

Présentation

Deirdre Meintel

Volume 4, numéro 1, printemps 2004

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/009711ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/009711ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Groupe de Recherche Ethnicité et Société
CEETUM

ISSN

1499-0431 (imprimé)

1499-044X (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce document

Meintel, D. (2004). Présentation. *Les Cahiers du Gres*, 4 (1), 5–6.
<https://doi.org/10.7202/009711ar>

PRÉSENTATION

Deirdre Meintel

Diversité urbaine marque une nouvelle étape dans le parcours de notre revue, anciennement les *Cahiers du GRES*, dont le premier numéro est paru en 2000. Le changement de nom témoigne d'une nouvelle direction que se donne la revue, orientée vers la diversité sociale et les nouvelles formes culturelles en milieu urbain. L'ethnicité a été le thème de plusieurs recherches antérieures du GRES et demeure un champ prioritaire. Cependant, la diversité urbaine contemporaine prend des formes qui nécessitent des regards nouveaux de la part des chercheurs. Tout en demeurant une forme d'appartenance socialement importante, l'ethnicité se présente sous des formes qui échappent aux modèles classiques. Par ailleurs, d'autres dimensions d'appartenance et de classification sociale sont aussi à investiguer à l'heure actuelle, telles que la religion et le groupe d'âge.

Plusieurs des articles dans ce numéro font état des dimensions multiples des questions concernant les relations interethniques. Le texte de Victor Piché montre bien que l'intégration linguistique des immigrants au Québec dépend d'une multiplicité de facteurs qui relèvent, certes, des ca-

ractéristiques des immigrants et à leur lieu d'origine, mais aussi des contextes mondial et québécois. À l'égard de ce dernier, l'auteur souligne la pertinence de la «réceptivité sociale». Pour leur part, Patricia Lamarre et ses collaborateurs (Paquette, Ambrosi et Kahn) font état des divers aspects de la dynamique intergroupe et plurilingue de deux collègues à Montréal, où l'ethnicité s'avère être un facteur parmi d'autres de différenciation sociale. Par ailleurs, la langue officielle de l'institution ne constitue pas un indicateur fiable de la composition ethnique de la clientèle.

La fête nationale du Québec, la St-Jean, représente un objet d'enquête d'un intérêt particulier pour l'étude de la diversité urbaine. L'ethnicité de la majorité sociale (les Franco-Québécois) est en cause autant que celle des groupes d'installation plus récente. Gabriella Djerrahian et Stéphanie Lamarre montrent que, le temps des célébrations, l'«oubli actif», de part et d'autre, des définitions habituelles de «Québécois» permet, du moins temporairement, une appartenance civique partagée. L'ouverture de l'appartenance ethnique étroite vers des affiliations plus larges (diasporiques et locales) s'illustre également par

l'étude de Sirma Bilge d'une fête turque, la Fête des enfants, qui se présente à la fois comme une célébration interculturelle et ethnique. Tel que le suggère le titre de G. Baumann (1992), «Le rituel implique les autres»; les deux fêtes discutées dans ce numéro rappellent des «rituels urbains» (Ségalen, 1998), où l'autre est partie prenante du rite.

Les deux notes de recherche qui complètent le numéro concernent diverses facettes du lien social et ce, dans deux contextes nationaux différents. Julie Mareschal aborde la question des pratiques citoyennes des Kabyles à Montréal, notamment leur participation à l'espace public et la signification de ces pratiques pour l'intégration et l'appartenance. L'espace public est aussi en cause dans la note de recherche de Mireille Eberhard sur les pratiques et discours des plaignants et des militants à l'accueil dans une association antiraciste à Paris. Son texte soulève la difficulté de cerner les comportements racistes dans le contexte républicain et surtout, comme dit l'auteure, «le racisme et ethnicisme structurels».

Enfin, les contributions à ce numéro offrent un aperçu de plusieurs situations où l'ethnicité s'entremêle à d'autres enjeux. Nous espérons que la nouvelle orientation de la revue contribuera à un décloisonnement du concept tout en favorisant des approches qui resituent l'ethnicité dans un contexte plus large où

interagissent une multitude de facteurs. L'ethnicité apparaît moins comme un critère de divisions sociales étanches, tel l'image de la « mosaïque » ethnique canadienne, que comme un référent symbolique associé à des éléments culturels qui se déploient souvent de façon novatrice à l'ère actuelle.

Références

Baumann, G., 1992. «Ritual implicates Others: rereading Durkheim in a plural society». In D. de Coppet, *Understanding Rituals*, London, ASA., pp. 97-116.

Ségalen, M., 1998. *Rites et rituels contemporains*. Paris: Nathan, coll. Université. 128 pages.

Immigration et intégration linguistique : vers un indicateur de réceptivité sociale

Victor Piché

Volume 4, numéro 1, printemps 2004

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/009712ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/009712ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Groupe de Recherche Ethnicité et Société
CEETUM

ISSN

1499-0431 (imprimé)

1499-044X (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Piché, V. (2004). Immigration et intégration linguistique : vers un indicateur de réceptivité sociale. *Les Cahiers du Gres*, 4 (1), 7–22.
<https://doi.org/10.7202/009712ar>

IMMIGRATION ET INTÉGRATION

LINGUISTIQUE: VERS UN INDICATEUR DE RÉCEPTIVITÉ SOCIALE¹

Victor Piché

Introduction

Pendant longtemps au Québec, les préoccupations linguistiques étaient inséparables des préoccupations ethniques. Parler des francophones revenait à toute fin pratique à parler des Canadiens français tant au Québec qu'ailleurs au Canada. La question centrale tournait autour d'une notion vague d'équilibre démo-ethnique consacrée dans le recensement de 1871 partageant la société québécoise en trois groupes ethniques : les Français (78%), les Britanniques (20%) et les Autres (2%). Alors que les Canadiens français hors-Québec étaient aux prises avec une assimilation continuelle, vérifiée à chaque dix ans grâce à la question sur l'origine ethnique des recensements depuis 1871, le Québec, jusqu'aux années 1970, expérimentait une relative stabilité dans sa composition ethnique, la proportion des Français demeurant autour de 80%, pourcentage jugé politiquement acceptable (ou en tout cas non alarmiste). Et même si les « Autres » s'assimilaient aux Britanniques, la croissance démographique plus élevée des Canadiens français maintenait leur importance démographique. Ce n'est qu'avec la chute

de la natalité et les projections démographiques « alarmistes » des années 1970 (voir par exemple Charbonneau, Heripin et Légaré, 1970) que les Allogènes, transformés en Allophones, devenaient un enjeu politique pour les gouvernements québécois.

Tant et aussi longtemps que les préoccupations demeuraient ethniques et que la question francophone se confondait avec la question ethnique, les indicateurs basés sur l'origine ethnique remplissaient leur fonction sociale et politique de suivi (monitoring) de l'évolution de l'assimilation. Deux brèches vont affaiblir ce consensus quasiment séculaire. La première apparaît au cours des années 1960-1970 avec le projet de modernisation du Québec porté par de nouvelles classes dirigeantes, projet qui, par ses visées universalistes, s'accommode mal de la référence ethnique. Toutefois, même si la nation canadienne-française devient québécoise francophone dans le discours nationaliste, plusieurs analystes continuent à voir dans cette nouvelle catégorie une référence au groupe canadien-français (Salée, 2001; Robin, 1996). La deuxième brèche viendra avec l'émergence du pluralisme et la nécessité de re-

définir le « nous québécois » pour tenir compte de la diversité croissante de la société québécoise, produit de l'immigration des trente dernières années (Piché, 2002). Plusieurs voix se font alors entendre en préconisant la nécessité de dépasser le nationalisme ethnique par une approche plus civique de la citoyenneté.²

En lien avec ce débat politique, les catégories ethniques issues des recensements deviennent de moins en moins pertinentes³. D'une part, avec l'auto-identification, l'origine ethnique devient plus subjective et fluide. De plus, l'apparition de la catégorie « canadien » rend quasiment impossible l'utilisation de cette question pour les analyses des groupes ethniques. Enfin, la possibilité d'enregistrer des origines ethniques multiples à partir de 1986 rend de plus en plus difficile la comparabilité des catégories avec les recensements antérieurs. D'une certaine façon, cela ne crée pas de remous important dans la mesure où de toute façon, à partir des années 1970, les catégories ethniques sont de plus en plus remplacées par les catégories linguistiques dans le discours nationaliste. Dorénavant, le « monitoring » porte sur l'état du français au Québec et plusieurs indicateurs linguistiques ont été proposés pour suivre l'évolution de l'utilisation du français. On passe donc d'une phase ethnique à une phase linguistique dans le développement des indicateurs. Dans cette deuxième phase, deux indicateurs vont dominer les débats

démo-linguistiques : ceux basés sur la langue maternelle et sur la langue d'usage (langue la plus souvent parlée à la maison). À partir des années 1990, une troisième phase voit le jour : avec une nouvelle politique d'immigration et d'intégration mettant l'accent sur la francisation dans la sphère publique surgissent de nouveaux besoins en matière d'indicateurs.

En effet, les indicateurs linguistiques utilisés jusqu'à maintenant relevaient davantage de la sphère privée et mesuraient en fait le processus d'assimilation linguistique à travers la notion de transfert linguistique (passer d'une langue maternelle « X » à une langue d'usage « Y »). Tout en reconnaissant l'intérêt sociologique d'étudier l'assimilation linguistique ainsi définie, plusieurs critiques ont tenté d'introduire de nouveaux indicateurs plus en lien avec la politique d'intégration du Québec. C'est dans ce contexte qu'il faut situer les débats actuels sur les indicateurs linguistiques, débats qui donnent l'impression qu'il s'agit d'une guerre de chiffres entre spécialistes⁴. Dans ce texte, nous voulons montrer que les enjeux ne portent pas sur les chiffres eux-mêmes (ou les méthodes de calcul) mais sur le choix des indicateurs et sur leur interprétation.

Le présent texte vise à examiner les divers indicateurs, les mettre dans leur contexte politique et historique, les critiquer et enfin à proposer une nouvelle approche qui constituerait en quelque sorte une quatrième phase dans le dé-

veloppement d'indicateurs pertinents. En effet, nous argumenterons que même centrés sur la sphère publique les indicateurs actuels sont insuffisants pour rendre compte de la complexité du processus d'intégration linguistique. En particulier, leur caractère unidirectionnel met tout le poids de l'intégration sur les épaules des immigrants et des immigrantes et ignore la dynamique bidirectionnelle du processus d'intégration impliquant les immigrants et la société d'accueil.⁵ Ce faisant, nous chercherons en fait à sortir d'une comptabilité purement démolinguistique et nous montrerons que les choix linguistiques des immigrants et des immigrantes, et en fait de tout le monde, se font dans un contexte qui parfois facilite, parfois restreint, l'utilisation du français comme langue de communication dans la sphère publique.

I. Pertinence des indicateurs : quels indicateurs pour quels objectifs?

L'évolution démolinguistique est au cœur de la question de l'avenir du français au Québec. D'emblée, le document de consultation de la Commission des États généraux sur la situation et l'avenir de la langue française au Québec pose la question des transferts linguistiques. Le premier mandat de la commission est d'ailleurs exprimé comme suit :

Préciser et analyser les plus importants facteurs qui influencent la situation et l'avenir de la langue

française au Québec en fonction de l'évolution des principaux indicateurs, en particulier celui du taux de transferts *linguistiques*... (Gouvernement du Québec, 2000 : 5).

Le taux de transferts linguistiques est donc « en particulier » présenté comme un des indicateurs les plus importants. Si tel est le cas, se pose alors la question du choix des critères linguistiques, choix qui reposent sur des modèles concurrents d'intégration linguistique. Raymond Breton (1994) a bien montré qu'il existe plusieurs types d'indicateurs d'intégration selon que l'on poursuive des objectifs d'acculturation, de conversion, d'adaptation ou encore d'accommodement. Il faut donc dans un premier temps rendre explicite le modèle pertinent dans le contexte politique québécois. Or, de ce point de vue, les critères de pertinence ne peuvent que découler des objectifs politiques poursuivis.

Quels sont ces objectifs? Ceux-ci ont été d'abord définis dans le cadre de la Charte de la langue française en 1978 et précisés par la suite de façon claire et limpide dans l'Énoncé de la politique d'immigration et d'intégration du Québec adopté en 1992. En gros, les objectifs définissent deux orientations fondamentales : une première qui adopte un modèle d'intégration pluraliste et non assimilationniste, et une deuxième qui vise la francisation des immigrants et des immigrantes dans la sphère publique. C'est à travers

ce prisme que nous devons examiner les divers indicateurs linguistiques en usage au Québec actuellement. Nous en retenons cinq : langue maternelle, langue d'usage au foyer, connaissance des langues officielles, première langue officielle parlée et langue d'usage public.⁶

Langue maternelle : c'est la première langue apprise et encore comprise. Par exemple, au Québec, le pourcentage de la population dont la langue maternelle est le français était de 80,7% en 1971 et de 80,9 en 2001. Pour Montréal, nous pouvons retenir, soit le Montréal métropolitain où l'indicateur passe de 66,2% en 1971 à 67,3% en 2001, soit l'île de Montréal seulement où les indicateurs sont plus faibles et où la baisse des francophones est plus marquée (61% en 1971 versus 52,8% en 1996). Étant donné la faible fécondité au Québec, cet indicateur est très sensible à la migration internationale de sorte qu'en période où l'immigration est importante, les proportions de francophones, comme d'anglophones d'ailleurs, seront nécessairement plus faibles là où l'immigration se concentre, c'est-à-dire à Montréal.

Langue d'usage au foyer : c'est la langue la plus souvent parlée au foyer. Pour plusieurs personnes, la langue d'usage et la langue maternelle sont la même. Pour le Québec comme pour le Montréal métropolitain, on observe une légère augmentation de la proportion de la population parlant le français à la maison entre

1971 et 2001 (de 80,8% à 82,3% et de 66,3% à 69,4% respectivement). Par contre sur l'île de Montréal, elle est en baisse, du moins entre 1971 et 1996 (les données pour 2001 ne sont pas encore disponibles pour cette unité géographique). La différence entre les « deux Montréal » tient au phénomène de l'étalement urbain, la proportion des francophones ayant quitté l'île pour la banlieue étant plus élevée que celle des autres groupes. Ici aussi la mathématique joue : l'exode des francophones va automatiquement faire augmenter la proportion des allophones sur l'île de Montréal. De plus, comme pour la langue maternelle, l'immigration contribue à faire augmenter la proportion des personnes parlant leur langue d'origine à la maison, et par le fait même à faire diminuer la proportion de francophones surtout sur l'île de Montréal où se concentre le gros de l'immigration.

Nous touchons ici un autre objet fondamental du débat linguistique, à savoir la pertinence de la langue d'usage à la maison comme indicateur (et par le fait même la pertinence de la notion de transfert linguistique d'une langue maternelle à une autre langue d'usage à la maison). D'une part, selon certains, cet indicateur capte mal le plurilinguisme croissant au sein de la population immigrante. D'autre part, dans la mesure où la politique de francisation vise explicitement les communications dans le domaine public, la langue d'usage, qui relève

de la vie privée, ne peut pas constituer un indicateur pertinent de suivi de la situation du français. Il faut pour cela un indicateur de la langue publique. Nous y revenons.

Connaissance des langues officielles : à partir de ce critère, on peut définir les francophones comme les personnes qui connaissent le français seulement ou le français et l'anglais (les bilingues). Selon cet indicateur, 93,8% des personnes recensées au Québec en 1996 et 94,6% en 2001 connaissent le français; les pourcentages respectifs pour le Montréal métropolitain sont de 89,5 et 91,0. C'est l'indicateur qui donne le plus haut pourcentage de francophones. Pour plusieurs, il s'agit d'un indicateur difficile à interpréter dans la mesure où ce sont les personnes qui auto-évaluent leur connaissance des langues et que cette auto-évaluation peut varier d'une personne à une autre. Néanmoins, l'intérêt de cet indicateur est de fournir des « taux de bilinguisme » : en 2001 par exemple, ce taux est de 40,8% pour le Québec et de 53,0% pour le Montréal métropolitain.

Première langue officielle parlée : c'est en recoupant plusieurs informations sur les langues dans les recensements que Statistique Canada a mesuré cet indicateur. Il indique pour le Québec et pour le Montréal métropolitain une augmentation importante des francophones, soit de 82,6% à 86,3% pour le Québec et de 69,8% à 76,4% pour le Montréal

métropolitain. Sur l'île de Montréal, c'est le seul indicateur qui indique une relative stabilité de la proportion des francophones autour de 66%.

Langue d'usage public : en 1997, le Conseil de la langue française a proposé un nouvel indicateur calculé à partir d'une série de questions (enquête par échantillon) sur l'utilisation de la langue dans divers domaines de la vie publique. En excluant les deux indicateurs sur les langues officielles présentés ci-haut, c'est l'indicateur qui donne le plus haut pourcentage de francophones tant au Québec (87%) qu'à Montréal (78% pour la RMR et 71% pour l'île). Encore une fois, cela n'est pas surprenant dans la mesure où les deux premiers indicateurs (langue maternelle et langue d'usage) ne permettent pas de savoir quelle langue utilisent les allophones à l'extérieur du foyer. La sous-estimation des francophones sur l'île est particulièrement frappante, surtout avec les deux premiers indicateurs. Malheureusement, ce type d'indicateur a été calculé pour une seule année et les recensements antérieurs à 2001 ne fournissent pas d'informations sur l'utilisation de la langue en dehors du foyer. Ce n'est qu'en 2001 que certaines questions sur la langue de travail ont été introduites, questions qui permettront avec les recensements subséquents de suivre l'évolution du français sur le marché du travail. Pour 2001, notons que 89% des travailleurs dont le lieu de travail est la Communauté urbaine de

Montréal utilisent le plus souvent le français comme langue de travail.

Outre ces indicateurs, il faut souligner que les démographes utilisent également deux autres « outils » fondamentaux : le calcul des transferts linguistiques et les projections des groupes linguistiques. Pour calculer les transferts, il s'agit par exemple de croiser la langue maternelle avec l'un ou l'autre des indicateurs, soit la langue d'usage à la maison, la connaissance des deux langues officielles ou la langue publique. Il est évident que les mêmes débats soulignés plus haut ont également cours au sujet des transferts linguistiques. En effet, comme le croisement de la langue maternelle avec la langue parlée à la maison donne une estimation des transferts vers le français inférieure à celle obtenue par le croisement de la langue maternelle avec soit la connaissance des langues officielles, soit la langue publique, le diagnostic variera selon le choix du croisement que l'on fera. Il en va de même pour les projections démographiques : l'image du futur dépendra du choix des indicateurs (et aussi bien sûr du fait de choisir le Montréal métropolitain ou l'île de Montréal). En plus, s'ajoute ici un autre débat sur l'importance des transferts linguistiques dans les projections et donc de l'avenir du français au Québec.

Bref, quel que soit l'outil démographique utilisé (indicateur, transfert ou projection), la ques-

tion du choix de l'indicateur (et de sa pertinence) demeure au cœur des débats. **Aucun indicateur n'est en soi supérieur à un autre, tout dépend des objectifs poursuivis.** Si on veut mesurer l'assimilation linguistique, le premier croisement (langue maternelle par langue d'usage privé) est le meilleur indicateur. Si par contre on veut mesurer l'atteinte des objectifs de la loi 101 et de la politique d'immigration qui porte sur la langue commune publique, c'est plutôt l'indicateur de la langue d'usage public qui doit être retenu. En effet, seuls les indicateurs linguistiques qui font référence au français comme langue publique commune sont pertinents pour faire le suivi de l'évolution des transferts linguistiques.

II. La signification des indicateurs linguistiques

Le développement d'indicateurs de langue publique est donc un impératif incontournable compte tenu des options politiques actuelles du Québec. Mais cela ne suffit pas. Les indicateurs de langue publique, comme tout indicateur d'ailleurs, ne sont pas interprétables sans un minimum de mise en contexte. En effet, les choix linguistiques sont complexes et multidimensionnels; en langage statistique on dirait « multivariés ». Ainsi, un indicateur linguistique tel que la proportion des personnes parlant le français dans la sphère publique est de nature univariée et, par lui-même ou isolé, décrit très imparfaitement les choix linguistiques.

En d'autres mots, un niveau X peut paraître minimum ou maximum selon le contexte externe aux individus qui ont à faire des choix. Par exemple, comment interpréter un indicateur qui donne le pourcentage de la main-d'œuvre selon le temps de travail en français dans le secteur privé à Montréal ? En 1989, on obtient, pour les allophones (langue maternelle) un pourcentage de 37% qui travaillent surtout en anglais (Conseil de la langue française, 1996 : Graphique 3.3, p. 287). Est-ce faible ou fort ? Cela dépend du contexte. Le Québec par exemple a fait un choix politique explicite de faire de Montréal un lieu privilégié du développement de la haute technologie. Or on sait que ce secteur est très intégré dans l'économie mondiale et que l'anglais y est souvent la langue dominante. Dans ce cas, l'indicateur d'usage de la langue française sur le marché de l'emploi révélerait davantage l'état du marché et de son évolution que les choix linguistiques des immigrants (et de l'ensemble de la population d'ailleurs).

Il faut donc contextualiser les indicateurs. Quatre types de facteurs d'intégration linguistique sont retenus ici (Piché et Bélanger, 1995) :

1. les facteurs liés aux caractéristiques des immigrantes et immigrants
2. les facteurs liés au contexte québécois
3. les facteurs liés au contexte d'origine

4. les facteurs liés au contexte mondial

1. Facteurs liés aux caractéristiques des immigrantes et immigrants

Les facteurs liés aux caractéristiques individuelles sont nombreux. À titre d'exemple, deux sont retenus ici : la durée de résidence et l'âge à l'arrivée.

- Durée de résidence

Dans tous les modèles théoriques, la durée de résidence constitue la pierre angulaire de toute analyse systématique de l'intégration, y compris l'intégration linguistique (Goldlust et Richmond, 1974). Cela n'est pas surprenant dans la mesure où l'intégration est un processus dynamique qui évolue dans le temps, processus d'ailleurs que les indicateurs linguistiques transversaux usuels ne captent qu'imparfaitement. Il faut ou bien disposer de données longitudinales ou alors, au minimum, tenir compte de la durée de résidence au Québec, ce qui est rarement fait. Les résultats de l'Enquête longitudinale sur l'établissement des immigrants (ÉNI) apportent à ce titre un éclairage inédit, voire parfois contraire aux idées reçues, sur les processus d'intégration linguistique vus dans une perspective longitudinale (Renaud *et al.*, 2001).⁷

- Âge à l'arrivée

Plusieurs travaux ont montré que le fait d'être jeune facilite l'in-

tégration linguistique. La « rupture » du comportement linguistique semble s'effectuer dans le groupe d'âge 15-19 ans et s'expliquerait par l'ampleur des contacts des plus jeunes avec la culture environnante par le biais de l'école et des loisirs. De plus, l'impact de la scolarisation des jeunes dépasse leur propre intégration linguistique dans la mesure où les enfants introduisent le bilinguisme auprès de leurs compatriotes et des membres de leur famille (Dorais *et al.*, 1984; Veltman et Panneton, 1989). Évidemment, la variable de l'âge interfère avec la période d'arrivée de sorte qu'il est parfois difficile de distinguer dans les études l'effet d'âge de l'effet de génération. Néanmoins, les recherches indiquent que les jeunes d'il y a près de 25 ans (juste un peu avant la loi 101) ont eu des comportements linguistiques différents de celui des mêmes groupes d'âge aujourd'hui. Par exemple, les jeunes arrivés entre 1976 et 1991 sont plus nombreux à maîtriser le français que l'anglais (Monnier, 1993).

2. Facteurs liés au contexte québécois

D'autres facteurs, indépendants de la volonté des immigrants, interviennent dans les choix linguistiques, facteurs qui peuvent même être plus déterminants que les facteurs individuels. Deux facteurs viennent immédiatement à l'esprit : la politique linguistique et le marché du travail.

- Politique linguistique et période d'immigration

Compte tenu de la situation particulière du Québec, on ne peut pas parler des indicateurs linguistiques sans les placer dans leur contexte législatif et sans tenir compte au minimum des deux périodes : avant et après la loi 101. Nous avons déjà fait allusion à l'importance de ce facteur. Les études sur la francisation indiquent clairement que les transferts linguistiques se sont inversés sous l'effet de la loi 101 (Baillargeon et Benjamin, 1990; Monnier, 1993).

- Marché du travail

Tout le monde s'accorde pour dire que le milieu de travail influence de façon déterminante les conditions d'insertion dans les diverses sphères de la société québécoise. Il constitue souvent le lieu privilégié de contacts avec les Québécois francophones (Deschamps, 1985). Dans la mesure où certains secteurs de travail exigent la connaissance du français et/ou de l'anglais au départ, cela confère au milieu de travail une influence considérable sur l'orientation linguistique des immigrants (Deschamps, 1985; Béland, 1991).

D'autres facteurs reliés au contexte de la société d'accueil ont été relevés dans les travaux de recherche sur le Québec (pour plus de détails, voir Piché et Bélanger, 1995). Mentionnons les plus fréquemment cités :

- la dualité linguistique de Montréal (qui en fait se transforme rapidement en plurilinguisme);
- la politique interculturelle dans le milieu scolaire;
- l'efficacité (ou non) des programmes d'équité en emploi;
- l'existence (ou l'insuffisance) des cours de francisation tant pour les jeunes que pour les adultes;
- l'accessibilité (ou non) aux emplois dans le secteur public et parapublic pour les immigrants et immigrantes;
- l'existence du racisme et de la discrimination;
- le degré de réceptivité sociale (nous reviendrons sur ce point).

3. Les facteurs liés au contexte d'origine

Même s'ils sont littéralement absents dans les travaux québécois sur l'intégration linguistique, je les mentionne néanmoins ici, ne serait-ce que pour suggérer leur pertinence. En effet, compte tenu du fait que la politique d'immigration canadienne et québécoise est de plus en plus axée sur les qualifications socioprofessionnelles, les expériences de travail dans les milieux d'origine pourraient avoir de plus en plus d'impact sur les connaissances linguistiques à l'arrivée. En lien avec la mondialisation des marchés du travail, la connaissance de l'anglais devient partout dans le monde un outil parfois indispensable de promotion sociale et économique. Voilà une autre contrainte à la francisation qui est indépendante de la volonté

des immigrants et elle est bien exprimée dans le rapport de la Commission sur la langue française au Québec (2001).

4. Les facteurs liés au contexte mondial ou à la mondialisation

Dès le premier paragraphe du document de la Commission des États généraux concernant les tendances lourdes qui influent sur l'attraction du français, l'impact de la mondialisation est noté immédiatement après le contexte démographique. Malheureusement, on sait peu de choses sur cette question dans la mesure où elle est rarement abordée dans les travaux sur les facteurs d'intégration linguistique. Néanmoins, certaines pistes de réflexion fort pertinentes ont été suggérées lors du séminaire *Langue nationale et mondialisation : enjeux et défis pour le français* (Conseil de la langue française, 1994) et certaines stratégies mériteraient d'être approfondies, comme par exemple celles qui, dans le cadre de l'ALENA, consisteraient à promouvoir le plurilinguisme, à favoriser une concertation multilatérale et éventuellement à élaborer une « Charte des langues et cultures nord-américaines » (Labrie, 1994). Une conclusion importante de ce séminaire est qu'il y a une certaine urgence à entamer une réorientation des institutions devant la reconstruction générale du système mondial (Rondeau, 1994 : 29). Plus récemment, dans la publication du Conseil de la langue française, intitulée *Le français au Québec : 400*

ans d'histoire et de vie, une étude note que la progression accélérée de l'anglais dans les espaces économiques continental et mondial remet le dossier de la langue à l'ordre du jour (Bélanger, 2000 : 414). Et la même étude de conclure : « Par ailleurs, le 'modèle québécois' n'a pas encore démontré qu'il pouvait concilier les contraintes inhérentes au marché global et les intérêts de la collectivité québécoise ».

Mais la mondialisation n'est pas qu'économique. D'autres facteurs au niveau mondial influencent les politiques d'immigration et d'intégration. En particulier, la constitution de grands ensembles, qui semble être à l'ordre du jour dans toutes les régions du monde, pose la question de la souveraineté des états nations dans la gestion des flux migratoires et du pluralisme (Hollifield, 1997). On ne peut pas sous-estimer le rôle de plus en plus stratégique des idéologies « mondiales » favorisant l'antiracisme, le pluralisme normatif et le respect des minorités. Mais tout reste ouvert sur ce plan, en particulier avec la montée des mouvements d'extrême droite et anti-immigration un peu partout dans le monde, y compris tout récemment au Canada.

En somme, l'analyse des facteurs d'intégration linguistique nous suggère que les indicateurs linguistiques n'ont pas beaucoup de signification à l'état brut, ou, pour prendre un langage statistique, si on ne les situe pas dans un modèle « multivarié » qui calcule-

rait les effets nets de l'ensemble des facteurs. Certains facteurs constituent des contraintes objectives qui limitent la francisation au-delà de la volonté non seulement des immigrants mais de l'ensemble de la population, en particulier la population de Montréal. Si on tient compte de l'ensemble des facteurs mentionnés ici, il se pourrait que les indicateurs du français comme langue publique aient en fait atteint leur limite supérieure.

III. La réceptivité sociale

Au-delà du caractère « univarié » des indicateurs usuels, ceux-ci souffrent d'une autre limite fondamentale : ils ne concernent que l'effort individuel des immigrants et immigrantes et ne tiennent pas compte de la contrepartie sociétale impliquée dans le processus d'intégration. On peut faire l'hypothèse que les choix linguistiques des immigrants seront facilités d'autant plus que la société d'accueil sera ouverte et accueillante (Juteau et McAndrew, 1992). Par réceptivité sociale, il faut entendre essentiellement ici les attitudes de la population québécoise face à l'immigration et aux relations interculturelles. À ce sujet, il y a seulement deux sondages importants au Québec qui ont traité de l'opinion publique québécoise à l'égard de l'immigration et des relations raciales et interculturelles (Joly et Dorval, 1993; Joly, 1996). Malgré toutes les critiques que l'on peut faire à ce genre de questions (fluidité des réponses, ambiguïté des questions et des ré-

ponses, etc.), faute de mieux, ces indicateurs permettent une certaine évaluation des atteintes d'un des objectifs importants de la politique d'intégration. De toute façon, ce sont pour le moment les seuls indicateurs à notre disposition.

Les résultats des deux sondages semblent indiquer une certaine amélioration dans les indicateurs de réceptivité sociale (Joly, 1996). Ceci dit, il reste certains aspects qui méritent réflexion parce qu'ils dénotent une réticence certaine à l'immigration. En voici quelques-uns à titre d'exemple :

- 15% des personnes interrogées disent qu'il est désagréable d'avoir comme voisins des membres des minorités visibles (basé sur un échantillon de 2203 personnes représentatif de l'ensemble de la population du Québec);
- 22% répondent que cela les dérangerait de voir un membre de leur famille avec un conjoint issu d'une minorité visible;
- 45% sont d'accord que la société québécoise accepte mal les immigrants;
- 34% pensent qu'il y a trop d'immigrants au Québec.

Le tableau le plus inquiétant demeure celui qui concerne le sentiment d'être à l'aise en présence d'individus de différents groupes culturels (Joly, 1996 : tableau 4.20). En effet, 30% de l'échantillon ne serait pas à l'aise en présence de « Noirs antillais anglophones », 32% en présence d'Arabes, 29% en présence

d'Indo-Pakistanaïs. Ceci dit, il ne faut pas penser que le Québec est particulier sur ce point : un sondage canadien récent indique au contraire que le Québec aurait des attitudes plus positives à l'égard de l'immigration que la plupart des autres provinces (Palmer, 1999). En tout cas, ce que ces chiffres nous disent au minimum, c'est qu'il y a là matière à intervention de la part des pouvoirs publics et que des programmes de sensibilisation sont nécessaires.

Conclusion

La production d'indicateurs est intimement liée au contexte politique et en cela répond à une demande sociale formulée selon des problématiques historiques. Au Québec, on a suggéré quatre phases dans la production d'indicateurs ethnoлингuistiques. La première phase, la plus longue, fait écho à la problématique de la dualité ethnique au Canada qui a monopolisé les relations ethniques tout au long du 19^e et une partie du 20^e siècle. Les indicateurs servent alors à suivre l'évolution des deux peuples fondateurs et mesurent en particulier l'assimilation des Canadiens français hors du Québec. C'est l'âge d'or de la statistique ethnique basée sur la question de l'origine ethnique issue des recensements. Avec l'avènement du projet moderniste et universaliste mis en marche au cours de la deuxième moitié du 20^e siècle, une deuxième phase voit le jour avec cette fois le besoin d'indicateurs linguistiques.

Le Canadien français devient le Québécois francophone et la recherche de l'équilibre linguistique passe par la nécessité de suivre l'évolution du français comme langue nationale. Pendant cette période, les indicateurs, tout en étant linguistiques, demeurent fortement entachés d'ethnisme par leur recours à des critères de langue maternelle et celle parlée au foyer. Mais la diversité croissante de la société québécoise rend ces critères de moins en moins légitimes par leur visée assimilationniste. En effet, changer de langue maternelle ou adopter le français à la maison implique un degré d'assimilation relativement avancé. La politique d'intégration québécoise visant le domaine public (commerce, école, marché du travail, etc.), ce sont de nouveaux indicateurs qu'il faut produire. Apparaissent alors – et c'est la troisième phase – de nouveaux indicateurs d'utilisation du français comme langue publique. Le dernier recensement (2001) fait écho à cette demande sociale et introduit pour la première fois des questions sur la langue de travail. Dans le présent texte, nous avons proposé la nécessité de passer à une quatrième phase qui tiendrait davantage compte de l'aspect dynamique de l'intégration. Entre autres, les nouveaux indicateurs doivent mesurer le degré de réceptivité sociale qui constitue l'envers de la médaille des choix linguistiques des immigrants et des immigrantes.

En bref, il est temps de sortir du carcan liant de façon trop ex-

clusive la problématique de la survie de la langue française à celle de l'immigration. Ce n'est pas uniquement du côté de l'immigration ou du côté des immigrants qu'il faut chercher des solutions à la question linguistique mais aussi du côté de la société québécoise prise globalement. Le défi linguistique est global et concerne toute la population. En particulier, les deux plus grands défis touchent celui du français dans les milieux de travail compte tenu des pressions de la mondialisation et celui du type d'accueil que la société réserve à ses nouveaux membres. À ce titre, il faut travailler à développer de véritables indicateurs de réceptivité sociale. De tels indicateurs sont d'autant plus nécessaires que les recherches récentes sur l'intégration économique font référence explicitement à ce type d'explication pour rendre compte de la disparition des écarts entre groupes d'immigrants après dix ans de vie au Québec (Piché et Renaud, 2002; Renaud, Piché et Godin, 2002). On peut faire le pari que le degré d'ouverture pourrait également avoir un impact important sur l'adoption du français non seulement comme langue fonctionnelle ou langue de communication publique mais, à long terme, comme langue identitaire.

Notes

¹ Une partie de ce texte a été présentée au colloque « Les enjeux démographiques et l'intégration des immigrants », organisé par l'Institut national de la recherche scientifique

et l'Université de Montréal (CIED), le CEETUM et Immigration et Métropoles dans le cadre des États généraux sur la situation et l'avenir de la langue française au Québec, Université de Montréal, 25-26 janvier 2001.

² Voir Bibeau, 2000 et Bouchard, 2001.

³ Pour une analyse critique des catégories ethniques provenant des recensements, voir Rallu, Piché et Simon, 2003.

⁴ Par exemple, dans *La Presse* du 26 janvier 2001, on pouvait lire le titre suivant : « Des démographes se contredisent aux états généraux sur la langue » (p.A7).

⁵ Ce modèle dynamique est d'ailleurs à la base de l'Énoncé de politique d'immigration et d'intégration (Gouvernement du Québec, 1990).

⁶ Nous reprenons ici les analyses, mises à jour, présentées dans Piché (2001a et 2001b).

⁷ A ce sujet, *La Presse* du 24 janvier 2001 (p. A1) titrait : « Des néo-Québécois presque pure laine – Une nouvelle étude ébranle plusieurs mythes sur les immigrants ».

Bibliographie

Baillargeon, M. et Benjamin, C., 1990. *Caractéristiques linguistiques de la population immigrée recensée au Québec en 1986*, Montréal, Gouvernement du Québec, Ministère des Communautés culturelles et de l'Immigration, tableau 2.

Béland, P., 1991. *L'usage du français au travail : situation et tendances*, Québec, Conseil de la langue française.

Bélanger, Y., 2000. « Le pouvoir économique francophone », dans

Plourde, M., Duval, H. et Georgeault, G. (dir.), *Le français au Québec : 400 ans d'histoire et de vie*, chapitre 56, pp. 411-414.

Bibeau, G., 2000. « Qui a peur des ethnies? Questions (subversives) aux politologues canadiens et québécois », dans Mikhael ELBAZ et Denise HELLY, éd. *Mondialisation, citoyenneté et multiculturalisme*, Sainte-Foy (Québec) et Paris, Les Presses de l'Université Laval et L'Harmattan, collection « Prisme », pp. 171-210.

Bouchard, G., 2001. « Ouvrir le cercle de la nation. Activer la cohésion sociale. Réflexions sur le Québec et la diversité », dans Michel Sarra-Bournet et Jocelyn Saint-Pierre (dir.) *Les nationalismes au Québec, du XIX^e au XXI^e siècle*, Québec, Les Presses de l'Université Laval, collection « Prisme », pp. 307-328.

Breton, R., 1994. « L'appartenance progressive à une société : perspectives sur l'intégration socioculturelle des immigrants », dans *Actes du Séminaire sur les indicateurs d'intégration des immigrants*, Centre d'études ethniques de l'Université de Montréal et Gouvernement du Québec, Ministère des Affaires internationales, de l'immigration et des Communautés culturelles, pp. 239-252.

Charbonneau, H., Henripin, J. et Légaré, J., 1970. « L'avenir démographique des francophones au Québec et à Montréal, en l'absence de politiques adéquates »,

Revue de Géographie de Montréal, vol. XXIV, no 2, pp. 199-202.

Commission des États généraux sur la situation et l'avenir de la langue française au Québec, 2001. *L'avenir du français au Québec : une nouvelle approche pour de nouvelles réalités*, Forum national, 5-6 juin 2001.

Conseil de la langue française, 1994. *Actes du Séminaire « Langue nationale et mondialisation : enjeux et défis pour le français »*.

Conseil de la langue française, 1996. *Le français langue commune : enjeu de la société québécoise*, Rapport du comité interministériel sur la situation de la langue française.

Deschamps, G., 1985. *Étude longitudinale sur l'adaptation socio-économique des réfugiés indochinois au Québec : la deuxième année de séjour*, Québec, Ministère des Communautés culturelles et de l'immigration, Cahier no 3.

Dorais, L.-J., Pilon-Lê, L., Quy Bong, N. et Kaley, R., 1984. *Les Vietnamiens du Québec*, Québec, Centre international de recherche sur le bilinguisme.

Goldlust, J. et Richmond, A., 1974. « A Multivariate Model of Immigrants Adaptation », *International Migration Review*, vol. VIII, no 2, pp. 193-225.

Gouvernement du Québec, 1990. *Au Québec pour bâtir ensemble. Énoncé de politique en matière d'immigration et d'intégration*, Ministère des Communautés culturelles et de l'immigration du Québec.

tion, Ministère des Communautés culturelles et de l'immigration du Québec.

Gouvernement du Québec, 2000. *Le français, parlons-en*, Commission des États généraux sur la situation et l'avenir de la langue française au Québec, documentation de consultation et démarche de la commission.

Hollifield, J.F., 1997. *L'immigration et l'État-nation à la recherche d'un modèle national*, Paris, L'Harmattan.

Joly J., 1996. *Sondage d'opinion publique québécoise sur l'immigration et les relations interculturelles*, Rapport présenté à la Direction des études et de la recherche, Ministère des Relations avec les citoyens et de l'Immigration, Les Services à la recherche J.T.D. inc.

Joly, J. et Dorval, M., 1993. *Sondage sur l'opinion publique québécoise à l'égard des relations raciales et interculturelles*, Rapport présenté au Ministère des Communautés culturelles et de l'Immigration (mars).

Juteau, D. et Mc Andrew, M., 1992. « Projet national, immigration et intégration dans un Québec souverain », *Sociologie et sociétés*, vol. XXIV, no 2, pp. 161-180.

Labrie, N., 1994. « Les enjeux linguistiques nord-américains de l'Accord de libre-échange entre le Canada, le Mexique et les États-Unis : quelles stratégies mettre au

point face à l'anglais lingua franca de fait? », dans *Actes du Séminaire « Langue nationale et mondialisation : enjeux et défis pour le français »*, Conseil de la langue française.

Monnier, D., 1993. *Les choix linguistiques des travailleurs immigrants et allophones*, Conseil de la langue française.

Palmer, D.L., 1999. *Executive Summary : Canadian Attitudes and Perceptions Regarding Immigration, Citizenship and Immigration : Relations with Regional Per Capita Immigration and Other Contextual Factors*, Citizenship and Immigration Canada, Strategic Policy, Planning and Research (August).

Piché, V., 2001a. « Démographie et langue : pour sortir de la guerre des chiffres », *La Presse*, 3 février.

Piché, V., 2001b, « Immigration et intégration linguistique : une crise qui n'a pas eu lieu », dans *Québec 2002*, sous la dir. de Roch Côté, Montréal, Fidès.

Piché, V., 2002. « Immigration, diversity and ethnic relations in Quebec », *Canadian Ethnic Studies*, vol. 34, no 3, pp. 5-27.

Piché, V. et Renaud, J., 2002. « Immigration et intégration économique : peut-on mesurer la discrimination ? », dans Côté, Rock et Venne, Michel (dir.), *L'annuaire du Québec 2003*, Montréal, Fidès, pp. 146-152.

Piché, V. et Bélanger, L., 1995. *Une revue des études québécoises sur les facteurs d'intégration des immigrants*, Gouvernement du Québec, Ministère des Affaires internationales, de l'immigration et des Communautés culturelles, Notes et Documents no 5.

Rallu, J.-L., Piché, V. et Simon, P., 2003. « Démographie et ethnicité », dans Caselli, G., Valin, J. et Wunsch, G. (dir.), *Démographie : analyse et synthèse. Volume 6 : Conséquences des changements démographiques*, Paris, INED (sous presse).

Renaud, J., 1992. « Un an au Québec. La compétence linguistique et l'accès à un premier emploi », *Sociologie et sociétés*, vol. XXIV, no 2, pp. 131-142.

Renaud, J., Piché, V. et Godin, J.-F., 2002. « Emploi : établissement différent des immigrants arabes ou musulmans? », dans Renaud, Jean, Pietrantonio, Linda et Bourgeault, Guy (dir.), *Les relations ethniques en question. Ce qui a changé depuis le 11 septembre 2001*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, pp. 177-198.

Renaud, J., Gingras, L., Vachon, S., Blaser, C., Godin, J.-F. et Gagné, B., 2001. *Ils sont maintenant d'ici! Les dix premières années au Québec des immigrants admis en 1989*, Ministère des Relations avec les citoyens et de l'Immigration, Collection Études, recherches et statistiques, Montréal.

Robin, R., 1996. « L'impossible Québec pluriel : la fascination de la « souche » », dans Elbaz, Mikhaël, Fortin, Andrée et Laforest, Guy (dir.), 1996, *Les frontières de l'identité. Modernité et postmodernisme au Québec*, Sainte-Foy et Paris, Les Presses de l'Université Laval et L'Harmattan, pp. 295-310.

Rondeau, J.-C., 1994. « L'État québécois et l'aménagement linguistique face à la mondialisation : barricades ou coopération », dans *Actes du Séminaire « Langue nationale et mondialisation : enjeux et défis pour le français »*, Conseil de la langue française.

Salée, D., 2001. « De l'avenir de l'identité nationale québécoise », dans Maclure, Jocelyn et Gagnon, Alain-G. (éds). *Repères en mutation : identité, diversité et citoyenneté dans le Québec contemporain*. Montréal, Éditions Québec/Amérique, collection « Débats », no 7, pp. 133-164.

Veltman, C. et Panneton, C., 1989. « L'intégration linguistique des immigrants allophones de la région métropolitaine de Montréal », *Actes du Séminaire scientifique sur les tendances migratoires actuelles et l'insertion des migrants dans les pays de la francophonie*, Québec, Les Publications du Québec, pp. 319-334.

Dynamiques intergroupes et pratiques linguistiques dans deux cégeps montréalais

Patricia Lamarre, Julie Paquette, Sophie Ambrosi et Emmanuel Kahn

Volume 4, numéro 1, printemps 2004

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/009713ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/009713ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Groupe de Recherche Ethnicité et Société
CEETUM

ISSN

1499-0431 (imprimé)

1499-044X (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Lamarre, P., Paquette, J., Ambrosi, S. & Kahn, E. (2004). Dynamiques intergroupes et pratiques linguistiques dans deux cégeps montréalais. *Les Cahiers du Gres*, 4 (1), 23–37. <https://doi.org/10.7202/009713ar>

DYNAMIQUES INTERGROUPE ET PRATIQUES LINGUISTIQUES DANS DEUX CÉGEPS MONTRÉALAIS

Patricia Lamarre
Julie Paquette
Sophie Ambrosi
Emmanuel Kahn

Dans une conceptualisation des relations ethniques, Montréal présente un contexte différent de ceux des autres métropoles canadiennes, et même nord-américaines, et il s'avère nécessaire de prendre en compte une dynamique linguistique sous-jacente, complexe et en voie de transformation. C'est avec cette perspective que nous avons abordé l'étude décrite dans ce texte. Plus spécifiquement, nous discutons des résultats de la première phase d'une étude¹ sur les relations intergroupes de jeunes dans deux cégeps montréalais; l'un de langue française, l'autre de langue anglaise. Dans un premier temps, nous décrivons brièvement comment cette recherche s'insère dans la problématique du GRES. Par la suite, les objectifs de cette étude ainsi que la méthodologie adoptée sont présentés. La section suivante comprend les descriptions des deux cégeps étudiés et l'analyse des données ethnographiques. Ces données préliminaires sont abordées sous deux angles: les modes de regroupements et les pratiques linguistiques.

Montréal, ville en redéfinition

De nos jours, les grandes villes nord-américaines sont de plus en plus caractérisées par la diversité ethnique, religieuse et linguistique. Montréal, par contre, se distingue des autres villes de même taille. En effet, si l'on peut dire que ces dernières connaissent toutes une grande diversité linguistique au sein de leur population, il n'y a pas d'ambiguïté quant à la langue dominante de ces sociétés d'accueil. En comparaison, Montréal offre un contexte fortement marqué par une dynamique linguistique où, historiquement, l'anglais était la langue dominante et le français la langue dominée. Elle se distingue aussi par les efforts entrepris par la population francophone de souche depuis la Révolution tranquille pour renverser cette dynamique. Dans un laps de temps relativement court, Montréal a effectivement connu une transformation rapide et importante. D'une ville que l'on pouvait décrire comme étant « well on its way to becoming a multicultural English-speaking city » (Levine, 1990), Montréal est devenue une

agglomération beaucoup plus francophone qu'elle ne l'était il y a trente ans.

Les statistiques de recensement nous révèlent clairement un contexte où une connaissance du français est de plus en plus nécessaire pour participer à la vie sociale et économique. Par ailleurs, ces statistiques révèlent également l'émergence d'une dynamique linguistique complexe. Si nous sommes témoins de l'amélioration du statut de la langue française, nous constatons aussi l'augmentation du taux de bilinguisme français/anglais de la population, peu importe la langue maternelle des locuteurs. Toutefois, si, dans le passé, ce bilinguisme était surtout valorisé par les francophones (Gouvernement du Canada, 1969; Gouvernement du Québec, 1972), maintenant nous pouvons dire qu'il est devenu un « capital linguistique » (Bourdieu, 1979; 1982) recherché par tous les groupes linguistiques dans la population.² Dans le cas des nouveaux arrivants, les statistiques montrent qu'ils sont beaucoup plus portés à apprendre le français qu'auparavant sans que leur taux de connaissance de l'anglais n'ait diminué significativement.³ Cette situation donne naissance à un nouveau phénomène de multilinguisme chez cette population (Lamarre, 2001).⁴ Ces tendances vers le bilinguisme et le multilinguisme signifient donc que de plus en plus de Montréalais ont les compétences langagières pour franchir les frontières linguistiques traditionnelles.

Celles-ci sont d'ailleurs moins clairement délimitées que par le passé grâce à la diversité grandissante de la population.

Auparavant, parler des relations Francophones-Anglophones équivalait à parler en termes de relations ethniques. De façon générale, « Francophone » était synonyme de « Québécois » ou de « Canadien-Français de souche » et « Anglophone », de « White Anglo-Saxon Protestant ». Depuis les années 1970, les efforts pour transformer le Québec en une société francophone et pluraliste ont contribué à une redéfinition de ces termes. Dans le projet sociétal québécois actuel qui vise l'édification d'une francophonie pluraliste, il est difficile de parler de Francophones et de Québécois en faisant référence à une appartenance ethnique (Gouvernement du Québec, 1990; Conseil de la Langue Française, 1999). De même, le terme « Anglophone » ne peut plus renvoyer à une population majoritairement blanche issue de la Grande-Bretagne car la population anglo-québécoise actuelle est très multiculturelle, souvent hybridisée et en grande majorité bilingue (Norris, 1999).

Que signifient de nos jours les termes « Anglophone » et « Francophone »? s'interrogent alors Meintel et Fortin (2001). Cette question nous interpelle au niveau politique, mais aussi au niveau théorique car elle exige une remise en question du modèle binaire ou triangulaire des relations ethniques souvent utilisé pour

analyser la dynamique montréalaise. En effet, les frontières traditionnelles entre Anglophones et Francophones semblent de moins en moins clairement définies, que l'on pense en termes de pluralisme institutionnel, de connaissances linguistiques ou de géographie. Parmi les facteurs importants contribuant à ce « brouillage » des frontières, il y a le poids démographique croissant des immigrants et de leurs enfants, leur présence dans des institutions traditionnellement homogènes et leur impact sur la composition des groupes linguistiques.

Ceci dit, le clivage linguistique traditionnel a toujours un impact sur les relations intergroupes à Montréal. Nous n'avons qu'à penser aux systèmes institutionnels parallèles mis en place historiquement et qui ont permis la cohabitation de deux communautés ainsi que l'existence de « deux solitudes ». Malgré le fait que cette division institutionnelle s'effrite (Juteau, 2000), dans le cas du système éducatif, elle est toujours en place et est encore plus forte que dans le passé. Effectivement, depuis 1998, le critère linguistique départage officiellement les commissions scolaires québécoises. Considérant la fonction des institutions éducatives dans la reproduction des « communautés » linguistiques et dans l'intégration linguistique des nouveaux arrivants, il devient d'autant plus justifié d'explorer comment s'opèrent ces changements au sein de milieux éducatifs transformés par la diver-

sité linguistique et ethnique de leurs populations.

Une étude sur deux cégeps montréalais

Dans ce contexte, il nous semble pertinent d'examiner le vécu de jeunes Montréalais, ceux que nous appelons « les enfants de la loi 101 », c'est-à-dire tous les enfants scolarisés depuis 1977, qu'ils soient issus de l'immigration ou non. Comment vivent-ils et de quelle manière perçoivent-ils les relations et les frontières intergroupes? Qu'en est-il de leur vécu quotidien au sein d'institutions éducatives ayant un rôle important à jouer dans la socialisation des jeunes et la cohésion sociale? Par ailleurs, nous pouvons aussi nous interroger sur le mode de fonctionnement de ces institutions dans un contexte où les frontières ethniques et linguistiques se brouillent et se redéfinissent.

Dans cette optique, nous avons sélectionné pour notre étude deux cégeps reconnus pour la diversité ethnique de leurs étudiants. Les questions suivantes ont orienté la première phase de notre enquête sur les relations intergroupes et linguistiques: 1) Quelles formes prennent les relations intergroupes dans les contextes informels des deux institutions? 2) De quelles manières les langues sont-elles utilisées par les étudiants? 3) Quel est le rôle de l'origine ethnique et de la langue dans la constitution ou l'effritement des frontières de groupes? 4) Quels sont les éléments influençant les relations

intergroupes et les pratiques linguistiques des jeunes cégépiens?

Méthodologie

Les données présentées dans ce texte ont été recueillies lors de deux trimestres scolaires. La principale technique de collecte de données utilisée est celle de l'observation ethnographique dans les différents espaces « informels » (i.e. cafétérias, cafés étudiants, couloirs, campus extérieur, etc.) des deux cégeps sélectionnés. Les situations sociales ainsi captées relèvent tant de la vie quotidienne (lors des repas, des périodes libres, de pratiques sportives, etc.) que de certains événements spéciaux organisés (spectacles, fêtes, manifestations, etc.). Cette technique d'enquête *in situ* a été privilégiée puisqu'elle permet de se « frotter » aux réalités sociales étudiées et de capter de l'intérieur des activités, comportements, rapports sociaux et échanges verbaux sur le vif et dans leur contexte (de Sardan, 1995 : 75). Cette technique est utile pour saisir l'articulation des interactions entre les cégépiens. Par contre, notons qu'elle comporte sa part de difficultés (notamment en ce qui concerne une description adéquate des origines ethniques ou nationales et le style des étudiants⁵) et de limites liées principalement au problème de l'écoute dans des espaces bruyants.

En plus des observations, quelques discussions informelles avec des étudiants et deux entrevues avec des administrateurs ont été

réalisées dans les deux cégeps. L'analyse de publications institutionnelles (brochures ou journaux destinés aux étudiants, sites web, documents divers distribués lors de « journées portes ouvertes », etc.) et de publications étudiantes (principalement les journaux étudiants et des affiches produites par ces derniers) ont également contribué à enrichir les données recueillies sur le terrain.

Le cégep anglophone

Créé en 1970, le cégep anglophone est l'un des quatre établissements collégiaux publics de langue anglaise de la région montréalaise. Il est situé dans un arrondissement de caractère populaire et multiethnique. Reconnu entre autres pour ses départements sportifs et de haute technologie, ce collège offre plus de 20 programmes pré-universitaires et techniques. Il attire une clientèle étudiante nombreuse (près de 5000 inscriptions aux programmes de jour et 2000 à l'éducation aux adultes) qui est composée depuis plusieurs années de jeunes d'origines diverses (plus de 90 origines, selon le journal du collège) et dont 30 % n'a pas l'anglais comme langue maternelle.

Bien que ce cégep ne soit pas doté d'une politique en matière de gestion de la diversité, les administrateurs et les étudiants semblent considérer son aspect multiculturel comme un symbole d'ouverture et d'enrichissement. C'est d'ailleurs l'un des éléments énoncés dans la mission du col-

lège : « *Fostering appreciation and respect for the rich cultural and ethnic diversity of our students and staff* ». Par ailleurs, les autres caractéristiques mises de l'avant par l'institution autant dans son site web que lors d'une journée porte ouverte, qui constituent les principaux supports d'auto-représentation du collège, comprennent l'encadrement académique personnalisé, l'excellence du personnel et des étudiants ainsi que la qualité des équipements technologiques.

Le cégep francophone

C'est dans le même arrondissement multiethnique que l'on retrouve le cégep francophone étudié. Ce dernier vit le jour en 1968. Il s'agit de l'un des neuf cégeps de langue française de la région montréalaise qui dispense une douzaine de programmes techniques et sept programmes pré-universitaires. Parmi ceux-ci, ce sont les domaines artistiques et ceux des sciences humaines qui font sa réputation. Il est fréquenté en moyenne par 3000 étudiants, incluant les adultes qui suivent des cours de francisation. Sa population étudiante est composée, depuis quelques années, d'un nombre croissant de jeunes d'origine immigrante. Aujourd'hui, environ 14% ont une langue maternelle autre que le français. Notons que si cet établissement planifie de développer une politique interculturelle, il s'est déjà doté d'une politique linguistique qui vise à s'assurer de la qualité de la langue française. Toutefois, cette

politique « ne couvre pas le champ des communications interpersonnelles, à moins que celles-ci n'interfèrent avec des activités officielles ».

Cette institution, dont les critères d'admission sont plus indulgents que nombre d'autres, possède certains organes de services aux étudiants. Mais, contrairement au cégep anglophone, on y est beaucoup moins attaché à l'encadrement et à la performance et on vise plus à inciter les étudiants aux initiatives autonomes et aux projets autogérés. À partir des observations menées lors d'une journée porte ouverte et de l'exploration du site web du collège, nous avons constaté que celui-ci met de l'avant son aspect patrimonial - au niveau historique et culturel -, son lien avec la communauté locale et québécoise ainsi que le dynamisme de ses étudiants qui, par leur militantisme, participent aux débats sociétaux. Toutefois, cette dernière caractéristique semble être à la fois source de fierté et d'inquiétudes pour l'administration puisque l'implication sociale de ses étudiants peut aussi leur valoir d'être qualifiés de « bohèmes » et de « contestataires ».

Les dynamiques intergroupes

Le travail d'observation mené en parallèle dans les deux établissements collégiaux nous a permis d'explorer les regroupements étudiants et de constater les différences entre les modes d'interaction des élèves dans les deux cégeps.

À ce titre, dans cette section, nous verrons quels sont les facteurs qui sont les plus probants dans chaque établissement au niveau empirique et dans les discours administratif et étudiant.

En tentant d'identifier les éléments qui pourraient expliquer la constitution de regroupements informels d'étudiants⁶, quatre principaux facteurs, d'importance variable dans les deux institutions, ont été relevés soit : 1) l'origine ethnique, qui implique souvent le fait d'avoir une même langue maternelle, une même religion et aussi parfois des liens antérieurs à la vie collégiale; 2) le style vestimentaire qui est l'expression d'affinités; 3) le programme d'étude, qui lie les étudiants en classe et en dehors des heures de cours; 4) l'implication dans la vie étudiante, par laquelle les étudiants tissent des liens parfois importants qui s'étendent au-delà de leurs programmes d'études, de leurs origines ou de leurs styles respectifs⁷. Notons que plusieurs facteurs peuvent être simultanément à la base de ces regroupements étudiants. Ainsi, il est difficile d'isoler ceux-ci sans réduire la complexité des rapports sociaux observés.

L'observation des interactions entre les étudiants nous a permis de constater l'importance relative des facteurs mentionnés plus haut au sein de ces deux établissements : la réalité de l'un mettant en lumière les traits saillants de l'autre. Au cégep anglophone, ce sont les regroupements « ethni-

ques » qui ont attiré l'attention des observateurs de par leur nombre et leur diversité; alors que ce sont les différences de styles vestimentaires qui sont les signes les plus visibles des regroupements d'étudiants au cégep francophone.

Le cégep anglophone : l'expression de la diversité

Le cégep anglophone qui est, rappelons-le, caractérisé par l'aspect multiculturel de sa clientèle, présente de nombreux regroupements de type « ethnique ». Le fait que certains jeunes partagent des origines semblables (parfois une même ethnie ou simplement des références culturelles, religieuses, linguistiques similaires ou une provenance géographique commune) les amènent à se regrouper au sein d'associations étudiantes « ethniques » (russe, juive, asiatique, islamique, etc.) et à fréquenter de manière assidue certains lieux plutôt que d'autres. D'ailleurs, certains espaces sont surnommés officieusement par les étudiants en termes se référant à l'« origine » de la majorité des étudiants qui le fréquente. Ainsi, on retrouve à quelques mètres de distance les unes des autres les cafétérias « italienne », « asiatique », « grecque et arabe » et « afro-américaine ».

Ces surnoms, s'ils correspondent en effet à une certaine réalité empirique, camouflent cependant, lorsqu'on affine les observations, la présence de brassage et de mixité au sein des groupes repérables ainsi que la complexité

des regroupements. Par exemple, les jeunes Noirs de la cafétéria « afro-américaine » sont en fait d'origines diverses (haïtienne francophone, jamaïcaine anglophone, etc.). Dans ce cas, les traits visibles de race semblent réunir des jeunes, malgré des différences culturelles et même linguistiques. De plus, il existe une division assez importante entre jeunes hommes et jeunes femmes dans l'occupation physique de l'espace de cette cafétéria. En outre, ce n'est pas parce qu'un lieu est associé à un groupe qu'il s'avère fréquenté de manière exclusive par ce dernier. Dans cette même cafétéria, de nombreux groupes mixtes (des étudiants d'origines indienne, latino-américaine, « québécoise de souche », etc.) investissent aussi quotidiennement cet espace. Par ailleurs, il est vrai que l'on retrouve encore davantage de mixité au niveau des origines des étudiants dans des endroits qui ne sont pas qualifiés en termes ethniques. C'est le cas de la « Quiet caf » où la majorité des groupes sont mixtes au niveau des origines.

Ces surnoms à caractère ethnique accolés aux espaces de sociabilité masquent également la présence d'autres facteurs explicatifs des regroupements de jeunes comme celui du partage d'un même programme d'étude. Par exemple, si la cafétéria « asiatique » rassemble de nombreux étudiants d'origine asiatique, il semble que : « *It's a coincidence. It's because we are all students in science* », nous affirmait une étu-

diant. Nous avons par ailleurs remarqué que certains styles vestimentaires peuvent être associés à certains regroupements ethniques comme le style sportif choisi par bon nombre de garçons qui se tiennent dans la cafétéria « italienne ». Pourtant, ces deux facteurs ne semblent généralement pas à la base des regroupements; on ne peut pas s'y fier exclusivement comme indicateur des frontières de groupes comme c'est souvent le cas des origines.

Le cégep francophone : une question d'intérêts et d'affinités

On retrouve une toute autre dynamique au niveau des interactions étudiantes au cégep francophone. En effet, outre les rassemblements d'étudiants québécois de souche française qui forment la majorité de la clientèle du collège (et qui ne sont ni perçus ni expliqués en termes ethniques), on retrouve peu de regroupements informels basés sur le facteur des origines. En ce qui a trait aux associations étudiantes, ce sont les « modules » qui sont fondés sur le programme d'étude et les clubs constitués autour d'intérêts communs qui sont les plus nombreux. Il n'y a que deux associations à caractère ethnique. En outre, les jeunes de ce cégep qui sont issus de l'immigration sont dispersés, la plupart du temps, au sein de groupes mixtes où se côtoient des Franco-Québécois et des étudiants d'autres origines.

Ce sont plutôt les styles vestimentaires qui signalent les frontières de groupes dans ce cégep. En effet, l'habillement semble être utilisé comme une stratégie de distinction par les élèves. Observable empiriquement et trouvant écho dans les discours recueillis informellement auprès des élèves, le style vestimentaire reflèterait des affinités, voire des « mentalités » communes (intérêts, goûts, préoccupations, etc.) entre les étudiants et ce, qu'ils soient d'origine immigrée ou non et peu importe leur programme d'étude.

Ce facteur de style-affinité influence également l'occupation de l'espace. Il y a deux cœurs d'activités au cégep francophone : une salle de récréation et une cafétéria. Dans la première, on retrouve des jeunes qualifiés de « cool », « militants », « éclatés » ou « fumeurs de pot » alors que la seconde est fréquentée par des élèves au style plus conventionnel à qui l'on attribue le fait d'être plus « rationnels », de « suivre la mode » et d'être « adeptes de la culture capitaliste ». Ainsi, les espaces sont connotés symboliquement en fonction de la « mentalité » des étudiants qui les investissent.

Si les élèves ne mentionnent pas le facteur « ethnie » dans leur discours puisque « *ici, on ne remarque pas les origines* », nous a confié un étudiant franco-qubécois, soulevons cependant que c'est dans la cafétéria, espace très neutre, que l'on retrouve généralement les jeunes d'origine immigrée alors que dans la salle de

récréation du cégep, espace plutôt « cool », ils sont quasi-absents. De plus, il est frappant de constater que la plupart des élèves qui arborent le style le plus communément retrouvé dans la salle de récréation sont majoritairement des Québécois de souche française ou des jeunes inscrits dans les programmes d'arts et de sciences humaines. Les divisions induites par le style vestimentaire des étudiants et leur programme d'études recouperaient-elles une division ethnique?

Représentation et reproduction des regroupements

L'importance accrue de ces facteurs distincts dans les deux collèges trouve aussi écho dans les représentations que l'administration et les collégiens se font de leur cégep. Les élèves et les administrateurs à qui nous avons parlé ont tendance à se représenter les frontières de groupes et à les expliquer en mettant l'emphasis sur une seule variable, différente selon le cégep : l'origine ethnique - dans le cas du cégep anglophone - et le style (ou l'état d'esprit) des étudiants - dans l'institution francophone. Qui plus est, ces informateurs connotent symboliquement des espaces en fonction des styles ou des origines des élèves qui les fréquentent. Certains lieux acquièrent ainsi une réputation qui influence l'utilisation qu'en font les cégépiens. Cette réputation en vient même à dominer et renforcer les représentations que les étudiants véhiculent concernant les espaces de leur

cégep.⁸ Pourtant, nous avons constaté empiriquement dans ces lieux une certaine diversité en termes d'origines et de styles au cours de nos observations. Ces représentations persistent cependant et les mêmes tendances de regroupements semblent se reproduire dans le temps, en dépit du roulement de la clientèle étudiante.

Finalement, notons que les différences de dynamique entre étudiants des cégeps francophone et anglophone n'est pas sans évoquer les différentes conceptions de l'altérité québécoise et canadienne : la convergence culturelle et le multiculturalisme. Ainsi, on peut se demander dans quelle mesure ces conceptions traditionnelles de la gestion des différences ont des effets sur les processus d'interaction des cégépiens?

Les pratiques linguistiques

Outre l'étude des regroupements étudiants, les observations menées dans les deux cégeps nous ont amenés à explorer les pratiques linguistiques des jeunes. Ces observations nous permettent de constater que la langue d'enseignement de chaque institution est celle qui domine dans les échanges informels entre étudiants.⁹ Par contre, les données recueillies présentent également une grande variété de pratiques linguistiques dans les deux institutions. En effet, dans les couloirs, les cafétérias et les salles de loisirs où socialisent les étudiants, nous avons entendu plusieurs langues minoritaires utilisées parfois

dans des groupes mono-ethniques, mais aussi dans des groupes mixtes. De plus, l'alternance codique semble être une pratique linguistique très répandue et généralement perçue de façon favorable par les étudiants. Plusieurs types d'alternance de codes (Heller, 1995) ont été notés allant de l'utilisation de quelques mots dans une autre langue à des conversations où les participants alternent aisément d'une langue à l'autre et utilisent les différentes langues de façon soutenue. Les observations menées dévoilent un phénomène langagier qui est probablement assez rare dans d'autres villes canadiennes, soit le très haut taux de bilinguisme et de multilinguisme des jeunes étudiants et l'alternance codique trilingue où l'anglais, le français et une langue minoritaire sont utilisés au cours d'une même conversation.

Les deux institutions semblent présenter un contexte d'ouverture envers l'utilisation de langues minoritaires dans les situations informelles entre étudiants. Par ailleurs, dans l'institution de langue anglaise, nous avons été surpris par la quantité d'autres langues entendues ainsi que par le nombre d'interactions bilingues et multilingues. Cette pluralité linguistique semble survenir peu importe le sujet ou le contexte des discussions. De plus, dans ce cégep, il est très commun d'entendre la langue française, qu'elle soit la seule utilisée au sein d'une discussion ou une langue parmi

d'autres employées dans une interaction d'alternance codique.

Au contraire, dans le cégep francophone, si nous avons entendu plusieurs langues minoritaires, nous n'avons capté que très peu d'anglais et souvent sous forme d'alternance codique restreinte comme l'utilisation de courtes phrases d'anglais dans les salutations (ex : « *What's up dude?* », « *Call me before the game, man!* »). De même, les thèmes de la musique, des films ou de la télévision semblent amener les jeunes à puiser dans le répertoire anglophone. Par exemple, il nous a été donné d'entendre quelques mots d'anglais parsemés dans des conversations portant sur la musique ou, à d'autres occasions, des jeunes étudiants fredonner en cœur quelques lignes d'une chanson populaire anglophone. Les activités sportives constituent également des contextes où l'anglais est utilisé, notamment afin d'encourager ou de diriger les joueurs. Notons que nous n'avons pas entendu d'interactions où l'anglais a été utilisé de façon soutenue dans ce cégep pendant les deux trimestres scolaires d'observation.

Dans le cégep anglophone, les élèves font souvent référence¹⁰ à la diversité ethnique de la population étudiante et à l'attitude positive de l'institution envers celle-ci. Par contre, ils décrivent l'institution également comme « *an English place* » où ils ont plus tendance à utiliser l'anglais que leur langue première. Ils nous ont aussi dit que l'utilisation du français

n'est pas du tout mal vue, car « *everybody understands* ». En outre, la langue française peut aussi être utilisée de manière stratégique. Par exemple, lors d'un événement sportif opposant des élèves du cégep à une équipe américaine, nous avons observé des interactions en français entre les joueuses et les entraîneurs afin de masquer leur tactique. Qui plus est, si les étudiants affirment ne pas sentir d'intolérance face à l'utilisation d'une langue minoritaire, ils précisent cependant qu'il faut « faire attention » car parler dans une langue minoritaire peut exclure certains étudiants de la conversation.

Au cégep de langue française, plusieurs étudiants nous disent qu'ils sont fiers d'être multilingues et que d'autres étudiants admirent leurs compétences linguistiques. Ils avancent également ne pas avoir senti d'intolérance lorsqu'ils utilisent une autre langue que le français dans le cégep. D'autres nous disent qu'entendre une langue autre que la langue française dans le cégep peut déranger les « *Québécois de souche purs et durs* » et donner lieu à des commentaires négatifs de type « *on est au Québec icitte* ».

Ainsi, le paysage linguistique des deux cégeps présente des différences considérables. Toutefois, les données amassées révèlent que plusieurs jeunes montréalais se sentent à l'aise d'échanger dans plus d'une langue et ce, même à l'intérieur d'institutions qui visent chacune la reproduction

de leur « communauté linguistique ».

Discussion

Cette première phase d'observations nous permet donc de dresser un portrait préliminaire des relations intergroupes au sein des deux collèges étudiés et de mettre en lumière la diversité des pratiques linguistiques trouvées lors de situations informelles entre étudiants.

Notre analyse des données nous a permis de saisir l'intervention d'éléments de prime abord insoupçonnés dans les modes de regroupement et d'interactions des cégépiens. Il ressort que le facteur de l'origine ethnique semble prédominer au cégep anglophone alors que le style des jeunes est le facteur de regroupement le plus visible empiriquement dans l'institution francophone. Ces deux facteurs sont également mis de l'avant dans les discours étudiant et administratif. Ainsi, cette étude contribue à cerner des différences entre les dynamiques de regroupement propres à chacun des établissements.

Au niveau des pratiques linguistiques, nos données révèlent que la langue de l'institution s'avère sans contredit celle qui domine les échanges informels entre étudiants. Elles mettent aussi en lumière une grande diversité des usages langagiers comme l'utilisation de plusieurs langues et le recours à l'alternance codique dans les deux institutions. En outre,

le cégep anglophone se démarque du cégep francophone de par la variété des pratiques linguistiques observées chez les jeunes. L'importance des regroupements ethniques dans cet établissement influence sans doute l'utilisation fréquente de langues minoritaires.

Ces interprétations nous amènent à de nouvelles interrogations: comment expliquer l'importance relative du facteur de l'origine ethnique et celui du style/affinité au sein de l'organisation des modes d'interaction des deux cégeps? Qu'en est-il de la différence retrouvée au niveau des pratiques linguistiques entre ces deux institutions?

La réputation des cégeps et la clientèle qu'ils attirent pourraient être des éléments d'explication. Rappelons que dans le cégep de langue anglaise, on retrouve un nombre plus élevé d'étudiants allophones ainsi que la présence d'étudiants ayant complété leurs études primaires et secondaires dans le système scolaire de langue française. En effet, plusieurs « francophones de souche » ainsi que d'allophones optent pour un cégep de langue anglaise, contribuant à la grande diversité linguistique et ethnique trouvée dans ces institutions (Gouvernement du Québec, 1999). En ce qui concerne l'établissement de langue française, ce sont les qualités artistiques et l'esprit contestataire qui caractérisent les étudiants.

Si le rôle de la composition linguistique et ethnique de la popu-

lation étudiante de ces deux cégeps ne peut pas être négligé, il nous semble que la gestion administrative de chaque établissement doit aussi être prise en compte. Dans le cégep de langue anglaise, l'administration met de l'avant une orientation qui valorise et encourage la diversité culturelle de ses étudiants : on loue les différences culturelles et on privilégie les associations ethniques dans un esprit de respect et d'appréciation de celles-ci. Il est possible que ce type de perspective encourage des pratiques langagières très diversifiées. Ce discours trouve d'ailleurs écho dans les propos des jeunes : « *Here no one feels intimidated to speak their mother tongue* », nous a confié une étudiante.

Par contre, dans le cégep francophone, on valorise plutôt les regroupements étudiants autour de projets communs en encourageant notamment les associations par programmes dont l'objectif est de favoriser un sentiment d'appartenance au-delà de l'origine ethnique afin d'éviter la « ghettoïsation » des groupes ethnoculturels, nous a précisé un administrateur. En outre, rappelons que ce cégep s'est doté d'une politique linguistique. Ces préoccupations pour la qualité de la langue et son utilisation, dont témoigne la mise en place de cette politique, n'existent pas dans le cégep de langue anglaise.

Nous devons également garder à l'esprit le fait que le cégep anglophone étudié compose depuis

plus longtemps avec la diversité linguistique et ethnique de sa population étudiante. De surcroît, vu le décroissement rapide de la population anglophone de Montréal, la survie de cette institution dépend en grande partie de sa capacité d'attirer une population francophone et allophone.¹¹ Néanmoins, considérant la présence d'une politique linguistique, il semble que les craintes quant à la vitalité de la langue d'enseignement soient plus présentes dans l'institution de langue française que dans le cégep de langue anglaise.

Somme toute, les deux institutions éducatives montréalaises étudiées semblent continuer à jouer un rôle important dans la reproduction de « communautés linguistiques ». Par contre, comme l'ont avancé Meintel et Fortin (2001), nous ne pouvons plus accolé à ces communautés des étiquettes ethniques. Une toute autre dynamique paraît se dessiner dans la réalité montréalaise. Les cégépiens, par leurs modes de regroupement et d'interaction langagière passant bien souvent outre les frontières ethniques et linguistiques, remettent en question le clivage traditionnel entre Francophones et Anglophones et la pertinence du modèle binaire ou triangulaire généralement utilisé pour interpréter la situation montréalaise. L'émergence de cette nouvelle dynamique contribue donc au brouillage de l'« identité » des institutions sur lesquelles repose la reproduction

des « communautés » linguistiques.

Afin d'approfondir notre compréhension de cette dynamique émergente, une seconde phase d'enquête sera entreprise prochainement dans les deux cégeps montréalais étudiés. Cela permettra, entre autres, de mener des entrevues auprès d'étudiants visant à explorer les représentations qu'ils se font de leur institution scolaire, des modes de regroupement et des pratiques linguistiques. Ces nouvelles données seront confrontées aux discours institutionnels (issus principalement d'entretiens avec des administrateurs et de publications officielles) et nous permettront d'affiner l'analyse du matériel recueilli jusqu'à maintenant.

Notes

¹ Subventionnée par Patrimoine Canada.

² Si nous examinons spécifiquement les statistiques disponibles pour les jeunes québécois âgés de 15 à 24 ans, nous constatons que 38,4% des francophones québécois de ce groupe d'âge se déclarent bilingues, comparés à 77,9% chez les anglophones et à 67,6% chez les allophones (Jedwab, 1996). Dans tous les cas, ceci représente une augmentation importante depuis 1971.

³ Entre 1971 et 1991, le pourcentage d'allophones ayant des compétences en français a connu une augmentation considérable, passant de 47% à 69%, tandis que le pourcentage d'allophones déclarant des compétences

en anglais s'est très légèrement réduit, passant de 69 % à 68 % (Jedwab, 1996).

⁴ Le pourcentage d'allophones montréalais "officiellement bilingues" et, donc, dans les faits, trilingues, est passé de 33,4% en 1971 à 44% en 1996 (Marmen et Corbeil, 1999). Ce taux s'élève à 67,2% pour les jeunes allophones québécois de 15 à 24 ans (Jedwab, 1996).

⁵ Ce problème nous a amené à utiliser des définitions approximatives à travers des références par « types » pour les origines (ex. « type maghrébin », « type asiatique ») ou par style pour les allures vestimentaires (ex. « style hip-hop », « style *straight* », « style artistico-hippie »).

⁶ Puisqu'ils sont les témoins privilégiés des rapports sociaux chez les jeunes, ce sont les regroupements que l'on peut qualifier de "spontanés", dans le sens où il s'agit de *gangs* d'amis ou de connaissances qui se "tiennent" ensemble au quotidien, dont nous traitons dans ce texte.

⁷ Soulignons également la présence d'autres facteurs comme le genre des élèves, les amitiés datant de l'école secondaire, les connaissances de quartier ou les liens familiaux qui peuvent aussi influencer les modes d'interaction.

⁸ Toutefois, il est à noter que ces représentations peuvent être interprétées de façons différentes. Au cégep anglophone par exemple, les divisions en fonction de l'origine ethnique nous ont été décrites par certains comme étant respectueuses des différences alors que d'autres en parlent en termes d'enfermement ou de ghettoïsation.

⁹ Une étude sociolinguistique quantitative de Mc Andrew et al. (1999) a mené à des résultats semblables dans le cas des écoles francophones primaires et secondaires de Montréal. Malgré la diversité linguistique des étudiants, le français domine leurs interactions informelles.

¹⁰ Ces données proviennent d'entrevues réalisés auprès d'étudiants allophones trilingues dans le cadre d'une autre étude sur le multilinguisme (Lamarre, FCAR-nc, 2000-2003)

¹¹ Dans cette optique, la disponibilité de renseignements en espagnol et en français sur le site web de cet établissement ainsi que le soutien offert aux étudiants dont l'anglais n'est pas la langue maternelle constituent probablement des stratégies d'ouverture mises en œuvre.

Bibliographie

Bourdieu, Pierre, 1979. « Les trois états du capital culturel », *Actes de la recherche en sciences sociales*, no 30, pp.3-6.

Bourdieu, Pierre, 1982. *Ce que parler veut dire : l'économie des échanges linguistiques*, Paris, Fayard.

Conseil de la langue française, 1999. *Communiqué de presse*, août 1999.

De Sardan, Jean-Pierre Olivier, 1995. « La politique du terrain. Sur la production des données en anthropologie », *Les terrains de l'en-*

quête, Marseille, Éditions Parenthèse, École des Hautes Études en Sciences Sociales, pp. 69-109.

Gouvernement du Canada, 1969. *Commission Royale d'enquête sur le bilinguisme et le biculturalisme*, Rapport final, 1971, Ottawa, Queen's Printer.

Gouvernement du Québec, 1972. « La position de la langue française au Québec », *Rapport de la Commission d'enquête sur la situation de la langue française sur les droits linguistiques au Québec* (Rapport Gendron), Vol. 1, 2, 3. Québec: Éditeur officiel du Québec.

Gouvernement du Québec, 1990. *Au Québec pour bâtir ensemble: Énoncé de politique en matière d'immigration et d'intégration*, Québec Ministère des Communautés culturelles et de l'Immigration du Québec.

Gouvernement du Québec, 1999. « La situation linguistique dans le secteur de l'éducation, 1997-98 », *Bulletin statistique de l'éducation*, Québec, Ministère de l'Éducation, Direction des statistiques et des études quantitatives, no 10, mars 1999.

Heller, Monica, 1995. « Code-switching and the politics of language », Milroy, L. et Muysken, P. (dir.), *One speaker, two languages: cross-disciplinary perspectives on code-switching*, Cambridge/New York: Cambridge University Press, pp.158-175.

Jedwab, Jack, 1996. *English in Montreal: A Layman's Look at the Current Situation*, Montréal, Images.

Juteau, Danielle, 2000. « Du dualisme canadien au pluralisme québécois », dans M. Mc Andrew et F. Gagnon (dir.), *Relations ethniques et éducation dans les sociétés divisées*. Paris/Montréal, L'Harmattan, pp. 13-26.

Lamarre, Patricia, 2001. « Le multilinguisme des jeunes allophones québécois: ressources sociétales et défi éducatif », *Commission des États généraux sur la situation et l'avenir de la langue française au Québec*, Colloque thématique sur « Les enjeux démographiques et l'intégration des immigrants », 25 et 26 janvier 2001.

Levine, Marc, 1990. *The Reconquest of Montreal : Language Policy and Social Change in a Bilingual City*, Philadelphia, Temple University Press, 285 pages.

Marmen, Louise et Jean-Pierre Corbeil, 1999. *Les langues au Canada: Recensement de 1996*, Ottawa, Patrimoine canadien, 92 pages.

Mc Andrew, Marie, Calvin Veltman, Francine Lemire et Josefina Rossell, 1999. *Concentration ethnique et usages linguistiques en milieu scolaire*, Montréal, Immigration et métropoles.

Meintel, Deirdre et Sylvie Fortin, 2001. « Identité et langue », *Commission des États généraux sur la situation et l'avenir de la langue française au Québec*, Colloque thématique sur « Les enjeux démographiques et l'intégration des immigrants », 25 et 26 janvier 2001.

Norris, Alec, 1999. *The Gazette, Series on the New Anglo*, Montreal, 26 mai au 6 juin 1999.

Sens et sorts urbains Réflexions sur les célébrations montréalaises de la Fête nationale du Québec 2002

Stéphanie Lamarre et Gabriella Djerrahian

Volume 4, numéro 1, printemps 2004

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/009714ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/009714ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Groupe de Recherche Ethnicité et Société
CEETUM

ISSN

1499-0431 (imprimé)

1499-044X (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Lamarre, S. & Djerrahian, G. (2004). Sens et sorts urbains : réflexions sur les célébrations montréalaises de la Fête nationale du Québec 2002. *Les Cahiers du Gres*, 4 (1), 39–53. <https://doi.org/10.7202/009714ar>

SENS ET SORTS URBAINS: RÉFLEXIONS SUR LES CÉLÉBRATIONS MONTRÉALAISES DE LA FÊTE NATIONALE DU QUÉBEC 2002¹

Stéphanie Lamarre
Gabriella Djerrahian

Le 24 juin de chaque année, la Fête nationale du Québec donne le coup d'envoi aux festivités de l'été. Nommée également la fête de la Saint-Jean-Baptiste, elle constitue un espace festif où s'exprime depuis de nombreuses générations l'identité et la mémoire du peuple canadien-français. À l'heure actuelle, les activités entourant cette célébration reflètent une réalité québécoise différente de celle d'antan, attirant ainsi notre attention sur la transformation de ces significations.

Cet article explore de manière succincte la formulation d'une identité nationale québécoise et son expression parmi les Montréalais à l'occasion de la Fête nationale des Québécois en 2002. Les données recueillies à Montréal témoignent d'une certaine perplexité figurant au sein de la société montréalaise à l'égard de l'identité collective du Québec mise de l'avant lors de ces festivités. Qui plus est, des distinctions importantes de production de sens se dégagent entre les discours officiels de la Saint-Jean-Baptiste² et ceux des participants. Les paramètres de l'identité québécoise, telle que présentée durant les célébrations, ne se réfè-

rent plus à un espace géographiquement clos, et laisse place à l'expression d'une pluralité reflétant d'emblée la diversité de la population montréalaise. En effet, les pressions d'internationalisation, accrues par la mondialisation économique et la conjoncture politique, corroborent l'appartenance de Montréal aux grandes villes-mondes (Sassen, 1994)³. L'immigration massive connue par la métropole engendre des changements socio-démographiques qui influencent depuis longtemps la vie citadine (Larivée, 2003). Cette dynamique crée une mosaïque de références identitaires qui incorpore l'identité traditionnelle des Québécois d'origine canadienne-française. Nous parlons alors d'une collectivité de mémoires historiques rattachées à des territoires d'origine dispersés.

Considérant le déploiement de ces enjeux identitaires, nous ne visons pas à répondre à la question « Qui est Québécois(e)? », question qui a d'ailleurs été abondamment discutée dans un ouvrage récent du Groupe de recherche ethnicité et société (voir Meintel et Fortin, 2002). Nous proposons davantage une interprétation des discours proposés au

cours des festivités de quartiers et celles de plus grande ampleur lors de la Fête nationale du Québec en 2002.

« La Fête nationale » comme site d'enquête

Lors d'une étude montréalaise récente, Olazabal et Frigault (2000) soulignent l'ambivalence du sens de la Fête nationale en raison, notamment, de l'ambiguïté qui accompagne la définition de l'identité québécoise. En s'inspirant de cette recherche, la professeure Meintel⁴ a invité les étudiants bacheliers du cours d'Ethnologie urbaine (été 2002) à accomplir un projet d'initiation au travail ethnographique. L'activité consistait en une courte enquête sur les célébrations officielles de la Fête nationale dans les différents quartiers de Montréal (le 23 juin 2002: les quartiers Côte-des-Neiges, Rosemont et Villieray; le 24 juin 2002: les quartiers Notre-Dame-de-Grâce et Westmount) ainsi que lors des activités à grand déploiement, soit le défilé du 23 juin sur la rue Notre-Dame et le spectacle du 24 juin au Parc Maisonneuve. Les étudiants ont effectué un minimum de deux à trois heures d'observation et ont discuté informellement avec quelques participants. En synthétisant les comptes rendus obtenus, nous nous sommes ensuite interrogées sur certains points qu'il nous semblait important d'éclaircir. En effet, les thèmes du sens inclusif et exclusif présent dans l'expression «c'est la fête de tous les Québécois», la tension entre le discours

officiel et les pratiques individuelles et la construction d'une mémoire commune seront discutés dans le présent texte.

En examinant les festivals culturels au Canada, Bramadat (2001) souligne le lien entre ces expressions publiques et la symbolique identitaire qu'elles manifestent. À l'effigie du groupe et de l'environnement qu'elles décrivent, les festivités permettent à ceux et celles qui y prennent part d'afficher leur appartenance. De plus, les festivals peuvent constituer des espaces créatifs tout en renforçant certaines contradictions présentes au sein du groupe ou de la société qui les organise (Greenhill, 2001). En s'inspirant de ces constats pour considérer les festivités de la Saint-Jean Baptiste 2002, nous explorons ce que les célébrations relatent du climat social et politique du Québec. Que disent-elles de l'identité québécoise et du contexte dans lequel elle s'exteriorise sur la scène publique ?

L'examen des activités du 24 juin témoigne d'emblée de la complexité des appartenances identitaires s'opérant dans le cadre d'une célébration nationale québécoise⁵. La diversité ostensible des multiples sites d'expressions de l'identité « québécoise » nous indique que, malgré un encadrement minime unissant toutes les célébrations⁶, une dissonance importante se concrétise à l'égard du *qui*, du *comment* et du *pourquoi* de la fête. En d'autres mots, il serait réducteur d'affirmer que les participants aux fêtes de la Saint-

Jean-Baptiste à Montréal définissent uniformément le groupe qu'ils disent représenter.

Une fête en changement...

Les festivités entourant les célébrations de la Fête nationale prennent leurs racines⁷ dans les célébrations païennes nord-européennes du solstice d'été, i.e., le 21 juin⁸. L'Église tente au VI^e siècle de christianiser ces pratiques en décrétant le 24 juin jour de la naissance de saint Jean-Baptiste (Vallon, 1999). Cette fête recouvre néanmoins des coutumes païennes qui seront perpétuées en sol américain par l'intermédiaire des colons français. Après la Conquête anglaise de 1760 qui fait des Canadiens français un groupe minorisé (Chevrier, 2003), les festivités, tout en gardant leur religiosité, acquièrent un sens politique de résistance envers le groupe dominant (Olazabal et Frigault, 2000). Le 24 juin 1834, lors d'un banquet présidé par le patriote Ludger Duvernay, saint Jean-Baptiste est nommé patron des Canadiens français par les convives (Drouin, 1991). Ces derniers s'associent ainsi au côté subversif du saint.

Toutefois, la symbolique de saint Jean-Baptiste oscille entre la figure révolutionnaire et celle de la soumission. Sa représentation par un petit garçon aux cheveux blonds bouclés lors du défilé, depuis 1866, suscite une contestation grandissante, car elle infantilise le peuple canadien-français. Cepen-

dant, cette imagerie reste présente jusqu'à la fin de la Révolution tranquille (Chicoine *et al.*, 1982). En 1924, les chars allégoriques font leur entrée et permettent, à ce moment, la glorification du passé des Canadiens français et l'expression de cette identité surpasse l'aspect religieux de la manifestation (Mac Dougall, 1997). Les années 1968 et 1969 marquent le point culminant des revendications pour moderniser la présentation de la nation lors du défilé, la statue de saint Jean-Baptiste se retrouvant décapitée par les manifestants (Chicoine *et al.*, 1982). Avec la sécularisation de la société québécoise au cours des années 1960, la fête perd de son côté religieux et devient très politisée en étant associée au mouvement indépendantiste dans les années 1970 (Mac Dougall, 1997). En 1977, la Saint-Jean-Baptiste devient officiellement la Fête nationale du Québec; le désir grandissant de faire reconnaître le Québec comme une société distincte au sein du Canada et finalement, comme un pays souverain, s'exprime lors des festivités. Les célébrations deviennent le véhicule de la fierté du peuple québécois, considéré comme étant composé majoritairement de francophones descendants des Canadiens français.

Suite au référendum de 1980⁹ où le clan souverainiste fait face à la défaite, les célébrations perdent un peu de leur caractère politique. Suspendu depuis 1969, le défilé est de retour en 1990 soulignant, notamment, que la flamme

nationaliste se ranime, ce qui sera confirmé par le retour au pouvoir du Parti Québécois en 1994 (Mac Dougall, 1997). Par contre, les propos du Premier ministre Jacques Parizeau tenus lors du second échec référendaire du Parti Québécois en 1995 heurteront les Québécois d'origine immigrante¹⁰. Depuis, les organisateurs de la Fête nationale ont voulu pallier à cette situation qui a contribué davantage à forger une division entre la population québécoise « de souche » et celle d'origine immigrante. Ils tentent donc de transformer le discours traditionnel pour représenter un Québec multiethnique et rejoindre tous les habitants de la province, comme on peut le voir sur le site Internet de la Fête nationale.

Ce bref survol de l'histoire de la Fête nationale du Québec rend compte des changements survenus dans son organisation et la variabilité de sens qui lui ont été conférés : festif, religieux, politique et plus récemment, multiethnique. Ces significations ne participent pas d'une trajectoire linéaire; elles s'amalgament plutôt les unes aux autres et sont encore actualisées aujourd'hui. En effet, lors de nos récentes observations, il nous a été donné de voir les appropriations contemporaines de ces multiples sens. À Montréal, certaines fêtes de quartier prévoyaient lors de leur programmation des feux de joie et des feux d'artifice, des messes, des discours patriotiques et des spectacles de musique d'origines très variées. Il semble donc que les

coutumes païennes, religieuses, politiques et multiculturelles soient présentes dans la Fête nationale 2002.

Les célébrations de la Fête nationale 2002

Cette section servira à situer les différents terrains de recherches lors de la Fête nationale 2002 qui avait pour thème « Et si on se lançait des fleurs ». Débutons par les festivités à grand déploiement organisées par le Comité de la Fête nationale, coordonnées par le Mouvement national des Québécoises et des Québécois et diffusées en direct par la télévision (nationale) de Radio-Canada. Le défilé de nuit de la Fête nationale se déroulant au cours de la soirée du 23 juin à Montréal, sur la rue Notre-Dame, avait pour thème « Des fêtes qui nous rassemblent ». D'après les journaux locaux, 175 000 personnes ont assisté à l'événement, plus de 1000 artistes et figurants ont défilé et près de 2000 bénévoles ont aidé à la sécurité. Le Grand spectacle de la Fête Nationale avait lieu le soir du 24 juin au parc Maisonneuve. Selon les journaux, entre 200 000 et 250 000 spectateurs et environ 400 bénévoles ont participé à cet événement.

Poursuivons avec les fêtes de quartier du 23 juin incluses par notre corpus. À Côte-des-Neiges¹¹, les célébrations de la Fête nationale prenaient place au parc Van Horne; elles étaient organisées par la Ligue des Noirs du Québec et environ quatre-vingt

personnes y ont participé. Dans le quartier Rosemont¹², les festivités préparées par l'Association Culturelle Louis-Hébert de Rosemont / St-Michel ont eu lieu au parc Molson et environ 1000 à 1500 personnes ont célébré la fête de la St-Jean. Le quartier Villeray¹³ a célébré la Fête Nationale au Centre communautaire Lajeunesse et la soirée était organisée par la Société pour la promotion de la danse traditionnelle québécoise (SPDTQ), une centaine de personnes étaient présentes. Les autres fêtes qui ont eu lieu le 24 juin se sont déroulées : au Parc Père Marquette du quartier Rosemont-Petite-Patrie, environ 100 à 150 personnes participaient aux festivités soutenues par l'Association d'Aide aux Enfants Défavorisés d'Haïti et du Québec (ASAEDHQ); dans le quartier Westmount¹⁴, les festivités de la Fête nationale avaient lieu dans le Parc de Westmount et étaient organisées par la branche « Culture, Sports, Recreation and Social Development » des « Citizen Services » de Westmount et on a estimé à 500 le nombre de spectateurs présents. Le Parc Notre-Dame-de-Grâce a accueilli les célébrations de la Saint-Jean pour le quartier Notre-Dame-de-Grâce. Elles étaient orchestrées par le Centre communautaire NDG Inc. et environ 250 personnes étaient présentes.

Les points saillants de la participation et des spectacles de la Fête nationale 2002

Les propos recueillis auprès des gens présents aux différentes festivités de la Saint-Jean donnent à voir trois principales tendances quant aux raisons de leur participation. Quelques participants ont déclaré que les célébrations étaient le moment propice pour extérioriser leur flamme indépendantiste et promouvoir le projet souverainiste québécois. Pour d'autres, il s'agissait de fêter la fierté québécoise (politisée ou non) et, finalement, certains fêtaient pour le simple plaisir de fêter et d'assister à un spectacle gratuit. Selon les observations des chercheurs, les festivités dans les quartiers Westmount, Notre-Dame-de-Grâce et Rosemont dégageaient une ambiance plus familiale que politique. Malgré le repérage de quelques sous-entendus politiques dans ces quartiers, par exemple la présence à Rosemont du drapeau patriotique, symbole de résistance historique face au régime colonial, le plaisir de sortir en famille et/ou entre amis et de profiter de la journée fériée motivait les gens à participer aux festivités. À Villeray, l'expression de la fierté québécoise était plutôt de nature artistique avec les spectacles des chanteurs et des musiciens de musique folklorique québécoise et française. À Côte-de-Neiges et à Rosemont-Petite-Patrie, les spectacles se démarquaient par un éventail de styles musicaux allant de la musique québécoise tradi-

tionnelle aux chansons reggae et aux chorégraphies hip-hop. Lors du défilé et du spectacle au parc Maisonneuve les allusions politiques étaient beaucoup plus présentes, comme nous le verrons plus loin.

Inclusion / exclusion

Depuis 1977 et de manière progressive¹⁵, l'entreprise médiatique pour promouvoir le caractère inclusif de la Fête nationale du Québec, c'est-à-dire les campagnes publicitaires, les allocutions des organisateurs et les commentaires des animateurs, mentionne d'une façon constante que « c'est la Fête de *TOUS* les Québécois » (notre accentuation). Cette emphase mise sur ce déterminant révèle trois propos importants de la situation québécoise d'aujourd'hui.

D'abord, l'ambiguïté de « Qui est Québécois » est d'emblée illustrée. En effet, l'énoncé, rappelé de manière assidue, suggère que l'inclusion qu'il propose s'éloigne de l'inclusion réelle. Le discours officiel tente de rassembler les « Québécois », mais les observations lors de la Fête nationale 2002 témoignent de l'ambivalence de la définition identitaire et de son association avec la citoyenneté. Si l'identité réfère à une « norme d'appartenance » (Oriol, 1985 : 167) ou à un « sentiment d'appartenance à un groupe auquel les ancêtres «réels ou symboliques», ont appartenu¹⁶ » (Meintel, 1993 : 64); la citoyenneté, pour sa part, n'implique pas une identité com-

mune partagée; elle signifie par contre l'expression d'une appartenance qui transcende les origines culturelles et familiales (Fortin, 2001, 2002a-b). Théoriquement, l'« identité québécoise » et la « citoyenneté québécoise » semblent aisées à départir, mais la pratique quotidienne complique les catégorisations. Reprenons l'énoncé « *TOUS* les Québécois ». L'expression « les Québécois » engloberait ceux qui partagent la même identité ethnique (les descendants des Canadiens français) et le « *TOUS* » permettrait d'inclure les *citoyens* québécois (anglo-québécois, immigrants récents, moins récents, voire même de deuxième et de troisième générations). Ceci est une superposition de sens qui peut en dérouter plusieurs et qui souligne toujours une différenciation entre deux groupes.

Déoulant du premier constat, le deuxième concerne l'hésitation que pourraient ressentir les Québécois d'origine non canadienne-française à s'identifier comme « Québécois ». Par exemple, Sylvie Fortin explique suite à ses recherches traitant des migrants d'origine française que : « Personne ne se sent "québécois" - ils ne pourront jamais être des "pures laines", les racines sont autres. » (2001 : 77, voir aussi 2002a-b). Même si le discours officiel présente généralement les Québécois comme multiples, diversifiés et hétérogènes, l'image véhiculée inconsciemment ou en filigrane renvoie au peuple¹⁷ descendant des Canadiens français.

Malgré le désir politique de constituer un « Nous » inclusif, la forte relation entre les origines canadiennes-françaises et l'identité québécoise créerait une exclusion ethnique (des non-Canadiens français). Les réactions des Québécois d'origine immigrante peuvent être très variées, allant de l'appropriation au rejet des différentes références identitaires (Québécois, Canadiens, immigrant-québécois, etc.) lesquelles sont administratives pour certains, symboliques pour d'autres. Réagissant à cette dynamique, même les Québécois « de vieille souche » interrogent les nouveaux paramètres définissant la québécoité.

Le dernier propos concernant l'expression « la fête de *TOUS* les Québécois » porte un regard rapide aux tentatives contemporaines de solutionner la confusion qui règne autour de l'identité québécoise. À la lumière de l'ambiance exclusive longtemps présente entre le groupe majoritaire des Québécois d'origine canadienne-française face aux groupes minoritaires composés d'Autochtones, d'immigrants plus récemment établis¹⁸ et d'anglophones, il y a aujourd'hui différents essais pour changer la définition traditionnelle du « Québécois ». Cependant, la crainte de générer de nouvelles exclusions semble empêcher l'élaboration d'une définition claire (voir Piché, 2002). « Qui est Québécois ? » reste donc une question ambiguë et dynamise les processus d'inclusion et d'exclusion qui se retrouvent lors du dé-

roulement des festivités de la Fête nationale, occasionnant une certaine tension entre et à l'intérieur des discours officiels et des pratiques individuelles.

Tension : discours officiel et pratiques individuelles

Plusieurs niveaux d'ambiguïtés peuvent être relevés selon les observations effectuées sur les sites des célébrations de la Fête nationale 2002. Premièrement, comme expliqué précédemment, le discours officiel se veut rassembleur et pour ce faire, il tente d'éliminer tous les propos nationalistes. Néanmoins, des références politisées mentionnant la souveraineté du Québec de manière explicite ou implicite surgissent parfois au cours des présentations des spectacles. De plus, certains participants souhaiteraient que ces propos ne soient plus occultés et que la fête serve de véhicule pour exprimer leur désir d'un État québécois indépendant et leur sentiment d'appartenance à la nation québécoise. Par exemple, plusieurs spectateurs du défilé et du spectacle au parc Maisonneuve s'étaient vêtus avec les couleurs du drapeau québécois, soit de bleu et de blanc ou avec des vêtements fleurdelisés. Certains arboraient le drapeau du Québec par-dessus leurs vêtements, noué autour du cou ou de la taille, ou encore s'étaient maquillés une fleur de lys sur la joue pour les circonstances. Également, les chercheurs ont observé la présence de plusieurs drapeaux du Québec et de quelques drapeaux des patrio-

tes. Durant le défilé du peuple, c'est-à-dire lorsque les gens ont marché derrière le char allégorique qui clôturait le défilé, certains tenaient des propos comme « Le Québec un pays », « Liberté ! Liberté ! Liberté ! » ou « Le Québec aux Québécois ». Des banderoles affichaient différents slogans : « Le Québec : un pays pour tout le monde ! », « Québec un pays pour tous » ou encore « Tannés de Chrétien¹⁹ la solution : l'indépendance ». Projetés sur un mur, les slogans « Vive la poutine, vive la bière ! », « Vive le Québec libre » (celui-ci était associé à une image d'un couple gai s'embrassant) et des photos de Jean Chrétien et de René Lévesque²⁰ suscitaient des réactions de huées pour le premier et de cris de joie pour le second.

Les célébrations garderont inévitablement un aspect politique puisqu'elles sont organisées dans le cadre de la Fête *nationale* du Québec. Le mot « nationale » renvoie à l'idée d'une nation politisée et à celle d'un peuple uni, pour ne pas dire homogène. Par contre, les festivités du 24 juin recherchent désormais un nouveau sens inclusif dépolitisé. Comme le remarque Augé, cela impliquera tout de même une prise de position de la part des organisateurs face aux participants, car : « le rituel politique [...], semble parfois bien éloigné des mythes qui, en amont et en aval, fondent son existence et son projet. Mais ses responsables savent que légitimité et finalité doivent être représentables et représentées et, s'ils l'oublient, l'his-

toire et les hommes en société se chargent de le leur rappeler » (2001 : 126).

Une tension existe donc à l'intérieur du discours officiel et entre ce dernier et les pratiques festives individuelles qui incorporent le politique et/ou le simple plaisir de fêter. Les recherches sur la Fête nationale 2002 démontrent que certains Québécois d'origine canadienne-française ne se reconnaissent pas dans l'image du « Québécois » projetée lors des fêtes de quartier organisées par une « communauté culturelle ». Pour soutenir cette affirmation, les paroles d'une personne interviewée dans le quartier Petite-Patrie sont un bon exemple du malaise ressenti. À propos des activités de la fête organisée par l'Association d'Aide aux Enfants Défavorisés d'Haïti et du Québec, elle remarquait, que « ça ne fait pas très Québécois ». Ceci nous ramène à la problématique de départ : qu'est-ce qui fait Québécois ? Ce questionnaire offre des pistes intéressantes seulement effleurées ici et qui nécessiteraient d'être explorées davantage. L'appropriation de la fête par les « communautés culturelles » de Montréal teinte celle-ci de leur propre « culture » créant ainsi un métissage²¹ des formes. Une multiplicité de manières de célébrer la Saint-Jean-Baptiste existe donc aujourd'hui, occasionnant ainsi la rencontre des trajectoires personnelles de chacun, chargées de mémoires historiques différentes.

La construction d'une mémoire : le discours officiel

Influencé par sa diversité culturelle, le territoire québécois et la ville de Montréal en particulier sont marqués par une diversité inhérente de mémoires historiques²². Selon Bloch (1996), la « mémoire historique » se constitue par l'absence physique de l'individu ou du groupe lors de l'épisode historique qui structure la formulation d'une mémoire de l'événement. Contrairement aux événements historiques qui passent sous silence et qui sont, pour une raison ou une autre, oubliés – processus que Megill nomme « *active forgetfulness* » (1998:49), la rétention active des récits épisodiques reflète son rôle comme référent identitaire au sein d'un groupe. L'existence de chaque individu se forme par les traces de sa mémoire historique qui lui a été transmise par son environnement familial et/ou social.

Du point de vue du gouvernement québécois, le défi à l'égard de sa collectivité réside dans le rassemblement des acteurs aux mémoires historiques variées, de provenances locales ou venant d'ailleurs, à l'aide d'une définition inclusive de l'ethnonyme « Québécois ». Selon les observations du 23 et 24 juin 2002, les festivités officielles à grand déploiement et dans les quartiers étaient dotées d'un discours symboliquement unificateur et apolitique. Les célébrations acquièrent un objectif particulier, car elles invitent l'« autre » Québécois, celui et celle

d'origine immigrante, à s'approprier par les danses, les chansons et les spectacles, les espaces public et identitaire caractérisés comme étant *québécois*, identification qui ne lui est pas forcément réservée ni voulue dans sa quotidienneté. Les images représentant les « communautés culturelles » dans les manifestations québécoises sont souvent folklorisantes (Cherubini, 1994). Par contre, la Fête nationale dans le Mile-End, même si elle permet de déguster des plats ethniques et d'écouter des musiques du monde, n'est pas considérée par Olazabal et Frigault (2002) comme ethnisante puisque cela fait partie du paysage quotidien du quartier. Nos propres recherches en 2002 démontrent les deux tendances. Par exemple, lors du défilé, un tableau thématique présentait des participants revêtus en costumes traditionnels de divers pays. L'engagement des Québécois d'origine immigrante conviés à la participation s'exprime parfois par une représentation essentialiste et témoigne de l'aspect réifié dans la représentation de l'« Autre » d'origine immigrée. Cependant, plusieurs spectacles observés dans les quartiers présentaient également des chorégraphies sur la musique contemporaine telle le hip-hop, des groupes de reggae, etc.

Notons que le recours à l'apolitisme lors des célébrations nationales colore, à intensité variée, les festivités de la Saint-Jean-Baptiste depuis l'échec du premier référendum en 1980 (Mac

Dougall, 1997), allégeant ainsi l'ambiance tendue tout en mettant de l'avant l'aspect festif de la programmation du 24 juin. Tout en tenant compte du laps de temps écoulé depuis cette période, on remarque que l'*usage* de l'apolitisme permet de tracer, au moins au niveau symbolique, un lieu spatio-temporel politiquement neutre et culturellement inclusif où *TOUS* les Québécois peuvent « officiellement » prendre part aux célébrations de la Fête nationale. En 2002, la diversité des célébrations de la Saint-Jean-Baptiste, ainsi que les paramètres mal définis de la fête de « *TOUS* les Québécois » tels que produits par le discours officiel, semblent générer, au moins pour l'instant, une fête de masse plutôt que des sentiments d'inclusion véritables.

En 1980 comme en 2002, l'apolitisme au sein de la Fête nationale ne s'énonce pas par hasard, mais reflète plutôt la prise d'une décision réactualisant les idées mises en œuvre par les organisateurs, incluant le gouvernement provincial, qui se penchent annuellement sur la façon de représenter les « Québécois » au niveau local (donc à soi-même), national et international. Si dans les années 1980 un retour aux traditions canadiennes-françaises a été constaté (Mac Dougall, 1997), l'apolitisme des années 2000 semble englober davantage tous les Québécois, peu importe leur origine.

Et comment se constituent les diverses mémoires historiques

dans le cadre de la Fête nationale? Considérant le pourcentage des Montréalais d'origine immigrante, acteurs de mémoires historiques non locales qui vivent des attachements à d'autres pays, à d'autres cultures, la fête sert également comme pion mobilisateur en vue de « rassembler les différences » dans un cadre « québécois ». La tentative de définir la Saint-Jean-Baptiste comme un espace temporel neutre, inclusif et sans agenda politique nous amène à nous interroger si, en effet, la portée de l'apolitisme présenté au cours des célébrations officielles reste effectivement impartiale au niveau politique.

Conclusion

La description de l'identité québécoise présente dans le discours officiel de la fête de la Saint-Jean-Baptiste 2002 est essentiellement réduite à une identification civique. Elle tente, de prime abord, d'atténuer le stress politique causé, notamment, par l'énoncé accouplant « groupes ethniques » avec « anti-indépendantistes » suite au référendum de 1995. Afin de forger une identité québécoise ouverte et moderne, l'apolitisme surréel du discours officiel invite les participants à se détacher, pour une période restreinte, des références implicites d'inclusion et d'exclusion à l'identification québécoise. En vue de créer un espace commun où les frontières des divers groupes, des mémoires historiques, des cultures, des religions, etc. prennent leur place dans le cadre des festi-

vités nationales, certaines personnes qui prennent part aux festivités contribuent à réaliser l'«*oubli actif*» (*active forgetfulness*). Ici, l'«*oubli actif*» permet l'initiative de développer un sentiment d'affiliation, du moins civique, entre les participants. Par contre, d'autres participants mettent de l'avant l'idée d'une culture québécoise « authentique » où la rétention et la transmission du passé patriotique des Canadiens français, donc le souvenir actif, dictent la façon de fêter la Saint-Jean et excluent certaines manifestations.

Les quelques réflexions avancées ici nous incitent à interroger la viabilité de l'appartenance civique comme référence primaire de l'identité « québécoise ». A-t-elle le potentiel de façonner un lien durable entre les acteurs civiques du Québec et l'identité du groupe majoritaire ? De plus, qu'en est-il des grands oubliés lors des festivités, c'est-à-dire les Autochtones vivant au Québec, qui malgré leur contribution historique semblent occuper une position loin derrière celle des immigrants en ce qui concerne l'impact de leur présence dans la société québécoise contemporaine ? D'ailleurs, la Fête nationale est-elle célébrée dans les communautés amérindiennes ? Ces questions méritent attention et pourraient donner lieu à une future recherche centrée sur l'exclusion des Autochtones du discours national. Finalement, l'avenir politique du Québec est en définition perpétuelle. Montréal est une ville à l'ère de la

pluriethnicité et, comme le démontre cette note de recherche, la signification de la Fête nationale évolue avec la société québécoise. Plusieurs éléments restent donc à découvrir sur le sens de ces festivités pour le peuple « québécois ».

notes

¹ Ce texte est inspiré de notre présentation au 5^e Colloque pour étudiant(e)s et jeunes diplômé(e)s : Nouveaux regards sur la société pluriethnique qui s'est déroulé à Montréal le 27 février 2003 au Centre d'études ethniques des universités montréalaises. Nous tenons à remercier tous et toutes les étudiant(e)s qui ont collaboré à cette recherche.

² Selon Mac Dougall, les Québécois utilisent plus fréquemment « la fête de la Saint-Jean » que « la Fête nationale » pour nommer les célébrations du 24 juin (1997 : 17). Nos recherches démontrant l'usage des deux, nous les employons comme des synonymes dans ce texte.

³ Selon Sassen, les villes-mondes (*global cities*) représentent « des sites clés pour l'avancement des services et des facilités de télécommunications nécessaires pour l'application et la gestion des opérations économiques globales » (1994:19, notre traduction).

⁴ Deirdre Meintel est professeure titulaire au département d'anthropologie de l'Université de Montréal et directrice du Groupe de recherche ethnicité et société.

⁵ Il est intéressant de noter l'ironie du terme « fête nationale », car la province de Québec ne constitue pas en soi une « nation » dans le sens étatique.

⁶ Le Mouvement National des Québécoises et des Québécois définit le thème annuel de la Fête nationale et le diffuse sur l'ensemble du territoire de la province à travers les divers Comités de la Fête nationale (Gagné, 1993).

⁷ Pour un compte rendu historique plus complet, voir Mac Dougall, 1997.

⁸ Le solstice d'été est la journée d'ensoleillement la plus longue de l'année et cet événement était célébré à l'époque par des feux de joie, des danses, des chants, etc. (Vallon, 1999).

⁹ Le Parti Québécois élu en 1976 fixe au 20 mai 1980 la date du référendum afin que les Québécois puissent accorder le droit au gouvernement de négocier avec le gouvernement fédéral une souveraineté-association. 59,6% des Québécois voteront contre cette proposition.

¹⁰ Jacques Parizeau, alors chef du Parti Québécois, expliquait la défaite du camp du « oui » (seulement 49,4% des gens ont voté pour l'indépendance) par « l'argent et le vote ethnique ». Notons qu'au cours du débat des chefs lors de la campagne électorale provinciale en 2003, le chef du Parti Libéral, Jean Charest, a remis ce commentaire au centre de la discussion.

¹¹ La population de l'arrondissement de Côte-des-Neiges-Notre-Dame-de-Grâce était de 163 110 habitants lors du recensement de 2001, composée à 82% de citoyens canadiens. Près d'un résident de l'arrondissement sur deux est immigrant. Il s'agit de la seconde plus importante concentration d'immigrants à Montréal en comparaison des 26 autres arrondissements. Les pays d'origine de ces immigrants sont principalement les Philippines, le Maroc et la République populaire de Chine. L'arrondissement compte 21 660 nouveaux immigrants arrivés

entre 1996 et 2001, provenant principalement des Philippines et d'Haïti. Parmi la population totale de 15 ans et plus de l'arrondissement, 55% sont des immigrants de première génération, donc nés à l'extérieur du Canada. Un peu plus de 16% font partie de la catégorie des immigrants de deuxième génération, nés au Canada mais avec au moins un parent né à l'extérieur du pays. Source: www.ville.montreal.qc.ca

¹² La population de l'arrondissement de Rosemont-La Petite-Patrie était de 131 318 habitants lors du recensement de 2001, composée à 94% de citoyens canadiens. Un résident de l'arrondissement sur cinq est immigrant. Les pays d'origine de ces immigrants sont principalement Haïti, l'Italie et la France. L'arrondissement compte 5 200 nouveaux immigrants arrivés entre 1996 et 2001, provenant principalement d'Algérie et de France. Parmi la population totale de 15 ans et plus de l'arrondissement, 21% sont des immigrants de première génération et un peu plus de 7 % font partie de la catégorie des immigrants de deuxième génération. Source : www.ville.montreal.qc.ca

¹³ La population de l'arrondissement de Villeray-Saint-Michel-Parc-Extension était de 145 485 habitants lors du recensement de 2001 et elle est composée à 86 % de citoyens canadiens. Près d'un résident de l'arrondissement sur deux est immigrant. Villeray-Saint-Michel-Parc-Extension compte la troisième plus importante concentration d'immigrants à Montréal. Les pays d'origine de ces immigrants sont principalement Haïti, l'Italie et la Grèce. L'arrondissement compte 12 625 nouveaux immigrants arrivés entre 1996 et 2001, provenant principalement d'Inde et d'Haïti. Parmi la population totale de 15 ans et plus de l'arrondissement, 50 % sont

des immigrants de première génération et un peu plus de 12 % font partie de la catégorie des immigrants de deuxième génération. Source : www.ville.montreal.qc.ca.

¹⁴ La population de l'arrondissement Westmount était de 19 727 habitants lors du recensement de 2001 et elle est composée à 92 % de citoyens canadiens. Un résident de l'arrondissement sur quatre est immigrant. Les pays d'origine de ces immigrants sont principalement le Royaume-Uni, les États-Unis et la France. L'arrondissement compte 760 nouveaux immigrants arrivés entre 1996 et 2001, provenant principalement de France et du Liban. Parmi la population totale de 15 ans et plus de l'arrondissement, 33 % sont des immigrants de première génération et un peu plus de 26 % font partie de la catégorie des immigrants de deuxième génération. Source : www.ville.montreal.qc.ca.

¹⁵ En 1977, le Premier ministre René Lévesque transforme la fête de la Saint-Jean-Baptiste en Fête nationale du Québec en proclamant que c'est la fête de tous les Québécois (Mac Dougall, 1997). Dans le contexte de la sécularisation de la société québécoise, les festivités ne sont désormais plus associées aux Catholiques, mais permettent aux gens de toutes les confessions de célébrer (Olazabal et Frigault, 2000).

¹⁶ Meintel applique cette définition à l'identité ethnique qui se réfère également « au sens qu'a une communauté de son unicité, de son unité, d'une histoire et d'un devenir partagés » (1993 : 64). Ceci s'applique à l'identité québécoise.

¹⁷ Le mot peuple ne devrait pas sous-entendre l'homogénéité des gens le constituant. Par contre, la représentation du « nous » québécois porte parfois à le croire.

¹⁸ Depuis la loi 101 de 1977, les immigrants doivent fréquenter les

écoles francophones alors que précédemment ils fréquentaient massivement les écoles anglophones.

¹⁹ Jean Chrétien, ancien chef du Parti Libéral du Canada, a été premier ministre du Canada de 1993 à 2003.

²⁰ René Lévesque a été le chef du Parti Québécois lors de sa fondation en 1968 et premier ministre du Québec de 1976 à 1985; il est une des figures les plus influentes de la cause indépendantiste.

²¹ « Le métissage trace cette troisième voie entre le communautarisme et l'assimilation, la seule apte à reconnaître la mouvance, l'instabilité des cultures et des identités culturelles » (Laplantine et Nuss, 2001 : 16).

²² La « mémoire historique » de Halbwachs (1950) fait référence aux événements ayant eu lieu dans un espace spatio-temporel duquel l'individu porteur de la mémoire fut absent. Bloch y attribue également les termes de « sémantique » ou « historico-sémantique » (1996).

Bibliographie

Augé, Marc, 2001 [1994]. *Pour une anthropologie des mondes contemporains*, Coll. Champs, France, Flammarion, 195 p.

Bloch, Maurice, 1996. « Mémoire autobiographique et mémoire historique du passé éloigné », *Enquête*, numéro 2, Usages de la Tradition, Marseille, Parenthèse, pp. 59-76.

Bramadat, Paul A., 2001. « Shows, Selves, and Solidarity: Ethnic Identity and Cultural Spectacle in Canada », *Canadian Ethnic Studies/Études Ethniques du Canada*, vol. 33, no. 3, pp. 78-98.

- Cherubini, Bernard, 1994. *Localisme, fêtes et identités*, Paris, L'Harmattan.
- Chevrier, Marc, 2003. «A Language Policy for a Language in Exile», *Linguistic Conflict and Language Laws : Understanding the Quebec Question*, Great Britain, Palgrave Macmillan, pp.118-162.
- Chicoine, Marie, Louis de Grobois, Évelyne Foy et Francine Poirier, 1982. « La fête nationale : fête populaire ? », *Lâchés lousses. Les fêtes populaires au Québec, en Acadie et en Louisiane*. Québec : VLB éditeur, pp.244-263.
- Drouin, François, 1991. « Pour-quoi la Saint-Jean-Baptiste ? », *Cap-aux-Diamants*, no 26, été, pp. 18-19.
- Fortin, Sylvie, 2002a. «Social ties and settlement processes. French and North-African migrants in Montreal», *Études ethniques au Canada. The New French Fact in Montreal : Francization, Diversity, Globalization*, vol. 34, no. 3, pp. 76-98.
- Fortin, Sylvie, 2002b. *Trajectoires migratoires et espaces de sociabilité : stratégies de migrants de France à Montréal*, Thèse de doctorat en anthropologie, Montréal : Université de Montréal.
- Fortin, Sylvie, 2001. « Citoyennetés et appartenances en situation de migration », *Les Cahiers du Gres*, vol. 2, no. 1, pp. 73-84.
- Gagné, Danielle, 1993. « La Fête nationale du Québec », *L'action nationale*, vol.83, no. 6, juin, pp.767-775.
- Greenhill, Pauline, 2001. «Festival, anti-festival, contre-festival, non-festival», *Ethnologies, Festival*, vol. 23, no. 1, pp. 13-21.
- Halbwachs, Maurice, 1950. *La mémoire collective*, France, Presses Universitaires de France.
- Laplantine, François et Alexis Nouss, 2001. « Préface », *Métissages. De Arcimboldo à Zombi*, Paris, Pauvert, pp. 7-16.
- Larivée, Pierre (dir.), 2003. «Anglophones and Allophones in Quebec», *Linguistic Conflict and Language Laws : Understanding the Quebec Question*, Great Britain, Palgrave Macmillan, pp.163-187.
- Mac Dougall, 1997. *Performing Identities on the Stages of Quebec*, coll. Francophone Cultures & Literatures, New York, P. Lang, pp. 1-69.
- Megill, Allan, 1998. «History, Memory, Identity», *History of the Human Sciences*, vol. 11, no. 3, pp. 37-62.
- Meintel, Deirdre, 1993. « Transnationalité et transethnicité chez des jeunes issus de milieux immigrés à Montréal », *Revue Européenne des Migrations Internationales*, vol. 9, no. 3, pp. 63-79.

Meintel, Deirdre et Sylvie Fortin (sous la direction) 2002. *Canadian Ethniques Studies/Études ethniques au Canada*, Numéro spécial: The New French Fact in Montreal : Francization, Diversity, Globalization, vol. 34, no. 3.

Olazabal, Ignace, et Louis-Robert Frigault, 2000. « La fête de la Saint-Jean-Baptiste dans le quartier du Mile-End de Montréal », *Revue Européenne des Migrations Internationales*, no.16, pp. 143-152.

Oriol, Michel, 1985. « L'ordre des identités », *Revue Européenne des Migrations Internationales*, vol.1, no. 2, pp. 165-179.

Piché, Victor, 2002. « Immigration, Diversity and Ethnic Relations in Quebec », *Canadian Ethniques Studies/Études ethniques au Canada*, Numéro spécial: The New French Fact in Montreal : Francization, Diversity, Globalization, vol. 34, no. 3., pp. 5-27.

Sassen, Saskia, 1994. *Cities in a World Economy*, California, Pine Forge/Sage.

Vallon, Jacqueline, 1999. « La Saint-Jean. Le feu du soleil », *Actualité des religions*, no.6, juin, p. 63.

Sites internet

www.cfn.org : site du Comité de la Fête nationale.

www.fetenationale.qc.ca : site officiel de la Fête nationale mis sur pied par le Mouvement national des Québécoise et Québécois.

www.mnq.qc.ca : site du Mouvement national des Québécoises et des Québécois.

www.ville.montreal.qc.ca : site de la ville de Montréal.

Célébrer la nation, construire la communauté : une « tradition » festive turque à Montréal

Sirma Bilge

Volume 4, numéro 1, printemps 2004

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/009715ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/009715ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Groupe de Recherche Ethnicité et Société
CEETUM

ISSN

1499-0431 (imprimé)

1499-044X (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Bilge, S. (2004). Célébrer la nation, construire la communauté : une « tradition » festive turque à Montréal. *Les Cahiers du Gres*, 4 (1), 55–73.
<https://doi.org/10.7202/009715ar>

CÉLÉBRER LA NATION, CONSTRUIRE LA COMMUNAUTÉ: UNE «TRADITION» FESTIVE TURQUE À MONTRÉAL

Sirma Bilge

Introduction

Les fêtes immigrées sont-elles des pratiques culturelles célébrant et perpétuant une identité ethnique distincte, ou constituent-elles des actes politiques à travers lesquels la «communauté» se construit et revendique une place dans l'espace public ? S'appuyant sur une conception de la «communauté» ethnique scindée en trois piliers distincts - identitaire, organisationnel et politique - cet article examine la construction politique d'une communauté immigrée et sa mise en représentation à travers une pratique festive.

L'étude des fêtes et rituels en contexte post-migratoire vise non seulement la compréhension de la capacité des acteurs à préserver, à transmettre et à réinventer des éléments de leur culture et histoire, mais aussi la saisie des rapports que ces pratiques permettent d'établir avec le nouveau contexte. La célébration ou la commémoration devient alors un acte d'appartenance inscrivant la mémoire spécifique du groupe dans la société d'établissement. Or, cette dimension *externe* des fêtes et des rites apparaît peu dans les études anthropologiques, où domine le pré-supposé selon lequel ils seraient

des activités orientées exclusivement vers l'*endogroupe* dans le but d'auto-perpétuation (Baumann, 1992)¹. Cette primauté de la dimension interne, au détriment de la dimension externe, va souvent de pair avec une prise en compte insuffisante de l'aspect politique de ces pratiques, souvent réduites à leurs aspects culturels et sociaux. Pourtant, une communauté dite ethnique ou culturelle ne saurait se résumer à une entité sociale, culturelle ou économique ; les processus politiques participent amplement à forger sa structure, son évolution et les relations sociales qui la tissent (Breton, 1983).

Ce texte interroge les multiples manières dont le politique² s'exprime à travers une fête immigrée célébrée dans un environnement pluriethnique et examine les enjeux internes et externes de la mise en représentation de la «communauté» par sa pratique. L'objet d'investigation est une fête nationale turque, la Fête des enfants, célébrée par la «communauté turque de Montréal». La fête y est appréhendée comme une activité collective étant à la fois l'expression vers l'extérieur d'une ethnicité distincte et un facteur de cohésion interne, donc une activité permettant au groupe non

seulement de se parler à lui-même mais aussi de parler de lui vers l'extérieur. Ce faisant, elle met en évidence la double logique relationnelle constitutive de l'ethnicité: rapport à l'autre (frontière externe) et rapport à la spécificité historico-culturelle de son propre groupe (frontière interne) (Juteau, 1999). L'analyse porte un éclairage sur la double orientation, *externe* et *interne*, d'une fête communautaire célébrée dans l'espace public et examinera la pluralité des messages produits et des destinataires visés. Elle s'appuie sur une enquête de terrain effectuée dans le milieu immigré turc à Montréal dans le cadre d'un travail de doctorat traitant des mécanismes et des facteurs de communalisations ethniques chez les «Turcs» de Montréal (Bilge, 2002).

Réalisée en deux étapes, l'enquête de terrain combine trois méthodes de cueillette de données : l'entretien semi-directif, l'observation participante et la recherche documentaire. Des entretiens semi-directifs ont été menés sur un échantillon de 54 informateurs primo-migrants (31 hommes et 23 femmes) constitué à partir des recommandations en cascade (boule-de-neige). Les interviews se sont déroulées en turc, langue choisie par l'ensemble des participants. L'observation participante a été pratiquée au cours des activités communautaires publiques ou privées, et par le recours au bénévolat (soutien scolaire, traduction, accompagnement dans les démarches administratives).

Quant à l'analyse documentaire, celle-ci a été effectuée sur les publications gouvernementales et la littérature grise (brochures, pamphlets politiques, presse communautaire, sites Internet, archives associatives, correspondance). Ces trois méthodes correspondent *grosso modo* aux trois niveaux d'analyse privilégiés dans la thèse, soit les niveaux macrosocial, microsocial et symbolique, qui se trouvent imbriqués et marquent, comme le souligne de Rudder (1990), toute situation de cohabitation pluriethnique.

L'analyse proposée dans ce texte s'inscrit dans une réflexion sociologique plus vaste visant d'une part à expliquer les mécanismes sociaux de formation d'une communauté sur une base ethnique au sein des migrants turcs de Montréal, et d'autre part à saisir le sens attribué par les migrants à leurs actions et pratiques collectives qui leur permettent de se situer en tant que groupe distinct dans l'espace social et de se différencier des autres. Cette analyse se fait par le repérage des pratiques concrètes qui actualisent la communauté et par la saisie du sens attribué à ces pratiques par les acteurs. Cette démarche permet, en outre, de capter la face objective et subjective de l'ethnicité. Par face objective, nous entendons les mécanismes par lesquels les immigrants s'organisent en communauté, alors que la face subjective renvoie aux motivations sociales des immigrants à s'organiser en communauté, aux significations qu'ils

partagent et aux compréhensions communes sur lesquelles ils font reposer leur identité collective et la frontière sociale «Nous/Eux» leur permettant de se différencier des autres. À ce niveau, l'intérêt n'est pas tant de capter la subjectivité individuelle que l'intersubjectivité (les compréhensions communes) à travers laquelle «l'identité turque» est pensée et actualisée par le biais des actions sociales significatives, dont précisément la Fête des enfants ...

La manifestation festive de l'ethnicité immigrée

Les pratiques festives ou commémoratives des groupes immigrés offrent une base à une identité collective exprimant un héritage historico-culturel spécifique, toujours réinterprété, (Hilly et Meintel, 2000), une base où s'opère également sa transmission aux générations futures. En inscrivant la mémoire spécifique du groupe immigré dans le milieu d'établissement, ces célébrations constituent des actes d'appartenance, des «*performative belongings*» (Fortier, 2000), et participent par ce fait même, à l'appropriation symbolique de l'espace.

Que la spécificité du groupe soit exprimée par la mémoire ou le patrimoine, elle fait appel à la notion d'ethnicité que l'article circonscrit au contexte post-migratoire. Est nommé «ethnicité», le sens collectif que les individus ont de la spécificité historico-culturelle de leur groupe³, ce qui im-

plique une croyance commune aux ancêtres réels ou putatifs (Weber, 1922) et un sentiment de responsabilité collective (Wirth, 1928) concernant leur destin historique, leur devenir en tant que groupe distinct. Forgé initialement au sein de la famille par la socialisation primaire effectuée surtout par les mères (Juteau, 1983), ce sentiment d'appartenance sert de base à l'action collective, mais se consolide aussi au cours de cette même action. Parfaite illustration du retournement sociologique, l'action sociale émerge donc à la fois comme le socle et le ciment de l'ethnicité, et l'ethnicité est autant son produit que son activateur.

Consubstantiels à la notion de l'ethnicité sont les concepts d'identité et de communauté ethniques. L'identité ethnique distincte, que les pratiques significatives telles les fêtes sont censées exprimer demeure reconnaissable en vertu de ses frontières sociales, même si son contenu historico-culturel fluctue selon les époques, les acteurs et les situations d'interaction (Barth, 1969). La détermination de ce contenu *représentatif* du groupe, et qui renferme des valeurs et des pratiques, génère des tensions internes sur l'identité et l'«authenticité». Dans le cas des groupes migrants, ce débat identitaire est indissociable du contexte d'interdépendance inégale dans lequel ceux-ci se trouvent par rapport à la société qui les englobe. Même si tout mouvement migratoire ne conduit pas à

la subordination du groupe migrant (la domination des colonisateurs en témoigne [Lieberson, 1961]), les migrants de Turquie constituent incontestablement des groupes minoritaires⁴ contenus dans un grand ensemble institutionnel majoritaire dans tous les contextes nationaux où ils se trouvent. On soulignera au passage l'ambivalence de la notion de majorité sociologique dans le contexte montréalais qui est historiquement marqué par une «double majorité»⁵ linguistique, anglophone et francophone (Ancil, 1984).

Quant à la notion de «communauté ethnique», la démarche adoptée la scinde en trois piliers distincts -identitaire, organisationnel et politique- (Yancey, Ericksen et Juliani, 1976), s'appuyant sur l'idée selon laquelle pour parler de «communauté ethnique» il faut la concomitance de ces trois facteurs: 1) la présence d'une population qui s'identifie à une entité historique liée par une croyance en des ancêtres communs réels ou putatifs et qui est différentiable des autres groupes constitués sur une base similaire en fonction d'une série de critères qui varient en forme et en contenu -langue, coutumes, traits phénotypiques, mode de vie- ; 2) l'existence d'un certain niveau de structure organisationnelle formée autour de cette identification collective ; 3) la capacité de mobiliser des ressources et de mener une action collective -souvent politique- basée sur cette identification en vue

de défendre des intérêts matériels ou idéels communs.

La mise en représentation de la «communauté» à travers la fête constitue un processus à la fois identitaire et politique, agissant également sur l'aspect organisationnel étant donné le rôle structurant de ces pratiques dans l'associationnisme immigré. Notre intérêt porte spécifiquement sur la dimension politique de la fête, sur «l'espace public transnational» qu'elle engendre et qui sera appréhendé comme un lieu d'interprétation et de confrontation de différents imaginaires transnationaux et de conceptions d'identité collective, un lieu où les fables esthétiques, historiques et morales de la diaspora sont formulées (Werbner, 1998), la mobilisation politique générée. La célébration de la Fête des enfants, en tant que l'unique «événement» mettant en scène la «communauté turque de Montréal» et érigée par les membres en tradition, émergera comme une activité complexe où se cristallisent des enjeux de communalisations ethniques et s'articulent des visées politiques. Ces dernières dépassent, le verra-t-on, les confins du local pour atteindre un espace public transnational, tourné conjointement vers la société d'établissement dont le groupe recherche la reconnaissance, vers la société d'origine, plus particulièrement vers l'État d'origine, pour reproduire et propager la vision historique officielle, et enfin vers la diaspora⁶ pour en tisser les contours de l'imaginaire collectif. Avant de

scruter les façons dont cette fête se transforme en un espace d'agir concerté -non affranchi de tensions internes, un espace où se réactualisent les grands thèmes historiques de l'identité nationale turque et où se formulent et se confrontent des revendications, il convient d'offrir un aperçu de ce groupe immigré largement méconnu dans le contexte canadien (Bilge, 2002).

Le milieu turc à Montréal: aperçu des tendances et des clivages socio-politiques

L'espace migratoire turc reflète l'hétérogénéité de la société d'origine, segmentée au long des lignes ethniques, confessionnelles, sociales et politiques, sous l'apparence unitaire de l'État-nation de type jacobin. À partir des années 1970, les milieux immigrés turcs et kurdes en Europe se radicalisent sous l'effet de l'arrivée des demandeurs d'asile comprenant des militants de gauche et de mouvements pro-kurdes, et, en moindre envergure, des fondamentalistes islamistes. Se transplantent alors de manière durable dans l'immigration ces forces politiques dissidentes au régime d'Ankara, renforçant par ce fait même une situation de dissymétrie par rapport au paysage politique en Turquie qui avait émergé dans les années 1960 (Bozarslan, 1992). À défaut de l'implication de l'État turc⁷ et face aux besoins accrus des familles immigrées, les courants politiques marginalisés en Turquie ont investi l'espace immigré en Europe occidentale⁸, alors

que les forces dominantes du paysage politique turc y sont restées marginalisées.

Toutefois, la situation en Amérique du Nord diffère considérablement en ce sens que les forces dissidentes qui abondent en Europe y sont négligeables et que le discours politique dominant est essentiellement patriotique/pro-étatique. Cette différence s'explique en grande partie par les caractéristiques propres aux mouvements migratoires turcs vers l'Amérique du Nord, initialement composés des professionnels urbains qui définissent également l'univers normatif de la communauté émergente (Bilge, 2002). Aussi la faiblesse numérique et organisationnelle de certaines minorités de Turquie au Canada explique-t-elle la portée relative de certains clivages ethniques et confessionnels dans la structuration communautaire qui sont pourtant déterminants en Europe, tel le clivage sunnite/alévi ou turc/kurde. Ces facteurs expliquent en partie pourquoi l'*adversité significative* de la «turcité» s'articule, dans le contexte montréalais, autour de l'«arménité». On y reviendra plus loin.

L'État turc, se mobilisant à partir de l'intervention militaire de 1980 pour encadrer sa population expatriée, trouve ainsi un allié de choix parmi cette élite migrante vivant en Amérique du Nord. À Montréal, l'établissement de ce groupe d'origine urbaine remonte aux années 1950 et 60. En fait dès la fin des années 1940, l'immigra-

tion turque vers les États-Unis et le Canada devient une migration des professionnels comprenant surtout médecins et ingénieurs. Si les États-Unis et le Canada n'imposaient pas à l'époque des mesures restrictives à l'endroit de certains pays d'origine, comme la Turquie, jugés incompatibles avec le tissu ethnico-culturel de la société -le quota était fixé à cent professionnels par an jusqu'au milieu des années 1960- leur nombre aurait été considérablement plus élevé (Halman, 1980). Avec l'abolition des critères «raciaux» dans les politiques d'immigration canadienne et américaine, respectivement à partir de 1962 et de 1965, et la libéralisation du droit à l'émigration en Turquie en 1961, la migration professionnelle s'accélère jusqu'au milieu des années 1970 pour s'affaiblir avec la crise pétrolière de 1973-74 et la mise en place des barrières professionnelles à l'endroit des médecins et ingénieurs diplômés à l'étranger.

À Montréal, l'arrivée de ces professionnels coïncide avec l'expansion du secteur tertiaire de l'économie québécoise, suite aux réformes institutionnelles publiques et parapubliques (hôpitaux, écoles) entreprises par le gouvernement québécois, qui accroissent le besoin en force de travail qualifiée (Labelle *et al.*, 1983). Ainsi, non seulement cette première cohorte de Turcs constitue-t-elle une main-d'œuvre hautement qualifiée, mais aussi son établissement se situe dans une conjoncture socioéconomique favorable à l'immigration et l'intégration

en emploi. Par conséquent, ses conditions d'existence matérielles et symboliques sont très différentes de celles de la cohorte suivante qui comprend des gens peu qualifiés et issus de la campagne anatolienne.⁹ L'arrivée de ces derniers en 1986 ne découle ni des politiques de recrutement officiel, ni des programmes de parrainage familial, mais se concrétise par le recours à l'asile politique, et ce, dans un contexte de récession économique. Ceux-ci ont donc rencontré, à la différence des «Anciens», d'importantes difficultés d'insertion économique et souffert d'une stigmatisation sociale liée à leur statut de «revendicateurs en attente».

La structuration de la communauté turque à Montréal est marquée par ces deux vagues migratoires fortement différenciées selon la classe, le mode de vie, le degré de religiosité et les opinions politiques. Ces disparités engendrent dans l'établissement une communauté segmentée où les solidarités s'opèrent rarement à l'extérieur des frontières des sous-groupes. L'arrivée, en tant que demandeurs d'asile, d'un groupe deux fois plus nombreux et foncièrement dissemblable de la communauté déjà en place, au lieu de susciter une vague de solidarité a ainsi joué un rôle accélérateur sur les relations sociales préexistantes et les conflits latents, et engendrant de nouvelles divisions. Un contrecoup discernable de l'arrivée des «ruraux» est observé dans la vie associative: leur recrutement par le sous-groupe conservateur

s'opposant à la mainmise de l'élite «ancienne» sur l'administration de l'unique association turque de l'époque a provoqué une scission au sein de celle-ci.

Pour clore cette brève topographie du milieu immigré turc à Montréal, on soulignera que quarante ans après la création de la première association turque à Montréal, le groupe turc reflète, malgré sa taille réduite¹⁰ et son faible degré d'institutionnalisation, l'hétérogénéité sociale, ethnique, confessionnelle et régionale de la société d'origine ; cette diversité s'accroît de nouveaux facteurs de différenciation liés au contexte post-migratoire tels que l'antériorité d'établissement, les comportements linguistiques, les trajectoires résidentielles et professionnelles, autant d'éléments producteurs de nouvelles hiérarchies internes. La célébration de la Fête des enfants constitue une des rares occasions permettant au groupe de se projeter comme une «communauté unie», en passant outre, ne serait-ce que temporairement, certaines de ses divisions internes ; mais en même temps, on verra que son organisation en attise d'autres, notamment le clivage pro-occidentaliste/traditionaliste. Émerge donc de cette pratique festive une contradiction apparente entre, d'une part, le sentiment partagé par les acteurs de constituer et de représenter une communauté unie à travers cette fête, et, d'autre part, l'accentuation de certains contrastes intracommunautaires, parfois latents, au cours de sa mise en œuvre. Ces

oppositions internes, souvent irréductibles, contribuent toutefois au dynamisme de la vie communautaire, renforçant l'intérêt que portent les membres à la communauté et à ses affaires internes ou externes (Breton, 1964).

La fête des enfants: une célébration surinvestie, orchestrée par l'élite «patriotique»

L'examen de l'histoire de l'immigration turque à Montréal révèle comment le noyau «ancien», composé majoritairement de professionnels et de gens d'affaires d'origine urbaine, s'est posé comme le dépositaire de l'identité collective. Avant 1986, la présence turque à Montréal se résumait à un millier d'individus ; ce noyau initial affichant un fort degré de cohésion du fait de son homogénéité socioprofessionnelle, générationnelle et dans une certaine mesure politique: ils étaient les fils et les filles de la république laïque, en rupture avec le passé ottoman et ses valeurs islamiques. Ils avaient structuré leur microcommunauté autour de l'unique association, la *Turkish Canadian Cultural Association*, fondée en 1964 et rebaptisée dans les années 1970, dans un contexte de recrudescence du nationalisme québécois, l'*Association culturelle turque du Québec*.

Ce tableau relativement homogène était agrémenté d'un petit groupe d'immigrés «semi-étudiant, semi-ouvrier», fortement politisé et souvent de gauche, arrivés dans la seconde moitié des

années 1970, et de quelques familles d'origine urbaine mais attachées aux valeurs islamiques, qui avaient du mal à trouver une plate-forme d'expression à l'intérieur de la communauté du fait de la domination du sous-groupe laïc. Les tensions latentes entre ces sous-groupes ont pris une autre ampleur avec l'arrivée des demandeurs d'asile qu'un journaliste montréalais a désigné justement comme l'irruption du paysanat anatolien dans la belle société («Anciens et nouveaux Turcs», *La Presse*, 20.02.1987, A5.)

Un effet interne de l'arrivée d'un groupe réputé pour son traditionalisme a été l'élargissement du bassin de recrutement du sous-groupe conservateur. Malgré ce fait, l'espace communautaire demeure dominé par le sous-groupe «ancien», qui jouit, en dépit de sa faiblesse numérique, du pouvoir symbolique que lui confère son statut de groupe de référence interne. Ce pouvoir lui permet d'attirer à l'intérieur de ses frontières sociales de nouveaux migrants dont les caractéristiques socioprofessionnelles et normatives s'apparentent aux siennes. L'orientation laïque et «patriotique» de ce sous-groupe dirigeant l'association *Turquébec* marque fortement la vie festive turque à Montréal.

On notera, à cet égard, que cette vie festive est loin de constituer un espace de liberté propice à l'expression des discours identitaires marginalisés, minoritaires et contestataires, comme le sont souvent pensées les fêtes populaires (Cohen, 1982 ; Ribart,

1999). La vie festive des Turcs de Montréal est, au contraire, caractérisée par la prédominance d'un discours pro-*statu quo* en conformité avec le discours officiel de l'État d'origine.¹¹ Cette orientation pro-étatique explique aussi pourquoi la mobilisation ethnopolitique revêt un visage «patriotique», surtout chez l'élite immigrée¹², et s'active chaque fois que se produisent en contexte post-migratoire des situations défiant la position officielle de l'État d'origine sur des sujets contentieux tels la présence de l'armée turque en Chypre, la situation des Kurdes en Turquie et «la question arménienne». La célébration de la Fête des enfants s'inscrit, on le montrera, dans cette logique «patriotique» qui vise le redressement d'une situation perçue comme difamatoire pour l'image des Turcs et de la Turquie à l'étranger.

Célébrer la «nation» en contexte transnational

La célébration de la Fête des enfants n'est pas une nouvelle manifestation festive propre aux communautés immigrées de Turquie et fait partie des trois fêtes nationales¹³ officiellement commémorées dans la société d'origine. En contexte post-migratoire, ces anniversaires sont investis d'une autre charge symbolique et deviennent un gage d'allégeance nationale, toutefois inégalement réparti parmi diverses composantes de la population immigrée de Turquie. Ainsi en milieux minoritaires, comme chez les Kurdes, les fêtes nationales (turques) riment

surtout avec la mémoire de la répression étatique et n'emportent pas l'adhésion ; chez les islamistes (sunnites), en opposition avec l'idéologie kémaliste fondatrice de la république, elles sont vues comme un outil de promotion des valeurs laïques et sont rarement célébrées. Dans la communauté turque de Montréal, la faiblesse numérique et institutionnelle de ces groupes minoritaires et la domination de l'élite pro-étatique font qu'aussi bien les fêtes religieuses que nationales sont fêtées conformément à l'orientation idéologique que l'État turc s'est donné depuis 1980, à savoir la synthèse turco-islamique.

Cela étant dit, la manière dont sont célébrés ces deux types de fêtes diffère considérablement : alors que les fêtes religieuses sont célébrées dans l'espace communautaire, les fêtes nationales, notamment celle des enfants, donnent lieu à des commémorations extracommunautaires manifestant la mémoire du groupe dans l'espace public. Si la Fête des enfants constitue la date la plus importante du calendrier festif communautaire, le point culminant de ses relations publiques avec l'extérieur, ceci est le résultat d'un choix politique conscient des élites et dirigeants associatifs. Ces derniers sont extrêmement préoccupés par l'image des Turcs et de la Turquie à l'étranger (Copeaux, 1997) et jouent un rôle central (et parfois contesté), dans l'orientation des pratiques communautaires. Derrière leurs choix concrets concernant la sphère de célébra-

tion de cette fête, la composition du répertoire, le choix des costumes, etc., se profilent autant de stratégies d'action collective pour faire gagner plus de visibilité au groupe dans l'espace public.

Étant donné la prépondérance de l'élite dans l'orientation de la vie festive et sachant l'importance que celle-ci accorde à l'activisme «patriotique»¹⁴, il est légitime de se demander si le fait d'investir sur cette célébration en particulier, qui «coïncide» avec la commémoration du génocide arménien, le 24 avril, ne recèlerait pas une stratégie ethnopolitique visant à redresser l'image des Turcs dans une semaine où celle-ci est sérieusement mise à mal.

Pour explorer cette hypothèse, il importe de noter que la commémoration par la diaspora arménienne du génocide, qui constitue l'événement fondateur de sa mémoire collective (Hovanessian, 1995), ébranle l'un des piliers du récit national turc. Forcée par un discours étatique et une historiographie nationale comportant sa part d'omissions et d'«oublis» - dont fait état Rénan (1907) comme caractéristiques des processus de construction nationale, l'opinion dominante turque sur la «question arménienne» est que les «allégations» arméniennes relatives au génocide seraient inexactes. L'espace immigré, en particulier l'élite, affiche une plus grande sensibilité à cette question, étant plus exposée, de par leur position socioprofessionnelle et leurs compétences linguistiques, aux reven-

dications arméniennes dont les plus radicales exigent, en sus de la reconnaissance, une réparation territoriale. Cette revendication réveille dans l'imaginaire national turc la peur historiquement ancrée d'un démembrement du pays ; en contexte post-migratoire cette angoisse, pour certains, est intensifiée en partie par la condition existentielle propre au déracinement où la perspective de l'assimilation serait ressentie comme un anéantissement symbolique.

La commémoration du génocide par la diaspora arménienne, qui se fait autant par l'organisation des cérémonies religieuses et séculières que par la proposition des motions de reconnaissance du génocide aux divers paliers législatifs de leur pays de résidence¹⁵, donne lieu à des frictions annuelles entre les Turcs et les Arméniens un peu partout dans le monde où ils coexistent en statut minoritaire, de Melbourne à Montréal. Certains militants turcs parlent d'un «syndrome du 24 avril», date qu'ils n'hésitent pas à nommer «*Hate-the-Turk Armenian Day*» (*Turkish Forum Newsletter*, janvier 2001).

À Montréal, à l'occasion de cette fête, l'association *Turquébec*, contrôlée par l'élite laïque et patriotique, organise au nom de la «communauté turque de Montréal» un grand spectacle «interculturel» composé de danses folkloriques et produit sur l'une des grandes scènes de théâtre montréalais. Surinvesti par l'élite communautaire et les familles participant pour différentes

raisons, ce spectacle, auquel sont invitées des personnalités politiques locales et nationales¹⁶, représente l'unique «événement» des Turcs de Montréal ; il est aussi identifié comme une «tradition» par la communauté turque locale. En 1998, ce spectacle eut lieu samedi le 26 avril dans un théâtre du centre-ville de Montréal et a obtenu, en sus des Turcs, la participation de quatorze «communautés culturelles». À part les deux troupes turques représentant deux associations turques de Montréal (*Turquébec* et *Association culturelle turque du Québec*), quatorze ensembles folkloriques «représentant» ces quatorze «pays», tel que le décrivait le programme, ont présenté leurs spectacles: la Corée, la Hongrie, la République dominicaine, la Pologne, le Vietnam, l'Écosse, l'Irlande, le Mexique, la Bulgarie, le Guatemala, l'Inde, la Barbade, Israël et le Québec. Cette année-là, chaque troupe a fait une présentation, à l'exception de la troupe vedette, celle de *Turquébec*, qui en a fait six.

Afin de saisir les motivations sociales des acteurs à mettre en relief cette fête en particulier plutôt qu'une autre, il importe d'illustrer par quelques faits le lien entre l'organisation et l'action communautaire dans ce milieu immigré et l'importance accordée à la défense de l'image de la patrie/État. Déjà, à l'origine de la création en 1964 de la première association turque à Montréal se trouve un besoin partagé de «faire le contrepois à la propagande antiturque» qui domine alors la

scène internationale du fait de la crise chypriote. Pour combattre «l'antiturcisme ambiant véhiculé par la diaspora grecque et les médias», une poignée de professionnels (médecins et ingénieurs) décident d'organiser leur groupe en association et de diffuser «le point de vue turc» dans l'espace public. Depuis lors, les motifs incitant ces migrants «patriotes» à s'organiser et à se mobiliser sur une base ethnique, même si les groupes visés par cet activisme se sont diversifiés, ne semblent pas avoir changé beaucoup: la préoccupation majeure demeure la défense de l'image de l'État turc et de «l'honneur de la nation» à l'étranger. Dans l'espace montréalais, c'est l'activisme arménien qui semble être vécu par les acteurs comme une atteinte constante à la «dignité nationale», alors que dans d'autres contextes, comme en Europe occidentale, où la présence kurde est importante, les revendications kurdes semblent occuper une place prioritaire parmi les préoccupations communes. À Montréal comme ailleurs, la mobilisation ethnopolitique contre l'adversaire générique dénommé des «lobbies antiturcs»- devient un champ de construction de l'ethnicité immigrée turque et d'actualisation des liens avec l'État et la nation.

La célébration publique de cette fête par un grand spectacle interculturel, qui implique en plus des activités accomplies par des enfants, permet à la communauté turque de faire parler d'elle favorablement dans une semaine per-

çue comme fatidique. Derrière cette fête, se profilent les craintes d'une communauté concernant son image et celle de l'État dont elle se veut émissaire. Le grand enjeu que représente la défense de l'image et de l'imaginaire national par le biais de ce spectacle conduit à la mobilisation d'importantes ressources sociales et économiques de la communauté. La réussite de ce spectacle devient ainsi un objectif collectif qui réunit dans un local associatif sur une base hebdomadaire les familles participant pendant plus de sept mois tous les ans: les mères confectionnent les costumes et les enfants pratiquent les danses folkloriques. Au sein de l'association *Turquébec*, l'existence d'une structure spécifique (*comité de folklore*) s'occupant exclusivement de l'organisation de ce spectacle témoigne de l'importance qui lui est accordée.

Extrêmement soucieux de l'image projetée vers l'extérieur à travers ce spectacle spécifique, les dirigeants associatifs se débattent énergiquement sur le contenu que doit avoir l'exposition de la «communauté» aux regards étrangers. Ce débat dépasse l'espace associatif et rejoint d'autres acteurs s'intéressant à la vie communautaire. L'organisation de ce spectacle devient alors le théâtre de polémiques internes sur des menus «détails» - comme le choix des costumes, l'élaboration du répertoire, la sélection des régions dont les danses seront produites, etc.- à travers lesquels s'expriment différentes conceptions de

l'identité collective, ainsi que des oppositions idéologiques entre pro-occidentalistes et conservateurs. Certains membres voudraient par exemple inclure dans le répertoire des danses «modernes», alors que d'autres défendent plutôt «l'authenticité» des danses traditionnelles. Même le choix des costumes devient un lieu de confrontation idéologique: pendant que les uns critiquent les costumes traditionnels des filles, craignant la projection vers l'extérieur d'une image d'une Turquie «arriérée et islamiste», les autres désapprouvent les tenants de ce discours en les qualifiant de «complexés» et «prêts à vendre leur âme pour se faire apprécier des Occidentaux». ¹⁷

Le succès de ce spectacle consolide autant la place de l'association qui l'organise au sein de la communauté turque que la légitimité interne de ses dirigeants. Sa qualité artistique permet d'affirmer auprès d'autres associations turques de Montréal et d'autres villes canadiennes, le prestige de l'association organisatrice: sa troupe folklorique se fait ainsi régulièrement inviter aux fêtes multiculturelles d'autres villes, notamment au festival des tulipes de la Capitale fédérale. La Fête des enfants en tant que l'événement le plus spectaculaire organisé par les Turcs de Montréal porte donc clairement l'empreinte de l'élite patriotique et remplit une fonction interne, en renforçant l'assise politique et la légitimité de l'association organisatrice au sein de la communauté. Au-delà de sa fonction interne, cette célébration

poursuit des objectifs externes tournés à la fois vers la minorité adverse et vers le groupe majoritaire, lequel est ambivalent dans le contexte montréalais.

En substance, il appert que si l'activisme arménien est perçu par les immigrés comme une atteinte à leur identité *nationale*, la contre-mobilisation qu'il suscite s'inscrit dans une logique *ethnique* aussi bien en terme de procédés empruntés, de finalité et d'acteurs participants. L'objectif de combattre l'activisme «ennemi» -d'une autre minorité- va de pair avec la promotion de sa «cause» auprès du groupe majoritaire dont le groupe recherche la reconnaissance. Dans un contexte de cohabitation pluriethnique où les minorités en quête de reconnaissance sont en compétition, voire en conflit, comme en témoigne le cas arméno-turc, les pratiques dites culturelles telles les fêtes recèlent des relations complexes qui dépassent la dynamique intra-communautaire et impliquent autant les relations inter-minoritaires que majoritaire/minoritaires.

Aussi convient-il d'ajouter à ce tableau le rôle de l'État turc qui encourage de maintes façons l'organisation d'un mouvement civique de base (*grassroots*) dans le milieu immigré pour qu'il veille sur les intérêts de l'État à l'étranger. ¹⁸ Se dessinent alors à l'intersection de ces multiples contextes -l'État d'origine, la société d'établissement, la cohabitation interminoritaire, l'histoire migratoire du groupe immigré, etc.- les

contours d'une spatialité transnationale où se tissent des liens entre divers acteurs «patriotes». Cet espace politique diasporique fonctionne grâce aux nouvelles technologies d'information et de communication comme Internet et les organisations politiques turques établies en Amérique du Nord¹⁹ sont le fer de lance de l'organisation de l'activisme pro-étatique qui s'y opère. Ainsi, il ressort que la mise en représentation d'une communauté pourrait être difficilement dissociée du contexte de cohabitation interculturelle et de l'état des relations entre les groupes constitutifs du milieu d'établissement, mais aussi plus généralement de l'état des relations internationales.

Conclusion

La pratique festive ou commémorative «célèbre» une identité collective qui repose, certes, sur un dénominateur historico-culturel commun, mais dont le contenu est interprété différemment selon les époques, les acteurs et les situations d'interaction. La représentation publique de cette identité collective accroît notablement les tensions relatives à sa définition, comme on a pu voir dans la célébration de la Fête des enfants qui met en scène la «communauté turque» de Montréal. La mise en scène de la communauté lors de cette célébration annuelle se révèle comme un processus complexe, influencé conjointement par des facteurs liés à l'histoire du groupe, à sa trajectoire migratoire, à la place de l'État d'origine sur

la scène internationale, ainsi qu'aux conditions socioéconomiques et à la structure des rapports sociaux prédominant la société d'établissement. Cette fête, en tant que pratique communautaire socialement significative, émerge comme un laboratoire d'observation captivant les enjeux multiples de la représentation collective et les tensions que celle-ci est à même d'engendrer à plusieurs niveaux: intracommunautaire, interminoritaire et majoritaires/minoritaires.

La célébration annuelle de la Fête des enfants, une «tradition» turque à Montréal, représente plusieurs événements à la fois, chacun porteur de messages différents visant un destinataire spécifique. Elle est à la fois une fête *interculturelle* dans une société pluriethnique et une fête *ethnique* qui reproduit la «communauté turque» dans l'espace public en localisant sa culture, ritualisant son sens de continuité et revendiquant sa reconnaissance. Aussi constitue-t-elle une fête *nationale* et une fête *diasporique*, célébrée conjointement au pays d'origine et dans les communautés immigrées dispersées.

En tant que *fête interculturelle* dans une société pluriethnique, elle est porteuse du message de «cohabitation harmonieuse», témoignant l'adhésion de la «communauté turque» aux valeurs pluralistes de la société d'établissement. En tant que *fête ethnique* produisant et reproduisant la «communauté turque» dans l'espace

public, elle est à la fois une manifestation de présence («nous sommes là»), un acte de réinvention d'une identité (culturelle, historique) localisée, un rituel soulignant la continuité de l'appartenance collective, et un acte revendiquant sa reconnaissance. En tant que *fête nationale*, elle manifeste la persistance de l'attachement national dans la communauté locale et adresse un message de loyauté vers l'État d'origine dont elle propage la vision historique. Le patriotisme qu'elle met en scène agit comme un marqueur d'appartenance et construit un idéal de «turcité» en diaspora. En ce sens, elle constitue également une *fête diasporique*, célébrée conjointement dans le pays d'origine et dans les communautés immigrées dispersées, et dessine alors par le truchement de ces multiples célébrations séparées dans le temps et dans l'espace les contours d'un imaginaire collectif transnational reliant les communautés de la diaspora entre elles, et à la nation.

L'analyse des enjeux internes et externes de la représentation collective à travers cette fête montre que l'ethnicité turque en milieu montréalais n'est pas la simple expression d'un héritage historico-culturel spécifique, mais une réponse à un besoin organisationnel et politique dans un environnement compétitif, voire conflictuel. L'analyse met en évidence une dynamique interethnique peu connue émanant d'une situation de conflit où se confrontent deux récits nationaux antithétiques, deux rapports à l'histoire qui s'excluent

mutuellement et qui sont en compétition pour la reconnaissance du groupe majoritaire. La dynamique conflictuelle des mobilisations arménienne et turque émerge donc comme un élément déterminant la construction politique de l'ethnicité turque en contexte montréalais, et plus généralement comme un facteur conditionnant le déroulement de la vie communautaire de chaque camp et la pérennité de ses frontières sociales. Aussi ce conflit conduit-il au raidissement des identités collectives, renforçant les tendances totalisantes articulées autour de la diabolisation de l'autre et de la construction du soi comme peuple élu.

Notre analyse, axée moins sur le *contenu* spécifique des pratiques consacrant une identité historico-culturelle spécifique que sur le *rapport* que les individus établissent avec cet héritage et l'interprétation qu'ils en font dans un environnement compétitif, met en évidence la diversité des rapports au passé (histoire, culture, mémoire...) qu'entretiennent les sous-groupes à l'intérieur d'une communauté donnée, ainsi que l'effet homogénéisant du conflit avec l'extérieur, qui unifie, ne serait-ce que momentanément, ces différents modes de rapports au passé.

En outre, si les communalisations ethniques au sein des Turcs de Montréal s'avèrent moins déterminées par les politiques et pratiques publiques québécoises/canadiennes que par les tensions

avec des tiers minorités, ici avec les Arméniens, il reste que certains aspects du système politique -comme la participation politique selon les lignes ethniques et la pratique du lobbying- jouent un rôle incitatif sur la compétition interethnique (Nagel, 1986) ainsi que sur les stratégies mises sur pied par les minorités pour défendre des intérêts collectifs. Le conflit arméno-turc émerge, dans ce contexte, comme un terrain de lobbying pour les deux groupes désireux de faire pencher les décideurs en leur faveur. Le pouvoir décisionnaire du groupe majoritaire pèse ainsi inévitablement sur l'orientation des mobilisations ethno-politiques minoritaires, et peut accentuer tant l'ethnisation des modes de participation civique que la politisation des processus ethniques.

Dans l'espace nord-américain où «être turc» ne s'accompagne pas d'une discrimination substantielle exercée par le groupe majoritaire qui contrôle les principaux leviers de la société, les dynamiques participant au maintien des frontières du groupe se trouvent dans les relations avec les minoritaires. En définitive, le groupe ethnique semble se perpétuer à travers des interactions compétitives, parfois conflictuelles, avec l'exogroupe ; cette altérité significative lui permet de produire sa «cause», sinon son grief collectif, et d'actualiser autant ses liens avec la nation que son imaginaire diasporique...

Notes

¹ Baumann (1992) propose de considérer l'impact de l'exogroupe (des «Autres»), autant comme catégorie symbolique que groupe réel. Il y voit des forces concurrentielles internes et externes dans la production et l'orientation des fêtes et des rites, pratiques pouvant contenir non seulement des motifs de préservation mais aussi de changement culturel.

² Le politique réfère ici aux événements ayant trait à la détermination et à la réalisation d'objectifs publics et/ou à la distribution différentielle du pouvoir et à son utilisation dans les groupes intéressés par ces objectifs (Breton, 1983: 24).

³ «*A shared sense of peoplehood*», un sens collectif d'une humanité distincte, disait Gordon (1964: 24) dans une définition de l'ethnicité qui la rapproche de la nation. Juteau-Lee (1983) ajouterait à cette «humanité distincte» son aspect inégalitaire, soulignant que l'ethnicité serait davantage l'humanité «moindre» réservée aux groupes dominés. Notre propre définition s'inspire également d'Isajiw (1974) et de Meintel (1993).

⁴ L'usage sociologique des termes «minoritaire» et «majoritaire» diffère de leur sens statistique (plus nombreux, moins nombreux). Le groupe minoritaire renvoie à un groupe qui ne contrôle pas l'État et dont la culture ne représente pas la norme sociétale, tandis que le majoritaire occupe la position inverse (Simon, 1975).

⁵ À l'instar des «deux solitudes», cette expression semble avoir acquis une vie qui lui est propre, même si la réalité sociale d'où elle provient s'est profondément transformée. Levine (1997 : 352) rappelle à juste titre que la remise en question à partir de 1960 par les Québécois d'ethnicité canadienne-française de leur statut

subalterne ainsi que du «caractère anglais» de Montréal fait que trente ans plus tard, ce n'est plus la «double majorité» mais «la prédominance du français» qui constitue la base incontournable de tout débat sérieux sur les relations ethniques, même parmi les défenseurs de l'instauration du bilinguisme officiel à Montréal.

⁶ Le terme diaspora est utilisé dans son acception large qui ne conditionne pas la dispersion géographique aux persécutions et à l'absence, du moins initiale, d'un territoire national. Voir Rigoni (1997).

⁷ Après une période d'indifférence, l'État turc reconnaît l'émigration comme un fait de société et l'intègre dans ses plans de développement quinquennaux à partir de 1961. Son intérêt demeure longtemps de nature économique ; ce n'est qu'à partir du putsch militaire en 1980 que la population expatriée commence à être considérée d'une perspective politique, et explicitement comme une force politique.

⁸ Ce qui représente 90% du phénomène migratoire turc au monde qui se chiffre à 4 millions d'individus.

⁹ Entre septembre 1986 et janvier 1987, survient à Montréal une vague de quelque 2 000 migrants turcs, dont un cinquième est d'origine kurde. Arrivés à une époque où le Canada n'exige pas de visa de visiteur des ressortissants de Turquie, ceux-ci réclament aussitôt le statut de réfugié pour des raisons principalement économiques. Le rejet de leur demande par les autorités fédérales, quelques dix-huit mois après leur arrivée, engendre une mobilisation soutenue et haute en couleur. Sous la couverture extensive des médias, leurs péripéties deviennent «l'affaire des Turcs».

¹⁰ À Montréal, la population originaire de Turquie se chiffre à près de 6000 personnes, dont 600 Kurdes. À l'échelle canadienne, la taille de cette

population représente, selon le recensement de 2001, 25 000 personnes (Source: Origine ethnique pour la population, Recensement de 2001, Statistique Canada, 21 janvier 2003).

¹¹ L'activité contestataire caractérise davantage des groupes minoritaires sur les plans ethnique, confessionnel ou politique dans la société d'origine (kurde, alévi, extrême gauche), alors que ceux issus de la majorité (turco-sunnite) adhèrent plutôt à une position *pro-stat quo* par rapport à l'État d'origine.

¹² Le patriotisme exacerbé de l'élite professionnelle immigrée semble receler une certaine mauvaise conscience, celle d'avoir émigré au lieu de servir la société d'origine où ils ont été formés à grands frais. Le discours et éventuellement la mobilisation patriotique contre les «lobbies antiturcs» pourraient être un moyen de sublimer cette mauvaise conscience. Des recherches plus ciblées, menées sur des échantillons plus homogènes, sont nécessaires pour vérifier cette hypothèse.

¹³ Chacune de ces fêtes représente une étape du récit national: la Fête des enfants (23 avril) commémore la déclaration de la souveraineté et la fondation de l'Assemblée nationale, la Fête de la jeunesse (19 mai) marque le début de la Guerre de libération, et le 29 octobre la proclamation de la république. Une autre date symbolique est la commémoration de la mort d'Atatürk (10 novembre), fondateur de la Turquie moderne.

¹⁴ Certains vont jusqu'à s'attribuer une fonction diplomatique officielle et se définissent comme des «ambassadeurs de bonne volonté» au service de la mère-patrie.

¹⁵ L'ensemble de ces stratégies constitue la «cause arménienne», une revendication politique à double objectif: la reconnaissance par le

gouvernement turc du génocide des Arméniens ; la *réparation* territoriale et/ou monétaire pour les torts causés. L'importance attribuée à la demande territoriale varie selon les affiliations politiques et s'avère être plus ancrée dans la diaspora qu'en Arménie (Libaridian, 1991). Cette demande territoriale porte atteinte à un principe fondateur de la république turque -l'intégrité territoriale et le caractère unitaire et indivisible de l'État- d'où la virulence des réactions qu'elle suscite. Selon Copeaux (1997) toute la politique extérieure turque est formulée en fonction de ce principe jacobin.

¹⁶ Les invités comprennent souvent quelques élus ou fonctionnaires municipaux et provinciaux, des sénateurs, parfois des délégués des ministères provincial et fédéral responsables de l'administration du pluralisme culturel, quelques journalistes et des représentants des milieux communautaires. Le discours inaugural est prononcé en trois langues (français, anglais et turc), ainsi que l'animation de tout l'événement.

¹⁷ Un spectacle antérieur, ayant intégré des «shows modernes» dans son répertoire, se fait fortement critiquer par certains à cause des costumes de fille jugés trop révélateurs. Or, comme le sous-groupe pro-occidentaliste, d'établissement ancien, est déficient de jeunes générations -leurs enfants anglicisés ayant abandonné le Québec- la survie des activités culturelles de leur association est tributaire de la participation des enfants des familles d'origine rurale. Les dirigeants associatifs se doivent donc d'être attentifs aux demandes des familles traditionalistes au risque de voir chuter le nombre d'enfants participants. Pour d'autres, l'intégration des danses occidentales était déplorable dans la mesure où elle montrait au grand public une

communauté «complexée» et admiratrice de l'occident au lieu de manifester avec fierté son propre «héritage culturel».

¹⁸ L'activisme patriotique émigré est soutenu matériellement ou symboliquement par l'État, comme en témoigne la distinction officielle décernée en mai 2002 par le ministère turc des affaires étrangères à un leader communautaire de Montréal «pour ses valeureux services à l'État et à la communauté turque locale».

¹⁹ Telles que l'ATAA (*Assembly of Turkish-American Associations*, Washington, D.C), la FTAA, (*Federation of Turkish-American Associations*, NYC) et la FCTA (*Federation of Canadian-Turkish Association*, Toronto, Ont.). L'État turc encourage la représentation unifiée de l'espace immigré turc qui prendrait la forme d'un lobby transnational coordonné défendant ses intérêts. La formation en 1992 d'une superstructure, *World Turkish Congress* (UN Plaza, NYC) témoigne de ces efforts.

Bibliographie

Anctil, P., 1984. «Double majorité et multiplicité ethnoculturelle à Montréal», *Recherches Sociographiques*, vol. 25, no 3, pp. 441-456.

Baumann, G., 1992. «Rituals Implicate Others: Rereading Durkheim in a Plural Society», dans D. de Coppet (dir.), *Understanding Rituals*, Routledge, pp. 97-116.

Barth, F., 1969. «Introduction», dans F. Barth (dir.), *Ethnic Groups and Boundaries. The Social*

Organization of Cultural Difference, Boston: Little-Brown, pp. 9-38.

Bilge, S., 2002. *Communalisations ethniques post-migratoires: le cas des «Turcs» de Montréal*, Thèse de doctorat, Université Paris 3-Sorbonne nouvelle (à paraître), 650 p.

Bozarslan, H., 1992. «État, religion, politique dans l'immigration», *Peuples méditerranéens. Turquie, l'ère post-kémaliste?* no 60, pp. 115-33.

Breton, R., 1983. «Communauté ethnique, communauté politique», *Sociologie et Sociétés*, vol. 15, no 2, pp. 23-37.

Breton, R., 1964. «Institutional Completeness of Ethnic Communities and the Personal Relations to Immigrants», *American Journal of Sociology*, no 70, pp. 193-205.

Cohen, A., 1982. «A Polyethnic London Carnival as a Contested Cultural Performance», *Ethnic and Racial Studies*, vol. 5, no 1, pp. 23-41.

Copeaux, É., 1997. *Espaces et temps de la nation turque: Analyse d'une historiographie nationaliste, 1931-1993*, Paris: CNRS éditions.

De Rudder, V., 1990. «La cohabitation pluriethnique et ses enjeux», *Migrants-Formation*, no 80, pp. 68-89.

Fortier A-M., 2000. *Migrant Belongings. Memory, Space and Identity*, Oxford/New York: Berg.

Halman, T., 1980. «Turks», dans S. Thernstrom (dir.), *Harvard Encyclopedia of American Ethnic Groups*. Cambridge, Ma.: The Belknap Press of Harvard University Press, pp. 992-96.

Hilly, M-A. et D. Meintel, 2000. «Célébrer la 'communauté'», Éditorial. *Revue européenne des migrations internationales*, no 16, pp. 7-8.

Hovanessian, M., 1995. *Le lien communautaire: trois générations d'Arméniens*. Paris: Armand-Colin.

Isajiw, W. W., 1974, «Definitions of Ethnicity », *Ethnicity*, no 1, pp. 111-124.

Juteau, D., 1999. *L'ethnicité et ses frontières*, Montréal : Presses de l'Université de Montréal.

Juteau-Lee, D., 1983. «La production de l'ethnicité, la part réelle de l'idéal», *Sociologie et sociétés*, vol. 15, no 2, pp. 39-54.

Juteau-Lee, D., 1979. «La sociologie des frontières ethniques en devenir », dans D. Juteau (dir.), *Frontières ethniques en devenir*, vol. 7, Ottawa: Les Éditions de l'Université d'Ottawa, pp. 3-18.

Labelle M., S. Larose et V. Piché, 1983. «Émigration et immigration: les Haïtiens au Québec», *Sociologie et sociétés*, vol. 15, no 2, pp. 73-89.

- Levine, M., 1997. *La reconquête de Montréal*. Montréal : VLB éditeur.
- Libaridian, G., 1991. *Armenia at the Crossroads*, Watertown, Mass., Blue Crane Books.
- Lieberson, S., 1961. «A Societal Theory of Race and Ethnic Relation», *American Sociological Review*, vol. 6, pp. 902-10.
- Meintel, D., 1993. «Introduction: nouvelles approches constructivistes de l'ethnicité», *Culture*, vol. 13, no 2, pp. 10-6.
- Nagel, J., 1986. «The Political Construction of Ethnicity», dans S. Olzak et J. Nagel (dir.), *Competitive Ethnic Relations*, Orlando: Academic Press, pp. 93-112.
- Rénan, E., 1947 [1907]. *Qu'est-ce qu'une nation ?*, Paris.
- Ribart, F., 1999. *Le carnaval noir de Bahia. Ethnicité, identité, fête afro à Salvador*, Paris: L'Harmattan.
- Rigoni, I., 1997. «Les migrants de Turquie: réseaux ou diaspora?», *L'Homme et la Société*, no. 125, pp. 39-57.
- Schermerhorn, R., 1968. «Les relations interethniques, un essai de typologie (1)», *Cahiers internationaux de sociologie*, vol. XLIV, pp. 145-156.
- Simon, P.-J., 1975. «Propositions pour un lexique des mots clés dans le domaine des études Relationnelles», *Pluriel*, 4, pp. 65-76.
- Smith, A., 1986. «Conflict and Collective Identity: Class, Ethnicity, and Nation», dans E. Azar et J. Burton (dir.), *The Theory and Practice of International Conflict Resolution*, Brighton: Wheatsheaf, pp. 63-84.
- Smith, A., 1981. «War and Ethnicity: The Role of Warfare in the Formation, Self-Image and Cohesion of Ethnic Communities», *Ethnic and Racial Studies*, vol. 4, no 4, pp. 375-397.
- Weber, M., 1971 [1921-1922]. *Économie et Société*, tome 2, Paris: Plon Pocket-Agora.
- Werbner, P., 1998. «Diasporan Political Imaginaries: A Sphere of Freedom or a Sphere of Illusion», *Communal/Plural*, pp. 11-31.
- Wirth, L., 1980 [1928]. *Le Ghetto*, Presses universitaires de Grenoble, Coll. Champ urbain.
- Yancey, W., Ericksen, E., et R. Juliani, 1976. «Emergent Ethnicity: a Review and Reformulation», *American Sociological Review*, no 41, pp. 391-403.

Pratiques d'accueil et traitement des discriminations

Les permanences d'une association antiraciste en France

Mireille Eberhard

Volume 4, numéro 1, printemps 2004

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/009716ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/009716ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Groupe de Recherche Ethnicité et Société
CEETUM

ISSN

1499-0431 (imprimé)

1499-044X (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cette note

Eberhard, M. (2004). Pratiques d'accueil et traitement des discriminations : les permanences d'une association antiraciste en France. *Les Cahiers du Gres*, 4 (1), 75–87. <https://doi.org/10.7202/009716ar>

PRATIQUES D'ACCUEIL ET TRAITEMENT DES DISCRIMINATIONS. LES PERMANENCES D'UNE ASSOCIATION ANTIRACISTE EN FRANCE

Mireille Eberhard

La lutte contre les discriminations racistes est très récente en France : la prégnance et le poids d'un idéal républicain ont longtemps rendu difficile l'émergence de cette question, lui préférant une approche en terme d'intégration. L'approche républicaine, qui ne considère que des individus, nie toute distinction, individuelle ou collective, fondée sur « l'origine ou la race ». Or la discrimination renvoie justement à l'application d'un traitement à la fois différent et inégal à un groupe ou à une collectivité¹ en fonction de traits, réels ou imaginaires, socialement construits comme « marques négatives » ou « stigmates » (De Rudder, Poiret, Vourc'h, 2000). Le contexte républicain délégitimant, voire interdisant la caractérisation même de ces groupes discriminés, l'existence de traitements différenciés a longtemps été occultée dans l'espace public français. L'insuffisance et le caractère inopérant des principes formels d'égalité de droits et d'égalité de traitements ont conduit à la remise en cause de l'approche exclusive en termes d'intégration. L'obligation faite aux pays européens d'appliquer l'article 13 du traité d'Amsterdam

(article qui intègre la lutte contre les discriminations dans les grandes missions de l'union) a aussi pesé en faveur de ce changement de perspectives. Finalement, la prise en compte de la question des discriminations par les pouvoirs publics peut être datée du 21 octobre 1998, date à laquelle la ministre de l'emploi et de la solidarité, lors d'une communication au conseil des ministres, déclare faire de la lutte contre les discriminations l'une des priorités de sa politique. S'en est suivie la création et la mise en place d'un dispositif public de lutte contre les discriminations, ainsi que le renforcement du dispositif législatif existant, notamment avec l'adoption en 2001 d'une loi « relative à la lutte contre les discriminations ».

C'est dans ce nouveau contexte politique et institutionnel que l'association MRAP (Mouvement contre le racisme et pour l'amitié entre les peuples) a lancé, fin 2000, une campagne nationale de lutte contre les discriminations intitulée « discrimination, ouvrons les yeux », se saisissant de ce fait d'une problématique encore peu soulevée par le milieu associatif

antiraciste français. L'action antiraciste portait, jusque-là, plus sur le racisme appréhendé en termes idéologiques, voire politiques, et ciblait finalement plus le droit de vote des étrangers ou les idées du Front National que les pratiques racistes en tant que telles. Le passage à une action en termes de « lutte contre les discriminations » marque donc, pour l'association, une manière différente de se saisir de la question du racisme et de ses modalités d'inscription dans la réalité. Coordonnée par les instances nationales du MRAP, cette campagne s'appuie sur un réseau de 49 comités locaux au sein desquels a été mise en place la partie la plus importante, mais également la plus novatrice de cette campagne, celle portant sur la création de structures d'écoute et d'assistance aux victimes de discriminations. Ces permanences d'accueil, tenues par des militants², ont pour vocation l'écoute, le soutien et le suivi juridique des victimes et des témoins de discriminations racistes. C'est à travers leur analyse que je m'intéresserai à la manière dont une association antiraciste telle que le MRAP se saisit et traite la question des discriminations racistes.

Par son objet, mais également par le type d'engagement que constitue la tenue de permanences — tant en termes de savoir-faire que de manières de faire — cette campagne constitue une nouvelle forme d'engagement et de pratiques pour le MRAP et ses militants. L'accueil représente, en effet, une activité militante qui ne

se situe plus sur le terrain de la contestation, mais sur celui de l'action. La « cause » pour laquelle la personne milite est incarnée par une situation concrète, par une personne qui fait la démarche de se rendre à une permanence sur les discriminations pour y exposer sa situation. Le racisme n'est alors plus appréhendé par le militant en tant qu'idéologie, mais comme une réalité vécue, quotidienne, matérielle. Pour ce dernier, les compétences et les qualifications requises pour tenir une permanence sont multiples, et il doit disposer d'un minimum de connaissances, tant sur le fonctionnement du dispositif public de lutte contre les discriminations, sur la législation contre le racisme et les discriminations, que sur l'attitude à adopter face à une personne venue exprimer une souffrance. Sans aller jusqu'à une professionnalisation à proprement parler, l'accueil lui demande donc une spécialisation, un savoir-faire nouveau qu'il doit s'approprier. Ainsi, l'accueillant doit être en mesure d'apporter à la victime une écoute, mais également des réponses et des modes de traitement de son cas pouvant se situer sur un terrain non contentieux (rappel à la loi, demande d'explication à l'auteur présumé de la discrimination, renvoi vers d'autres structures...), aussi bien que sur un terrain contentieux (aide à la rédaction de plainte, accompagnement au tribunal, renvoi vers un avocat, constitution de partie civile du MRAP...). La finalité de ces permanences d'accueil est affichée comme multiple par

l'association qui les présente comme ayant une vocation « d'écoute, de soutien et du suivi des victimes ou témoins de discriminations racistes ». Il ressort de cette définition une oscillation entre un pan « écoute » et un pan « juridique » de l'accueil. Nous verrons que cette oscillation dans la modalité de traitement des discriminations racistes peut être expliquée par la difficulté à appréhender, à objectiver la « substance » même de cette réalité sociale pour les acteurs sociaux.

Ici, je confronterai les finalités « affichées » de ces permanences, leur matérialité, et leur effectivité. J'aborderai donc les modalités de traitement des discriminations mises en œuvre par une association, mais également la difficulté devant laquelle se trouvent les militants pour influencer cette réalité, du fait de l'ambiguïté de cet objet social et de la multiplicité de ses inscriptions dans le réel qui la rend difficile à objectiver. C'est à la réalité de l'accueil que je m'intéresserai, m'appuyant sur les pratiques et les discours des deux types de protagonistes que ces permanences mettent en jeu : les plaignants et les militants. Les résultats exposés ici proviennent d'une enquête de terrain effectuée au MRAP, dans le cadre de mon doctorat³. Ils reposent 1) sur des informations que j'ai recueillies, par entretiens ou discussions plus informelles, auprès de militants en charge de l'accueil dans huit comités locaux⁴ engagés dans la campagne « Discriminations, ouvrons les yeux » ; 2) sur des ob-

servations que j'ai effectuées au sein des permanences d'accueil du comité de Paris. Plus spécifiquement, je me suis appuyée ici sur l'analyse de 25 entretiens d'accueil victime-militant. Mon but ici n'est pas de construire une typologie de ces victimes ou de ces militants, mais de cerner le type de connaissance qu'apporte l'analyse de leurs interactions en termes de compréhension et de définition de la notion de discrimination raciste⁵.

Le poids de l'approche judiciaire

La lutte contre les discriminations est fréquemment mise en avant comme une lutte se situant sur le terrain du droit, voire comme un « combat de droit », selon l'expression de Didier Fassin. L'inscription du MRAP dans cette lutte ne diffère pas de cette approche, le droit étant omniprésent dans la publicité qui est faite de ces permanences auprès du public : au recto d'une carte postale présentant la campagne figurent, par exemple, deux extraits du code pénal ayant trait aux discriminations. Cette prépondérance du droit se voit également dans le type de sessions de formation que la coordination nationale a organisées pour les militants des comités locaux dans le but de les aider à mener au mieux les permanences d'accueil : sur les 26 formations qui ont été dispensées en 2001 et 2002, 18 sessions ont eu pour sujet « la législation contre le racisme et les discriminations », alors que seule-

ment huit ont abordé « l'écoute de victimes et témoins de discrimination ».

Au niveau de la pratique militante, cette approche judiciaire de la discrimination permet aux militants de traiter de façon concrète, matérielle, la situation de la personne qu'ils ont en face d'eux. Elle répond ainsi à une certaine « utilité sociale » du militantisme, militer renvoyant à la volonté de lutter, mais aussi d'agir, pour ou contre une cause. La volonté d'avoir un impact, une prise directe sur la réalité est donc l'une des finalités des militants, et le droit peut alors être présenté comme un outil dont ils peuvent se saisir pour y parvenir : « *Pour moi, le droit c'est un moyen de militer et de faire en sorte de faire avancer un certain nombre de dossiers, et de lever un certain nombre d'injustices* ». Pour les victimes, l'aspect symbolique de la sanction représente une attente très forte, puisqu'elle s'apparente à une reconnaissance publique de l'illégitimité du traitement qu'elles ont subi. D'ailleurs, rares sont les personnes qui vont en justice pour une réparation matérielle à proprement parler (de type dommages et intérêts ou réintégration d'un poste au sein d'une entreprise par exemple). Pour une grande part, l'attente des plaignants par rapport à ce type de démarche se situe dans le champ de la reconnaissance, de la réhabilitation personnelle : « *Pour nous, c'est pas l'argent qui nous intéresse. On veut une réparation du préjudice moral. On veut être rétabli dans notre dignité et pour cela, il*

n'y a que le juge qui puisse le dire « il y a des choses qu'on peut faire et des choses qu'on ne peut pas faire. » « Qu'ils nous respectent ! C'est tout ce que je demande moi. Je demande ni argent, ni rien. Mais ces gens, il faut les condamner ! C'est pas juste. » La réponse judiciaire est également, pour la victime, une manière de se convaincre de sa non-responsabilité dans ce qui lui arrive : « *Psychologiquement, j'en ai besoin ; de savoir qu'elles soient reconnues coupables, parce que pendant pas moins d'un an je pensais être la coupable. Je pensais que c'était moi qui avais commis une erreur. »*

Dans ce processus de réhabilitation de son histoire, de sa dignité, l'épisode judiciaire est fréquemment mis en avant par la victime comme une étape décisive permettant de « passer à autre chose » : « *Je veux que justice soit faite ! Pour moi, la question sera réglée quand la justice aura fait son travail, qu'ils auront été condamnés. Je serai libérée, moralement* ». « *Je veux pouvoir tourner la page* ». « *Dans un premier temps, on attendait un soutien parce qu'on a été très ébranlé par cette situation. Dans un deuxième temps, on souhaitait une reconnaissance de la faute pour nous aider à comprendre et à digérer ce qui s'était passé. Et puis dans un dernier temps, un changement pour l'avenir* ». Ce dernier extrait montre également que le fait de porter son affaire devant la justice ne relève pas uniquement d'un acte « individuel » pour la personne, mais répond également à la volonté de faire en

sorte que ce qu'elle a vécu ne puisse se reproduire. L'accent n'est alors plus mis sur le préjudice personnel en lui-même, mais sur l'exemplarité et l'impact de sa dénonciation : *« J'ai décidé de me battre. Pour moi, mais aussi pour que ça n'arrive pas aux autres : pour que ça ne se reproduise plus dans cet établissement ni dans ce département ».* *« J'ai voulu aller jusqu'au bout de cette démarche pour moi et pour les autres, ceux qui n'ont pas les moyens, ceux qui n'ont pour vivre que le boulot dont on les prive abusivement ».* *« J'ai été insulté, je ne veux pas que ça se reproduise. Je ne veux pas que mon petit frère vive une situation similaire ».*

Pour les victimes qui souhaitent porter leur affaire devant les tribunaux, l'association constitue un lieu de ressources juridiques. Non seulement les accueillants ont un minimum de connaissances juridiques, mais l'association dispose d'un service juridique spécialisé dans ce type de contentieux et sur lequel les militants peuvent s'appuyer dans leurs démarches d'aide et de soutien juridique aux victimes. Le MRAP est également en mesure d'orienter les personnes vers des avocats avec lesquels il travaille, voire d'accompagner la victime dans sa plainte, en se constituant partie civile à ses côtés, lorsque son dossier est suffisamment étayé. C'est pourtant à ce dernier niveau, celui de l'établissement des faits, que le bât blesse. Et, bien qu'il existe peu d'écrits scientifiques sur la question des discriminations, tous s'ac-

cordent à déplorer les limites de l'approche judiciaire concernant l'extrême difficulté qu'il y a en droit français à apporter la preuve non seulement de l'acte discriminatoire, mais également de l'intentionnalité. Finalement, le traitement judiciaire des discriminations reste, dans les faits, marginal, ne concernant qu'un très faible nombre de cas⁶. La portée pragmatique des textes législatifs est donc très faible, voire nulle. Et tout se passe comme si le juridique imposait un poids, une importance dans l'orientation de la lutte contre les discriminations qu'il est, au final, incapable d'assumer dans la pratique.

La formation juridique donnée au militant apparaît alors comme abstraite, idéale : la législation leur est expliquée très en détails, tout comme les différents contentieux pouvant être qualifiés de discrimination, le type de tribunaux qu'ils peuvent saisir, le type de démarches qu'ils peuvent mettre en œuvre lorsqu'ils rencontrent tel ou tel cas « d'école »... Or toutes ces dispositions s'avèrent peu en phase avec la réalité qu'ils ont à traiter au sein des permanences. La prépondérance de l'approche judiciaire dans l'orientation de ces permanences finit donc par laisser perplexe. Face aux limites de l'action proprement judiciaire, les militants peuvent être d'autant plus déconcertés car c'est à eux qu'il incombe de gérer la déception des victimes : *« Les victimes nous trouvent trop exigeants sur la façon dont il faut rapporter la preuve. Mais la rigueur de la*

preuve nous permet également de ne pas accuser sans fondement non plus ». « *Beaucoup de gens peuvent être déçus par ce qu'on leur a dit. Ils ne sont pas forcément contents de la réponse. Le MRAP n'est pas forcément en mesure de répondre à une telle demande* ». Les militants doivent également faire avec leur propre frustration, engendrée par leur impuissance face à un fait social dont ils saisissent toute la réalité (symbolique comme matérielle) mais qu'ils sont incapables d'objectiver : « *Des fois, on sent qu'il y a du racisme. Le problème c'est que pour obtenir une réponse juridique, il faut une qualification* ». « *La discrimination est une notion difficile à cerner. [...] Quand les gens nous expliquent leur cas, difficile de prouver que quelqu'un a été refoulé par rapport à la discrimination. On dira qu'il a pas le profil si c'est dans l'emploi, pour le logement on dira que c'est un problème de paye* ».

Une notion ambiguë, difficile à objectiver

Les limites de l'approche juridique ne se cantonnent pas uniquement aux difficultés liées à la preuve, mais également à la conception limitée du racisme et des discriminations qu'elle sous-tend. L'approche juridique impose en effet un schéma binaire — une victime / un coupable, tous deux clairement identifiés — dont elle a du mal à se départir. Non seulement ce schéma s'avère manichéen mais, de surcroît, il individualise et décontextualise la discrimination. Cette dernière n'est alors pas ap-

préhendue en tant que processus s'inscrivant dans des rapports sociaux, mais comme un résultat. Finalement, comme le souligne Fassin, « la judiciarisation de l'inégalité illégitime induit un processus d'essentialisation de la discrimination » (Fassin, 2002). Or on ne peut considérer les caractéristiques ethniques ou phénotypiques d'un individu comme une variable indépendante qui induirait à elle seule tel ou tel comportement : elles s'insèrent dans des rapports sociaux qui les mettent plus ou moins en saillance et qui les instrumentalisent. La plupart du temps, les contextes dans lesquels la discrimination est produite sont intrinsèquement concurrentiels et inégalitaires, que l'on pense à la recherche d'un logement ou au milieu du travail. La variable ethnique ou phénotypique vient alors exacerber le rapport de forces inégalitaires, mais elle ne le crée pas de toute pièce.

Pour illustrer ces propos, je m'appuierai sur l'expérience d'un plaignant qui, à maintes reprises, s'est vu refuser l'accès à un poste de maître de conférence : « *Le problème c'est que déjà, parce que moi j'ai des amis Français, des Dupont, qui ont le même problème. Ce que je suis en train de dire, c'est que déjà des Philippe, ils ont des problèmes, alors un Nordine... Mais l'une des difficultés, c'est que la sélection n'est pas anonyme [...] J'aimerais que quelqu'un qui fait une thèse fasse des statistiques ou une sorte de recherche sur le nombre de diplômés d'origine, c'est-à-dire des Français d'origine*

multicouleur, et voir le pourcentage de ces gens là qui ont un poste qui leur correspond ou qui ont juste un poste, même si ça ne leur correspond pas. J'aimerais bien voir les statistiques ». L'intérêt de cet exemple réside dans le fait que la discrimination dont s'estime victime cette personne vient se greffer dans un monde de concurrence exacerbée, l'ouverture au concours d'un tel poste suscitant un grand nombre de candidatures. En principe, la sélection des candidats s'appuie sur des critères « objectifs » de leur dossier, selon des éléments méritocratiques, perçus comme légitimes. Cependant, le fait que cette sélection ne soit pas anonyme rend possible un mode de sélection certes illégitime, mais complètement informel donc inattaquable. Dans cet exemple, il semble que le plaignant ait conscience du fait qu'individuellement, il lui est impossible de prouver une quelconque discrimination, la moindre qualification ou la moindre adéquation au poste pouvant toujours être invoquée pour argumenter son éviction. Au final, il justifie la discrimination qu'il subit individuellement en invoquant une discrimination indirecte et systémique, concrétisée par une disqualification répandue et collectivement partagée.

La notion de discrimination indirecte est toutefois peu comprise par les militants, dont la perception se cantonne le plus souvent au schéma dominant d'appréhension de la discrimination où responsables et victimes sont identifiables.

La discrimination indirecte peut alors en amener certains à remettre en cause leurs propres pratiques, ou du moins à les interroger. Ce fut le cas pour un militant qui s'aperçut que la discrimination existait dans son entreprise sans qu'il s'en aperçoive et sans qu'elle soit intentionnelle : il se rendit compte que le fait d'embaucher uniquement des enfants du personnel, lorsque ce personnel est lui-même composé uniquement de personnes d'origine française, contribuait indirectement à écarter toutes personnes d'origine étrangère, ce qui constituait une forme de discrimination à laquelle il « *n'avait jamais songé* ». Cette anecdote met en lumière le changement de perspective et la remise en cause des schèmes de compréhension et de perception du racisme que peut être susceptible d'induire l'introduction de la problématique discriminatoire chez les militants anti-racistes. Outre la difficulté qu'ils peuvent avoir à la penser, ces derniers se heurtent également à l'ambiguïté même de l'objet qu'ils ont à traiter, du fait de la diversité et de la complexité des modalités d'inscription du racisme et de l'ethnisme dans la réalité des personnes qui le subissent.

Les personnes qui se rendent aux permanences d'accueil dénoncent fréquemment des pratiques discriminatoires pouvant être assimilées à du harcèlement, qui prennent la forme de brimades quotidiennes : « *C'est une espèce de harcèlement haineux, le moindre prétexte. Je demande*

deux jours de congé qu'il me reste, on me dit « ah non ! mais monsieur mais vous avez une réunion vous ne pouvez pas ». C'est de la mauvaise foi, c'est de la saloperie quoi, il n'y a pas d'autres mots. [...] Elle cherche la querelle. Du style : elle arrive après moi le matin, je suis au téléphone avec un directeur d'école, elle se pointe devant ma porte avant la réunion et dit « si vous arriviez à l'heure vous ne passeriez pas vos coups de fil personnels ». Ici, la discrimination s'apparente à du racisme « voilé », et ses modalités d'inscription dans la réalité sont d'autant plus pernicieuses que le « fait raciste » (ou ethniste) proprement dit n'est pas manifeste. Encore une fois, l'approche dominante trouve ses limites, du fait de l'impossibilité de prouver que le traitement subi est directement lié à l'origine, réelle ou supposée, de la personne.

L'ambivalence de cette notion de discrimination résulte également de sa polysémie et de sa volatilité. Le terme, de par son suffixe « ion », désigne à la fois un comportement et le résultat qui en découle. Or, comme le souligne Saïd Bouamama, tout comportement discriminatoire ne débouche pas inéluctablement sur une situation discriminatoire (Bouamama et Benyachi, 2000). Je citerai l'exemple de cette personne qui s'est vue demander, au cours d'un entretien d'embauche, si elle aimait Zidane et si elle mangeait du couscous. Ce comportement peut être qualifié de discriminatoire, puisque le traitement dont cette personne fait l'objet résulte d'une imputation,

d'une réduction de son identité à ses origines (réelles ou supposées) et à son phénotype. Au final, elle peut très bien finir par être embauchée. Cependant, on ne peut sous-estimer la violence symbolique que représente pour les plaignants cette assignation, ce renvoi ou du moins cette référence implicite, permanente et diffuse, à leur couleur ou à leur origine. C'est souvent la prégnance de ce que Philomena Essed nomme l'«every day racism» (Essed, 1991) qui pousse les plaignants à se rendre aux permanences du MRAP, malgré la narration, au départ, d'un fait précis. Pour utiliser une image, je dirais que si c'est une goutte d'eau qui les fait se déplacer, c'est avant tout parce que le vase est plein. Le traitement de la discrimination raciste ne peut donc pas s'en tenir aux seuls aspects «matériels» que constituent l'entrave dans l'accès à un logement, à un déroulement de carrière ou encore à une boîte de nuit. Car si les discriminations jouent un rôle privatif en termes de droit, elles jouent également un rôle privatif en termes de reconnaissance, de respectabilité, de dignité, voire d'accès à un statut.

Écoute et souffrance

Les répercussions induites par les discriminations dans le vécu des personnes vont souvent bien au-delà de l'acte discriminatoire lui-même. Elles ne se limitent pas à la seule victime, mais touchent également son entourage familial, ce qui est régulièrement mis en avant par les victimes lors des entretiens d'accueil : « *Aujourd'hui, ça*

nous fait mal d'avoir été obligés de baisser la tête et de partir, c'est vrai que c'est pas facile à assumer. Et le fait de ne pas pouvoir montrer à mes enfants qu'en tant que maman je n'ai pas pu faire tout ce qui était en mon pouvoir pour les aider, c'est très dur ». « Je suis marié, j'ai pas d'enfant. Heureusement. Parce que sinon je ne sais pas ce que je vais faire ! mais c'est vrai que... Heureusement ma femme je l'ai connue il y a 10-12 ans. Heureusement on se connaît depuis longtemps, mais malgré ça, il y a des problèmes. On a beaucoup des problèmes. Et moi je ne me rends pas compte, mais elle me dit que j'ai changé, que je m'énerve pour un oui ou pour un non ». « Je reçois du courrier à la maison c'est des recommandés sans arrêt. Ma femme a même une procuration permanente pour pouvoir prendre mes lettres. Mes gosses, c'est vrai qu'ils vont pas bien. J'ai un fils qui s'est mis, à la première histoire, à devenir obèse : il n'est pas bien. C'est terrifiant. Il y en a un qui dit « si papa perd son travail, qu'est ce qu'on va devenir ? » c'est une inquiétude de tout le temps. De temps en temps il m'appelle au bureau, il me dit : papa il y a le facteur qui est passé, t'inquiète pas, il n'y a pas de lettre recommandée hein ! ».

Les discriminations induisent aussi une remise en question des systèmes d'idées, de représentations du monde, voire de croyances et de valeurs de la victime, du fait de la restriction du champ des possibles qu'elles engendrent dans son parcours, tant professionnel que personnel : « J'ai le senti-

ment d'avoir perdu trop d'années à faire des études. Je pensais qu'en n'ayant aucun problème judiciaire, en étant très actif dans la vie associative, voire dans la vie politique, qu'en suivant des études, qu'en restant dans le droit chemin en suivant les conseils de professeurs que j'avais, notamment un Iranien, qui me disait « si le Français il a 12, il faut que tu aies 14, s'il fait un pas en avant, il faut que tu en fasses deux pour être au même niveau »... C'est ce que j'ai essayé de faire au vu de mes résultats scolaires...[...] Le pire c'est que moi, pendant des années, j'ai poussé des petits jeunes en étant animateur dans différents quartiers, et j'étais là à leur dire qu'il faut travailler, aller à l'école, etc. Quand j'en voyais un dans mon quartier à rien foutre ou des conneries ou quoi que ce soit, franchement, je n'hésitais pas à mettre la tarte sur la tête, à discuter avec lui... Aujourd'hui, je ne me le permettrais plus. Premièrement parce que j'ai eu une remarque il y a à peu près un an et demi sur « Et toi B., qu'est ce que tu deviens ? Qu'est ce que tu fais ? Tu as étudié et qu'est ce que tu as ? » c'était heu.... Et deuxièmement, je ne peux pas, je ne peux plus parce que je sais que c'est les envoyer... C'est leur donner de faux espoirs, c'est honnêtement de faux espoirs ». Cette situation montre à quel point la discrimination façonne le rapport au monde des personnes qui la subissent.

Face à cette souffrance sociale, la fonction d'écoute des permanences d'accueil du MRAP est primordiale. Elle permet non seule-

ment la libération mais également la reconnaissance d'une parole qui a longtemps été perçue comme illégitime, non fondée, voire anecdotique. Au point que les victimes elles-mêmes peuvent apparaître surprises de se faire non seulement entendre, mais écouter : *« Mais là je suis étonnée hein ! vous êtes deux Françaises et vous m'écoutez ! »*. *« Vraiment, merci beaucoup de m'avoir écouté ! Ça fait du bien ! Parce qu'à la fin, personne ne nous croit ! »*. Le déni qui entoure les questions de discriminations racistes oriente fréquemment le discours des victimes, et donne lieu à des stratégies discursives de persuasion de leur part. Face à l'accueillant, les plaignants peuvent être considérés comme étant « en représentation », au sens goffmanien du terme : ils contrôlent l'impression qu'ils produisent sur l'interlocuteur en se mettant en avant sous un angle le plus positif possible (Goffman, 1963) : *« Je suis Français, je cotise, mes enfants sont Français, ma vie est ici, je respecte la loi, je suis citoyen »*. *« Mon casier judiciaire est vide, je n'ai jamais eu de problème avec la justice »*. Dans leur argumentaire, il est aussi fréquent que les victimes anticipent une accusation de paranoïa ou d'exagération de la part de leurs interlocuteurs : *« Je sais que ça peut paraître gigantesque comme histoire... »*. *« Je ne veux pas paraître paranoïaque, mais... »*. *« Au départ, je me disais que ce n'était pas vrai. Je ne voulais pas tomber dans la parano »*. Toutes ces stratégies discursives ne

suffisent pourtant pas toujours à « convaincre » l'accueillant.

Ici, on ne peut toutefois dissocier l'écoute de l'endroit dans laquelle elle se tient (une association « antiraciste ») ni des acteurs sociaux qui la mettent en œuvre (des militants). Comme je l'ai déjà mentionné, l'activité militante est avant tout une pratique sociale et politique sous-tendue par la volonté d'agir sur le réel. Si l'on peut, dans un souci heuristique, dissocier la vocation « d'écoute » et la vocation de « soutien », dans la réalité, les deux se chevauchent. Pour le militant, l'écoute en tant que telle est toujours accompagnée par la volonté d'objectiver, ou du moins de mettre en lumière les faits proprement racistes. Or cette volonté peut être entravée par la structure même de l'accueil, qui ne met en jeu que la parole de la victime, ce qui implique un point de vue individuel, donc subjectif. La partialité des propos qu'ils recueillent est alors fréquemment mise en avant par les accueillants : *« Il y a des versions qu'ils nous donnent, mais c'est les leurs »*. *« On est obligé de croire sur parole des gens qui nous cachent des choses. On n'a qu'une seule vision des choses. Or ils peuvent être responsables non pas de la discrimination, mais des actions qu'on peut avoir envers eux : ils ne parlent pas des fautes qu'ils ont pu connaître eux-mêmes. On est alors amené à démêler des situations de gens qui ont un échec qu'ils octroient au racisme alors que c'est de leur responsabilité »*. Cette remise en cause relève, de la part des militants, d'un

refus de toute instrumentalisation du racisme. Ils y sont d'autant plus sensibles qu'ils se sentent manipulés dans une fonction qu'ils remplissent bénévolement pour la plupart, et qui leur demande un investissement personnel et affectif important dû à la difficulté que représente l'écoute de la souffrance d'autrui. L'aspect altruiste de leur activité ne semble pas pouvoir être totalement exempté d'un certain moralisme, du fait des convictions et des valeurs qui la sous-tendent et la motivent.

Pourtant, la délibération sur la véracité de la discrimination raciste que reflètent ces paroles est également révélatrice de la difficulté qu'il y a à saisir, à dire et à reconnaître le racisme pour les militants. Cette difficulté n'est d'ailleurs pas le seul fait de ces derniers, puisque les victimes, elles aussi, font état d'une interrogation sur le bien fondé de leurs propres doléances : « *Je ne sais pas quelle est la part du racisme dans ce qui m'est arrivé* ». « *Ce qui m'amène chez vous c'est un problème de relation, d'exclusion, de mépris, de disqualification, de discrimination [...]. Alors je ne sais pas quelle est la part de ce qu'on peut considérer comme exclusion raciale, et tout ce qui est de l'ordre de l'exclusion purement professionnelle* ». « *C'est vrai que les éléments sont minces. Les éléments de racisme pur, d'atteinte purement liée à l'origine. Il n'y a rien dans les propos ou les choses comme ça. De temps en temps on entend des choses, parce qu'on a beaucoup d'assistantes maternelles qui sont ma-*

ghrébines. Mais il n'y a pas... Je ne sais pas ». On peut toutefois se demander si, paradoxalement, la difficulté (voire, la réticence) à qualifier sans entrave le racisme n'est pas liée à la trop grande force d'accusation du terme. En effet, l'épithète « raciste », lorsqu'elle est accolée à une personne ou à un comportement, s'apparente à une sentence, du fait de la réprobation morale collectivement partagée qui l'entoure. La puissance symbolique du terme peut alors faire hésiter quant à son utilisation.

C'est en grande partie cette immoralité du racisme qui pousse les militants à le dénoncer. Ce moralisme, qui imprègne une perception dominante de l'anti-racisme, s'accompagne la plupart du temps de la recherche d'une individualisation de la culpabilité, de façon à pouvoir personnifier, et donc circonscrire le « mal ». Or, la recherche systématique de cette dénonciation individuelle occulte la prise en compte d'une dimension plus structurelle du racisme et de la discrimination. Car, finalement, les catégories ethnistes et racistes imprègnent la structure même de la société française, et font partie intégrante des rapports sociaux. Elles sont non seulement disponibles, mais elles font sens et s'inscrivent dans un univers social qui rend possible leur usage de classification, donc de hiérarchisation, univers qu'elles influencent et qui, dans le même temps, contribue à les reproduire et à les légitimer. Le passage d'une prise en compte individuelle à une prise en compte

plus collective du racisme et des discriminations suppose donc la contestation d'un ordre social inégalitaire et raciste ce qui s'avère plus difficile à instaurer que la dénonciation de comportements certes condamnables et odieux, mais qui ne sont que les résultats de ce premier.

Notes

¹ Souligné par nous.

² Par militants, j'entends dans ce texte les membres du MRAP qui s'investissent de façon régulière dans les activités et dans le cadre de cette association. La plupart le font bénévolement, mais certains sont salariés. Ici, je n'entrerai cependant pas plus dans les détails de ce qu'impliquent ces différences de statut.

³ Mon doctorat (Université de Grenoble-Stendhal) tout comme l'enquête que je mène auprès du MRAP étant, à ce jour, toujours en cours, les résultats exposés ici doivent être considérés comme intermédiaires et partiels.

⁴ Rouen, Lille, Grenoble, St Etienne, Paris, Montpellier, Rennes et Toulouse.

⁵ Tout au long de ce texte, je m'appuierai sur des citations soit de victimes, soit de militants du MRAP. Ma volonté étant de me concentrer sur ce couple « victime-militant », je ne donnerai pas d'indication autre que l'appartenance à l'une de ces deux catégories. Ce choix a également été influencé par la méthode utilisée pour collecter les données dont sont issus ces extraits d'entretiens — l'observation non participante — et qui a impliqué que je n'intervienne pas du tout dans l'interaction plaignant/écoutant : je ne dispose donc pas systématiquement

des caractéristiques sociales telles que l'âge ou la catégorie socioprofessionnelle des personnes citées et ne peux donc y faire référence de manière pertinente.

⁶ Il est très difficile de disposer de chiffres concernant le contentieux « discrimination ». Pour donner une idée de la faiblesse de ce contentieux, j'avancerai les statistiques fournies par la section du parquet de Paris qui traite le suivi des plaintes pour discrimination et racisme. En 2000, sur 289 plaintes déposées, 38 concernaient des cas de discrimination, et parmi eux, 24 ont été classées sans suite, quatre ont été jugées, les 10 restantes étant en attente de jugement.

Bibliographie

Bouamama, Saïd et Ahmed Benyachi, 2000. *Les discriminations dans l'emploi et leurs impacts. L'exemple roubaisien*. Voix de Nana, 92 p.

De Rudder, Véronique, Christian Poirer et François Vourc'h, 2000. *L'inégalité raciste, L'universalité républicaine à l'épreuve*. Paris, Presses universitaires de France, 201 p.

Essed, Philomena, 1991. *Understanding Everyday Racism. An Interdisciplinary Theory*. London Sage publication. Sage Series on race and ethnic relations. Vol. 2, 320 p.

Fassin, Didier, 2002. « L'invention française de la discrimination », *Revue Française de Science Politique*, no 4, vol. 52, août.

Goffman, Erving, 1963. *Stigmaté. Les usages sociaux du handicap*. Les éditions de minuit, Paris, 169 p.

Orienter et réinventer ses pratiques citoyennes : la cas des immigrants et réfugiés kabyles à Montréal

Julie Mareschal

Volume 4, numéro 1, printemps 2004

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/009717ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/009717ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Groupe de Recherche Ethnicité et Société
CEETUM

ISSN

1499-0431 (imprimé)

1499-044X (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cette note

Mareschal, J. (2004). Orienter et réinventer ses pratiques citoyennes : la cas des immigrants et réfugiés kabyles à Montréal. *Les Cahiers du Gres*, 4 (1), 89–104.
<https://doi.org/10.7202/009717ar>

ORIENTER ET RÉINVENTER SES PRATIQUES CITOYENNES : LE CAS DES IMMIGRANTS ET RÉFUGIÉS KABYLES À MONTRÉAL

Julie Mareschal

« Ce que nous devons aux Sans-Papiers » :

« Enfin nous leur devons d'avoir (...) recréé parmi nous de la citoyenneté, en tant qu'elle n'est pas une institution ou un statut, mais une pratique collective [...] Ils ont ainsi contribué à donner à l'activité politique cette dimension transnationale dont nous avons tant besoin pour ouvrir des perspectives de transformation sociale et de civilité dans l'ère de la mondialisation. Et par exemple commencer à démocratiser les institutions frontalières. »

Étienne Balibar (1998:25)

Il est aujourd'hui difficile d'aborder les différents rouages de nos sociétés contemporaines sans évoquer la fragilité des liens sociaux ainsi que la confusion dans laquelle s'exerce notre rapport à l'Autre. La multiplication des flux migratoires, liée au phénomène de la mondialisation, amène les États-nations à repenser les fondements de leur mode de vivre ensemble ainsi que leurs relations avec les étrangers. Comment est-il possible de créer une véritable communauté de citoyens tout en respectant les particularités culturelles de chacun ? C'est dans un tel contexte, nous disent Fontaine et Juteau, « que l'idée de citoyenneté peut intervenir pour penser autrement les liens

d'appartenance' qui unissent les ressortissants d'un territoire et pour forger une identité nationale » (1996 :199). Suivant cette tendance, la solidarité nationale ne serait plus fondée sur l'appartenance à une culture particulière, mais sur le partage d'obligations et de droits communs.

Le Québec, en tant que société pluraliste, semble suivre le cours de cette voie émergente. Loin de se réduire à un statut juridique, l'exercice de la citoyenneté, selon le gouvernement du Québec, devra se réaliser à travers différentes formes de participation civique : « Être intégré à la société québécoise, ce n'est pas seulement savoir parler français, occuper un emploi, en connaître les us et coutumes. C'est également participer pleinement à sa vie culturelle et démocratique. C'est adhérer à ses valeurs et à ses institutions, c'est participer aux réseaux sociaux qui animent la vie collective et ainsi contribuer au bien commun » (MRCI, 2000 :1). En utilisant la notion de citoyenneté, l'État québécois tente de déplacer le sens accordé au «Nous» collectif d'une conception ethnique à un fondement politique. Cette nouvelle préoccupation socio-politique m'a ainsi amenée à réfléchir sur la manière dont les nouveaux

arrivants orientent leur participation à l'espace public à travers l'expérience de l'exil. Pour explorer cette question avec un regard anthropologique, je me suis attardée aux pratiques citoyennes d'un groupe récemment arrivé au Québec: les immigrants et réfugiés kabyles. Ces personnes, en plus d'avoir quitté l'Algérie, actuellement plongée dans une profonde crise de la citoyenneté, se retrouvent dans une société qui tente de redéfinir les bases d'un nouveau mode de vivre ensemble.

Cette note de recherche¹ a donc pour objectif de dresser un portrait des différentes formes de participation quotidienne des Kabyles rencontrés à Montréal à la lumière de leur processus d'insertion à la société québécoise. Dans un premier temps, je m'attarde à quelques concepts théoriques afin d'illustrer la notion de pratique citoyenne, située au cœur de l'étude. Dans un deuxième temps, je présente les Kabyles et leur contexte de migration pour finalement en arriver à l'exploration de leurs pratiques citoyennes.

Qu'est-ce qu'une pratique citoyenne ?

Tout d'abord, Marshall, à travers ses travaux sur la citoyenneté, a su nous éclairer sur les différentes formes de citoyenneté (juridique, politique et sociale) instituées dans les sociétés démocratiques depuis 1789. En mettant l'accent sur la nature universelle de la citoyenneté, l'auteur renvoie également ce terme aux principes d'égalité et

d'inclusion. Inversement, plusieurs chercheurs (Soysal, Kymlicka, Joppke, Young) s'entendent aujourd'hui pour dire que c'est principalement le caractère universel de la citoyenneté qui, en faisant abstraction des particularités socioculturelles, contribue à l'exclusion de certains groupes d'individus tels que les femmes et les minorités ethniques. Dans cette optique, Rancière et Balibar nous proposent de réfléchir sur les fondements d'une véritable démocratie, à la manière dont les exclus du système peuvent prendre place au sein de l'espace public. D'une part, Rancière (1995) soutient que la citoyenneté ne fait pas référence à une culture politique commune, mais à un espace commun divisé où s'exprime le tort². Cet espace prend précisément forme lorsque l'on accorde une part aux sans-part, aux incomptés ou plutôt, aux laissés pour compte. Et c'est à ce moment, nous dit-il, que le politique commence. En effet, pour ce dernier, l'exercice d'une réelle citoyenneté s'effectue lorsqu'un groupe exprime, sur une base égalitaire, l'objet du litige. Plus loin encore, Balibar, en considérant la citoyenneté comme une pratique collective plutôt qu'un statut d'ordre juridico-politique, accorde un rôle important à ceux qui n'ont officiellement pas droit de cité. Selon lui, les luttes des sans-papiers constituent « (...) des moments privilégiés de développement de la *citoyenneté active* (ou, si l'on veut, de la participation directe aux affaires publiques) sans laquelle précisément il n'y a pas de cité, mais

seulement une forme étatique coupée de la société et empêtrée dans sa propre abstraction. » (Balibar, 2001 : 89) La question de la citoyenneté posée ici ne relève donc pas tant du concept d'appartenance que de la notion de place : à quelles stratégies les immigrants et réfugiés ont-ils recours pour prendre leur place au Québec et de quelle manière ces stratégies se révèlent-elles au quotidien ?

Les préoccupations évoquées par Rancière et Balibar m'ont interpellée sur la façon dont une expérience migratoire, incluant celle de l'exil, est susceptible d'orienter ou de modifier le rapport d'un individu à l'espace public. Par pratique citoyenne³, j'entends ici le fait de prendre part et d'être partie prenante de la cité sans aucune contrainte, de revendiquer des droits et d'agir à partir de ceux-ci, de participer à la construction, au maintien et à la transformation de la société dans laquelle l'individu se trouve, sans égard au statut juridique attribué à cette personne. La notion de participation fait aussi référence à l'expérience de l'individu au sein de la structure et de l'organisation sociale de la société dans laquelle il se situe et ce, tant aux niveaux politique, économique, social que juridique. En m'attardant aux différentes sphères de la vie publique, tels que le quartier habité, le travail, la vie et l'implication sociale, je tente ici d'élucider par quels processus les Kabyles orientent et réinventent leur rapport à l'espace public. En bref, je m'interroge sur les formes et la cons-

truction de sens des pratiques citoyennes à travers le processus d'insertion des immigrants et des réfugiés à leur société d'accueil.

Pour mieux saisir ces réalités, je me suis inspirée d'une démarche exploratoire et descriptive. Tout d'abord, la population visée par cette étude concerne les immigrants et réfugiés kabyles issus du conflit socio-politique algérien qui sévit depuis le début des années 1990. Au cours de l'enquête, qui s'est déroulée à Montréal du printemps à l'automne 2001, j'ai réalisé une vingtaine d'entrevues auprès d'hommes et de femmes d'origine kabyle, âgés entre 25 et 45 ans, sur des questions entourant le contexte de migration et leur participation à la vie collective. Étant donné l'hétérogénéité du groupe concerné, j'ai diversifié mon échantillon en tenant compte de différents critères tels que le statut juridique et le statut social des individus. De même, j'ai recueilli plusieurs informations, par l'entremise d'observations participantes et de discussions informelles, lors de fêtes, de réunions associatives et autres événements organisés par des Berbères et des Algériens vivant à Montréal. Pour obtenir un point de vue plus global de la situation, je me suis également entretenue avec quelques intervenants dans le domaine de l'immigration et autres personnes oeuvrant auprès d'Algériens au Québec. Enfin, l'objectif principal de cette étude étant de saisir le sens qu'accordent les acteurs à différentes pratiques citoyennes, j'ai eu recours à l'analyse de con-

tenu pour faire ressortir et mettre en relation les discours des participants.

Les Kabyles : nationaux, ethniques et immigrants

La notion de berbérîté, en Afrique du Nord, fait référence aux populations présentes sur le continent bien avant les premières invasions arabes. Plus communément appelés *Imazighen*⁴, les descendants de populations berbères tentent parfois de marquer leur différence par rapport au monde arabo-musulman. Aussi leurs revendications sont-elles souvent perçues, par le gouvernement algérien, comme une menace à l'unité nationale. Parallèlement la Kabylie, voisine de la grande capitale algérienne, est souvent considérée comme le centre, voire le cœur du mouvement berbère en Afrique du Nord.

C'est principalement parce que cette région, située à l'est d'Alger, constitue une zone montagneuse difficilement accessible qu'elle aurait échappé à l'implantation de populations arabes ou arabophones (Grandguillaume, 1996 : 38). De ce fait, les Kabyles ont toujours conservé un dialecte berbère appelé tamazigt. Aussi ce parler constitue-t-il une référence identitaire et un argument de fond pour se faire reconnaître à l'intérieur de l'unité politique algérienne. Depuis les années 1980, on assiste également à un raffermissement de l'identité berbère et des revendications des Imazighen. Parmi les faits marquants, on re-

tiendra entre autres l'explosion du Printemps berbère en 1980⁵, les manifestations et la grève de 1994, de même que les événements de Kabylie au printemps 2001⁶. Par ailleurs, bien que le terrorisme et le musellement des libertés publiques liés au conflit qui sévit depuis 1992 aient contribué à une démobilisation politique extrême, la vie politique continue toujours à se manifester à l'échelle locale (soit dans des institutions villageoises pluriséculaires, soit dans des associations culturelles de type moderne) (Mahé, 1996 : 88). Ainsi, « au discours dominant, celui de l'arabo-islamisme, les Berbères opposent un contre-discours, celui de la 'berbérîté' » (Stora, 1995: 78).

Malgré la détermination de certaines personnes, on s'aperçoit que le drame que vit l'Algérie depuis déjà plus d'une décennie rend la mobilisation citoyenne de plus en plus difficile et risquée. Pour plusieurs Algériens, l'émigration constituera alors la seule planche de salut. Mais depuis 1994, la France, qui a jusqu'à maintenant représenté un lieu privilégié pour l'immigration algérienne, accorde de moins en moins de visas à ses voisins du sud. Même les revendicateurs du statut de réfugié ont de la difficulté à se faire reconnaître au sein de l'Hexagone. Plusieurs choisissent le Canada, où la lecture qui est faite de la Convention de Genève semble laisser une plus grande souplesse aux demandeurs d'asile. Le gouvernement canadien, aux prises avec une crise démographique,

est également plus ouvert aux immigrants. Parallèlement, la dégradation de la situation politique, sociale et économique de l'Algérie contribue à l'augmentation des demandes d'immigration. En 2000, les réfugiés représentaient environ 30% de l'immigration algérienne, ce qui signifie qu'une proportion importante de nouveaux arrivants entrent au pays comme immigrants indépendants (59,2%) ou encore, dans le cadre de la réunification familiale (8,9%) (MRCI, 2000). Ainsi, alors qu'en 1990 le Québec ne comptait pas plus de 3 050 Algériens, ce chiffre a plus que doublé entre 1991 et 1996 avec l'arrivée de 3 935 nouveaux arrivants. En 2000, le MRCI recensait un total de 14 876 Algériens (Ibid.). Il importe également de souligner qu'en matière d'immigration, les demandeurs doivent répondre à des critères précis établis en fonction de trois principaux enjeux : démographique, économique et linguistique (MRCI, 2001). Loin d'être représentatifs de l'ensemble de la population vivant en Algérie, les nouveaux arrivants correspondent à un modèle, voire un « moule » bien défini : celui d'une femme ou d'un homme âgé entre 25 et 44 ans, célibataire ou ayant des enfants en bas âge, provenant généralement de régions urbaines, très scolarisé, détenant d'excellentes compétences professionnelles ainsi qu'une bonne maîtrise du français.

Enfin, considérant le contexte de départ et d'arrivée des Kabyles, j'en suis arrivée à la question suivante : *Quelles formes prennent*

les pratiques citoyennes dans le processus d'insertion des réfugiés et immigrants kabyles à Montréal alors que les pays de départ et d'accueil sont en crise de la citoyenneté ? Dans les lignes qui suivent, j'explore les différents aspects de cette question en m'attardant aux raisons de départ évoquées par les personnes interviewées ainsi que leur processus d'insertion sur le marché du travail, leur réseau social et leur niveau d'implication à la vie communautaire et associative. En dernier lieu, je m'attarde à la question des personnes sans statut qui illustre bien le sens et le rôle des pratiques citoyennes dans un Québec contemporain.

Quitter l'Algérie pour partir loin, très loin...

Dans cette Algérie ensanglantée depuis plus d'une décennie, on serait porté à croire que la majorité des émigrants fuient leur pays pour éviter d'être anéantis par la violence. Bien entendu, plusieurs quittent pour des raisons de sécurité. Cependant, lors de mes entretiens, j'ai constaté que les motifs sous-jacents au départ vont bien au-delà de la recherche de protection. Tout d'abord, dans ce pays où la majorité de la population est âgée de moins de 30 ans, il ne semble pas y avoir beaucoup d'ouvertures pour les jeunes. Incapables de trouver un logement et un emploi où le salaire et les conditions de travail correspondent aux attentes, plusieurs ne sentaient plus avoir leur place en cette terre. Certains en arrivaient

alors à se dire qu'ils n'avaient plus rien à perdre: « Bien parce qu'on voyait, y'avait plus rien. Déjà, on voyait plus d'avenir, tout était sombre, y'avait plus d'avenir. » (Mouloud⁷, réfugié, 30 ans). Face à cette réalité sans issue, nombreux sont ceux qui opteront alors pour l'exil.

D'autre part, comparativement aux jeunes, les adultes ont beaucoup à perdre : reconnaissance professionnelle, emploi, famille, maison, amis, etc.. Par conséquent, plusieurs hésiteront longtemps avant de s'engager dans un processus migratoire. Certains ont également ressenti beaucoup de culpabilité à l'idée de quitter le pays : « Surtout que mon père (...) est mort pour la Guerre d'Algérie, il est mort pour l'Algérie, je ne me voyais pas en train de fuir et de laisser ce pays à d'autres » raconte Nadja (immigrante, 45 ans). Or, l'un des principaux facteurs qui poussent les parents à quitter l'Algérie concerne l'avenir de leurs enfants. Toutefois, pour la majorité des personnes rencontrées, le choix de quitter le pays était aussi associé à un moment de rupture avec la société algérienne. Pour diverses raisons, ce détachement se produit lorsque la personne ne se reconnaît plus au sein de son propre univers social, lorsqu'elle n'y trouve plus sa place et, par le fait même, de raison d'être là. En fait, les entrevues effectuées montrent que cette rupture s'effectue au moment où le sentiment de culpabilité est remplacé par un sentiment d'impuissance, comme si on devenait étranger dans son

propre pays : « En fait j'en avais ma claque aussi. Je voyais que le pays périssait, les mentalités devenaient vraiment dégueulasses... C'est comme si y'avait une énorme comédie qui se déroulait devant mes yeux et puis que je ne pouvais rien faire », explique Djamel (40 ans, immigrant).

L'attrait récent des Kabyles pour le Québec est lié à trois principaux facteurs: la facilité d'obtention des papiers d'immigration ou du statut de réfugié (comparativement à la France), le caractère francophone de la province ainsi que la bonne situation socio-économique du pays. Située de l'autre côté de l'Atlantique, cette destination leur permet également de se détacher des problèmes reliés au pays d'origine: « Tu viens en France, y a une mémoire, y a une clé. Alors les gens qui veulent la paix, ils ont opté pour le Canada » (Leïla, immigrante, 40 ans). Pour eux, il ne s'agira donc pas seulement de quitter l'Algérie, mais de partir très loin, le plus loin possible. Il faut changer d'air, changer complètement d'environnement pour faire le vide, pour rompre avec cette société qui ne leur convient plus. Ainsi, ajoute Leïla, « Le Canada (...) c'est par rapport au facteur distance tu vois. C'est que tu dis 'partir très loin', (...) tu pars à l'extrême de la planète. C'est vraiment quitter sa peau, partir très loin ». Enfin, il va sans dire que les raisons sous-jacentes au départ, étroitement liées au sentiment de rupture avec la société d'origine, influencent grandement l'orientation et le sens que les nou-

veaux arrivants donnent à leurs pratiques citoyennes.

Insertion des Kabyles au Québec: des pratiques orientées, désorientées et réinventées

Le travail comme pratique économique, sociale et symbolique

Parmi les facteurs favorisant l'insertion des Kabyles à la société québécoise, on remarque que le marché du travail joue un rôle primordial. Au-delà de son aspect économique, celui-ci permet aux nouveaux arrivants de s'adapter à leur terre d'accueil et de s'approprier une partie de l'espace public. Les Algériens qui arrivent au Québec possèdent, pour la plupart, un important bagage académique et professionnel en raison des critères restrictifs du ministère de l'Immigration. De plus, comparativement à d'autres groupes immigrants au Québec, leur bonne connaissance du français facilite grandement leur intégration à l'emploi. Malheureusement, plusieurs personnes rencontrées m'ont confié qu'elles n'arrivaient pas aussi facilement qu'elles l'espéraient à prendre leur place au sein de cette nouvelle sphère économique. Tout d'abord, tous ne parviennent pas à faire reconnaître leurs diplômes ou encore, leurs expériences de travail antérieures. En outre, ces nouveaux arrivants se faisaient souvent fermer les portes du marché du travail sous prétexte qu'ils n'avaient pas d'expérience en terre canadienne.

Pour les Kabyles interviewés, la déqualification professionnelle était souvent vécue comme une perte de statut, voire même une atteinte à la dignité de la personne : « En Algérie quand même j'avais un certain statut. [...] J'étais très fière de ce que je faisais. [...] Puis j'arrive ici, je deviens rien » déplore Aziza (immigrante, 45 ans). La déception ressentie est également liée au fait de ne pas pouvoir apporter quelque chose à la société québécoise. Pour eux, être citoyen ne signifie pas seulement avoir des droits, mais aussi participer à la construction et au maintien de l'organisation sociale de la cité dans laquelle se trouve l'individu. Selon Djamel, le Québec n'a donc rien à gagner en se fermant à l'Autre : « Il y a des gens qui ont des qualités exceptionnelles, des expériences exceptionnelles et qui se retrouvent à travailler dans des manufactures. Moi je trouve ça, aussi bien pour l'orgueil personnel que pour aussi la perte, on est venu ici pour travailler, pour participer à quelque chose, pas pour tourner autour du BS [NdR : assistance sociale publique] ».

Enfin, face à cette forme d'exclusion structurelle, qui vise principalement la population immigrante, plusieurs ne sentaient pas avoir leur place au sein de la société québécoise. Incapables de s'approprier un espace auquel ils ont officiellement droit, certains avaient alors l'impression de vivre à l'intérieur d'une fausse démocratie. « Il me semble que nous sommes dans un pays démocrati-

que, dans un pays où il n'y a pas tout ça... Mais ce que je vois, je vois pas du tout la vraie démocratie » (Aïcha, immigrante, 45 ans). C'est à partir de là qu'il devient possible de déceler un écart entre le droit formel et le droit réel ou, comme le mentionne McAll, entre une citoyenneté formelle et une citoyenneté de substance (1999 : 27). Cela signifie que l'exclusion à laquelle certaines personnes ont été confrontées relève davantage d'une dynamique sociale particulière plutôt que de règles écrites.

Au cours de mes entretiens, j'ai également remarqué que certains individus hésitent à s'engager socialement tant que leur situation socio-économique n'est pas réglée : « Actuellement on est un peu stressé parce qu'on ne travaille pas mais quand on aura du travail on est prêt à tout ! » explique Hamid (immigrant, 30 ans). Sur ce point, mes données rejoignent étroitement celles recueillies par Helly *et al.* auprès d'ONG québécoises. Selon ces dernières, une réelle participation à la société d'accueil ne se réalise qu'une fois que les individus ont satisfait leurs préoccupations essentielles (2000 : 290). Toutefois, le désir d'implication des Kabyles à Montréal ne se limite pas au désir de combler certains besoins primaires. Pour mieux saisir le sens que les nouveaux arrivants accordent à la participation civique, il faut d'abord s'attarder à la construction de leur « nouveau » réseau social.

Refaire sa vie et son réseau social : une question de choix

Bien que l'immigration algérienne au Québec constitue un phénomène récent, on remarque que les nouveaux arrivants entretiennent déjà plusieurs relations au sein de la société d'accueil. En ce sens, les premiers réseaux sociaux développés par les participants prenaient souvent la forme de retrouvailles : « J'avais beaucoup d'amis, d'ailleurs j'ai mis pratiquement 2 à 3 mois pour faire le tour » raconte Djamel (immigrant, 40 ans). Toutefois, si plusieurs Kabyles apprécient fréquenter des Maghrébins, d'autres feront tout pour ne pas rencontrer d'Algériens :

« Quand je suis arrivé ici je ne voulais plus fréquenter d'autres Algériens parce que je ne voulais pas reconstituer ce que j'ai fait tu comprends ? Je ne voulais pas reconstituer la même ambiance, vivre les mêmes problèmes interpersonnels, sociaux, tout ça. [...] Je ne veux plus revivre ce que j'ai vécu là-bas. C'est pas la peine de reconstituer ici ce qu'on a laissé là-bas, autant rester là-bas » (Saïd, réfugié, 45 ans).

En fait, tout se passe comme si la rupture liée au départ était maintenue au sein de la société d'accueil. En quittant l'Algérie pour se refaire une vie de l'autre côté de l'Atlantique, les Kabyles quittent également un mode de vie, un univers social qui ne leur convient plus. Arrivés au Québec,

il est donc hors de question de recréer ce même environnement.

Par ailleurs, cette attitude semble davantage partagée par les réfugiés que par les immigrants. En effet, parmi les Kabyles rencontrés, ceux qui étaient arrivés au Canada en tant que demandeurs d'asile faisaient plus difficilement confiance aux gens. Aussi sont-ils plus sélectifs au niveau de leurs fréquentations et prennent le temps de bien choisir leurs amis. Mais petit à petit, explique Saïd, le besoin de se retrouver parmi les siens refait surface : « Par la suite, quand j'ai décidé de les fréquenter, parce que je savais pertinemment de toute façon, je savais que j'avais besoin de ma communauté ». En ce sens, les participants apprécient les événements qui leur permettent de se retrouver avec des personnes de même origine qu'eux, tels que les fêtes berbères et les spectacles de musique maghrébine. Malgré leur refus de vivre à « l'algérienne », tous semblent ressentir le besoin de se retrouver de temps à autre dans une atmosphère de leur pays natal.

S'impliquer : Pour qui ? Pourquoi ?

Au cours de cette recherche, j'ai remarqué que l'insertion des Kabyles à la société québécoise prend souvent la forme de l'implication sociale. En effet, différents facteurs peuvent motiver les immigrants et réfugiés à s'impliquer au sein de centres et d'organismes œuvrant dans le milieu commu-

nautaire québécois. Pour quelques participants, il s'agissait d'une manière de découvrir leur nouvel environnement et de s'y sentir à l'aise dans leur société d'accueil : « C'est de découvrir, de connaître les gens. La meilleure façon de vivre en paix avec des gens, c'est de se connaître » raconte Saïd (réfugié, 45 ans). Pour d'autres, ces pratiques représentent la continuité de leur participation à la vie publique en Algérie : « Pis même quand on était chez-nous là en Algérie, on participait à beaucoup de choses, on est habitué à ne pas vivre à la marge. (...) On aime ça participer à ce qui se passe autour de nous » (Kahina, réfugiée, 40 ans). Par contre, les militants interrogés ayant vécu une importante rupture liée au départ se sentent plutôt déçus. N'étant pas parvenus à faire bouger les choses en Algérie, plusieurs mettront de côté leurs activités militantes pour se concentrer sur leur vie personnelle et familiale⁸. Néanmoins, s'ils refusent de s'engager au niveau politique ou à l'intérieur de toute autre perspective de changement social, ces ex-militants ressentent tout de même le besoin de se divertir et d'être utiles à la collectivité.

Lors de ma collecte de données, j'ai noté une volonté d'implication sociale plus marquée chez les réfugiés que chez les immigrants. D'une part, cette attitude pourrait s'expliquer par le choc psychologique que vivent généralement les réfugiés au cours de leur déplacement. La participation

à des activités communautaires leur permet ainsi de se raccrocher à la réalité et de ne pas sombrer dans leurs mauvais souvenirs. « J'étais sur le plan affectif un petit peu déséquilibrée, surtout psychologiquement. Mon histoire m'a vraiment affectée. Donc dès le début tu vois, je faisais des choses pour que je m'en sorte psychologiquement » (Zora, réfugiée, 35 ans). La notion d'hospitalité prend également une forme particulière chez les réfugiés. Même si les demandeurs d'asile revendiquent un droit reconnu par l'État canadien, certains ont parfois l'impression d'avoir forcé la porte. En effet, comparativement aux immigrants indépendants qui ont été sélectionnés en fonction de critères précis, les réfugiés n'ont pas l'impression d'avoir été « invités » par leur société d'accueil. Par conséquent, ils accordent beaucoup d'importance au fait de prendre leur place au sein de la collectivité.

Participer à la vie publique de la cité se révèle alors comme une stratégie pour connaître l'Autre et se faire reconnaître de lui. Cette stratégie d'insertion rejoint d'ailleurs les résultats de recherche de Helly sur la participation civique : « Il est conclu actuellement que plus forte est la participation sociale, civique et politique des individus, plus ces derniers développent un sens de leurs intérêts communs et une confiance vis-à-vis les autres » (2000 :232). Ainsi, on constate que c'est par l'entremise de ces pratiques citoyennes que les Kabyles parvien-

nent à s'approprier une partie de l'espace public et, par le fait même, à se recréer un chez-soi.

Vie associative berbère

Tout comme en Algérie, les Kabyles établis au Québec déploient de nombreux efforts pour s'organiser en collectivité et mettre en valeur leurs particularismes culturels. Depuis les années 1970, une quinzaine d'associations et regroupements berbères ont été mis sur pied. Bien que chacun d'eux ait une histoire particulière et des objectifs précis, on remarque que les buts visés par les membres fondateurs et participants se rejoignent sur trois principaux points : favoriser l'intégration des Imazighen à leur société d'accueil, promouvoir le fait berbère et effectuer un pont entre le Québec et l'Algérie. Plusieurs associations ont d'ailleurs été créées en réaction à des événements particuliers qui ont marqué l'Algérie. Par exemple, à la suite de l'assassinat du chanteur Matoub Lounès⁹ en 1998, des Kabyles ont senti le besoin de se rassembler et de créer un espace où il serait possible d'organiser des activités. C'est à ce moment que le Centre Amazigh de Montréal (CAM) a vu le jour. Au moment de l'enquête, un comité s'est également créé en réaction aux événements de Kabylie : le Comité Pan-canadien de solidarité et de soutien à la Kabylie. L'idée de promouvoir la culture berbère n'est toutefois pas uniquement liée à la défense de la cause des Imazighen en Algérie. Pour Aicha, la création d'une com-

munauté de citoyens passe avant tout par la rencontre et le partage des cultures. Pour en arriver là, il importe de faire connaître sa culture d'origine à l'Autre et, réciproquement, de prendre le temps de découvrir celle de l'Autre : « On fait partie du Québec maintenant. Peut-être notre culture fera partie du Québec » (Aïcha, 45 ans, immigrante).

En revanche, on constate que ces regroupements ont une très courte durée de vie. D'après certains participants, le principal problème se situerait au niveau du manque de motivation des Kabyles à s'impliquer dans ce genre d'organisation. J'ai d'ailleurs pu remarquer, en cours de recherche, que peu de gens participent à la mise sur pied d'activités, bien que les fêtes organisées rassemblent plusieurs centaines des personnes. Cette situation pourrait s'expliquer par le fait que les associations sont constamment confrontées aux mêmes problèmes que ceux vécus en Algérie : divisions partisans, mécontentes sur le mode de fonctionnement, jalousie, rivalités, etc. Voulant se détacher de cet univers, certaines personnes interviewées préféraient se tenir à l'écart de ces organisations : « C'est comme un cauchemar, tu te retrouves dans le même bain. [...] Je ne veux pas qu'on porte un jugement sur moi, donc je préfère éviter ça. Quand il y a des fêtes j'y vais, quand il y a des marches je suis participante avec les enfants mais sinon..., les spectacles mais... » (Yasmina, réfugiée, 35 ans). De la même manière, plu-

sieurs participants s'identifiaient à l'Islam tout en reléguant leurs pratiques religieuses à l'espace privé. Le témoignage de Yasmina nous transpose ainsi au cœur du dilemme que vivent les nouveaux arrivants. Attachés à leur culture mais désireux de se départir du « carcan » de la tradition, nombreux sont ceux qui choisissent de participer aux événements organisés à Montréal tout en gardant une certaine distance vis-à-vis toute forme de regroupement. Ainsi, pour la majorité des participants, le sentiment de rupture face à leur société d'origine a grandement influencé l'orientation et le sens accordé à leurs pratiques citoyennes. Dorénavant, il n'est plus question de plier devant la pression sociale. De ce fait, certains choisissent de s'impliquer auprès d'organismes détachés du milieu associatif berbère ou algérien. Toutefois, il arrive certaines situations où l'engagement semble inévitable si l'on veut défendre ses propres intérêts. C'est entre autres le cas des Sans-statut algériens qui se sont regroupés pour s'opposer à la levée du moratoire.

Le cas particulier des Sans-statut

En 1997, devant l'ampleur des massacres qui sévissaient en Algérie, le gouvernement canadien avait établi un moratoire sur la déportation. Dès lors, les revendicateurs du statut de réfugié déboutés se trouvaient en suspension de renvoi, ce qui les plaçait dans une situation plutôt nébu-

leuse. Ni réfugiés, ni clandestins, ces personnes s'attribuent généralement le titre de « Sans-statut ». Tout comme les immigrants, les Sans-statut s'adaptent et s'insèrent à la vie quotidienne de la société d'accueil. Ainsi, de par leur droit de résidence temporaire au Canada, ces réfugiés non-reconnus vivent au Québec et, de ce fait, s'approprient à leur manière une partie de l'espace public. Or, le cinq avril 2002, le ministre de l'immigration, Denis Coderre, a annoncé la levée du moratoire sur l'Algérie. En d'autres termes, cela signifie que tous les demandeurs d'asile refusés se retrouvent en instance de renvoi.

Plusieurs d'entre eux, qui considèrent le Canada comme leur deuxième pays, auront alors l'impression d'être confrontés à une grande injustice. Pourquoi leur refuse-t-on un espace dont ils font déjà partie alors que l'État accorde chaque année le droit de cité à plus d'un millier d'Algériens ? Déjà au printemps 2001 quelques Algériens sans statut, appréhendant la levée du moratoire, avaient mis sur pied le Comité d'Action des Sans-statut (CASS). Depuis le mois d'avril dernier, ce regroupement a organisé une campagne autour de trois principales revendications : l'arrêt immédiat de toutes les déportations, le retour au moratoire, ainsi que la régularisation des Sans-statut algériens au Canada. Par conséquent, bien qu'ils soient mis à l'écart, les Sans-statut demeurent présents dans la cité. Leur exclusion même les pousse à prendre

place sur la scène publique et à exprimer l'objet du litige. Ainsi ont-ils organisé plusieurs marches et actions publiques à Montréal et fait entendre leur voix par l'entremise de différents médias (télévision, radio, journaux). C'est donc en marge de la vie juridico-politique que l'expression citoyenne prend tout son sens. En effet, à travers leur implication civique, non seulement dénoncent-ils une injustice dont ils se croient victimes mais ils tentent, à leur manière, de recréer du politique. Ainsi, considérant que « le politique existe là où le compte des parts et des parties de la société est dérangé par l'inscription d'une part des sans-part » (Rancière, 1995 : 169), l'expérience des Sans-statut algériens nous montre qu'il n'est pas nécessaire d'être citoyen pour recourir à des pratiques citoyennes.

Conclusion

En somme, le cas des Kabyles à Montréal illustre comment l'exil peut influencer le sens que les nouveaux arrivants accordent à leurs pratiques citoyennes. Tout d'abord, en s'attardant aux notions de perte et de rupture, on s'aperçoit que le processus migratoire a marqué, pour les immigrants et réfugiés interviewés, le début d'une nouvelle vie. S'ils demeureront à jamais attachés à l'Algérie, le rapport qu'ils entretenaient avec ce pays a subi de nombreuses transformations. À partir de là, leur insertion à la vie publique s'effectue d'une manière plutôt singulière. En effet, si la majorité des personnes rencontrées res-

sentent le besoin de se retrouver dans un univers qui leur rappelle l'Algérie, très peu désirent s'investir activement auprès des organisations socioculturelles berbères. Libérés d'une pression sociale qui limitait leur intimité en Algérie, c'est aujourd'hui dans le privé que les Kabyles rencontrés repensent leur rapport à l'espace public. En ce sens, on remarque que leurs pratiques citoyennes sont davantage fondées sur une préoccupation individuelle (ou familiale) plutôt que collective. Lors des premiers temps, l'implication sociale semble également répondre à un besoin de repères, une manière de découvrir la société d'accueil et de s'y sentir à l'aise. Voilà pourquoi plusieurs préféreront s'engager auprès d'associations à caractère multiculturel plutôt que de se joindre à des regroupements berbères ou algériens.

Par ailleurs, on constate que pour favoriser le développement d'un réel sentiment d'appartenance, il ne suffit pas de se concentrer sur la participation en elle-même. Plus encore, il importe de tenir compte de l'ensemble des sphères permettant l'accessibilité à l'espace collectif. Par exemple, bien que les nouveaux arrivants aient le droit de travailler, tout se passe comme si on ne leur permettait pas d'exercer pleinement ce droit. En effet, on remarque que certains obstacles structurels, tels que la non-reconnaissance des diplômes et l'exigence d'une expérience de travail en terre canadienne, limitent leur insertion à

l'espace public. C'est donc parce que ces conditions ne sont pas favorables à tous qu'il apparaît possible de déceler un écart entre une reconnaissance formelle et réelle du droit de cité.

D'un autre côté, les Sans-statut, de par leurs manifestations publiques, montrent qu'il ne suffit pas d'être considéré comme partie prenante de la cité pour prendre part à la vie politique. Loin de se rattacher uniquement à la notion de citoyenneté, ces actions ont une grande portée sociale. Elles permettent à l'individu de se faire entendre et, par le fait même, de contribuer à la construction et à la transformation de la cité.

Enfin, l'expérience des Kabyles rencontrés à Montréal nous rappelle à quel point la notion d'étranger se situe de plus en plus au cœur des enjeux socio-politiques que doivent affronter nos sociétés contemporaines dans le contexte de la mondialisation. En ce qui a trait à la notion de citoyenneté, il semble que la question à se poser, avant même celle de l'appartenance, est de savoir quelle place sommes-nous prêts, en tant que société pluraliste, à accorder à l'Autre. Tout comme Balibar, il faudra alors se demander : « Est-ce nous sommes capables de devenir un tant soit peu des artistes de l'identité, ou simplement de les accueillir parmi nous? » (1998 : 132).

Notes

¹ Voir aussi : Mareschal Julie 2003, « Pratiques citoyennes des immigrants et réfugiés kabyles à Montréal », mémoire de maîtrise, Québec, Université Laval.

² « Le tort est simplement le mode de subjectivation dans lequel la vérification de l'égalité prend figure politique » (Rancière, 1995 : 63).

³ Le terme pratique citoyenne m'a principalement été inspiré des travaux de Balibar (1998 et 2001) sur la citoyenneté ainsi que ceux de Bourdieu (2000) sur la « théorie de la pratique ».

⁴ Le terme Amazigh (Imazighen au pluriel) constitue l'appellation la plus commune que s'attribuent les descendants des anciennes populations maghrébines, libyennes et égyptiennes. En tamazight (ou tamazigt), langue des Imazighen, cette nomination signifie « homme libre ».

⁵ L'interruption par le pouvoir algérien d'une conférence de l'écrivain Mouloud Mammeri prévue en avril 1980 à l'université de Tizi-Ouzou avait donné lieu à une série de manifestations en Kabylie que l'on nommera le Printemps berbère.

⁶ Ce conflit est mieux connu sous le nom de « Printemps noir » pour faire référence au Printemps berbère de 1980 ainsi qu'aux jeunes victimes qui ont perdu la vie depuis le 18 avril 2001.

⁷ Toutes les citations sont tirées des entrevues que j'ai menées à Montréal. Les noms sont des pseudonymes.

⁸ À ce sujet, mes données rejoignent étroitement celles de M. Hachimi Alaoui (1997 a et b) concernant les réfugiés algériens au Québec.

⁹ Célèbre chanteur kabyle très engagé dans la défense de la culture berbère en Algérie.

Bibliographie

Balibar, Étienne, 2000, *Nous citoyens d'Europe ? Les frontières, l'État, le peuple*, Paris, Éditions la découverte, 322 p.

Balibar, Étienne, 1998, *Droit de cité. Culture et politique en démocratie*, Paris, L'aube, 185 p.

Bourdieu, Pierre, 2000, *Esquisse d'une théorie de la pratique précédé de trois études d'ethnologie kabyle*, Paris, Éditions du Seuil, 429 p.

Caloz-Tschopp, Marie-Claire, 1999, « Les "réfugiés déportés" dans l'étau de la "superfluité humaine" », *Transeuropéennes*, vol.16, pp. 21-35.

Fontaine, Louise et Juteau, Danielle, 1996, « Appartenance à la nation et droits de la citoyenneté », dans Mikhaël Elbaz, Andrée Fortin et Guy Laforest (dir.), *Frontières de l'identité : Modernité et postmodernité au Québec*, Québec, Presses de l'Université Laval, pp. 192-203.

Grandguillaume, Gilbert, 1995, « La confrontation des langues », *Anthropologie et Sociétés*, vol. 20, no.2, pp. 37-59.

Hachimi Alaoui, Myriam, 1997a, « L'exil des Algériens au Québec », *Revue européenne des migrations internationales*, vol.13, no.2, pp.197-215.

- Hachimi Alaoui, Myriam, 1997b, « Stratégies identitaires des exilés algériens à Montréal », dans I. Simon Barouh (dir.), *Dynamiques migratoires et rencontres ethniques*. Paris, Montréal, Groupement de Recherches Migrations Internationales et Relations Inter-Ethniques C.N.R.S., L'Harmattan, pp. 417-425.
- Helly, Denise, 2000, « Pourquoi lier citoyenneté, multiculturalisme et mondialisation ? », dans Mikaël Elbaz et Denise Helly (dir.), *Mondialisation, citoyenneté et multiculturalisme*, Québec, L'Harmattan, Les Presses de l'Université Laval, pp. 223-256.
- Helly, Denise, Marc Lavallée et Marie Mc Andrew, 2000, « Citoyenneté et redéfinition des politiques publiques de gestion de la diversité : la position des organismes non gouvernementaux québécois », *Recherches Sociographiques*, vol. 41, no. 2, pp. 271-298.
- Joppke, Christian et Lukes, Steven (dir.) 1999. *Multicultural Questions*, Oxford, Toronto, Oxford University Press, 267 p.
- Kymlicka, Will, 1995, *Multicultural Citizenship*, New York, Oxford University Press, 280 p.
- Mahé, Alain, 1996, « Entre le religieux, le juridique et le politique: l'éthique. Réflexion sur la nature du rigorisme moral promu et sanctionné par les assemblées villageoises de Grande Kabylie », *Anthropologie et Sociétés*, vol. 20, no. 2 pp. 85-105.
- Mareschal, Julie, 2003, « Pratiques citoyennes des immigrants et réfugiés kabyles à Montréal », mémoire de maîtrise, Université Laval, Québec, 150 p.
- Marshall, Thomas Humphrey, 1950/1998, "Citizenship and Social Class", dans G. Shafir (dir.), *The Citizenship Debates*, Minneapolis, University of Minnesota Press, pp. 93-112.
- McAll, Christopher, 1999, « L'État des citoyens et la liberté du marché », *Sociologie et sociétés*, vol. 31, no. 2, pp. 27-40.
- Ministère des Relations avec les Citoyens et de l'Immigration (MRCI), 2001, « L'immigration au Québec. Un choix de développement », *Consultation 2001-2003*, Québec, Gouvernement du Québec.
- Ministère des Relations avec les Citoyens et de l'Immigration (MRCI), 2000, « Statistiques sur l'immigration au Québec », *Vivre ensemble*, Québec, Gouvernement du Québec.
- Rancière, Jacques, 2000, « Citoyenneté, culture et politique », dans Mikhaël Elbaz et Denise Helly (dir.), *Mondialisation, citoyenneté et multiculturalisme*, Québec, L'Harmattan, Les presses de l'Université Laval, pp. 55-68.

Rancière, Jacques, 1995, *La mé-sentente. Politique et Philosophie*, Paris, Galilée, 187 p.

Sayad, Abdelmalek, 1999, *La double absence : Des illusions de l'émigré aux souffrances de l'immigré*, Paris, collection Liber, Éditions du Seuil, 238 p.

Soysal, Yasemin Nuhoglu, 1998, «Toward a Postnational Model of Membership», dans G. Shafir (dir.), *The Citizenship Debates*, Minneapolis, University of Minnesota Press, pp.189-220.

Stora, Benjamin, 1995, *L'Algérie en 1995. La guerre, l'histoire, la politique*, Paris, Éditions Michelon, 114 p.

Young, Iris, 1998, «Polity and Group Difference: A Critique of the Ideal of Universal Citizenship», dans G. Shafir (dir.), *The Citizenship Debates*, Minneapolis, University of Minnesota Press, pp. 263-290.

Les Cahiers du Gres

Les Cahiers du Gres
Série Diversité urbaine
Groupe de Recherche Ethnicité et Société

Des nouvelles du GRES

Volume 4, numéro 1, printemps 2004

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/009718ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/009718ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Groupe de Recherche Ethnicité et Société
CEETUM

ISSN

1499-0431 (imprimé)

1499-044X (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce document

(2004). Des nouvelles du GRES. *Les Cahiers du Gres*, 4 (1), 105–107.
<https://doi.org/10.7202/009718ar>

DES NOUVELLES DU GRES

L'équipe du GRES accueille un nouveau chercheur

Nous sommes heureux d'accueillir comme chercheuse invitée, depuis septembre 2003, une collaboratrice de longue date. Sylvie Fortin, anthropologue, a été professionnelle de recherche au GRES depuis 1995. Elle soutenait en 2002 une thèse : *Trajectoires migratoires et espaces de sociabilité : Stratégies de migrants de France à Montréal*, sous la direction de Deirdre Meintel, département d'anthropologie de l'Université de Montréal. Elle est également chercheuse depuis cet automne au département de pédiatrie, Hôpital Ste-Justine/Université de Montréal et professeure associée, au département de sociologie et d'anthropologie de l'Université Concordia. Ses travaux ont entre autres abordé les pratiques de sociabilité et identitaires en situation de migration. Elle développe actuellement un programme de recherche centré sur la diversité urbaine et le pluralisme en santé.

À l'automne 2003, Marie-Jeanne Blain, étudiante à la maîtrise en anthropologie à l'Université de Montréal est devenue agente de recherche à la coordination du GRES. La collaboration de Marie-Jeanne s'est avérée indispensable pour la préparation d'un nouveau projet d'équipe sou-

mis au FQRSC par Meintel, Piché, LeBlanc, Le Gall et Fortin.

Le GRES a été également très heureux d'accueillir à la rentrée 2003 Robbyn Seller, anthropologue, à titre de stagiaire postdoctorale; ses recherches portent sur les migrants des Caraïbes à Montréal. Soulignons également la présence de Paul Eid, stagiaire postdoctoral, sociologue de l'Université de Toronto. Ses recherches portent sur les *Stratégies identitaires et linguistiques chez les jeunes adolescents de deuxième génération (de diverses origines) à Montréal : le rapport entre communauté(s) d'accueil et communauté(s) d'origine*. Alkistis Fleischer, continue son stage doctoral au GRES. Étudiante de l'Université de Georgetown (Washington, DC), elle mène une recherche intitulée *The politics of language and identity in Quebec : Language planning and language ideologies in a pluriethnic and multilingual society*.

Plusieurs membres du GRES collaborent à divers projets de recherche dont « La pluriethnicité à Montréal : La 'nouvelle francophonie' et les rapports interethniques » (Conseil de Recherches en Sciences Humaines du Canada - CRSH), « Transmission culturelle et identitaire chez les jeunes couples mixtes » (Fonds Québécois de Recherche sur la Société et la

Culture - FQRSC), ainsi que le projet « Prise de Parole II, la francophonie canadienne et la nouvelle économie mondialisée » (CRSH) dirigé par Monica Heller (Toronto). Les assistants de recherche qui ont participé à ces projets sont : Emmanuel Kahn, Stéphanie Lamarre, Gabriella Djerrahian, Caroline Désilets, Isabel Heck, Géraldine Mossière, Julie Paquette, Christelle Cassan, Marie-Noëlle Fortin ainsi qu'Anne Catherine Kennedy.

Quelques nouvelles parutions des membres du GRES

Éditions de numéro spécial avec contributions des chercheurs de l'équipe:

MEINTEL, Deirdre et Marie-Nathalie LEBLANC (dir.) (2003). *Anthropologie et sociétés*, numéro spécial « Le religieux en mouvement », vol. 27, no. 1, janvier.

MEINTEL, Deirdre et Sylvie FORTIN (dir.) (2002). *Canadian Ethnic Studies/Études ethniques au Canada*, numéro spécial "The New French Fact in Montreal: Francization, Diversity, Globalization". vol. XXXIV, no. 3 (paru à l'été 2003).

Quelques contributions, articles, chapitres de livre ou monographie :

COGNET, M et S. FORTIN (2003). « Le poids du genre et de l'ethnicité dans la division du travail en santé », *Lien social et politique- RIAC*, no. 49, pp. 155 – 172.

FORTIN, S. et J. RENAUD, (2004). « Stratégies d'établissement en contexte montréalais : une diversité de modalités? », J. Renaud, A. Germain et X. Leloup (dir.), *Le racisme et la discrimination : les tensions et les défis d'une société plurielle*, Les Presses de l'Université Laval, pp. 32-59.

JUTEAU, D., C. HARZIG et I. SCHMIDT (dir.) (2003). *The Social Construction of Diversity : Recasting the Master Narrative of Industrial Nations*, New York, Berghahn Press.

JUTEAU, D. (2002). « The citizen makes an entrée. Redefining the national community in Quebec », *Citizenship Studies*, vol. 6, no 4, pp. 441-458.

LEGALL, J. (2003). « Le rapport à l'islam des musulmanes shi'ites libanaises à Montréal », *Anthropologie et Sociétés*, vol. 27, no. 1, pp. 131-148.

LEGALL, J. (sous presse). « Distance, Dispersion and Reconfiguration of the Extended Family : The Role of Lebanese Shi'ite Women in Montreal », in Paul Tabar (dir.), *Lebanese Presence in the World*.

LE GALL, J. (sous presse). *Transmission identitaire et mariages mixtes : recension des écrits*. Sous la direction de D. Meintel, M-N. LeBlanc et V. Piché, avec la collaboration de H. Wilson. Document de travail, Groupe de recherche ethnicité et société, août 2003.

- LEBLANC, M.N. (2003). « Marcel Griaule ». In: Vered Amit (ed.), *Biographical Dictionary of Social and Cultural Anthropology*, London and New York: Routledge.
- MEINTEL, D. (2003). « La stabilité dans le flou : parcours religieux et identités de spiritualistes ». *Anthropologie et sociétés*, vol.27, no.1, printemps, pp. 35-64.
- MEINTEL, D. (2002). « Transmitting Pluralism : Mixed Unions in Montreal ». *Canadian Ethnic Studies/Études ethniques au Canada*, vol. XXXIV, no.3, pp. 99-120.
- PICHÉ, V. (2003). « Les migrations : des enjeux mondiaux aux enjeux locaux », *Cahiers québécois de démographie*, vol. 31, no 1, pp. 1-6.
- PICHÉ, V. (sous presse). « Immigration et rapports ethniques au Canada et au Québec : pour sortir de l'ornière triangulaire », in Brunet, G., Oris, M., Bideau, A. (dir.), *La démographie des minorités. Regards croisés – The Demography of Minorities. An Interdisciplinary Perspective*, Peter Lang, Berne-Bruxelles-Francfort/M-Oxford-Vienne.
- PICHÉ V., J. RENAUD, et L. GINGRAS (2002). « L'insertion économique des nouveaux immigrants sur le marché du travail: une approche longitudinale », *Population-F*, 57 (1), pp.63-90.
- PICHÉ, V. et J. RENAUD (2003). « Immigration et intégration économique : peut-on mesurer la discrimination ? », in Côté, R. et Venne, M. (dir.), *L'annuaire du Québec 2003*, Montréal : Fidès, pp. 146-152.
- RENAUD, J., A. GERMAIN et X. LELOUP (dir.) (2004). *Le racisme et la discrimination : les tensions et les défis d'une société plurielle*, Les Presses de l'Université Laval.
- RENAUD, J., V. PICHÉ et J-F. GODIN (2003). « L'origine nationale et l'insertion économique des immigrants au cours de leurs dix premières années au Québec », *Sociologie et Sociétés*, vol. 35, no.1, pp.165-184.