



Vivre ensemble

PLURALISME CULTUREL MIGRATION DIVERSITÉ RELIGIEUSE



Le poids des représentations sur les personnes musulmanes

PAR MOULOUD IDIR

Le Centre justice et foi a récemment lancé l'exposition [QuébécoisEs, musulmanEs... et après?](#) concernant les personnes musulmanes ou celles qui sont perçues comme telles. Elle comprend de magnifiques photos, des entrevues et des outils pédagogiques. Cette exposition a été présentée au Centre de créativité du Gesu du 12 mars au 2 avril derniers. Elle se déploie du 15 avril au 6 mai 2015 à Vaudreuil-Dorion et sera itinérante dans plusieurs lieux au cours de 2015-2016. Nous vous invitons, si cela n'est pas déjà fait, à profiter de cet événement et à le faire connaître.

Le projet est né d'une volonté de contribuer à une remise en cause des images stéréotypées à l'égard de nos concitoyens et concitoyennes de foi musulmane, voire même par rapport à des personnes assignées à cette identité ou altérité musulmane sans tenir compte de la façon qu'elles s'identifient elles-mêmes. Les images fréquemment utilisées par la majorité des grands médias nourrissent souvent des perceptions erronées, des regards de dépréciation et alimentent les préjugés sur l'islam, les musulmans et les femmes musulmanes.

Ce regard homogénéisant ne rend pas compte de la pluralité des parcours spirituels et philosophiques, de la diversité des origines, de l'existence de rapports culturels ou sociologiques qui dépassent le seul référent de la foi. Pas plus qu'il ne rend compte de l'inculturation de l'islam québécois qui se trouve sans cesse rabattu sur l'enjeu de l'immigration qui commence à tisser racine au Québec.

Le photoreportage fait donc appel à un changement de regard et d'attitudes des citoyens et des citoyennes sur le pluralisme de la société québécoise, notamment sur l'enjeu de l'islam en terre québécoise. Nous sommes convaincus qu'il est possible de dépasser les peurs et les résistances qui s'expriment actuellement en favorisant des occasions d'appropriation, des rencontres et des échanges qui nous sortent des prêts-à-penser et des clichés dominants.

En vue d'infléchir les méfaits sociaux découlant de telles représentations (le chômage, la discrimination en emploi, le racisme), il est important de présenter une réalité plus diversifiée et complexe des personnes de foi musulmane ou perçues comme

sommaire

Entretien avec Stéphanie Tremblay sur son livre *Les écoles juives, musulmanes et Steiner*

MOULOUD IDIR 3

Entretien avec le sociologue Abdellali Hajjat sur son livre *La marche pour l'égalité et contre le racisme*

MOULOUD IDIR 8

L'interculturel au Québec

GREGORY BAUM 12

Recension du livre *À chacun ses juifs* de Pierre Ancil

ANDRÉ BEAUCHAMP 16

Recension de livre *Ni d'ici, ni d'ailleurs : le Québec, les Juifs et moi*

GREGORY BAUM 20

telles du fait de l'altérisation qui prévaut à leur endroit. Il faut développer un regard plus affiné et plus près des scènes de vie les plus ordinaires de ces personnes. Il faut essayer de comprendre de façon plus informée et critique les enjeux géostratégiques relatifs à ces débats.

Tout cela est fondamental pour notre société. Car le développement des préjugés sous leurs diverses formes est inversement proportionnel à la vitalité de notre citoyenneté démocratique. Il importe de ne pas perdre de vue que la citoyenneté n'est pas automatiquement démocratique ou égalitaire. L'égalité n'est pas naturelle, il faut souvent la faire advenir en bousculant les logiques de fonctionnement « naturelles » de nos institutions.

Tout cela exige de penser une communauté politique fondée sur des conceptions de l'égalité et de la démocratie aux antipodes des modèles en vogue. La mémoire de nos luttes collectives est riche de symboles pouvant être mobilisés en vue de fonder un tel parti pris, même sur les enjeux du pluralisme.

Les questions identitaires et le rapport à l'altérité sont au cœur des débats actuels. D'abord parce qu'ils mettent en scène ce qui sous-tend le vivre-ensemble : c'est-à-dire le souci pour un monde commun. De donné et naturel, il devient politique; il relève de notre responsabilité. Une telle perspective exige que l'égalité qui préside aux fondements de nos institutions et États puisse se vérifier en actes effectifs.

Cela nécessite de défendre des droits fondamentaux, mais aussi de penser leur combinaison avec des représentations et des pratiques. Cela demande notamment que l'on s'attarde aux représentations et aux dynamiques d'exclusion s'appliquant quotidiennement dans l'expérience des personnes. Les notions d'exclusion et d'inclusion ne décrivent pas tant des règles ou des situations fixes que des conflits sociaux et des rapports de pouvoir au travers desquels la citoyenneté « réfléchit » ses propres conditions de possibilité. La notion d'exclusion demeure irrémédiablement complexe et hétérogène, mais elle est révélatrice des contradictions actuelles qui traversent la citoyenneté à cause de différents mécanismes qui tiennent à distance de l'égalité effective des catégories importantes de nos populations.

Cette perspective que nous résumons sous l'appellation de « citoyenneté active » n'est pas un mode d'être, mais un mode d'agir par lequel des sujets ou des individus brisent des identités, voire des appartenances et qui leur assignent des places déterminées et oppressives qui délimitent leur capacité de prendre part de façon égalitaire à la définition du monde commun.

Les stéréotypes et les visions sensationnalistes à l'égard des personnes dites musulmanes ont pour effet de provoquer et d'induire deux dimensions et fonctions redoutables. Ils confortent et consolident une dimension idéologique en ciblant un groupe qui menacerait la sécurité et la « cohésion ». Ils ont aussi une fonction pratique en réaménageant continuellement la frontière entre les inclus et les exclus. Enfin, ils créent constamment des identités flottantes, susceptibles de faire tomber « dehors » ou d'exclure des personnes qui étaient auparavant « dedans ». Il y a ainsi une constante oscillation entre les avancées et les reculs de la citoyenneté. Donc, il n'y a pas de progrès garanti, pas de fatalité non plus. Celle-ci doit être une préoccupation constante.

La lutte contre les préjugés, discriminations et contre le racisme qui en découle a nécessairement une dimension éthique autant que politique. Cette lutte ne suppose pas d'avoir constamment le mot racisme ou discrimination à la bouche; elle est une lutte pour la protection sociale, pour l'égalité des droits, pour l'éducation, pour la tolérance morale et religieuse. Et contre l'austérité. ●

[Retour au sommaire](#)



Le webzine *Vivre ensemble* est consacré aux débats sur l'immigration, la diversité religieuse et le pluralisme culturel. Il a un parti pris pour la justice sociale et une citoyenneté active.

Coordination: Mouloud Idir (midir@cjf.qc.ca)

Mise en page : Christiane Le Guen

Corrections: Denis Dionne

Pour s'abonner à la liste d'envoi :

<http://www.cjf.qc.ca/fr/ve/inscription.php>

Le webzine est une production du secteur Vivre ensemble du Centre justice et foi.

ISSN 2291-1405

Reproduction autorisée avec mention complète de la source.

www.cjf.qc.ca

Entretien avec Stéphanie Tremblay sur son livre *Les écoles juives, musulmanes et Steiner*

PAR MOULLOUD IDIR

Cet entretien avec Stéphanie Tremblay permet de comprendre que les écoles religieuses font partie intégrante du paysage scolaire québécois. À ce jour, peu d'études empiriques, au Québec ou ailleurs, ont cherché à dépasser les a priori normatifs en explorant ce qui se passe réellement derrière les murs des écoles privées à projet religieux ou spirituel, et ainsi à mieux comprendre les valeurs qu'elles véhiculent. Ce livre issu de sa thèse doctorale s'y attelle.

V*ivre ensemble (V.E.) : Votre livre étudie de façon minutieuse les écoles privées à projet religieux ou spirituel : une école juive, une école musulmane et une école Steiner. Celles-ci ont pour vocation de répondre à quelle demande?*

Stéphanie Tremblay (S.T.) : Le choix des parents pour l'école privée à projet religieux ou spirituel n'est pas étranger en général aux différents travers, réels ou présumés, de l'école publique, souvent perçue comme impersonnelle, laxiste ou dominée par des valeurs matérialistes. Ce choix scolaire parle aussi de notre propre société, que l'on souhaite « corriger », en investissant un espace scolaire que l'on peut modeler selon notre propre vision du monde. Il n'est pas rare, ainsi, d'entendre les parents ayant fait ce choix évoquer la perte plus large de sens et de repères spirituels, la crise des valeurs, l'anomie ou la dissolution des codes de sens traditionnels.

Les parents souhaitent aussi, dans les trois écoles que nous avons étudiées, que l'enseignement transmette à leurs enfants une « base » religieuse ou spirituelle, un ensemble de repères existentiels et éthiques, ce qu'un parent de l'école Steiner a appelé un « manteau pour l'âme ».

Outre le fait que ces écoles cherchent à assurer la continuité d'une certaine identité collective (spirituelle, religieuse ou ethnoculturelle), l'étude nous a permis de constater que le choix des parents n'est pas seulement « religieux ». Pour plusieurs d'entre eux, il s'agit de s'assurer que les enfants ne s'éloignent pas des codes de la socialisation familiale, qu'ils ont eux-mêmes reçus de leurs parents et qu'ils souhaitent relayer au prochain maillon de la lignée familiale.



[Retour au sommaire](#)

Même si ces codes ne sont pas toujours spécifiquement religieux, on les associe souvent à la tradition religieuse, avec une certaine sélection. Autrement dit, peu importe de quelle tradition l'école transmet la mémoire, on relève une préoccupation commune pour la morale et pour l'inculcation de « bonnes » valeurs. Cette demande n'est d'ailleurs pas éloignée de celle de la majorité des parents qui optent pour d'autres écoles, privées ou publiques.

V.E. : Pouvons-nous déceler des différences majeures entre les trois types d'écoles religieuses en ce qui a trait aux rapports à la société, aux rapports à la culture majoritaire normative de la société québécoise et à la conception de la citoyenneté qui y est véhiculée?

Stéphanie Tremblay est titulaire d'un doctorat en éducation comparée et fondements de l'éducation de l'Université de Montréal. Elle a déjà publié le livre *École et religions : genèse du nouveau pari québécois* (Fides, 2010).

S.T. : Notre analyse a mis au jour dans les trois écoles un regard sur la société environnante servant en quelque sorte de justificatif à leurs projets éducatifs « alternatifs ». Bien que ce rapport à l'extérieur ne soit pas de la même nature et qu'il ne porte pas sur les mêmes enjeux (ethniques, religieux, sociaux), il renvoie dans tous les cas à une certaine mise à distance de la société extérieure qui cristallise une frontière symbolique entre l'école et le monde qui l'entoure.

À l'école Steiner, la frontière est non seulement contrôlée, mais elle est aussi produite, puisque ses élèves émanent de la majorité sociologique. On y critique divers aspects de la société moderne dans sa globalité. Ainsi, la rigidité du paradigme éducatif dominant, générant une anxiété de performance chez les jeunes, le matérialisme, la surconsommation et la solitude en forment quelques thèmes majeurs.

L'école musulmane remet davantage en cause les contingences « morales » que « sociales » du monde extérieur, en redoutant différents fléaux qui pourraient toucher les enfants et dont il importe de se mettre à l'abri, dont la drogue, la cigarette, l'alcool, le flirt et le mal-être ambiant. Mais cette frontière morale est couplée à une frontière « ethnique » ressentie par plusieurs acteurs de l'école par rapport au groupe majoritaire au Québec. On perçoit en effet un déni de reconnaissance, interprété comme le résultat d'une image négative de l'islam dans les médias. Malgré cette perception, l'école musulmane s'efforce de créer ce qu'elle appelle un « pont » avec le reste de la société.

À l'école juive, la frontière se présente comme le souvenir d'une séparation historique, dont on continue de ressentir les effets aujourd'hui; celle d'une population intégrée à la communauté anglophone et structurellement séparée géographiquement des Québécois francophones, que les membres de l'école sont encore nombreux à appeler les « Canadiens français », expression dans laquelle fait encore irruption le poids de l'histoire.

Malgré ces différents regards critiques, l'étude a mis en lumière la volonté résolue des trois écoles de s'inscrire « dans » la société en formant des citoyens ouverts à la diversité et participant à la société plus large. Ainsi, dans les écoles juive, musulmane et

Steiner, on repère un certain particularisme conjugué à la recherche d'une forme d'universalité, comme si le vecteur religieux ou spirituel représentait un préalable nécessaire à l'apprentissage de la vie en contexte pluraliste.

V.E. : Qu'est-ce qui caractérise chacune des communautés éducatives étudiées en ce qui a trait à la formation attendue, l'enseignement et le discours éducatif et à la façon de faire des enseignants?

S.T. : Au sein des écoles juive et musulmane, la formation attendue met surtout l'accent sur l'excellence scolaire, en particulier dans les cours perçus encore comme des « voies royales » vers le succès, tels que les mathématiques et les sciences « pures ». Ces écoles ne servent donc pas seulement de relais à l'appartenance communautaire, mais s'inscrivent aussi dans une logique globale de compétitivité par rapport aux autres écoles du secteur public ou privé. Cet objectif de performance se voit toutefois fortement critiqué dans l'école Steiner, qui vise plutôt à former toutes les dimensions de la personne, incluant ses composantes artistique et spirituelle, largement occultées selon elle dans l'école publique.

En ce qui touche à l'aménagement des savoirs, si l'école Steiner favorise une certaine interaction entre les curriculums formel et spécifique à sa conception de la pédagogie, en incorporant par exemple les différentes matières à son « plan scolaire » (contes, fables et légendes, Ancien Testament, etc.), les écoles juive et musulmane tendent plutôt à juxtaposer ces deux formes de savoirs dans des cours distincts.

Dans les trois établissements, les enseignants agissent comme des vecteurs d'intégration à la vision du monde de l'école. À l'école Steiner, ils assurent la cohérence entre les principes valorisés dans l'école (nourriture biologique, port de couleurs, jouets naturels, limitation de la technologie, etc.) et le « style » de vie familial. Ceux-ci doivent d'ailleurs suivre une formation spéciale de deux ans, en plus de leur baccalauréat en enseignement, avant d'être des candidats admissibles à l'école Steiner. Quant à l'école musulmane, si plusieurs nouvellement

Les écoles observées mettent finalement en œuvre, à divers degrés, un idéal correctif des excès de la modernité, ce qui se reflète dans une « utopie pratiquée » articulée à un passé idéalisé... Ces écoles forment donc à la fois des espaces de (recherche de) liberté à l'égard du système éducatif dominant tout en incarnant la pluralité démocratique des voies éducatives.

[Retour au sommaire](#)

arrivés au Québec y transitent en l'utilisant comme un tremplin professionnel, d'autres, qui y enseignent depuis longtemps, sont fermement engagés pour leur « communauté » et souhaitent favoriser l'acculturation des jeunes musulmans dans la société québécoise. Et du côté de l'école juive, les enseignants ne se voient pas souvent investis d'un rôle particulier (à l'exception des enseignants d'hébreu ou d'études judaïques); plusieurs soulignant qu'ils pourraient aisément transposer leurs cours dans une école publique.

V.E. : Jusqu'à quel point peut-on considérer ces écoles ethno-religieuses comme un espace alternatif par rapport au système éducatif et scolaire dominant de la société québécoise?

S.T. : Les trois « communautés éducatives » que nous avons analysées traduisent différentes manières de construire (école Steiner), d'adapter (école musulmane) ou d'attester (école juive), à travers l'école, une « tradition » religieuse ou spirituelle. Cela nous permet de voir, au-delà de l'appartenance nominative des groupes, ethnique ou religieuse, une volonté commune d'exister, de pérenniser son identité jusqu'à une prochaine génération et d'ancrer les jeunes dans une communauté de destin.

Si les acteurs de ces trois écoles choisissent d'entrer dans un espace scolaire à projet religieux ou spirituel, c'est nécessairement pour créer, jusqu'à un certain point, un espace alternatif que l'on ne retrouve pas dans le système régulier. Notre étude a d'ailleurs révélé une certaine convergence des marqueurs utilisés pour délimiter cet espace spécifique dans les trois cas, parallèlement aux cours formels donnés. Ainsi en vaille-t-il de l'ambiance familiale, décrite entre les enseignants, les parents et les élèves, du langage distinctif utilisé pour marquer l'espace et les relations sociales (arabe, hébreu, vocabulaire teinté du vocabulaire anthroposophique à l'école Steiner), des rituels scolaires (rassemblements, prières ou « paroles » à l'école Steiner, fêtes rythmant l'année scolaire) et de la frontière entre le licite et l'illicite régulant le quotidien (halal et haram, cacheroute, mode de vie respectant le plan scolaire de Steiner).

Hormis l'école juive, qui ne comprend pas une portée critique très visible à l'égard du monde extérieur, les écoles observées mettent finalement en œuvre, à divers degrés, un idéal correctif des excès de la modernité, ce qui

se reflète dans une « utopie pratiquée » articulée à un passé idéalisé (nostalgie d'un passé prémoderne à l'école Steiner; de la culture d'origine des parents à l'école musulmane), à un rapport ambivalent au présent (critique sociale à l'école Steiner; morale à l'école musulmane) et à l'espérance d'un avenir plus reluisant (indépendance entre les sphères culturelle, économique et politique à l'école Steiner; rigueur morale à l'école musulmane).

Ces écoles forment donc à la fois des espaces de (recherche de) liberté à l'égard du système éducatif dominant tout en incarnant la pluralité démocratique des voies éducatives.

V.E. : Vous dites que ces écoles sont des lieux qui font de l'éducation un vecteur d'humanité et d'humanisation du monde. Dites-nous quelles sont les conceptions de l'émancipation et de la liberté qui les sous-tendent?

Le rôle de l'État démocratique en relation avec les rapports entre éducation et religion, comme c'est le cas dans les autres institutions publiques, consiste à accorder un traitement égal aux différentes propositions scolaires qui répondent aux exigences de la Loi sur l'instruction publique ou de la Loi sur l'enseignement privé.

S.T. : Je crois que tous les parents cherchent, fondamentalement, une manière d'« humaniser » leurs enfants à travers l'école et, ainsi, à les prémunir contre toute forme possible de « dressage » de la pensée. Or, l'autonomie et l'émancipation, et par conséquent, l'humanisation, ne s'incarnent pas forcément de la même manière pour tous, et c'est là que peuvent s'entrechoquer différentes visions de la socialisation des enfants et du rôle de l'école.

Chez les parents des écoles que nous avons analysées, le développement de l'autonomie et de la faculté de jugement est étroitement lié à la construction de l'identité morale (liberté de conscience) et à une minimisation de la rupture entre le message porté par la famille et l'école. Ce n'est que lorsque cette « base » morale est solidement ancrée dans la conscience des enfants que peut se déployer l'esprit critique. Cela ne veut pas dire pour autant, comme nous l'illustrons à maintes reprises dans le livre, que les écoles ethno-religieuses véhiculent un message dogmatique. L'observation du curriculum « réel » des écoles que nous avons étudiées (ce qui se passe en classe) laisse voir plusieurs occasions d'individualisation et de réflexivité à l'égard des valeurs transmises en classe. Plusieurs enseignants invitent par exemple les élèves à réfléchir au sens des prescriptions religieuses ou d'un passage de leur livre sacré, voyant en cela une prévention de toute forme de radicalisme.

[Retour au sommaire](#)

À l'école publique, la rupture normative à l'égard de la socialisation familiale se veut généralement plus importante, dès le plus jeune âge, en associant l'autonomie du jugement à un certain questionnement et même à un recul à l'égard de l'appartenance primaire, familiale, religieuse ou culturelle. Cette intention éducative s'inscrit au fondement même de l'École publique, recherchant depuis les Lumières à émanciper les consciences enfantines, à égaliser les conditions individuelles en priorisant le plus tôt possible la liberté de pensée, même si celle-ci entre en contradiction avec la liberté de conscience.

D'un point de vue théorique, les écoles privées et publiques, pour les parents que nous avons interviewés, incarnent cette polarisation entre deux conceptions philosophiques de l'autonomie et de la liberté de l'enfant, l'une superposée à la socialisation familiale, l'autre, nécessitant une certaine distance par rapport à elle. Dans les deux cas cependant, on aboutit en quelque sorte à un résultat symétrique en termes d'humanisation, mais par un itinéraire différent.

Il ne faut pas oublier non plus qu'en pratique la ligne de démarcation ne passe pas systématiquement entre la dénomination privée ou publique des écoles. Par exemple, certaines écoles publiques analysées par Julia Ipgrave en Angleterre accueillant une proportion importante de jeunes musulmans s'ouvrent à un questionnement plus ouvert entre science et croyance, se rapprochant ainsi du type de socialisation que l'on peut retrouver dans une école ethnoreligieuse. Dans la perspective d'humanisation du monde, il m'apparaît ainsi plus fécond de parler d'une pluralité de voies éducatives que d'une séparation tranchée entre écoles publiques et privées.

V.E. : Votre livre rappelle qu'il est important pour les pouvoirs publics de procéder à un égal traitement des écoles affiliées au groupe majoritaire et de celles qui sont issues de courants dits minoritaires. Un tel traitement suffirait-il pour bien disposer des rapports conflictuels et asymétriques ainsi que de la hiérarchisation sociale inhérents aux deux univers éducatifs?

S.T. : Il va de soi que les rapports asymétriques entre différents univers éducatifs, minoritaires et majoritaires, ne s'estomperont pas du jour au lendemain avec l'intervention du pouvoir politique, au même titre que les rapports sociaux ne deviendront pas parfaitement harmonieux parce

qu'on en fait la promotion dans différents messages gouvernementaux. Or, le rôle de l'État démocratique en relation avec les rapports entre éducation et religion, comme c'est le cas dans les autres institutions publiques, consiste à accorder un traitement égal aux différentes propositions scolaires qui répondent aux exigences de la Loi sur l'instruction publique ou de la Loi sur l'enseignement privé (dans le cas des écoles privées). Cette symétrie de la reconnaissance publique commence par un financement (ou non financement) équitable de la portion séculière du curriculum pour les différents établissements scolaires, établi selon des critères clairs et explicites, et ce, indépendamment de leur dénomination religieuse ou de leur ancienneté d'implantation. La transparence du processus d'agrément nous apparaît comme une condition *sine qua none* de la crédibilité du financement et de la laïcité de l'État, elle-même corollaire de l'intégrité démocratique.

Une fois assurée cette égalité de traitement, la hiérarchisation sociale des deux univers éducatifs ne s'effacera peut-être pas, mais ne sera à tout le moins plus relayée par le pouvoir politique. D'autres mesures sociales pourraient par la suite être mises en place ou revoir le jour, pour intervenir davantage sur les perceptions sociales relatives aux différents groupes ou courants minoritaires dans l'École, telles que les jumelages entre élèves et enseignants de différents univers éducatifs et des activités favorisant des rencontres et des objectifs communs (sports, projets à plus long terme, bénévolat, etc.).

V.E. : Comment l'horizon philosophique dans lequel s'inscrivent ces « communautés éducatives » peut-il contribuer à instiller les principes en vue d'une conception plus égalitaire de la citoyenneté et plus élargie de la vie démocratique?

S.T. : À rebours d'une certaine conception sociale voulant que religion et citoyenneté s'excluent mutuellement, pour les enseignants et les parents des trois écoles analysées, les appartenances religieuse et citoyenne sont considérées comme étroitement articulées l'une à l'autre. En effet, ils voient souvent la religion comme une valeur ajoutée au « bon » citoyen, puisqu'elle valide les valeurs libérales prônées par une conception inclusive de la citoyenneté (égalité, respect, civisme, solidarité, etc.). Un enseignant de l'école musulmane que nous avons étudiée décrit clairement cette conception : « Un bon citoyen, c'est ce qu'on apprend de l'extérieur, dans les livres, des autres, mais

[Retour au sommaire](#)

ce qui vient de toi-même, c'est ça la foi. C'est la foi qui va te dire si tu vois quelque chose par terre, des clous, ramasse-le parce que ça risque de blesser l'autre ». Dans tous les cas, la connexion à l'absolu, transitant par le référent religieux ou spirituel (juif, musulman ou anthroposophique – Steiner), apparaît pour les parents et les enseignants comme une manière de rendre moins faillibles les valeurs en lesquelles on croit, y compris celles au cœur de la vie démocratique.

Dans les trois écoles, on observe également que les principes religieux ou spirituels deviennent les leviers d'une forte participation caritative, non seulement dans la communauté dans laquelle s'inscrit l'école, mais aussi dans la société plus large (préparation de repas pour les plus démunis, visites aux personnes âgées dans les hôpitaux, etc.). De même, dans les écoles juive et musulmane, plusieurs enseignants insistent sur l'importance de s'impliquer dans la vie politique pour mieux comprendre les rouages de la société et la transformer : « Il faut s'approcher des autres et les comprendre et être informés. [...] le fait

d'arriver en politique et représenter un quartier, en même temps que tu es musulman, tu défends les droits de l'homme, les droits de la femme, etc. » (enseignant, école musulmane).

Si le rapport virtuel à la diversité et à une conception démocratique de la citoyenneté est visiblement positif dans les trois écoles, les possibilités de mixité des élèves avec des enfants d'autres horizons religieux et philosophiques se voient néanmoins structurellement limitées par leur « vocation » particulière, même si plusieurs origines culturelles s'y côtoient parfois. Rien ne nous prouve non plus que le rapprochement des enfants socialisés dans ces espaces éducatifs avec des personnes ou des groupes d'autres traditions religieuses ou séculières ait effectivement lieu dans l'espace public. Or, c'est là que se situe l'un des principaux défis de la citoyenneté contemporaine, non seulement pour ces écoles à projet religieux ou spirituel, mais aussi pour toutes les autres. ●

Soirées Relations

MARCHE MONDIALE DES FEMMES ET DIVERSITÉ CULTURELLE



[Retour au sommaire](#)

Regardez la Soirée Relations du 23 février 2015 sur Vimeo à : <https://vimeo.com/123309840>

Avec:

- **Leïla Bdeir**, professeure au Collège Vanier, membre du Groupe international d'étude et de recherche sur les femmes en islam (GIERFI) et de la Collective des féministes musulmanes du Québec;
- **Alexa Conradi**, présidente de la Fédération des femmes du Québec (FFQ) et porte-parole de la Marche mondiale des femmes au Québec;
- **Nicole O'Bomsawin**, de la nation des Abénakis d'Odanak, anthropologue et enseignante au collège Kiuna pour Autochtones.

Entretien avec le sociologue Abdellali Hajjat sur son livre *La Marche pour l'égalité et contre le racisme*

PAR MOULOUD IDIR

De nombreux groupes anti racistes ont souligné en France, à l'automne 2013, une date importante. Pour rappel, le 15 octobre 1983, une trentaine de personnes entamaient à Marseille une Marche pour l'égalité et contre le racisme. Un mois et demi plus tard, après avoir traversé une partie de la France, les marcheurs étaient plusieurs dizaines de milliers dans les rues de Paris et une délégation était reçue à l'Élysée par le président de la République, François Mitterrand. Au-delà du succès médiatique, la marche a-t-elle vraiment fait avancer l'égalité et la lutte contre le racisme? Cet entretien avec le sociologue Abdellali Hajjat nous aide à mieux comprendre le sens de cet événement.

V*ivre ensemble (V.E.) : Nous aimerions savoir comment présenter la Marche pour l'égalité et contre le racisme à un public non français. En quoi cette expérience de lutte de classes au sein de l'univers populaire issu de l'immigration est-elle importante à faire connaître au public québécois?*

Abdellali Hajjat (A.H.) : Elle est importante parce qu'il s'agit de la première grande mobilisation des enfants d'ouvriers immigrés postcoloniaux. Jusqu'en 1983, l'immigration, dont la maghrébine, était perçue comme un phénomène temporaire, représenté par la figure du travailleur célibataire et sans enfants (ce qui occultait notamment la présence féminine) appelé à retourner dans son pays d'origine. La Marche fait apparaître l'existence de familles entières et pulvérise le mythe du retour des immigrés, mythe dont l'État français, l'État d'origine et les immigrés eux-mêmes partageaient la croyance. Un des slogans de la Marche était « J'y suis! J'y reste! ». Il faut souligner ici qu'en contexte migratoire le refus de l'égalité se traduit par la remise en cause de la légitimité « présenteielle » de l'immigration postcoloniale (elle n'est pas « chez elle »). Initiée dès les années 1960 pour endiguer l'immigration algérienne, la politique de « maîtrise des flux migratoires » s'est, depuis, élargie à d'autres nationalités et s'est poursuivie en se durcissant jusqu'à violer les droits humains les plus élémentaires des étrangers non communautaires : droit à la vie de famille, au travail, à la santé, etc. Si les étrangers sont les premières cibles de



[Retour au sommaire](#)

cette « délégitimation présenteielle », les enfants nés en France de parents étrangers, qui deviennent automatiquement français à leur majorité grâce au principe du droit du sol, sont aussi l'objet d'une attention particulière.

Ce n'est d'ailleurs pas un hasard si la Marche est lancée au début des années 1980 : cette période correspond à un pic dans le nombre de crimes racistes en France. Après la guerre d'Algérie, la violence raciste atteint une ampleur sans précédent. Ainsi, le Mouvement contre le racisme et pour l'amitié entre les peuples (MRAP) recense 104 crimes à caractère raciste entre 1971 et 1979. Mais le niveau de violence des années 1970 est lui-même dépassé par celui de la décennie 1980 : le ministère de l'Intérieur

Abdellali Hajjat est sociologue, maître de conférences en science politique à l'Université Paris-Ouest Nanterre et membre de l'Institut des sciences sociales du politique.

enregistre 225 blessés (dont 187 Maghrébins) et 24 morts (dont 22 Maghrébins), entre 1980 et 1989, sachant que ces chiffres sont sans doute sous-estimés en raison du système de comptabilisation policier. Selon les informations de la presse généraliste et militante, on comptabiliserait 157 crimes racistes contre des Maghrébins entre 1980 et 1989, et au total, on dénombrerait 203 Maghrébins tués pour motif raciste entre 1971 et 1989.

V.E. : Vous présentez cet événement comme le « Mai 68 » des enfants d'immigrés postcoloniaux. Qu'est-ce que cette catégorie de la population française cristallise comme critique sociale?

A.H. : Il serait abusif de comparer la Marche à Mai 68 *stricto sensu*, puisque l'ampleur des deux mobilisations, leur contexte historique, le profil des acteurs concernés, leur rapport avec le pouvoir politique, entre autres, sont très différents ou sans commune mesure. Si une comparaison peut être faite, c'est uniquement du point de vue des alliances improbables entre des acteurs hétérogènes et de la prise de parole généralisée. En ce sens, la Marche se situe dans le sillage des années 1968, où s'expérimentent des collaborations et des confrontations entre habitants des quartiers populaires, militants immigrés, mouvements antiracistes et intellectuels engagés.

C'était par exemple le cas du temps de l'affaire Djellali Ben Ali (crime raciste de 1971), où s'allièrent des habitants du quartier de la Goutte d'Or, à Paris, les militants arabes des comités Palestine puis du Mouvement des travailleurs arabes (MTA), des militants d'extrême gauche et des intellectuels. La configuration politique et sociale du temps de la Marche permet aussi une alliance entre des jeunes de banlieues, des militants antiracistes, des membres du gouvernement et des journalistes. Cette alliance conjoncturelle est d'autant plus extraordinaire qu'elle ne s'est pas reproduite depuis, notamment lors des rébellions urbaines et des mobilisations des quartiers populaires durant les années 1990 et 2000.

La Marche révèle l'importance des alliances entre différents groupes sociaux en vue de faire avancer une cause. En ce sens, la construction d'alliances improbables est la condition sine qua non pour transformer la réalité sociale. Mais elle révèle aussi les puissants freins à la reconnaissance de la cause de l'égalité et des groupes minoritaires.

De manière générale, les rébellions urbaines des Minguettes et les mobilisations ultérieures relèvent d'une « crise du consentement » et d'une « rupture d'allégeance » à la domination exercée par les autorités de l'État en général, et les forces de police en particulier. Cette rupture d'allégeance est au cœur des multiples formes de socialisation politique au travers de la Marche et de ses suites.

V.E. : En quoi les solidarités auxquelles cet événement a donné lieu permettent de penser différemment le rapport entre le groupe national majoritaire et les « autres »? Quel a été sur ce plan le rôle des chrétiens socialement engagés ou d'une organisation antiraciste comme la Cimade?

A.H. : Les chrétiens de gauche ont joué un rôle primordial dans la mobilisation. On peut même dire que, sans la Cimade, la Marche n'aurait pas eu lieu. Mais ils ne représentent qu'une partie d'un mouvement associatif, héritier des années 1968, qui soutenait massivement les « damnés de la France » : GISTI, ASTI, MRAP, LDH, etc. Ces militants de soutien étaient en quelque sorte des « passeurs », puisqu'ils avaient un pied dans le groupe majoritaire, dont ils étaient issus, et un autre chez les groupes minoritaires, au travers de l'action sociale auprès des déshérités. Cette alliance entre minoritaires et majoritaires marginaux est une particularité du « souffle de 68 » : les barrières sociales, sexuelles et raciales sont surmontées par le militantisme pour l'égalité réelle.

Cependant, certains militants de soutien chrétiens ont aussi été critiqués par des militants immigrés pour leur « paternalisme ». Il existait en effet parfois une dimension misérabiliste dans leur logique d'engagement, ce qui posait des problèmes en termes de partage de pouvoir et de prise de décision dans les mobilisations. Les mouvements autonomes de l'immigration sont ainsi redevables à leur soutien pour la légitimation de leur cause, mais ils ont aussi critiqué leur emprise dans les structures associatives, syndicales et politiques.

[Retour au sommaire](#)

V.E. : Votre livre nous donne à voir comment les enfants d'immigrés se pensent. Expliquez-nous comment cette forme de subjectivation heurte l'image de jeunes délinquants régnant en bandes dans des quartiers dépeints par les discours dominants comme des territoires de non-droit.

A.H. : Les marcheurs sont des enfants des classes populaires. Ce n'est pas nouveau : les classes populaires ont toujours été représentées comme des « classes dangereuses » dans les discours politiques et médiatiques dominants. Les marcheurs des Minguettes (quartiers de Vénissieux) ont été particulièrement touchés par l'image d'eux que les médias ont construite lors des rébellions urbaines de 1981 et 1983. Le « jeune de cité » (ou des banlieues) était naturellement dépeint comme « délinquant », « fauteur de trouble » et une « menace pour la République ». Le racisme de classe s'articulait avec le racisme anti-arabe, puisque les discours politico-médiatiques ont racialisé les rébellions urbaines : alors que les rebelles étaient variés (Français, Italiens, Portugais, Algériens, harkis, etc.), ils les ont réduits à l'image de l'« Arabe violent ».

Conscients de la puissance de ces représentations, les membres de l'association SOS Avenir Minguettes, initiateurs de la Marche, sont parvenus à inverser temporairement l'image négative qui leur collait à la peau, grâce à l'utilisation des outils classiques de l'action collective. En particulier la grève de la faim, qui permet de « désarmer » la police symboliquement, puisqu'elle ne peut plus utiliser ses armes de répression. Le passage d'une rébellion violente à une action collective non violente est l'illustration d'une subjectivation politique qui a embarrassé les pouvoirs de l'époque.

V.E. : En analysant les archives, notamment policières, dites-nous quelle représentation se faisaient les acteurs institutionnels de ces jeunes et de cette Marche pour l'égalité et contre le racisme. Votre livre laisse entrevoir une lecture instillant un point de vue assimilant cette Marche à une « demande » d'intégration et d'assimilation.

A.H. : Les marcheurs formulaient essentiellement trois revendications, toujours d'actualité : égalité devant la justice et la police, égalité dans l'accès au logement et égalité dans le marché du travail. Ces griefs sont de nature politique, mais les acteurs institutionnels ont participé à culturaliser le débat : finalement, l'enjeu n'était pas l'égalité des conditions, mais la promotion d'une identité culturelle « beur »¹. Cela s'explique par la puissance du paradigme de l'intégration pour réguler les populations immigrées en France. Toutes les politiques publiques



25 février 1983 © Djida Tazdait ou ses amis/collègues au Parlement Européen - 2013.

liées à l'immigration sont cadrées par le concept d'intégration-assimilation². Ce cadrage intégrationniste a donc favorisé une dépolitisation³ des enjeux posés par la Marche.

V.E. : Vous semblez dire que des modes de sociabilité sont dépeints par le prisme religieux.

A.H. : La question de l'islam n'est pas encore centrale dans l'espace public français pendant la Marche en 1983. Mais elle le devient rapidement lors des grèves ouvrières de l'automobile contre les licenciements des travailleurs immigrés. C'est l'acte inaugural de la construction du « problème musulman »⁴, puisque des conflits de classe sont interprétés à l'aune d'un conflit religieux. Selon le gouvernement, le patronat et certains médias, ces grévistes auraient été des « intégristes chiites » ou des « fondamentalistes » musulmans. Se met en place un processus de racialisation religieuse, c'est-à-dire une grille de lecture de la réalité qui réduit une population à sa supposée appartenance religieuse musulmane. Or, cette racialisation est aussi une forme de stigmatisation et de disqualification : les travailleurs immigrés ne sont plus des travailleurs dignes de ce nom et, en vertu de leur altérité, ne doivent plus être soutenus par un gouvernement socialiste qui prétendait défendre les intérêts de la classe ouvrière. Leur exclusion symbolique de la classe ouvrière justifiait leur exclusion du monde du travail et leur éventuelle expulsion du territoire.

C'est ainsi que le « problème immigré » s'articule avec le « problème musulman ». Dès lors que les immigrés postcoloniaux refusent de rester à leur place, subalterne et invisible, la tension s'élève d'un cran. Les analyses dominantes proposent une grille de lecture des conflits au

[Retour au sommaire](#)

travers de catégories racio-religieuses, en décalage avec les dynamiques sociales. Ces analyses sont le symptôme d'un déni de la condition de l'immigration postcoloniale, puisqu'en l'homogénéisant et en la disqualifiant, elles ne perçoivent pas la diversité des trajectoires, des statuts sociaux, des nationalités, etc. On observe en effet une forte différenciation sociale parmi les familles immigrées venues des ex-colonies : si l'écrasante majorité fait partie des classes populaires, souvent les plus précaires, une minorité est engagée dans un processus d'ascension sociale. Ces classes moyennes et supérieures de l'immigration postcoloniale occupent des positions jusque-là inaccessibles à la génération de leurs parents dans plusieurs secteurs.

La condition de l'immigration postcoloniale est donc marquée par un double processus d'ascension sociale des plus favorisés et de déclassement des plus faibles, qui forme un clivage de classe interne et explique en partie ce que le sociologue Norbert Élias appelait les tensions entre marginaux et établis au sein de la « communauté », plus imaginée que réelle. Malgré l'accroissement des inégalités, ce groupe stigmatisé et marginal entre directement en concurrence avec les établis.

V.E. : D'un point de vue sociologique, que nous apprend cette lutte quant aux formes de mobilisations collectives, au-delà de l'enjeu de l'immigration? Et quel bilan en tirer aujourd'hui?

A.H. : La Marche révèle l'importance des alliances entre différents groupes sociaux en vue de faire avancer une cause. En ce sens, la construction d'alliances improbables est la condition *sine qua non* pour transformer la réalité sociale. Mais elle révèle aussi les puissants freins à la reconnaissance de la cause de l'égalité et des groupes minoritaires. Tout est une question de rapports de force qui, au-delà de la manifestation de 100 000 personnes et de son arrivée le 3 décembre 1983 à Paris, reste encore défavorable aux populations de l'immigration postcoloniale.

Plus de trente ans après la Marche pour l'égalité et contre le racisme, les aspirations exprimées par l'association SOS Avenir Minguettes et les associations de « jeunes issus de l'immigration » sont toujours d'actualité : l'égalité de traitement par la police et la justice, le droit au travail, au logement, à la citoyenneté et au séjour sont au cœur des nombreuses actions collectives qui se sont succédé après 1983. La quête d'égalité réelle et de justice sociale prend de multiples formes, qu'elles soient violentes ou non violentes, comme on a pu l'observer lors des rébellions urbaines de 2005. Celles-ci sont révé-

latrices de l'accroissement des tensions entre les classes sociales en France, conséquence d'une dégradation des conditions d'existence des classes populaires. Il est indéniable que la situation économique et sociale des quartiers d'habitat social s'est lourdement aggravée avec la crise du capitalisme industriel et financier, l'accroissement des inégalités, l'avènement du « précaire », l'affaiblissement de l'État social, le développement de l'économie de la drogue, etc.

Force est de constater que les classes dominantes françaises, malgré leur hétérogénéité et leurs divisions, ont répondu défavorablement à la quête d'égalité et de justice. L'appel de la Marche n'a pas été entendu. Au lieu d'ouvrir des brèches dans les structures de domination économique, politique, nationale et culturelle, l'exigence d'égalité portée par les enfants d'immigrés postcoloniaux a provoqué une crainte et un ressentiment de la part des « élites ». ●

1 La «culturalisation» du débat public est la source d'une grande ambiguïté : la popularisation du terme «beur». À l'origine, « Beur » signifie « Arabe » en verlan (à l'envers) et le mot est utilisé par les enfants d'immigrés maghrébins de la région parisienne pour s'auto-désigner. Mais le terme échappe rapidement à ses inventeurs et devient une forme d'assignation identitaire. Les «Beurs» ne sont plus des Arabes : ils ne sont ni des Français à part entière ni tout à fait des immigrés, et les «bons Beurs» se distinguent des «mauvais travailleurs immigrés». Le terme «beur» scelle la séparation symbolique d'avec la génération des parents immigrés. Au moment même où les «jeunes immigrés» font leur entrée symbolique dans l'espace public, les travailleurs immigrés sont disqualifiés symboliquement lors des grèves de l'automobile des années 1980 (Citroën-Aulnay et Talbot-Poissey). Ce basculement est fondamental dans l'histoire de l'immigration parce qu'il correspond à la construction de l'opposition entre les «Beurs laïques assimilables» et les «immigrés musulmans inassimilables».

2 Abdellali Hajjat, *Les frontières de « l'identité nationale ». L'injonction à l'assimilation en France métropolitaine et coloniale*, Paris, La Découverte, 2012.

3 « Le racisme a besoin d'une béquille que lui fournit le principe de séparation national/étranger » Entretien avec Abdellali Hajjat. *Revue Contretemps*, accessible gratuitement sous ce lien : <http://www.contretemps.eu/interventions/%C2%AB-racisme-besoin-d'une-b%C3%A9quille-que-lui-fournit-principe-s%C3%A9paration-national%C3%A9tranger-%C2%BB>

4 Abdellali Hajjat et Marwan Mohammed, *Islamophobie. Comment les élites françaises fabriquent le « problème musulman »*, Paris, La Découverte, 2013.

Retour au sommaire

L'interculturel au Québec

PAR GREGORY BAUM

La politique interculturelle implique deux démarches : l'appui de la culture d'accueil et l'interaction de cette dernière avec les communautés culturelles. Dans cet article, l'auteur présente des réflexions sur ces deux démarches avant de proposer des recommandations à l'endroit du gouvernement du Québec qui s'affaire actuellement à revoir sa politique d'immigration.

Pour gérer le pluralisme culturel produit notamment par l'immigration, le Canada a adopté la politique du multiculturalisme. Déjà en 1971, Pierre Elliot Trudeau, Premier Ministre du Canada, annonça son intention de faire du Canada un pays bilingue et multiculturel. Il y aura désormais deux langues officielles, l'anglais et le français, mais pas de culture officielle. Les cultures canadiennes, anglophone et francophone, n'auront pas de privilège par rapport aux cultures apportées par les communautés immigrantes.

Puisque la population du Canada se compose aujourd'hui de personnes ayant des origines ethniques, religieuses et culturelles différentes, le multiculturalisme est présenté comme une exigence de justice sociale. Cette politique du multiculturalisme veut exprimer officiellement la bienvenue au pays à toutes les personnes immigrantes dans le respect de leur culture et de leur religion ainsi que l'affirmation que les préjugés et la discrimination auxquels elles sont parfois exposées contredisent les valeurs canadiennes.

Dès les années soixante-dix, le gouvernement québécois, appuyé par tous les partis politiques, a rejeté la politique fédérale du multiculturalisme. Tous étaient d'accord qu'au Québec la culture d'accueil, minoritaire en Amérique du Nord, avait besoin d'être protégée par la loi et que l'ouverture au pluralisme lié à l'immigration devait se vivre selon une politique autre que celle du multiculturalisme. Par contre, le gouvernement n'a pas encore clairement défini une politique de gestion du pluralisme au Québec.

Certains textes ont parlé de dialogue entre la culture d'accueil et les cultures immigrantes conduisant à une convergence de ces cultures; d'autres textes ont plutôt recommandé une culture publique commune partagée par les Québécois de toutes origines, rendant possible la coopération de toutes et de tous

dans la construction de la société, chaque personne demeurant libre de célébrer sa culture traditionnelle dans sa communauté.

D'autres textes mettent l'accent sur la citoyenneté commune aux Québécois et Québécoises, indépendamment des origines. Quelques textes parlent aussi de politique interculturelle. C'est ce qui a été fortement recommandée par le Rapport Bouchard-Taylor et qui a été longuement discuté depuis par des sociologues et des politologues. Mais - je le répète - le gouvernement n'a pas encore défini une politique pour répondre aux exigences du nouveau pluralisme culturel, à l'exception de la Charte québécoise des droits et libertés de la personne promulguée par le gouvernement en 1975.

L'appui de la culture d'accueil

Cette politique interculturelle implique deux démarches : la promotion de la culture d'accueil et l'interaction entre cette dernière et les communautés culturelles. La culture d'accueil inclut la langue française, la laïcité, les valeurs démocratiques, y compris l'égalité entre hommes et femmes, et la mémoire des luttes politiques qui ont introduit les valeurs démocratiques au Québec. Mais la culture québécoise est aussi une réalité dynamique, ouverte à l'interaction avec les communautés culturelles, une activité qui transforme tous les participants et enrichit toute la société.

L'interculturalisme diffère du multiculturalisme par son appui à la culture d'accueil et par son attention portée à l'intégration des immigrants dans la société. Je ne dis pas assimilation! Intégration signifie la pleine participation à la vie politique, économique et sociale, toutes les personnes demeurant libres de cultiver leur culture particulière.

L'interculturalisme québécois met un plus fort accent sur l'intégration des immigrants que ne le fait le multiculturalisme canadien. Il est regrettable que jusqu'ici le gouvernement du Québec ait fait peu d'effort et dépensé peu d'argent pour faciliter l'interaction interculturelle et pour inviter les immigrants à participer à la vie publique. Le beau discours ne se traduit pas suffisamment en action.

L'auteur, théologien, est un collaborateur du secteur Vivre ensemble et chercheur associé au Centre justice et foi.

[Retour au sommaire](#)

L'interculturalisme québécois est-il conforme aux valeurs démocratiques? Respecte-t-il les droits des minorités? Renforce-t-il un discours public qui distingue « nous » et « les autres », assignant les citoyennes et citoyens des diverses origines à la marge de la société?

Ma première réponse fait référence au droit des peuples à l'autodétermination culturelle, tel que reconnu dans des pactes promulgués par les Nations Unies dans les années soixante.

Cette évolution du droit international a été beaucoup appréciée au Québec. Selon l'ONU, ce droit ne peut être invoqué que si les droits des minorités sont garantis. Entre les droits collectifs et les droits individuels peuvent parfois émerger des conflits. Par exemple, la loi 101 de 1977, déclarant le français la langue officielle du Québec, a été reçue par les francophones comme la reconnaissance de leur droit collectif, tandis que certains anglophones ont accusé cette loi de limiter leurs droits individuels. Je pense que les conflits entre droits collectifs et droits individuels doivent être résolus par un compromis élaboré de façon démocratique.

Lier les droits collectifs à l'autodétermination culturelle est ce que les anglophones appellent le *nation building*. Les peuples ne sont pas des formations naturelles; ils sont plutôt des constructions historiques, des réponses à des exigences communes, basées sur des expériences partagées.

Les recherches des sociologues Émile Durkheim et Robert Bellah montrent que les peuples formés par l'histoire expriment leurs valeurs communes et leur orientation vers l'avenir en symboles ou en mythes qui habitent la conscience de leurs membres, protègent leur unité et alimentent leur créativité. Selon ces deux sociologues, chaque peuple a sa « religion civique ». Max Weber n'était pas d'accord avec Durkheim : selon lui, l'unité d'un peuple est construite historiquement et protégée, non pas par un mythe dans la conscience collective, mais plutôt par des mesures prises par le gouvernement. La position de Weber représente probablement celle de la majorité des sociologues. Le *nation building* est donc une tâche nécessaire, tant pour le Canada que pour le Québec.

Le dialogue exige une certaine égalité entre les partenaires. L'inégalité de pouvoir rend le dialogue impossible : les faibles n'osent pas dire la vérité par peur de se nuire davantage; les forts ne disent pas la vérité non plus car ils veulent défendre leur pouvoir. Une certaine égalité est donc un préalable au dialogue et à la coopération.

Le *nation building* est une œuvre éthico-politique. Quelle sera l'identité du pays? Son orientation vers l'avenir? Stephen Harper a réussi à redéfinir le Canada : il en a renforcé l'inflexion militariste et monarchiste et en a fait un pays plus autoritaire qui réduit le rôle du Parlement. Il fait taire les voix critiques et poursuit une politique internationale agressive, guidée surtout par des intérêts commerciaux.

Aujourd'hui, les Canadiens qui favorisent la démocratie et la participation citoyenne sont engagés dans un mouvement de résistance, en appui à un tout autre *nation building*. La coalition Pas de démocratie sans voix publie de beaux textes sur ce que le Canada devrait être, sur son identité et son orientation vers l'avenir.

Au Québec, un grand débat autour du *nation building* est en cours. Ce grand débat oppose deux groupes d'intellectuels : ceux qui mettent l'accent sur le pluralisme de la société et sur les droits et libertés des individus et ceux qui se soucient de la culture québécoise et favorisent des règles publiques promouvant les valeurs communes partagées par tous les citoyens, quelle que soit leur origine. Il est toutefois vrai que de profondes divergences existent au sein de ces deux pôles.

Par ailleurs, la proposition d'une Charte des valeurs québécoises a profondément divisé la société : d'un côté, «les libéraux» qui, conformément à l'héritage britannique, priorisaient la liberté individuelle; de l'autre côté, «les républicains» qui, fidèles à l'héritage français, regardaient la société comme un projet collectif géré démocratiquement.

Au Centre justice et foi, nous trouvons malheureux que ce débat créait l'impression qu'il fallait choisir entre les droits de la personne et l'appui à la culture québécoise. Selon nous, il faut appuyer les deux ; l'un n'exclut pas l'autre, il n'y a pas contradiction. Julien Harvey, le fondateur du Centre, disait toujours que les Québécois sont un peuple créateur, capable de s'ouvrir aux personnes immigrantes, dialoguer avec elles, et construire ensemble notre société. Selon lui, c'est là un processus qui enrichira la culture d'accueil et aidera les immigrants à sentir chez eux au Québec.

[Retour au sommaire](#)

Les Québécois se souviennent de Gérard Godin, poète et homme politique, qui promouvait l'interculturalisme avec beaucoup de succès.

Certains commentateurs voient une réaction paranoïaque dans le fait que le Québec défend sa culture et promulgue des lois pour protéger sa langue, réaction qui laisserait supposer que les anglophones seraient de mauvaise volonté. Ces commentateurs ne reconnaissent pas que l'identité québécoise est menacée par des forces objectives : le poids culturel de l'anglais en Amérique du Nord et dans le monde, ce poids culturel étant déterminé par le pouvoir des institutions qui parlent cette langue. Puisque, en Amérique du Nord et dans le monde, l'anglais est la langue de la science, de la technologie, de l'industrie, du commerce, de l'administration et même du divertissement, cette langue et la culture qu'elle communique

font pression sur la société québécoise, surtout à Montréal où se trouve la concentration de ces institutions.

Même si le Québec devenait une république indépendante, son statut minoritaire l'obligerait toujours à défendre sa langue et sa culture. J'ajoute à cette observation que le refus obstiné des Québécois, après la Conquête, de s'assimiler à la société britannique a fait de la résistance une caractéristique de leur identité historique.

L'interaction interculturelle

Avant de parler de l'interaction, il est nécessaire d'identifier les obstacles au dialogue et à la coopération que les immigrants rencontrent en arrivant au Québec. Au-delà des préjugés et de la discrimination auxquels ils sont souvent exposés, ils doivent faire face à des problèmes typiquement québécois.

Tout d'abord, ils se trouvent déchirés entre deux appartenances : ils sont entrés au Canada et ont reçu ou veulent recevoir le passeport canadien, mais ils sont invités et même pressés à devenir des citoyens québécois. Participant à un drame historique qu'ils n'ont pas choisi, beaucoup d'entre eux préfèrent se distancier de la société et de se concentrer sur leur travail et la vie de leur communauté.

De plus, la langue officielle du Québec est le français, mais bien des immigrants préféreraient adopter l'anglais comme langue principale, ce qui leur permettrait de chercher un emploi ailleurs au Canada ou aux États-Unis s'ils ne trouvent pas de travail au Québec. Dans l'ouest de Montréal, on peut même travailler et vivre en anglais, ce que choisit un certain nombre d'immigrants. Leurs enfants apprennent le français à l'école, mais la famille continue à préférer l'anglais. Les Québécois *de souche* regrettent ce choix : ils désirent que les immigrants s'intègrent à la société francophone. Raison de plus pour donner des signes d'accueil et de bienvenue aux nouveaux arrivants.

Pour les immigrants, la chose la plus importante est de se trouver un emploi pour gagner leur vie et soutenir leur famille. Il est scandaleux que le pourcentage de chômage chez les Québécois noirs ou d'origine arabe soit plus grand que chez les Québécois dits de souche alors que leur taux de scolarisation est comparable ou même supérieur. Scandaleux aussi, les obstacles à la reconnaissance des certificats et des diplômes que les immigrants ont acquis dans leur pays d'origine. À Montréal, des médecins d'origine étrangère sont encore obligés de devenir chauffeurs de taxi. Le dialogue entre Québécois de souche et Québécois de diverses origines est bloqué si ces derniers sont incapables de trouver un emploi et se voient ainsi exclus de la société.

Le dialogue exige une certaine égalité entre les partenaires. L'inégalité de pouvoir rend le dialogue impossible : les faibles n'osent pas dire la vérité par peur de se nuire davantage; les forts ne disent pas la vérité non plus car ils veulent défendre leur pouvoir. Une certaine égalité est donc un préalable au dialogue et à la coopération.

Un autre préalable à l'interaction est la sympathie. Puisque les Québécois ont hérité une culture de résistance, la sympathie pour les étrangers qui s'installent parmi eux n'est pas spontanée. Ils doivent réfléchir, faire un effort pour s'ouvrir à l'autre, et reconnaître qu'un vivre-ensemble fructueux exige une certaine sympathie de leur part.



Grande Bibliothèque de Montréal: Exposition Gérard Godin, 2013.

[Retour au sommaire](#)

Les Québécois croyants, en particulier, doivent se rendre compte que leur foi religieuse les appelle à l'amour de l'étranger. Sans une bonne mesure de sympathie, on ne comprend pas ce que l'autre dit et on n'interprète pas correctement ce qu'il fait.

En contrepartie, les immigrants doivent développer une sympathie pour les Québécois, en particulier pour leur situation historique. Au lieu de rester indifférents à l'histoire du Québec, les citoyens venant d'ailleurs devraient s'impliquer dans cette histoire et participer à la construction de la société à venir. Naïm Kattan, penseur et poète d'origine irakienne juive, exprime ainsi sa sympathie pour le peuple québécois et sa culture :

La culture québécoise n'est pas un lieu de passage où chacun entonne sa chanson. C'est un édifice, perpétuellement en construction, jamais terminé. Pour ajouter ma pierre, il importe que j'en explore les fondements. Ouvert à tout vent, il n'y a pas assez de bras, d'ici et d'ailleurs, pour l'élever¹.

Enfin, il faut être prêt à apprendre quelque chose de l'autre et aussi à découvrir des vérités cachées dans sa propre existence. Dans la société pluraliste de nos jours, nous sommes tous des apprentis : même si nous savons beaucoup de choses, nous avons toujours de nouvelles choses à apprendre.

Recommandations au gouvernement du Québec

Les précédentes réflexions sur les deux démarches me permettent de recommander au gouvernement quelques mesures concrètes pour rendre efficace la politique interculturelle et favoriser l'intégration harmonieuse des communautés culturelles.

- 1) Rendre disponible l'enseignement du français pour tous les immigrants. Jusqu'ici le gouvernement a investi peu d'argent dans des cours de français pour les personnes, hommes et femmes, qui s'installent au Québec;

- 2) Puisqu'un certain nombre de préjugés culturels produisent un pourcentage disproportionné de chômage chez certains groupes d'immigrants et puisqu'avoir un emploi est la première condition requise pour l'intégration, le gouvernement devrait mettre en place des mesures pour contrer ces mesures discriminatoires;
- 3) Définir la laïcité de l'État et affirmer certaines valeurs, comme l'égalité homme/femme, introduites au Québec par la Révolution tranquille;
- 4) Pour avoir une pratique commune au Québec, le gouvernement devrait formuler des normes régulant les accommodements raisonnables. Pour encourager l'interaction interculturelle, le gouvernement devrait exprimer le pluralisme de la population en promouvant une présence proportionnée de personnes appartenant à des communautés culturelles parmi les employés de l'État;
- 5) Le gouvernement devrait encourager et appuyer financièrement les quartiers urbains à créer, une ou deux fois par année, des occasions favorisant la rencontre de Québécois de diverses communautés culturelles avec des Québécois de souche : se rencontrer, se parler et tisser des liens faciliteront la coopération.

Mais au-delà de l'intervention nécessaire de l'État, il faut insister sur le fait que le dialogue et la coopération interculturels sont surtout l'œuvre de citoyens et des citoyennes qui s'y engagent et prennent des initiatives.

Enfin, tant que l'on persistera à concevoir l'aménagement de la diversité ethnoculturelle au Québec comme un mouvement de convergence obligée de l'Autre vers le Soi, comme un devoir du nouvel arrivant envers la société d'accueil, et non pas comme un rapport social réciproque, libre, d'égal à égal, le chantier de la démocratie risque fort d'y rester en plan. Et la citoyenneté interculturelle que certains disent vouloir, une vue de l'esprit, non pas un état de fait. ●

¹ Dans la revue *Possibles*, vol. 24, numéro 4, automne 2000, p. 81.

[Retour au sommaire](#)

Recension du livre *À chacun ses Juifs* de Pierre Ancil

PAR ANDRÉ BEAUCHAMP

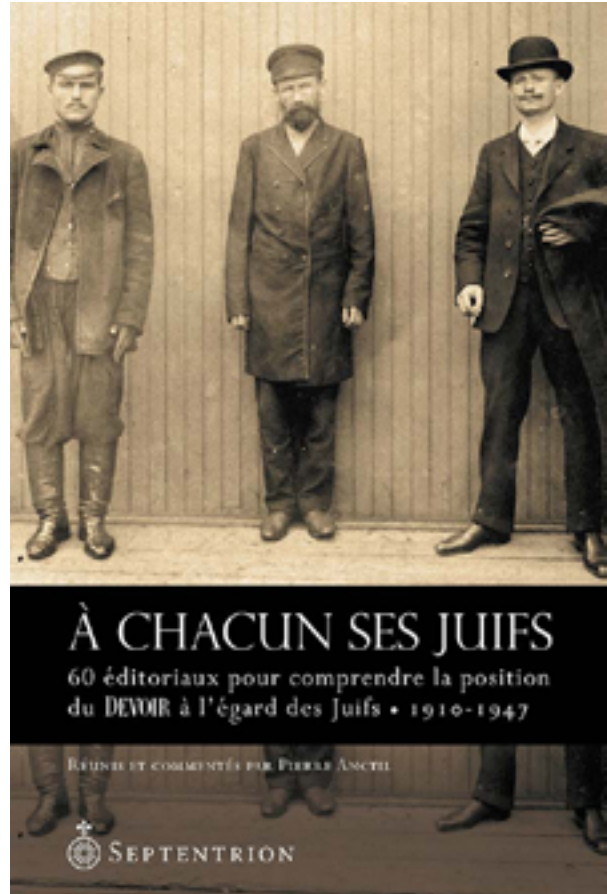
Professeur d'histoire à l'Université d'Ottawa, Pierre Ancil a consacré une partie importante de sa vie à traduire, analyser et publier des textes qui aident à mieux comprendre l'histoire de la communauté juive au Canada. Ses travaux ont encouragé un dialogue souvent fécond. Son dernier livre est une anthologie de soixante éditoriaux publiés dans *Le Devoir* entre 1910 et 1947. La recension d'André Beauchamp nous permet ainsi de mieux saisir la position éditoriale du *Devoir* à l'égard des Juifs montréalais et du judaïsme en général durant cette période.

Pierre Ancil,
À chacun ses Juifs, 60 éditoriaux pour comprendre la position du Devoir à l'égard des Juifs (1910-1947),
 Québec, Septentrion, 2014, 441 pages.

Au Québec, sommes-nous racistes, antisémites, xénophobes, hostiles à l'étranger? Entre la peur de l'autre et le désir d'affirmation de soi, la distance est si courte! L'autre est une menace, comme Sartre s'est plu à le montrer. Et le rival est souvent tout simplement l'habitant de l'autre rive. On est toujours, comme dit Sylvain Lelièvre, l'Iroquois de quelqu'un. Entre vaincre et convaincre, notre rapport à l'autre n'est jamais simple.

Quelle a été l'attitude du peuple québécois à l'égard des Juifs? Quel rôle a joué sur ce plan le journal *Le Devoir* fondé en 1910 par Henri Bourassa et voué aux intérêts des Canadiens-français? Dans le milieu anglophone, l'idée reçue est que le Québec a été (est?) antisémite et que le journal *Le Devoir* a entretenu ce sentiment ou même qu'il a agi « comme un véhicule privilégié de l'antisémitisme agissant des élites francophones » (p. 17).

Or, affirme Ancil, « de nombreux éléments de cette analyse devenue aujourd'hui courante sont problématiques » (p. 18), dont l'ignorance du français de la part des auteurs et une méconnaissance de l'histoire des francophones. Déjà Ancil avait abordé cette question, notamment dans *Le Devoir, les Juifs et l'immigration, de Bourassa à Laurendeau* (IQRC, 1988). Insatisfait de son analyse qu'il estimait trop partielle, il a repris l'ensemble de la question, 25 ans plus



[Retour au sommaire](#)

tard. Ayant travaillé depuis quatre ans à une histoire du *Devoir* (*Fais ce que dois, À la hache et au scalpel* – réalisée par Michel Lévesque – et *Soyons nos maîtres*), il a isolé tous les éditoriaux des années 1910-1947 se rattachant à la question juive. Il a répertorié 209 textes au total et en a retenu 60 pour publication.

Le livre comprend une préface d'Ira Robinson, puis une analyse très serrée d'Ancil sur l'antisémitisme du *Devoir* (p. 17-107). Suivent ensuite les 60 éditoriaux retenus, classés par thèmes et dans l'ordre chronologique : pour chaque section Ancil propose une brève introduction. Les thèmes retenus sont l'immigration au Canada (1913-1930); l'immigration juive au Canada (1910-1929); l'immigration juive au Canada (1933-1943); l'Allemagne

André Beauchamp est chercheur associé au Centre justice et foi.

naزية (1933-1937); l'antisémitisme en Europe (1937-1938); la Kristallnacht (1938); l'Holocauste (1943-1945); l'antisémitisme au Canada (1931-1933); *Le Devoir* et le Congrès juif canadien (1934); l'achat chez nous (1934-1939); l'influence « néfaste » des Juifs à Montréal (1926-1936); les Juifs et l'école montréalaise (1914-1930); l'observation du dimanche (1933-1934); les succès des Juifs à Montréal (1930-1946); la santé publique à Montréal (1925-1927); persécutions juives, persécutions catholiques (1929-1933); la Palestine sous mandat britannique (1929-1930); un foyer national juif en Palestine (1937-1939). Suit enfin la liste des 209 éditoriaux portant sur des thèmes juifs (avec une cote d'évaluation : neutre ou négatif), les 60 retenus étant en caractères gras.

Une des limites de l'étude est de s'en tenir à l'analyse des éditoriaux (des textes pensés et signés) et de ne pas procéder à celle de toute l'information, car, on le sait, la sélection de l'information n'est pas neutre et *Le Devoir* semble avoir eu tendance à donner sur les Juifs les informations les moins favorables. Samuel W. Jacobs s'en était plaint auprès d'Henri Bourassa dès 1912 (voir la préface d'Ira Robinson, p. 11). Il s'agit d'un travail considérable, puisque de 1910 à 1947 *Le Devoir* a publié 11 000 éditoriaux. La place qu'occupe la question juive reste assez modeste et « d'autres questions l'emportent nettement sur le plan éditorial, dont le fonctionnement du fédéralisme canadien, le nationalisme canadien-français, les minorités francophones au Canada, la défense de la langue française et le maintien de l'héritage catholique » (p. 50).

Comment peut-on qualifier l'antisémitisme du *Devoir*? Il ne s'agit d'abord aucunement d'un antisémitisme doctrinaire basé sur une forme plus ou moins larvée de darwinisme biologique. Il n'y a pas de racisme en ce sens-là, ni pour souhaiter la disparition de la race juive (le mot race est alors courant et désigne parfois l'ethnie, la nation, un groupe social distinct) ou des mesures vexatoires à son égard. Mais *Le Devoir* est carrément hostile à la venue de Juifs au Canada.

Il ne s'agit d'abord aucunement d'un antisémitisme doctrinaire basé sur une forme plus ou moins larvée de darwinisme biologique.

Il n'y a pas de racisme en ce sens-là, ni pour souhaiter la disparition de la race juive (le mot race est alors courant et désigne parfois l'ethnie, la nation, un groupe social distinct) ou des mesures vexatoires à son égard. Mais Le Devoir est carrément hostile à la venue de Juifs au Canada.

Les Juifs viennent d'abord d'Angleterre ou des États-Unis. Ils ont une mentalité british et viennent affaiblir le milieu francophone. Suivent une série de préjugés : ils sont riches et rusés en affaires et déplaceront donc les petits marchands francophones; ils sont urbains alors que le pays a besoin d'agriculteurs; en temps de crise ils viendront grossir les rangs trop nombreux des chômeurs; ils sont inassimilables; les Juifs réfugiés venant de l'est de l'Europe sont souvent des militants de gauche (marxistes ou rouges) dangereux pour l'ordre établi; ils maîtrisent les médias et manipulent l'opinion mondiale en leur faveur jouissant alors d'une influence disproportionnée par rapport à leur nombre.

L'argumentaire est souvent nourri par des écrits venus de France, de la droite française, et par l'hostilité du milieu catholique à l'égard des Juifs (*perfidis Judeais*). Le milieu francophone semble avoir de la difficulté à croire aux méfaits du nazisme (l'Église vante Salazar et Franco alors que l'ennemi, c'est le communisme athée). *Le Devoir* est hostile à l'immigration même pour des raisons humanitaires, car la venue de Juifs supplémentaires débalancerait l'équilibre ici. Pour Georges Pelletier, la mesure est pleine. Qu'ils aillent ailleurs : « À chacun ses Juifs » (3 décembre 1938, p. 224).

Le Devoir est contre le boycott des produits allemands. Cela nuirait aux pêcheurs d'ici et aux forestiers. Il condamne le nazisme, attire l'attention sur les persécutions contre les catholiques et les protestants en Allemagne. Il déplore les vexations dont sont victimes les Juifs. Mais il est farouchement contre la conscription, et cela lui vaudra l'hostilité du milieu juif. En revanche, en de nombreuses fois *Le Devoir* fait l'éloge des Juifs, de leur sens du travail, de leur solidarité, de leur persistance, de leur générosité.

[Retour au sommaire](#)

Les Canadiens-français devraient les imiter, surtout les femmes, qui devraient allaiter leurs enfants plutôt que de leur donner du lait de vache, non pasteurisé et donc à risque. Dans sa réplique à un lecteur qui s'offusque que la Y.M.H.A. (Young Men's Hebrew Association) veuille utiliser un espace public pour des jeunes, Louis Dupire ne condamne pas l'initiative, mais s'en réjouit. Il intitule son éditorial du 3 juin 1930 « Ne blâmons pas les Juifs : imitons-les » (p. 346). De même, *Le Devoir* appuiera la requête pour des écoles publiques juives, car l'éducation, c'est l'affaire des parents. En annexe 2, Pierre Ancil répertorie les éditorialistes qui ont écrit dans *Le Devoir* sur le sujet. On peut en identifier quatre parmi les plus importants.

Dans un discours aux Communes (15 mars 1906) sur le massacre des Juifs en Russie, le fondateur du *Devoir* (Henri Bourassa) s'était fortement opposé à la venue de Juifs russes au Canada. Ce discours le hantera longtemps, même si les positions de Bourassa avaient évolué et que sa relation avec Samuel W. Jacobs, parlementaire comme lui, s'était également améliorée au cours des ans.

Georges Pelletier, directeur du *Devoir* à partir de 1933, m'a semblé beaucoup plus agressif, plus bagarreur, plus polémiste, plus idéologique. Il sévissait aussi comme critique d'art. En éditorial, le 28 février 1930, il commente une opérette¹ légère au titre provoquant, *Phi-Phi* (en allusion à Phidias le sculpteur). « Cela du théâtre français? Cela de l'art français? Oui, si tout ce qui vient de France est français parce que, hélas! des Français et des Françaises jouent cela, ou quand un circoncis n'en est pas l'auteur, ou un Grec, ou un Juif allemand francisé, ou un métèque tout frais naturalisé et qui ne savait pas, il y a dix ans, un mot de français, mais parlait le russe, le yiddish ou le petit-nègre mêlé de mots de ghetto ». Le ton est nettement méprisant.

De son côté, Louis Dupire signe 44 éditoriaux dont seulement 9 sont jugés négatifs par Ancil. Dupire s'intéresse davantage aux questions municipales, à l'aménagement, aux conditions de vie. Il manifeste son intérêt à l'égard de certaines initiatives du milieu juif, notamment ses succès dans le domaine de la santé. Mais le 26 janvier 1934, il se livre à une violente diatribe avec un certain Léon Levinson sur le père du « jaunisme » dans le journalisme et qui est selon Dupire le Juif Joseph Pulitzer. À lire aux pages 275-280.



Hôpital Juif de Montréal

Le quatrième éditorialiste et le plus prolifique sur cette question est Omer Héroux, qui signe 91 éditoriaux, dont 50 sont qualifiés de négatifs par Ancil. Héroux fait souvent des rappels historiques sur le sionisme, sur la déclaration Balfour, sur l'antagonisme entre les Arabes vivant sur le territoire et les immigrants juifs de retour dans leur (?) pays. Il rappelle que la solution sioniste est une des conséquences de la Grande Guerre (celle de 1914-1918) et que la Société des Nations a confié à l'Angleterre une forme de protectorat sur le milieu.

J'incite le lecteur à lire les éditoriaux 54 à 60 (des textes de 1929, 1930, 1937, 1938, 1939). À presque un siècle de distance, le conflit ne s'est pas réglé, mais les antagonismes sont aussi durs sinon plus, même si l'équilibre des camps s'est bouleversé. Toutefois, les argumentaires se ressemblent. Peut-être sommes-nous encore plus proches d'une guerre qu'en 1930.

Quand elle se pose en 1910, lors de la création du *Devoir*, la question juive semble d'abord une question humanitaire, celle de l'accueil des réfugiés politiques victimes de bouleversements politiques en Europe, d'idéologies racistes reposant sur des bases biologiques inadéquates et, dans le cas des Juifs, victimes d'une forme explicite de racisme religieux de la part de l'Église catholique (le peuple décide). Inquiet de sa propre survie, réagissant comme une communauté menacée, le milieu canadien-français a refusé l'immigration qu'il percevait pour lui comme une menace.

[Retour au sommaire](#)

Le racisme biologique est maintenant au plan scientifique largement déshonoré. Il n'y a pas plusieurs races humaines mais une seule. Le concept biologique est inadéquat. Le Concile Vatican II a sonné la fin du racisme religieux catholique et permis d'envisager le dialogue avec toutes les religions sous un autre angle. La question juive est-elle encore une question humanitaire? Pas sûr du tout. Elle est essentiellement une question politique surtout au Moyen-Orient. L'Empire britannique s'est écroulé et l'Empire américain est en train de se casser les dents sur la question israélo-palestinienne avec en arrière-fond le monde musulman, lui-même très déchiré.

La conception que l'Occident a de l'histoire d'Israël d'une part, et de la tradition judaïque d'autre part, est de plus en plus ébranlée. Voir sur ce point le livre de Shlomo Sand *Comment le peuple juif fut inventé* (Flammarion, Collection Champ/Essais, Édition de poche 2010) et celui d'Israël Finkelstein et Neil Asher Silberman, *La Bible dévoilée : Les révélations de l'archéologie* (Paris, Bayard, 2002).

Ceci veut dire que les pensées d'hier ne sont plus adéquates pour aborder la situation d'aujourd'hui. Cela me semble valoir pour tous les acteurs. Or, sur bien des points, beaucoup de l'argumentaire développé dans *Le Devoir* il y a presque cent ans se retrouve aujourd'hui appliqué parfois au monde musulman.

L'apogée du conflit entre *Le Devoir* et le milieu juif a eu lieu en 1933-34 quand le Congrès juif du Canada (CJC) associe le journal aux périodiques d'Adrien Arcand, fasciste notoire, *Le Patriote* et *Le Restaurateur*, qui ont incité les Juifs à retirer tout placement publicitaire. Comme *Le Devoir* était dans une situation financière très précaire, la manœuvre du CJC durcit encore les relations. Ce n'est qu'après la Deuxième Guerre, vers 1950, qu'un véritable dialogue put s'instaurer, « notamment grâce à la mise sur pied du Cercle juif de langue française » (p.48).

En somme, il s'agit d'un livre d'un immense intérêt qui a l'avantage de fournir une analyse fine et un accès aux textes. J'en retiens surtout le constat que les idées et les attitudes ne peuvent changer que si les interlocuteurs se parlent et cherchent à se comprendre. ●

¹ Opérette *Phi-Phi*, paroles d'Albert Willemetz et Fabien Solar, musique d'Henri Christiné.

[Retour au sommaire](#)

Qui sont les victimes de la traite humaine en Europe?

La Commission européenne a récemment publié un document de travail qui contient des [données statistiques sur la traite des êtres humains](#) dans l'ensemble des États membres de l'Union européenne (UE) ainsi que dans certains pays candidats à l'adhésion à l'UE. Selon ce document, en 2012, le nombre de personnes identifiées comme de présumées victimes de traite des êtres humains avoisinait les 11 000 cas. Entre 2010 et 2012, plus de 30 000 victimes de la traite ont été enregistrées dans les 28 États de l'UE. Parmi ces victimes, plus de 76 % étaient des femmes, 17 % des hommes et 13 % des filles et des garçons. Sur l'ensemble des victimes enregistrées, 45 % étaient âgées de 25 ans et plus, 36 % avaient entre 18 et 24 ans et 17 % entre 12 et 17 ans. Pour les trois années de référence, la majorité des victimes de la traite (69 %) ont subi une forme d'exploitation sexuelle, 19 % des formes d'exploitation de travail et 12 % d'autres formes d'exploitation, tel le trafic d'organes. Plus de 65 % de ces victimes proviennent des pays de l'UE, principalement de la Roumanie, de la Bulgarie et de la Hongrie. Les autres victimes de la traite proviennent principalement du Nigéria, du Brésil, de Chine, du Viêt Nam et de la Russie.

Recension du livre *Ni d'ici, ni d'ailleurs : le Québec, les Juifs et moi*

PAR GREGORY BAUM

Cette recension nous plonge au cœur du parcours d'un citoyen québécois d'origine juive qui se décrit comme un observateur des interactions entre trois mondes : les Canadiens-français devenus Québécois, les juifs anglophones ashkénazes, et la vague des nouveaux arrivés, les Juifs marocains francophones et sépharades qui furent nombreux à s'établir au Québec dans les années 1960.

Léon Ouaknine,
Ni d'ici, ni d'ailleurs : le Québec, les Juifs et moi
Montréal, Les Éditions Grenier, 2014, 460 pages

L'immigration est une affaire troublante qui nous coupe de nos racines et nous transforme en étrangers. Dans le nouveau pays, nous sommes entourés par toutes sortes d'obstacles. Avec un peu de chance, l'immigration peut devenir une aventure, une découverte qui nous enrichit; elle peut même permettre de nous enraciner dans un héritage national. Mais le drame de l'immigration, surtout dans ses côtés pénibles, est méconnu des natifs du pays.

L'immigrant ne veut pas se vider le cœur, et le Québécois de naissance ne s'y intéresse pas ou n'ose pas lui poser des questions. Puisque les expériences des immigrants font partie de l'histoire du Québec, il faut se réjouir des récits autobiographiques publiés par des personnes nées ailleurs qui fournissent une documentation-témoignage sans laquelle on ne peut pas avoir une meilleure compréhension de ce qui se passe dans notre société.

Ni d'ici, ni d'ailleurs est l'autobiographie de Léon Ouaknine, juif marocain, arrivé au Québec en 1968. Par lien familial il se sent juif, même s'il manque de sympathie pour la religion, la juive et les autres. Sa famille quitte le Maroc quand Léon est encore petit, émigre en Israël, qu'elle décide de quitter après quelques années pour s'installer en France. Léon aime la France : il parle le français comme un Français.

Pour augmenter ses chances de réussir dans la vie, il vient à Montréal et cherche un travail. Quand il lit que la Société Saint-Jean-Baptiste voudrait engager un administrateur, il se présente pour ce poste, ne sachant rien de l'histoire du Québec ni de son nationalisme. Plus tard, il rencontre des Québécois qui ont de la



[Retour au sommaire](#)

sympathie pour les immigrants. Ils lui expliquent le Québec, son héritage et son rêve d'avenir. Il me fait plaisir de voir, au nombre de ces connaissances, Julien Harvey, le fondateur du Centre justice et foi.

Par la suite, notre auteur trouve un poste dans les Allied Jewish Community Services (plus tard nommés Federation Combined Jewish Appeal) à la direction d'un centre d'accueil pour les juifs marocains qui venaient au Québec en grand nombre et qui, étant francophones, ne pouvaient pas recevoir les services des institutions juives de Montréal, toutes anglophones.

Ouaknine est un francophone passionné qui défendait ardemment les intérêts des juifs sépharades du Maghreb, mal compris des directeurs des institutions, des juifs ashkénazes qui ne parlaient pas français. Notre auteur a travaillé des décennies pour cette fédération juive, toujours dans des situations marquées par des conflits. Doué pour l'administration et pour la création de programmes d'éducation et de formation, il dirigera un CLSC pendant quelques années. Il avoue avoir dû faire face à des conflits dans toutes les organisations où il a travaillé.

L'auteur, théologien, est un collaborateur du secteur Vivre ensemble et chercheur associé au Centre justice et foi.

Léon Ouaknine ne nie pas être un homme difficile, se qualifiant lui-même de subversif. Il est plus sensible aux faiblesses et aux erreurs des autres qu'à leurs forces. Il se demande lui-même s'il ne manque pas de tact. Sa longue description des relations tendues entre les communautés juives sépharades et ashkénazes à Montréal va blesser certains directeurs avec qui il s'est brouillé, mais sera grandement appréciée par des lecteurs intéressés par l'histoire sociale de Montréal. En effet, Léon raconte les expériences pénibles qui l'ont obligé à quitter ses emplois et qui, à la fin de sa vie, le font se considérer comme un homme exclu. Le lecteur sera impressionné par l'intelligence, le talent d'organisation et la contribution de l'auteur à la société québécoise, mais lui-même a composé une amère épitaphe pour sa propre pierre tombale: « Juif rêveur et subversif, aurait pu mieux faire. »

Les chances dans la vie d'un immigrant ou d'une immigrante dépendent de plusieurs facteurs, dont le premier est un emploi. Aussi important pour Léon Ouaknine : sa passion pour la langue française et sa relation positive avec le Québec, ainsi que son lien avec les communautés juives de Montréal, sur la base de sa culture d'origine. On peut ajouter à ces différents facteurs le caractère de l'immigrant, son intelligence, sa flexibilité et, totalement imprévisible, sa bonne fortune, les coups de chance. Léon en a eu beaucoup.

Défi pour l'immigrant : la vie psychologique. Il doit en effet se réconcilier avec sa nouvelle situation, se distancier de son pays d'origine, adopter une attitude positive à l'endroit de sa nouvelle société, et éviter de se laisser décourager par les préjugés et les autres obstacles dans ses efforts pour gagner sa vie. Tâche assez considérable. Léon parle beaucoup de ses problèmes psychologiques.

Il mentionne le philosophe Heidegger en affirmant que la vie de tous les jours n'a de sens que si l'on est enraciné dans une terre natale, une condition à laquelle bien des immigrants n'ont pas accès. Léon aurait pu citer Simone Weil ou le philosophe québécois Fernand Dumont qui affirment, eux aussi, que, pour être capable de répondre aux multiples défis de la vie, il faut être enraciné dans une grande tradition.

Léon nous dit qu'il ne peut pas s'identifier à aucune patrie culturelle. Il a quitté le Maroc quand il était petit; il n'a pas aimé sa vie en Israël; il a admiré la France malgré sa position marginale; il se sent fièrement juif, mais à cause de son rejet de toute religion, être juif n'a pas beaucoup de signification pour lui. Parce que la plupart des juifs qu'il a rencontrés au Québec étaient respectueux du judaïsme, il se sent étranger en leur sein.

Il nous dit à la page 284 que, pour trouver la stabilité, l'énergie et la paix, il a fait de son petit-fils le centre de sa vie et son souci principal, un choix fatal qu'il critique à la page 450, quand il avoue que sa dépendance psychologique à son fils et plus tard à sa fille a constitué un lourd fardeau pour eux, suscitant un certain ressentiment contre leur père.

Tous les immigrants expérimentent un tel défi psychologique. Je pense, moi aussi, que pour trouver la force de réagir aux obstacles de façon créatrice, il faut être enraciné dans une tradition qui nous nourrit et, dans bien des cas, se libérer d'une tradition qui nous paralyse. Pour certains immigrants, la religion est un héritage spirituel nourrissant. D'autres immigrants cherchent plutôt, dans leur nouveau pays, un courant humaniste avec lequel ils ont une certaine affinité, par exemple, des mouvements favorisant la justice sociale, la création artistique, la tolérance, la compassion ou le respect de l'environnement.

Selon Fernand Dumont, la recherche de son identité profonde est un processus caractérisé par « la rupture et la fidélité », c'est-à-dire une ouverture à la nouvelle situation, accompagnée de la quête d'une nouvelle façon de rester fidèle aux valeurs héritées. Il me semble que la formule « rupture et fidélité » résume bien l'effort de l'immigrant pour découvrir la paix, paix que malheureusement notre auteur n'a pas trouvée, tout en apportant une contribution au bien-être de sa nouvelle société. Le livre de Léon Ouaknine fait réfléchir. ●

[Retour au sommaire](#)

PHOTOREPORTAGE / ATELIERS

Québécoises, musulmanes... et après ?

Église Sainte-Trinité, 145 St-Charles, Vaudreuil

Du 15 avril 2015 au 6 mai 2015

Mardis : 9 h à midi > Jeudis et vendredis : 18 h 30 à 20 h 30 > Samedis : 14 h à 16 h



- 15 avril de 17 h à 19 h > Vernissage et dévoilement de l'œuvre collective « Tous sous un même soleil » des artistes Monica Brinkman et Samiha Imene Ferjani
- 19 avril de 14 h à 16 h > Conférence « Islam et christianisme » au sous-sol de l'église Sainte-Trinité
- 25 avril de 14 h à 16 h > Conférence « Femmes et islam : perceptions et représentations » au sous-sol de l'église Sainte-Trinité
- 6 mai à 19 h > Prière interreligieuse à l'église Sainte-Trinité et clôture de l'exposition

Pour plus d'informations : www.cjf.qc.ca



Collaboration



Soutien financier

