce sont les habitants de la ville de São Paulo.

Références bibliographiques

- ABDELLATIF S. (1984) : « Les Français musulmans ou le poids de l'histoire à travers la communauté picarde », *Les Temps Modernes*, n° 452-453-454, p. 1812-1838.
- BIDET J. (2009) : « Revenir au bled. Tourisme diasporique, généalogique, ethnique ou identitaire ? », *Diasporas*, n° 14, p. 13-32.
- BILLETT S. (2004) : « Workplace participatory practices : Conceptualising workplaces as learning environments », *Journal of Workplace Learning*, vol. 16, n° 6, p. 312-324.
- BOLOGNANI M. (2007) : « The myth of return : dismissal, survival or revival ? A Bradford example of transnationalism as a political instrument », *Journal of Ethnic and Migration Studies*, vol. 33, n° 1, p. 59-76.
- BROUGÈRE G. (2010) : *Qu'apprennent des personnes aidées en vacances ? Communication au congrès de l'AREF, Genève*, [PDF] publié avec les actes du congrès, <http://www.unige.ch/aref2010/index.html>.
- BROUGÈRE G. et BEZILLE H. (2007) : « De l'usage de la notion d'informel dans le champ de l'éducation », *Revue Française de Pédagogie*, n° 158, p. 117-160.
- CAPELLE-POGĂCEAN A. (2010) : « Voyages des racines », *Critique internationale*, n° 47, p. 9-17.
- COHEN E. (1985) : « The Tourist Guide : The Origins, Structure and Dynamics of a Role », *Annals of Tourism Research*, n° 22, p. 5-29.
- FABBIANO G. (2008) : « Devenir-harki. Les modes d'énonciation identitaire des descendants des anciens supplétifs de la guerre d'Algérie », *Migrations Société*, vol. 120, p. 155-172.
- FABBIANO G. (2010) : « Au-delà de l'apprentissage, l'expérience. Pratiques touristiques, enjeux épistémologiques et questions de recherche », Communication au congrès de l'AREF, Genève, [PDF] publié sur le site de l'AREF, <http://www.unige.ch/aref2010>.
- FABBIANO G. (2011a) : « Enrôlements en mémoire, mémoires d'enrôlement », in F. Besnaci-Lancou, B. Falaize et G. Manceron (dir.), *L'histoire des harkis : mémoire et transmission*, Paris, Les Éditions de l'Atelier, p. 98-114.
- FABBIANO G. (2011b), « "Pour moi l'Algérie, c'est Beni-Boudouane, le reste j'en sais rien". Construction, narrations et représentations coloniales de l'Algérie Française », *Le Mouvement Social*, n° 236, n° 3, à paraître.
- GOFFMAN E. [1974] (1991) : *Les Cadres de l'expérience*, Paris, Minuit.
- GOURCY C. de (2010) : « Revenir sur les lieux de l'origine. De la quête de "racines" aux épreuves du retour », *Ethnologie française*, vol. 40, n° 2, p. 349-356.
- HALBWACHS M. [1950] (1997) : *La Mémoire collective*, Paris, Albin Michel.
- KERCHOUCHE D. (2003) : *Mon père, ce harki*, Paris, Seuil.
- LEGRAND C. (2006) : « Tourisme des racines et confrontations identitaires dans l'Irlande des migrations », *Diasporas*, n° 8, p. 162-171.
- MARLIÈRE E. (2006) : « Les jeunes des cités en visite au "bled" », *Hommes & Migrations*, n° 1262, p. 99-113.
- MOUNIR H. (2009) : « Un exemple d'apprentissage de la vie quotidienne : des apprentissages domestiques au Maroc », in G. Brougère et A-L. Ulmann (dir.), *Apprendre de la vie quotidienne*, Paris, PUF, p. 33-42.
- PEYVEL E. et VIGNE C. (2009) : « Entre tourisme et construction nationale : l'exemple des Vietnamiens de l'étranger », *Diasporas*, n° 14, p. 95-112.
- PONROUCH J. (2009) : « Entre retour au pays et visite des lieux de mémoire : le tourisme des Cambodgiens de France », *Diasporas*, n° 14, p. 63-77.

- TRIBOT E. (2004) : *Conception d'un itinéraire culturel sur la nouvelle-France*, Centre Interuniversitaire d'Études Québécoises, Laboratoire de géographie historique, Université de Laval, rapport.
- SAYAD A. (1999) : *La Double absence : des illusions de l'émigré aux souffrances de l'immigré*, Paris, Seuil.
- SAVARESE E. (2010) : « "Amère patrie". Une note sur le retour des pieds-noirs en Algérie », *Critique internationale*, n° 47, p. 77-90.
- ZONABEND F. (1999) : *La Mémoire longue*, Paris, Éditions Jean-Michel Place.