

# Vivre ensemble

PLURALISME CULTUREL MIGRATION DIVERSITÉ RELIGIEUSE



## Esquisse d'une politique des migrations

PAR MOULOU D IDR

Le phénomène migratoire et les exils sont les signes d'une révolution politique qui s'annonce comme inévitable. Il faut saisir l'opportunité actuelle pour faire émerger une inventivité démocratique par-delà les frontières et les souverainetés.

Il ne manque pas de sujets en lien avec la question migratoire qui nous montrent à quel point nous sommes collectivement démunis pour répondre aux défis contemporains que posent le besoin de protection des personnes ou tout simplement l'enjeu d'un accès plus égalitaire à l'importante question de la liberté de circulation. L'on a tous et toutes en tête les restrictions aux frontières et les différents mécanismes d'interception dans les pays de départ ou de transit, les levées des moratoires sur les renvois des personnes à statut irrégulier ou tout simplement le durcissement des mesures dans l'accès aux visas.

Lors d'une activité publique tenue en décembre dernier pour souligner la Journée internationale des migrants du 18 décembre - organisée par une coalition de groupes sociaux et syndicaux québécois défendant les droits des travailleurs migrants temporaires -, une question est ressortie avec force lors de la période de discussion commune. Elle peut se résumer ainsi : à quoi sert-il de proclamer (le mot a ici tout son sens) des droits par des déclarations dites universelles ou par des traités internationaux si le principe de souveraineté étatique et territorialisée opère en définitive comme filtre sélectif et arbitraire à la réalisation de ces droits et si des États dits démocratiques refusent de les signer ou de les ratifier? Les réponses à cette question ne sont pas aisées, mais elles nous obligent à penser des questions cruciales s'agissant de ces enjeux.

Au stade où nous en sommes mondialement et au gré des configurations que prennent les flux migratoires, on en arrive inévitablement à l'importance de questionner de l'idée de souveraineté étatique. Ce qui ne doit pas être confondu avec l'idée de souveraineté du peuple qui consacre le droit à quiconque de participer à la définition de la vie collective et aux affaires publiques de son pays.

En somme, si l'on croit à l'universalité des droits humains, on peut difficilement accepter que des droits aussi fondamentaux que la liberté de circulation, le droit de gagner sa vie ou tout simplement de vivre au-

## sommaire

Catholicisme, immigration et altérité religieuse : réflexions sur l'islamophobie à la lumière de l'expérience catholique américaine pourquoi ?

FRÉDÉRIC BARRIAULT ..... 4

Le quartier Parc-Extension : une pratique d'intégration à revisiter

ALFREDO RAMIREZ-VILLAGRA ..... 9

Entretien avec l'historienne Nancy L. Green : « Si je reviens par moments sur cette histoire du rejet, de la peur, et parfois de la violence de l'autre, c'est pour mieux rappeler que l'on peut la dépasser. »

MOULOU D IDR ..... 14

Entretien avec Alain Bertho : « La colère, la rage et le désespoir d'une génération s'expriment bien avant l'offre d'un engagement confessionnel meurtrier. »

MOULOU D IDR, ALFREDO RAMIREZ-VILLAGRA ..... 18

près de ceux qu'on aime soient réservés aux habitants des pays riches, que le droit de fuir la persécution ou l'injustice soit dénié à ceux et celles qui en ont le plus besoin, que soient mis en danger et déniés le droit à la vie et à la liberté de centaines de milliers, voire de millions, de personnes migrantes dont le seul crime est d'avoir voulu franchir une frontière interdite pour échapper au dénuement ou à la menace.

### Un droit aux droits comme droit à la politique

Globalement, l'analyse du contexte actuel montre que la répression et le durcissement imprègnent fortement les mesures envers les migrants qui ne rentrent pas dans les choix très sélectifs et utilitaristes des États. Ces personnes en situation de détresse sont trop souvent vues et perçues comme étant « en trop » selon la logique utilitariste qui prévaut dans nos sociétés capitalistes. Ce qui se trouve en cause ici, c'est le droit de circuler, qui devient ainsi inégalement distribué entre personnes nanties et celles qui ne le sont pas.

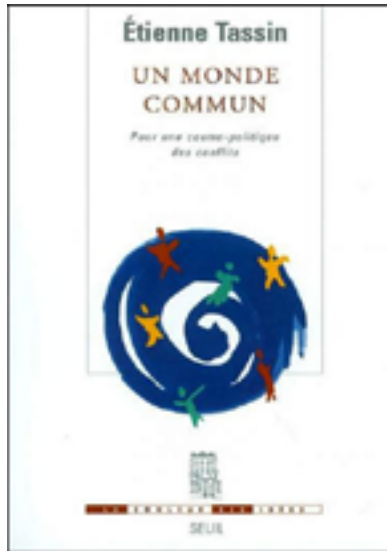
Par ailleurs, là où le droit est limité ou qu'il ne peut servir a priori de levier, il importe de reprendre le principe défini en son temps par Hannah Arendt par l'expression du « droit d'avoir des droits ». En somme,

ceux et celles qui n'ont rien ne peuvent rester dans le dénuement qui les expose au danger permanent et à l'indignité. En disant l'inacceptable de leur situation et en se mobilisant pour mettre fin à l'extrême violence qui caractérise leur vie ou condition, ces personnes font valoir leur « droit à la politique » ou, pour le dire autrement, fondent leur légitimité à prendre part et place dans le monde commun. Il y a une large part de civilité et d'anti violence qui se trouve ainsi induite par ces mobilisations. En ce sens, nous sommes quelque part redevables de ces luttes. Ces personnes nous montrent comment résister courageusement à ce cercle vicieux de la violence de la mondialisation capitaliste en rétablissant la vérité sur l'histoire et la condition de beaucoup d'êtres humains considérés comme superflus ou jetables. Elles font tout cela en offrant le plus souvent leur survie et leurs intérêts à la médiation et à la négociation, sans rapport de force le plus souvent.

L'idée du droit aux droits comporte en ce sens une portée que l'on pourrait dire constituante qui est inséparable du principe originaire et sans cesse perfectible de la démocratie et de la citoyenneté. Il ne faut pas perdre de vue que la démocratie ne se construit pas comme une imposition de statuts et une distribution de rôles par une autorité supérieure, mais seulement par la participation et l'intervention du peuple à la vie commune. L'enjeu est de savoir comment construire le peuple politiquement de façon à ce qu'il intègre la contingence et l'exigence historique. L'enjeu migratoire se situe à ce niveau.

### Une politique des migrations : l'humain avant l'État

Le regretté philosophe Étienne Tassin<sup>1</sup> nous a légué une riche réflexion sur ce qu'il qualifie de *politique des migrations*. À ses yeux, affronter la question migratoire dans une perspective politique exige de penser qu'un avenir commun est possible avec celui ou celle avec qui nous n'avons rien de commun, sauf le fait d'être humain et égal en dignité. Elle est, dit Tassin, l'institution d'un lien qui prévient la guerre et instaure les conditions de la paix. Cela ouvre sur ce qu'il appelle une xénopolitique rendant possible l'édification d'un monde commun à ceux et celles qui n'ont rien en partage que ce qu'ils s'accordent mutuellement pour leur



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](mailto: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](http://www.cjf.qc.ca)

commun intérêt. Tassin y voit la condition et la fin de toute politique. Si cette xénopolitique en est la *condition*, c'est parce qu'elle permet d'inaugurer, dans la perspective de Tassin, l'institution d'un lien avec l'étranger. Or, toute politique est rapport à l'autre, composition d'un monde commun avec lui. Car aux yeux de Tassin, l'exigence d'assumer politiquement la question de l'étranger est un critère fortement pertinent en vertu duquel on peut apprécier la dignité politique de la puissance publique.

Une telle *politique des migrations* exige par ailleurs de se pencher sur d'autres réflexions : notamment de penser différemment le rapport entre communauté politique et citoyenneté. La juriste Monique Chemillier-Gendreau rappelle sans cesse qu'il nous faut quelque chose comme un retournement de perspective : il faudrait que les droits fondamentaux ne nous soient pas donnés, mais que nous les prenions parce que nous sommes des êtres humains. Il ne faudrait pas qu'ils nous viennent d'un pouvoir d'État. Cette perspective a le grand mérite de nous forcer à penser la communauté humaine en termes universels, c'est-à-dire avec des droits dont aucun sujet humain ne serait exclu.

La question de la souveraineté est ici soulevée, car la logique interétatique actuelle refuse de prendre en compte sur le plan juridique la dimension universaliste de l'humanité ainsi que l'impératif de mondialiser certains droits et certains domaines du droit. Surtout, elle nous fait comprendre que la réflexion sur les fondements des droits humains a été figée dans le moule étatique. Pour Monique Chemillier-Gendreau, il est impérieux de ne pas éluder la question des fondements du droit. Car c'est elle qui permet de ne pas perdre de vue un principe fondamental, à savoir que l'être humain existe avant l'État<sup>2</sup>. Lorsque l'on dit « avant », on ne renvoie pas à une antériorité historique, mais à une approche ontologique. L'humain est là d'abord. La question de ses droits se pose donc en soi. Celle de sa liberté individuelle, toujours en rapport avec la liberté collective, doit être pensée et réglée politiquement. Et ce quelles que soient les formes d'organisations collectives à inventer ou à transformer. Mais cette exigence de transformation institutionnelle appelle une conception de l'agir politique et de l'action qui exigent qu'on ne peut postuler par avance ou de façon spéculative sur sa forme ou finalité<sup>3</sup>. Ce qui laisse place à l'indétermination. Ainsi penser l'action revient à penser ce qui défie la pensée même. Et c'est donc à partir de cette position de *défi* qu'il faut assumer l'exigence politique qui se pose à nous sur cet enjeu migratoire.

### La citoyenneté comme activité créatrice

Cette attention portée à une analyse politique et démocratique du fait migratoire s'inscrit à nos yeux dans une vision de citoyenneté active et non seulement statutaire. Elle permet de tenir compte de l'enjeu de l'exclusion dans l'analyse politique du fait migratoire : à savoir de porter une attention à ceux et celles dont le « déni de citoyenneté prive par là-même des conditions matérielles de l'existence et des formes de reconnaissance qui font la dignité d'être humain ». Cela n'est pas seulement « un critère théorique servant à mesurer le degré de proximité » des modèles historiques de citoyenneté « par rapport à leur forme idéale : elle est une façon de se conforter à la réalité de l'extrême violence dans l'histoire des sociétés contemporaines, au cœur de leur quotidienneté »<sup>4</sup>

Cette déconstruction des limites de la souveraineté par la pratique de la citoyenneté nous paraît fondamentale pour penser l'enjeu migratoire dans une optique plus démocratique et égalitaire. En ce sens, comme le rappelle Martin Deleixhe en prolongeant les réflexions du philosophe Étienne Balibar, la citoyenneté n'appartient en droit<sup>5</sup> à personne puisqu'elle n'est que le fruit d'une volonté et d'une participation créatrice. Deleixhe nous dit en somme « que la citoyenneté ne peut faire abstraction de cette référence à la création collective et égalitaire, car c'est depuis celle-ci que la citoyenneté comme activité redessine perpétuellement les contours de la citoyenneté comme statut. Elle n'est rien d'autre que la capacité collective de *constituer* l'État ou l'espace public ». ●

1. Étienne Tassin, « Philosophie /et/ politique de la migration », *Raison publique*, 2017/1 (n° 21), p. 197-215.

2. Monique Chemillier-Gendreau, *Humanité et souverainetés : essai sur la fonction du droit international*, Paris, La Découverte, 1995.

3. En savoir plus : Jean-Claude Poizat, « Entretien avec Etienne Tassin », *Le Philosophoire*, 2007/2 (n°29), p. 11-40.

4. Étienne Balibar, « Violence et mondialisation : une politique de la civilité est-elle possible? », dans Étienne Balibar, *Nous, citoyens d'Europe? Les frontières, l'État, le peuple*, Paris, La Découverte, 2001, p. 182-205.

5. Martin Deleixhe, « L'hospitalité, égalitaire et politique? », *Revue Asylon(s)*, n°13, novembre 2014. Voir sous ce lien : <http://reseau-terra.eu/article1326.html>

# Catholicisme, immigration et altérité religieuse : réflexions sur l'islamophobie à la lumière de l'expérience catholique étasunienne

PAR FRÉDÉRIC BARRIAULT

La tâche de l'historien consiste souvent à prendre un peu de recul et à jeter un regard rétrospectif sur certains enjeux qui animent notre société, à l'heure actuelle. Et à se demander comment ces enjeux-là ont été abordés, vécus et parfois même résolus dans un passé parfois pas si lointain. Pareil exercice, on le devine, peut se montrer périlleux, puisqu'il peut faire émerger toutes sortes de biais dans la réflexion de l'historien.

Faire de l'histoire à rebours, c'est en effet courir le risque de sombrer dans la téléologie et l'anachronisme. C'est aussi courir le risque de se livrer à des comparaisons hasardeuses. Ou encore d'aseptiser et d'aplatir la réalité historique, dans notre désir de trouver dans le passé des précurseurs et des figures inspirantes. Ainsi, le présent article prend acte de tous ces risques et dangers. Il fait néanmoins le pari d'oser une comparaison entre l'islamophobie qui a cours dans nos sociétés occidentales depuis (au moins) une centaine d'années, et les vagues de nativisme et d'anticatholicisme qui ont traversé les sociétés anglo-saxonnes nord-américaines aux 19<sup>e</sup> et 20<sup>e</sup> siècles. Nous le ferons en braquant les projecteurs sur certains groupes d'immigrants catholiques – Irlandais, Polonais, Canadiens français – s'étant établis aux États-Unis à cette époque. L'idée même que puisse émerger un catholicisme *made in USA* et dont la croissance repose-rait en bonne partie sur l'afflux constant d'immigrants n'allait pas de soi pour la majorité historique WASP (White Anglo-Saxon Protestant).

Jusque dans les années 1950, voire même au-delà, le catholicisme était aux yeux de la majorité WASP un corps étranger inassimilable, contrôlé depuis l'étranger, de même qu'une tradition religieuse rétrograde et irréformable, hostile à la démocratie, à la liberté et aux droits des femmes. Donc, hostile aux « valeurs américaines ». Fait à noter, ces critiques et ce rejet du catholicisme provenaient *tout autant* des milieux nationalistes anglo-protestants (nativistes<sup>1</sup>, ultra-protestants, suprématistes blancs) que des milieux libéraux-progressistes.



Ill. : Killing the Goose That Laid the Golden Egg, Thomas Nast, 1871. Museum of Fine Art Houston.

Cette réification et cette essentialisation du catholicisme, dont les racines plongent dans l'histoire de la Réforme protestante, nourriront un sentiment de rejet, d'hostilité et parfois même de violence à l'égard des catholiques américains. Et ce, indépendamment de l'origine ethnoculturelle ou nationale de ceux-ci.

Cette altérité et cet impensé qu'est celui d'un catholicisme typiquement américain nous paraîtront être porteurs d'enseignements, et ce, à maints égards. Ils pourront en tout cas servir de point de départ à une réflexion sur les points de convergence entre l'actuelle islamophobie et l'anticatholicisme anglo-américain des 19<sup>e</sup> et 20<sup>e</sup> siècles.

## Anticatholicisme et islamophobie : éléments de comparaison

L'analyse que nous présentons ici portera sur le catholicisme et l'islam en contexte *minoritaire* et, par extension, en contexte d'*immigration*. Cette nuance est ici essentielle : c'est en tant que groupes ethnoreligieux dont les us, coutumes, croyances et pratiques religieuses différaient radicalement de celles de la majorité historique (ici anglo-protestante) que les catholiques (ou les musulmans) ont fait l'objet d'inimitiés, de persécution et parfois même de violence.

L'auteur est membre de l'équipe du Centre justice et foi et historien du catholicisme nord-américain.

[Retour au sommaire](#)

L'inverse est également possible, il va sans dire. En contexte de colonisation ou en contexte majoritaire, le catholicisme s'est maintes fois montré intolérant à l'égard des groupes ethnoreligieux minoritaires. Pensons ici, pour ne prendre que cet exemple, à l'Espagne des Rois Catholiques, à l'époque de la *Reconquista* et de la conquête de l'Amérique : expulsion des juifs, marranes<sup>2</sup>, morisques<sup>3</sup> et musulmans; christianisation forcée et mise en esclavage des populations précolombiennes.

Ne perdons pas de vue ces nécessaires nuances. Cela dit, osons malgré tout cette comparaison entre catholicisme et islam. Malgré les conflits et rapports de domination (coloniaux notamment) ayant envenimé au fil des siècles les relations entre le catholicisme et l'islam, et sans nier les différences théologiques et ecclésiologiques fondamentales entre ces deux grandes religions monothéistes<sup>4</sup>, celles-ci présentent malgré tout un certain nombre de traits communs. D'abord, une prétention à l'universalisme, l'*ecclesia* et l'*oumma* accueillant en leur sein des fidèles issus d'un très grand nombre d'espaces géoculturels. Bien que le terme *ecclesia* désigne ici l'ensemble des Églises chrétiennes, il n'est pas abusif de reconnaître le caractère singulier, sinon exceptionnel, de l'Église catholique. D'abord par sa taille (1,25 milliard de fidèles, ce qui fait d'elle la plus imposante confession chrétienne). Ensuite par sa stature véritablement universelle (les Églises orthodoxes, protestantes et évangéliques sont généralement autocéphales et autonomes à échelle locale ou nationale; contrairement au catholicisme, où le Saint-Siège exerce son autorité sur les diocèses de toute la catholicité). Enfin, par son déploiement sur tous les continents, y compris sinon surtout dans l'hémisphère sud, où se trouve désormais la *majorité* des catholiques (particulièrement en Amérique latine, en Afrique subsaharienne et en Asie du sud-est).

Par-delà ces considérations générales, un fait demeure : en contexte d'immigration, les catholiques (jadis) et les musulmans (aujourd'hui) butent sur le même genre d'écueils : vexations, discrimination à l'embauche<sup>5</sup>, violence verbale et physique, vandalisme et profanation de lieux de culte, etc.

*L'analyse que nous présentons ici portera sur le catholicisme et l'islam en contexte minoritaire et, par extension, en contexte d'immigration. Cette nuance est ici essentielle : c'est en tant que groupes ethnoreligieux dont les us, coutumes, croyances et pratiques religieuses différaient radicalement de celles de la majorité historique (ici anglo-protestante) que les catholiques (ou les musulmans) ont fait l'objet d'initiatives, de persécution et parfois même de violence.*

Tout comme c'est le cas aujourd'hui pour les musulmans<sup>6</sup>, le catholicisme nord-américain est – et a toujours été – éminemment pluriel au plan sociologique et géoculturel (l'Église catholique nord-américaine accueille en son sein des fidèles, des prêtres et des religieuses issus des quatre coins du monde). À Montréal, en ce moment même, la messe catholique est célébrée dans une quarantaine de langues différentes. Ce pluralisme est certes un produit de l'internationalisation du catholicisme depuis le Concile Vatican II. Cela dit, le catholicisme nord-américain a toujours été pluriel, même aux 19<sup>e</sup> et 20<sup>e</sup> siècles, les fidèles s'efforçant de trouver une paroisse et un prêtre célébrant la messe dans leur langue maternelle et mettant en valeur les us et coutumes (liturgiques) de leur pays d'origine. Les évêques ont d'ailleurs favorisé le développement de paroisses dites « nationales », destinées aux immigrants catholiques de fraîche date.

### L'anticatholicisme anglo-américain

Au lendemain de la Réforme protestante (anglicane) amorcée par Henri VIII et parachevée par Élisabeth I<sup>re</sup>, l'Angleterre développe une aversion viscérale pour le catholicisme en général et la papauté en particulier. Les liens diplomatiques entre l'Angleterre et le Saint-Siège sont définitivement rompus; dès lors, l'Église catholique devient illégale et l'État anglais officiellement *anglican*. L'Église anglicane devient la religion officielle du royaume, le souverain étant à la fois le chef temporel de l'État et le chef spirituel de l'Église. Le clergé anglais doit désormais prêter allégeance au souverain et se rallier à « son » Église. Les églises, monastères et abbayes catholiques sont saisies par l'État anglais, qui les redistribue à ses « loyaux sujets ». Toute autorité religieuse étrangère – le pape, le Saint-Siège mais aussi les prélats et évêques nommés par ceux-ci – devient dès lors illégale. Le clergé d'origine étrangère et les prêtres formés à l'étranger (particulièrement les jésuites, viscéralement détestés) sont chassés du royaume. Le catholicisme se transforme ainsi en une religion interlope et souterraine : les messes sont célébrées dans les chapelles privées de seigneurs catholiques; les prêtres sont formés en France (au séminaire de Douai ou au collège anglais de Saint-Omer) et rentrent clandestinement en Angleterre.

Retour au sommaire

Se développe alors une hystérie anticatholique, chaque changement de monarchie, chaque révolte en Irlande, et chaque tentative de coup d'État nourrissant une aversion, sinon une haine viscérale du catholicisme. Pour la frange « évangélique » du protestantisme, les catholiques sont des ennemis de l'intérieur à la solde d'un despote et d'un potentat étranger (le pape), lui-même dépeint comme l'Antéchrist. Cette « double allégeance » fait donc des catholiques des traîtres en puissance, auxquels on imposera toute une série de lois vexatoires afin de les cantonner aux marges du social. Le Parlement adopte d'abord le Serment du Test (en vigueur de 1673 à 1829) demandant aux catholiques de rejeter l'autorité spirituelle du pape et d'*abjurer* les croyances fondamentales de la foi catholique. Bref, les catholiques voulant devenir militaires, fonctionnaires, députés, juges ou membres d'un jury devront au préalable... *apostasier* (ce qui n'est pas sans rappeler certaines dispositions de la Charte des valeurs québécoises, ou encore de la loi 62). Les catholiques d'Irlande seront quant à eux assujettis à tout un ensemble de lois discriminatoires – les Penal Laws – encore plus sévères, interdisant aux catholiques de voter, d'étudier à l'université, d'enseigner au primaire ou au secondaire, d'acheter ou d'hériter librement des terres, de bâtir de nouvelles églises, etc.

Les colons anglais, écossais et Scotch-Irish (protestants d'Irlande-du-Nord) transporteront en Amérique ces préjugés anticatholiques. Presque toutes les colonies anglaises d'Amérique – même le Maryland, initialement fondé par des catholiques – adopteront le Serment du Test et interdiront aux catholiques l'accès à la fonction publique et aux postes de responsabilité. En plus d'interdire aux prêtres catholiques (plus encore aux jésuites) de s'installer dans « leurs » colonies. L'hostilité au « papisme » faisait d'ailleurs partie des moeurs en Amérique coloniale : chaque année, le 5 novembre, lors du Pope Day (la version américaine du Guy Fawkes Day<sup>2</sup>), une effigie du pape était brûlée sur la place publique, et au son des cloches d'églises (protestantes), pour le plus grand ravissement de la foule. À l'aube de la Révolution américaine, des prédicateurs protestants et des indépendantistes américains comme Jonathan Edwards et Samuel Adams haranguaient encore les foules contre le « maudit papisme » et la menace catholique.

La Révolution américaine et le premier amendement de la Constitution (1791) vont reconnaître l'égalité de tous les cultes devant la loi et la non-ingérence de l'État dans les affaires religieuses, mettant ainsi un terme à des décennies de discrimination à l'égard des catholiques. Cette reconnaissance juridique du catho-



Ill. : *Save the Girls : Batter down the Convent doors of Catholicism and the civilized world will stand amazed.*, dans *Thirty Years in Hell* de Bernard Fresenbog, (1904).

cisme donne à l'Église américaine la liberté de mouvement qui lui manquait à l'époque coloniale, favorisant dès lors l'érection de paroisses et de diocèses; l'ordination de prêtres et d'évêques, de même que la création d'écoles paroissiales, de séminaires, de collèges et d'universités catholiques. Et bientôt, l'arrivée en sol américain de prêtres et de religieux étrangers. Mais aussi et surtout l'arrivée d'immigrants catholiques européens toujours plus nombreux. Entre 1820 et 1900, la population catholique passe d'environ 120 000 individus à près de 12 millions de personnes. Au point de faire du catholicisme la confession chrétienne la plus nombreuse aux États-Unis.

Fuyant la famine, la pauvreté ou le manque de terres, ces immigrants catholiques – Irlandais, Allemands, Polonais, Canadiens français – s'installent en ville, non loin des usines où ils travaillent. Fondant ainsi, au fil des ans, des quartiers « ethniques » (Petite-Irlande, Petite-Italie, Petit-Canada, etc.) et des communautés « tricotées serrées », pauvres mais solidaires, vivant au rythme de la vie liturgique et paroissiale catholique, souvent exubérante et colorée (pensons ici aux processions religieuses comme celle de la Fête-Dieu, ou encore aux défilés politico-religieux comme ceux de la Saint-Patrick ou de la Saint-Jean-Baptiste).

Il n'en fallait pas plus pour réactiver les peurs collectives ancestrales, de même que l'hystérie anticatholique des siècles précédents. Cette immigration catholique transforme radicalement la physionomie des villes américaines à majorité WASP. Dans une Amérique protestante à la religiosité sobre et dépouillée, ces « hordes » de papistes endimanchés, et ces contingents de prêtres en soutane et de religieuses voilées sont une source de dépaysement. Tout comme d'ailleurs la multiplication des églises, couvents, collèges, hospices et hôpitaux catholiques. Mais aussi de quartiers, de villes et de circonscriptions électorales où les catholiques sont majoritaires,

Retour au sommaire

modifiant de ce fait l'ascendant des élites traditionnelles anglo-protestantes. Élités qui crieront bientôt à la menace catholique et à l'invasion papiste. D'autant que dans ces ghettos catholiques, des bandes criminalisées – pensons ici à la mafia sicilienne de New York et à la pègre irlandaise de Boston – en mènent large. Nourrissant plus encore l'hostilité des nationalistes WASP qui présenteront ces ghettos comme un État dans l'État; et comme des « zones urbaines sensibles » où les Américains de souche ne sont pas les bienvenus.

Une réaction anticatholique se déploie alors sur deux fronts. D'abord du côté des milieux nationalistes ultra-protestants (le Know-Nothing Party dans les années 1850-1870, l'American Protective Association dans les années 1880 et 1900, et le Ku Klux Klan dans les années 1920), pour lesquels les « papistes » sont un corps étranger inassimilable, les immigrants catholiques étant à leurs yeux des traîtres en puissance, déchirés entre leur allégeance au pape et leur allégeance à leur pays d'origine. S'y ajoutent les critiques émanant des milieux libéraux et (prétendument) progressistes pour lesquels l'Église catholique est une institution moyenâgeuse corrompue, autoritaire et rétrograde, issue de l'Ancien Monde. Donc, inadaptée et inadaptable aux us et coutumes de cette société neuve, progressiste et démocratique qu'est celle des États-Unis (conformément au mythe de la Destinée manifeste et de la doctrine Monroe). Ces mêmes milieux éclairés (et jingoïstes) s'assignent aussi le mandat de « libérer » les catholiques de la tutelle étouffante de l'Église, laquelle les maintient dans l'ignorance et la superstition. Ils s'assignent aussi la mission de libérer les femmes catholiques, particulièrement les religieuses voilées et cloîtrées, prétendument retenues contre leur gré dans des couvents-prisons, où elles seraient abusées sexuellement par des prêtres lubriques et débauchés.

Ce mythe-là, presque aussi vieux que la Réforme protestante, connaîtra une postérité particulière en Amérique du Nord, après la publication du « récit » (un canular fabriqué de toutes pièces) de Maria Monk, une ex-religieuse catholique ayant été enfermée et violée à répétition dans un couvent montréalais. Constamment réactivé, ce mythe de la femme catholique captive a servi

*Faute de temps, nous avons exclu de notre analyse les catholiques racisés (les Afro-créoles et les Hispaniques, par exemple), mais on peut présumer qu'ils se sont retrouvés devant ce genre de jonction entre haine religieuse et haine raciale. Tout comme leurs concitoyens et coreligionnaires afro-catholiques, les Latinos ont en effet fait l'objet d'un racisme systémique au cours de l'histoire des États-Unis – histoire faite de ségrégation raciale, de discrimination à l'embauche, de violence physique et verbale, et de déportations illégales.*

de catalyseur à la toute première émeute anticatholique de l'histoire des États-Unis : l'incendie et le saccage du couvent des Ursulines de Charleston, en banlieue de Boston, en 1834. Fanatisés par un sermon du révérend Lyman Beecher, les émeutiers étaient venus « libérer » les religieuses et leurs élèves.

En 1844, des émeutes ensanglanteront le quartier irlandais de Philadelphie, après que l'évêque du diocèse eut demandé que les enfants catholiques soient dispensés des cours d'enseignement donnés dans les écoles publiques de la ville – cours reposant sur la traduction protestante de la Bible (la King James). Le clergé catholique aurait préféré que ces cours reposent sur la traduction approuvée par l'Église, c'est-à-dire la Bible de Douai-Rheims. Des émeutiers ont alors incendié deux églises catholiques, une école et plusieurs dizaines de maisons où logeaient des immigrants irlandais. Les échanges de coups entre bandes rivales feront une vingtaine de morts. Des affrontements de ce genre se produiront tout au long du 19<sup>e</sup> siècle, le plus souvent pour intimider les immigrants catholiques, les empêcher de voter ou leur signifier qu'ils ne sont pas les bienvenus dans ce pays. Tous les groupes ethnoculturels à l'étude dans cet article – Irlandais, Allemands, Polonais, Canadiens français – ont, un jour ou l'autre, fait les frais de cette haine dirigée contre leur religion, jugée incompatible avec les « valeurs américaines ».

Même dans les années 1950 et 1960, cette idée-là était encore en vogue dans certains milieux intellectuels américains, qui voyaient toujours dans les catholiques américains des citoyens de seconde zone, arriérés et gangrenés par un conservatisme atavique; de même que des traîtres en puissance, inféodés à leur Église et « contrôlés » par une puissance étrangère (le Vatican). Ces préjugés tenaces ont d'ailleurs coûté de nombreux votes à John F. Kennedy, lors de l'élection présidentielle de 1960.

### **Anticatholicisme et islamophobie : même combat?**

L'un des arguments le plus fréquemment évoqués par les milieux islamophobes est l'idée voulant que l'islam ne soit pas une « race », ni une « ethnie », et qu'à ce titre il n'y ait rien de raciste, ni de haineux, dans le fait de critiquer ou dénoncer l'islam. Or, l'histoire de l'anticatholi-

Retour au sommaire

cisme anglo-américain nous révèle que peut exister une telle chose qu'une haine viscérale de *tout* un groupe religieux, indépendamment d'ailleurs de l'origine ethnique de ses fidèles. Comme nous l'avons vu dans cet article, les quatre groupes ethnoculturels à l'étude – pourtant de « souche » caucasienne et européenne – ont tous eu maille à partir avec les milieux nationalistes et avec les milieux (prétendument) progressistes. L'anticatholicisme est d'abord et avant tout une haine fondée sur le rejet du catholicisme et de ceux qui le professent et le pratiquent. Ce qui ne veut pas dire qu'il ne se soit pas accompagné d'une haine raciale : dans les années 1850-1860, les caricaturistes dépeignaient fréquemment les Irlandais comme des brutes simiesques. Les catholiques d'Europe méridionale – dont au premier chef les Italiens – ont eux aussi fait l'objet d'une haine raciale décomplexée (pensons ici aux onze immigrants siciliens ayant été lynchés par une horde d'émeutiers fanatisés, à la Nouvelle-Orléans, en 1891). Faute de temps, nous avons exclu de notre analyse les catholiques racisés (les Afro-créoles et les Hispaniques, par exemple), mais on peut présumer qu'ils se sont retrouvés devant ce genre de jonction entre haine religieuse et haine raciale. Tout comme leurs concitoyens et coreligionnaires afro-catholiques, les Latinos ont en effet fait l'objet d'un racisme systémique au cours de l'histoire des États-Unis – histoire faite de ségrégation raciale, de discrimination à l'embauche, de violence physique et verbale, et de déportations illégales.

On trouve dans l'anticatholicisme anglo-américain des traits communs avec l'islamophobie qui prévaut à l'heure actuelle. D'abord l'idée que l'islam soit un corps étranger inassimilable et qu'il s'agisse d'une religion étrangère, contrôlée depuis l'étranger par des imams formés à l'étranger (on fait alternativement référence à l'Arabie saoudite, au wahhabisme ou au salafisme; auquel on oppose un islam « occidentalisé », aseptisé et édulcoré : l'islam de France, par ex.). Ensuite l'idée voulant que l'islam soit incompatible avec la démocratie, là-encore en évoquant les monarchies du Golfe. On y retrouve aussi cette idée voulant qu'il faille « libérer » les immigrants musulmans – et plus encore les femmes portant l'hijab – de cette religion obscurantiste et rétrograde, incompatible avec les valeurs américaines... ou québécoises.

Cet anticatholicisme anglo-américain a certes fini par s'estomper, mais sans totalement disparaître. Certains catholiques états-uniens se font un honneur de commémorer les luttes menées par leurs aïeux contre les préjugés tenaces qu'ont dû affronter leurs coreligionnaires. Parfois, il est vrai, à des fins purement rhétoriques, certains lobbyistes catholiques conservateurs

(la Catholic League, notamment) présentant la *moindre* critique contre l'Église comme de l'anticatholicisme larvé. L'Église et la foi catholiques continuent certes d'être l'objet de critiques parfois démagogiques, de couverture journalistique biaisée et d'œuvres artistiques blasphématoires. Sans toutefois que cela ne mène aux épanchements de haine et de violence, si caractéristiques des siècles précédents.

Certains catholiques américains espèrent quant à eux mobiliser ce devoir de mémoire afin d'inviter leurs coreligionnaires à se montrer solidaires de la communauté musulmane, en souvenir des luttes menées par leurs aïeux contre la haine et la bigoterie. Tablant sur ce devoir de mémoire, l'évêque de San Diego, Mgr Robert McElroy, a récemment exhorté les catholiques à être aux premières loges de la lutte contre l'islamophobie rampante. Ce devoir de mémoire et cet appel à la solidarité doit également être adressé aux catholiques d'ascendance canadienne-française, dont les ancêtres se sont eux aussi butés contre ce genre d'hostilité de la part de la majorité WASP, et ce, tant au Canada que dans le nord-est des États-Unis. ●

---

1. Le terme « nativiste » renvoie aux courants politiques xénophobes (et anticatholiques) ayant émergé aux États-Unis dans la deuxième moitié du 19<sup>e</sup> siècle, en réaction à l'immigration irlandaise, puis sud et est-européennes (Italiens, Slaves, juifs ashkénazes). L'Order of the Star Spangled Banner et le Know-Nothing Party, dans les années 1830-50, tout comme d'ailleurs le Ku Klux Klan dans les années 1880-1920, sont représentatifs de ces tendances.

2. Le terme « marranes » désigne les juifs d'Espagne convertis de force au catholicisme dans le sillage de la Reconquista.

3. Le terme « morisques » désigne les musulmans d'Espagne convertis de force au catholicisme dans le sillage de la Reconquista.

4. Par exemple, l'absence en islam d'un Dieu trinitaire, d'une « caste » de prêtres ou encore d'instances religieuses normatives centralisées.

5. Pensons ici au célèbre *Help Wanted : No Irish Need Apply*.

6. Certains analystes déplorent le non-sens de l'expression *communauté musulmane*, puisqu'une telle communauté n'existe pas, en raison du pluralisme sociologique et géoculturel des musulmans.

7. Guy Fawkes est l'un des auteurs de la Conspiration des Poudres, une tentative d'attentat (avortée) contre l'État britannique, orchestrée par un groupe de conjurés (terroristes ?) catholiques. Ils avaient prévu faire exploser le Parlement à l'aide de 36 barils de poudre à canon, à l'occasion d'un discours du roi devant les membres de la Chambre et des dignitaires présents. Afin d'éliminer en un seul attentat l'élite protestante du royaume. L'attentat a finalement été déjoué, les rebelles ont été jugés et condamnés à mort. Cet échec catholique sera célébré chaque année avec pompe et appareil par les nationalistes anglo-protestants.

Retour au sommaire

# Le quartier Parc-Extension : une pratique d'intégration à revisiter

PAR ALFREDO RAMIREZ-VILLAGRA

L'auteur montre que, pour un nombre important des personnes immigrantes, la façon dont elles définissent l'intégration est beaucoup plus personnelle et surtout subjective que la définition issue des politiques en matière d'intégration. Cette approche portant sur le vécu des personnes immigrantes permet d'orienter la réflexion sur l'intégration en mettant l'accent non sur sa finalité, mais bien sur le processus.

## Intégration et mémoire affective

Le plus souvent, lorsqu'on se penche sur l'intégration des personnes immigrantes, on fait la différence entre les immigrants investisseurs, les travailleurs qualifiés et les personnes réfugiées. Au-delà de ces catégories d'immigrants, surtout utilisées par le système canadien de sélection et qui créent des représentations monolithiques à partir d'un statut administratif, on constate que les parcours migratoires sont individuels et varient, parfois beaucoup, d'une personne à une autre. Cela peut être observé au sein d'une même famille, où chaque membre peut avoir une perception différente de son parcours d'immigration. Cela se reflète aussi dans l'analyse des représentations des immigrants eux-mêmes autour de ce qu'ils considèrent comme l'intégration à leur nouvelle société. Le parcours individuel est l'un des éléments à prendre en compte lorsqu'on réfléchit sur l'intégration des immigrants.

Si des dimensions comme l'éducation, la profession, le contexte sociopolitique des pays d'origine, la réalité sociale des immigrants avant d'arriver au Québec, leur habitus – pour le dire dans le langage de Pierre Bourdieu – sont importantes à considérer pour les approches des instances publiques et communautaires qui s'occupent de l'intégration en termes formels, une dimension beaucoup plus subjective doit également être mise en lumière. Cette dimension concerne la perception de soi dans le contexte d'immigration, dérivant du fait de s'installer et de vivre dans une nouvelle société. Cette dimension est plurielle, épineuse et difficile à saisir dans le contexte des processus et défis inhérents au fait d'immigrer.

Je me suis intéressé à cette question lorsque j'ai commencé à préciser la définition de l'intégration à partir des témoignages des personnes qui la vivent. J'ai compris que pour un nombre important des personnes



Crédit : Alfredo Ramirez-Villagra

immigrantes interviewées, la façon dont elles définissent l'intégration est beaucoup plus personnelle et surtout subjective que la définition issue des politiques en matière d'intégration.

En général, tout en essayant de tenir compte des besoins des personnes immigrantes, les instances publiques et parapubliques qui s'occupent de l'intégration au Québec ont pour finalité d'outiller et de former les nouveaux arrivants pour qu'ils parviennent à occuper une place dans la société québécoise. Ces organisations proposent des parcours d'intégration comme la francisation, la formation professionnelle ou l'accompagnement dans le cadre de la recherche d'emploi. De cette approche ressort une définition de la notion d'intégration qui se révèle comme « un parcours idéal » qui amènerait les personnes immigrantes à se trouver un emploi et à acquérir un sentiment d'appartenance à la nouvelle société.

Cependant, pour plusieurs personnes immigrantes, se sentir intégré s'avère plus complexe que le fait de se trouver un emploi ou d'apprendre une nouvelle langue. La lecture des aspects subjectifs du processus d'intégration à partir des récits des personnes immigrantes révèle que leur vécu avant d'entreprendre la migration se trouve toujours présent au moment de situer une certaine définition de l'intégration à la société d'accueil. Ces récits sont très différents les uns des autres, et même s'ils montrent la diver-

L'auteur est doctorant au Département d'anthropologie de l'Université Laval et a été titulaire de la bourse Bertrand 2016-2017 au Centre justice et foi.

[Retour au sommaire](#)

sité des parcours et des expériences de vie, ils confirment surtout que la complexité qui en ressort se situe à l'extérieur de la définition formelle de l'intégration.

Ce qu'il importe de retenir ici, c'est qu'une grande partie des récits rend compte de la mémoire affective des personnes et montre un décalage entre le processus d'intégration idéal proposé par les programmes d'intégration formelle et le vécu des immigrants. La question qui se pose se formule ainsi : quelles sont les tensions entre ce processus nommé « intégration à la nouvelle société » et la mémoire affective des personnes immigrantes?

### Se sentir intégré : qu'est-ce à dire ?

En effet, « se sentir intégré » dépasse les étapes d'un parcours idéal d'intégration; l'objectif de « s'intégrer » par le biais de l'apprentissage d'une langue et de l'obtention d'un emploi laisse peu d'espace au vécu individuel des immigrants, et ce, sans même prendre en considération la dimension émique<sup>1</sup> des discours et des représentations au sujet de leur intégration. Par contre, lorsque les personnes immigrantes font mention de leur vécu pour parler d'intégration, la mémoire affective interpelle une nuance entre le passé et le présent. On parle de « se sentir à l'aise » dans sa nouvelle société, au lieu de se sentir intégré. En fait, cette question de se sentir à l'aise dans la société d'accueil revient souvent, lors de mes entrevues, comme une idée effleurant une interprétation intime de ce qui est souhaitable pour arriver à se sentir intégré.

Cette question se matérialise de manière beaucoup plus évidente lorsqu'on s'interroge sur ce qui nuit au sentiment de « se sentir à l'aise » avec soi-même et avec l'environnement. En fait, comme il existe une rupture entre le vécu des immigrants – la période précédant le fait d'immigrer – et cette nouvelle expérience de vie qui commence, mettre en évidence cette rupture et son importance doit tenir compte de la façon dont les personnes immigrantes sont perçues dans leur nouvelle société. Le fait que, souvent, les immigrants soient associés à des catégories monolithiques liées à une objectivation administrative (réfugiés, travailleurs spécialisés et investisseurs) nie l'importance de chaque parcours. On suppose que l'intégration va de soi pour certains, alors qu'elle est semée d'embûches pour d'autres.

Il semble pourtant évident que le vécu personnel peut être compris sous l'angle d'expériences qui nourrissent la mémoire affective et identitaire des personnes et qui laissent des traces importantes au moment précis où elles intègrent leur société d'accueil. Lorsqu'on change d'environnement social et spatial, le vécu subit une disjonction émotive entre le passé et le présent. Chaque personne immigrante vit donc un certain degré de rupture avec

son passé, qui se matérialise sous diverses formes tout au long de son parcours d'intégration. Ces ruptures se concrétisent parfois dans un sentiment de manque, de la famille, des modes et des coutumes connues, des biens de consommation culturelle, des repas. Parfois elles se révèlent par le manque de reconnaissance vis-à-vis du statut social que ces personnes avaient dans leur société d'origine, ou encore dans la mémoire des anecdotes avec les réseaux de proximité, de la joie et de la tristesse partagées.

La dimension subjective de la réalité de l'intégration saisie à partir des vécus individuels des personnes immigrantes permet d'orienter la réflexion sur l'intégration en mettant l'accent non sur sa finalité, mais bien sur le processus. Le parcours des personnes immigrantes, la rupture avec leur passé et les difficultés associées à la compréhension de la nouvelle société, sont des questions relativisées et ignorées lorsqu'il s'agit de définir ce qu'est l'intégration au Québec.

En ce sens, durant les dernières décennies, parallèlement au multiculturalisme canadien, l'interculturalisme québécois a cherché à se définir comme modèle de pluralisme culturel. Pendant ce temps, l'intégration s'est réalisée simultanément aux (et un peu en dehors des) débats et des recherches sur le modèle le plus adéquat pour le Québec. Maints groupes de personnes immigrantes ont vécu le processus. Pour certains, cela s'est avéré plus facile que pour d'autres, en raison, notamment, de certaines conditions favorables qui ont aidé, précisément, à maintenir un lien entre la mémoire affective de ces personnes et leur processus d'intégration à la nouvelle société.

*La dimension subjective de la réalité de l'intégration saisie à partir des vécus individuels des personnes immigrantes permet d'orienter la réflexion sur l'intégration en mettant l'accent non sur sa finalité, mais bien sur le processus.*

Retour au sommaire

## Le quartier Parc-Extension et l'expérience de l'immigration grecque

Il existe des conditions favorables à l'intégration des personnes immigrantes qui permettent une certaine continuité, atténuant la rupture, entre le pays d'origine et la société d'accueil. Ces conditions, extérieures aux politiques d'intégration, aident autrement et dans le long terme l'intégration des personnes immigrantes. Nous les explorerons en nous intéressant au cas des Grecs, venus s'établir à Montréal dans les années 1960, dans le quartier Parc-Extension.

Ce quartier a favorisé l'installation de groupes de personnes immigrantes de différents pays. Parfois ces groupes<sup>2</sup> y sont demeurés pour une période de temps relativement courte; d'autres y sont restés plusieurs décennies. C'est le cas des Grecs, qui ont fait de Parc-Extension leur terre d'accueil dans les années 1960. Durant des décennies, ils ont développé le quartier à leur image. Ils se sont approprié les espaces en établissant diverses sortes de services et de commerces, en achetant des immeubles, en créant des associations selon leur région d'origine, en fondant des églises orthodoxes<sup>3</sup>, des écoles, des cafés. Tous ces espaces ont permis aux Grecs de la première génération de s'installer, de gagner leur vie, mais aussi et surtout de vivre dans un nouveau pays en gardant une certaine familiarité par rapport à leur bagage personnel et culturel. Dans cette perspective, ils ont développé le quartier à partir de leur expérience de vie, acquise dans leur pays d'origine. En faisant vivre ces expériences, ils ont fait en sorte de mitiger la rupture.

Ensuite, ils ont acquis un sentiment d'appartenance à un espace particulier, qui leur a permis de vivre autrement les obstacles et les difficultés pour apprivoiser la société d'accueil. Par-dessus tout, la fondation de leurs églises a agi comme facteur déterminant dans le fait de se sentir à l'aise et de construire ce sentiment d'appartenance à la société d'accueil. Les églises leur ont permis de professer leur foi et de vivre leur expérience subjective dans la longue durée. De plus, ces églises ont été des acteurs importants dans le quartier. Elles servaient souvent de médiatrices avec les autres instances associatives issues notamment des champs du commerce et de la politique.

Au milieu des années 1990, les Grecs ont commencé tranquillement à quitter le quartier, notamment les générations les plus jeunes, qui ont été suivies par la plupart des premières familles établies dans le quartier. Bien que le quartier ait permis un ancrage important pour les premiers Grecs établis à Montréal, qui a favo-



Crédit : Alfredo Ramirez-Villagra

risé un rapport harmonieux entre la mémoire affective de ces personnes et l'intégration à la société d'accueil, cela ne l'a pas empêché de devenir le lieu de rencontres et de contacts avec d'autres groupes d'immigrants et la société québécoise en général. Les générations postérieures ont fréquenté l'école québécoise, ont grandi dans un terreau québécois. Tout en étant les enfants des immigrants grecs, ils sont saisis de la société comme les autres enfants de l'époque.

Aujourd'hui la plupart des Grecs ont quitté le quartier qui leur a permis de s'intégrer en termes socio-culturels et économiques, de générer des ressources les ayant menés à déménager dans d'autres quartiers de Montréal. À Parc-Extension, il reste encore quelques commerces, quelques associations et quelques églises issues de cette histoire. Ces dernières continuent d'être des espaces de rassemblement lors des messes et des festivités liées aux traditions grecques. Le passage des Grecs dans le quartier Parc-Extension peut être défini par certains comme du communautarisme issu du multiculturalisme canadien. Mais au-delà de la définition, l'intégration de ce groupe à la société québécoise ne pose aujourd'hui aucun problème. On ne peut nier que les personnes issues de la Grèce se sont intégrées à la société québécoise et que les églises orthodoxes, les commerces, les associations, autrement dit les stratégies qu'elles ont déployées pour se sentir à l'aise dans leur nouvel environnement, ont favorisé un processus d'hybridation socioculturelle<sup>4</sup> amenant à une intégration à la société d'accueil.

## Le quartier aujourd'hui

Aujourd'hui, le quartier Parc-Extension accueille plusieurs groupes d'origines très diverses. À partir des années 1980<sup>5</sup>, de nouvelles vagues d'immigration en provenance des Antilles (Haïti), de l'Amérique centrale, de

Retour au sommaire

l'Asie du Sud (Inde, Pakistan, Bangladesh, Sri Lanka), du Sud-Est asiatique (Kampuchéa, Viêt-Nam, Laos), de la Turquie ainsi que des pays dits arabes ont commencé à façonner le caractère pluriethnique du quartier. Depuis la dernière décennie, le quartier Parc-Extension ne cesse de se diversifier et accueille dorénavant plus de 75 nationalités et une centaine d'ethnies. On peut dire que six personnes sur dix font partie des « minorités visibles ». Toutefois, certains groupes résident sur le territoire seulement durant une courte période de temps, comme c'est le cas des Jamaïcains.

Les personnes provenant de l'Inde, du Pakistan, du Bangladesh et du Sri Lanka constituent actuellement le groupe le plus représenté dans Parc-Extension. Depuis que les Grecs ont commencé à quitter le quartier, c'est ce groupe, en provenance de l'Asie du Sud, qui en a changé le visage en instaurant un processus analogue à celui que les Grecs ont initié dans les années 1960. La rue Jean-Talon est parsemée de restaurants, d'épiceries et de commerces représentatifs de cette immigration, qui permettent aux personnes de concevoir leur propre façon de s'intégrer à la société d'accueil.

Tant pour les Grecs que pour les personnes venues de l'Asie du Sud, l'installation dans le quartier permet cette continuité avec leurs origines. Et encore une fois, les lieux de culte représentent des espaces où le rassemblement autour de l'identité religieuse permet de garder un contact non seulement avec la foi, mais aussi avec les traditions et les cultures, assurant cette continuité de l'expérience subjective en mitigeant la rupture avec le pays d'origine. C'est toute une mémoire affective qui s'en trouve ainsi convoquée.

Toutefois, les lieux de culte et la visibilité de la pratique religieuse sont perçus différemment si l'on compare avec l'immigration grecque. La pratique de la religion et les lieux de culte sont souvent associés à un communautarisme qui nuit à l'intégration. Dans les dernières années, les débats autour des accommodements raisonnables ou liés à la charte des valeurs ont fait ressortir certaines appréhensions quant à la place de la religion dans la société québécoise, principalement à l'endroit des religions absentes du processus de sécularisation du catholicisme québécois. De façon particulière, la pratique religieuse des personnes

musulmanes et leur visibilité dans l'espace public sont, pour certains, sources ou symboles d'effritement des valeurs québécoises. Ce genre de propos va au-delà de l'interrogation sur l'influence de la pratique religieuse et de son possible rôle par rapport à la neutralité des fonctionnaires

*Il faut des stratégies pour saisir la nouvelle société, mais aussi pour continuer à se sentir à l'aise avec soi-même. Abdelmalek Sayed fait ressortir la double absence qui caractérise les processus d'immigration : l'absence des repères de la terre d'origine et l'absence des repères dans la terre d'accueil.*

des institutions publiques; il favorise l'articulation de discours et de pratiques discriminatoires à l'égard des minorités pratiquant une religion.

En ce sens et dans la suite des actes terroristes des trois dernières années, les lieux de culte sont aussi perçus comme des lieux de conversion extrémiste, spécialement les mosquées. La méconnaissance et la crainte envers la pratique religieuse musulmane fortement dépréciée nourrissent l'islamophobie : la mosquée y est vue comme un lieu d'endoctrinement qui empêcherait les personnes de s'intégrer à la société d'accueil. Or, des études portant sur les lieux de culte et de la pratique religieuse chez les personnes immigrantes montrent l'effet contraire<sup>6</sup>.

Comme nous l'avons vu pour les Grecs, les églises orthodoxes ont joué un rôle primordial dans leur sentiment d'appartenance à Parc-Extension, et c'est le cas d'aujourd'hui, pour les divers groupes réunis autour de mosquées, de temples et d'églises présents dans ce quartier. La pratique religieuse des musulmans, des sikhs, des hindouistes ou des juifs se voit et se vit quotidiennement, sans jamais avoir été une source de conflit. Au contraire, les diverses fêtes religieuses qui se relaient dans les rues du quartier et dans le parc Jarry attirent des personnes de toutes origines, tant des environs que d'autres secteurs de Montréal. Ces événements contribuent à la reconnaissance des uns et des autres et, pour les personnes immigrantes résidentes dans le quartier qui pratiquent une religion, ils constituent une des façons de se sentir à l'aise dans leur société d'accueil

La fréquentation des lieux de culte et la pratique religieuse en elle-même font partie non seulement du sentiment collectif d'appartenance à une religion, mais aussi de l'expérience subjective de chaque personne. En termes individuels, et bien que cela varie d'une personne à une autre, la pratique religieuse fait partie de la mémoire affective des personnes immigrantes, et sa continuité dans la société d'accueil aide à adoucir la rupture inhérente au processus d'immigration.

Retour au sommaire

### Refuser l'assignation aux non-lieux

S'enraciner dans une nouvelle société sollicite des efforts importants, en particulier pour la première génération d'immigrants, comme le montre l'exemple des Grecs de Parc-Extension. Il faut des stratégies pour saisir la nouvelle société, mais aussi pour continuer à se sentir à l'aise avec soi-même. Abdelmalek Sayed<sup>1</sup> fait ressortir la double absence qui caractérise les processus d'immigration : l'absence des repères de la terre d'origine et l'absence des repères dans la terre d'accueil. Les Grecs ont pu construire à partir de ces absences, et c'est ce que font, actuellement, les groupes d'immigrants issus de l'Asie du Sud dans le quartier.

La place de la pratique religieuse et les stratégies d'intégration déployées par certains groupes dans le quartier Parc-Extension peuvent aider à mieux comprendre le processus d'intégration en lui-même. Cela permet également d'aborder le débat autour de la laïcité depuis la perspective des effets qu'un tel concept pourrait avoir de manière concrète dans le quotidien des personnes immigrantes qui pratiquent une religion.

S'agissait de l'immigration grecque, la visibilité de la pratique religieuse ou l'installation de lieux de culte n'étaient pas considérées comme un problème public et n'interrogeaient pas la notion de laïcité qui s'articulait. Personne ne peut affirmer que ces pratiques ont eu des effets sur les valeurs de la culture québécoise. Aujourd'hui, inversement, les diverses circonstances liées aux analyses sur le rapport entre intégration et valeurs de la société d'accueil, la conjoncture géopolitique internationale ainsi que l'islamophobie complexifient et instrumentalisent la manière dont la notion de laïcité se véhicule dans les débats publics.

Le quartier Parc-Extension fait en sorte que des groupes d'immigrants professant une religion puissent construire un pont entre la mémoire affective et le processus de rupture. En ce sens, opter pour un modèle de laïcité qui interdit le port de signes visibles dans la fonction publique, et qui abandonne le principe de neutralité de l'État vis-à-vis les diverses manifestations religieuses et spirituelles, est susceptible de nuire à l'intégration des personnes immigrantes qui pratiquent une religion. Ce qui se trouve en jeu n'est pas la réglementation d'une pratique particulière, mais plutôt l'ouverture à des discours encourageant la discrimination de plus en plus systémique envers les personnes pratiquant une religion.

Cela affecterait directement l'identité religieuse et la mémoire affective de ces personnes. Ce serait ajouter une autre absence, dans le sens de Sayad, au parcours migratoire : l'absence de l'identité religieuse des personnes pratiquantes au vivre-ensemble. Cela signifierait de demander à ces personnes de se placer dans ce que Marc Augé appelle les non-lieux<sup>8</sup>, des espaces qui seraient vides d'identité et de relations, sans attachement à des repères, des traditions, des cultures. Cela nous semble contraire à ce que devrait prôner un modèle pluraliste d'intégration des personnes immigrantes. Et surtout on tend ainsi à priver les personnes pratiquant une religion de la reconnaissance de leur statut de citoyennes, en se trouvant renvoyées à un non-lieu à la marge des prétendues valeurs de la société d'accueil. ●

---

<sup>1</sup> La dimension émique signifie - en sociologie et en anthropologie - que le chercheur décrit une réalité, un phénomène, un comportement (en somme une observation de terrain) en se basant spécifiquement sur la manière de penser et les caractéristiques des personnes étudiées. Il n'y injecte donc pas une part de point de vue qui pourrait renvoyer ce faisant à une dimension qui serait cette fois éthique.

<sup>2</sup> Je préfère parler de groupes plutôt que de communautés, car la notion de communauté est trop ambiguë sur le plan symbolique, parfois associée au communautarisme ou encore à une hétérogénéité fictive.

<sup>3</sup> Ils ont fondé trois églises : l'Église Koimisis Tis Theotokou en 1968, l'Église Evangelismos Tis Theotokou en 1975 et l'Église St-Markos Eugenikos en 1993.

<sup>4</sup> Néstor García Canclini, *Cultures hybrides : stratégies pour entrer et sortir de la modernité*, Québec, Collection Americana, Presses de l'Université Laval, 2010.

<sup>5</sup> Selon le « Profil de la population du territoire de Parc-Extension (2008) », préparé par le Centre de Santé et de Services Sociaux de la Montagne.

<sup>6</sup> Pour une synthèse, voir : Deirdre Meintel, « La religion et le vivre-ensemble. Au-delà de la laïcité », Francine Saillant (dir.), *Pluralité et vivre ensemble*, Québec, PUL, 2015, p. 175-191.

<sup>7</sup> Abdelmalek Sayad, *La double absence. Des illusions de l'émigré aux souffrances de l'immigré*, Paris, Seuil-Liber, 1998.

<sup>8</sup> Marc Augé, *Non-lieux : introduction à une anthropologie de la surmodernité*, Paris, Le Seuil, 1992.

Retour au sommaire

## Entretien avec l'historienne Nancy L. Green : « Si je reviens par moments sur cette histoire du rejet, de la peur, et parfois de la violence de l'autre, c'est pour mieux rappeler que l'on peut la dépasser. »

PAR MOULOUD IDIR

Cet entretien avec l'historienne Nancy L. Green<sup>1</sup> offre une analyse privilégiant une approche comparative du phénomène migratoire. Cela permet d'une part de mieux interroger les catégorisations qui prévalent à l'égard de certains groupes et, d'autre part, de voir comment celles-ci se déploient dans le temps et l'espace. C'est le phénomène de la peur de certaines figures de l'altérité qui s'en trouve ainsi mieux éclairé.

**V**ivre ensemble (V.E.) : *Dans un article récent publié dans la revue Esprit vous montrez succinctement que le phénomène de la xénophobie aux États-Unis vise actuellement les musulmans et les Mexicains. Vous dévoilez un invariant de la peur que l'on peine à comprendre si l'on imagine les États-Unis comme un pays d'immigrants depuis toujours. À quoi sont associées ces deux figures - musulmane et mexicaine - dans ce nouvel âge de la xénophobie étasunienne?*

**Nancy L. Green (N.L.G.) :** L'histoire de la xénophobie étasunienne est connue (bien sûr des historiens) mais souvent peu comprise, aux États-Unis mêmes mais surtout en dehors du pays. L'idée que les États-Unis soient une « nation d'immigrants » (image de relativement récente facture, des années 1960) est une idée forte qui laisse peu de place pour l'histoire beaucoup plus complexe de l'évolution de l'immigration au pays et ses difficultés. Cette histoire plus complexe inclut une part plus méconnue, du restrictionnisme.

Quant aux figures qui focalisent la xénophobie aujourd'hui, les musulmans et les Mexicains, on pourrait dire que cela est composite et relève de plusieurs facteurs : culturel, politique, et économique. Les deux groupes cristallisent clairement un rejet culturel de l'Autre. Un rejet tributaire du mythe toujours tenace d'une société étasunienne blanche, chrétienne et d'origine européenne. Ceci dit, il y a des différences importantes. Dans le cas des musulmans, il s'agit de gens plutôt inconnus; dans le cas des Mexicains, ils ont une présence beaucoup plus



The Alamo. Remember? Mike Licht. 2011

importante aux États-Unis. Pour rappel, les musulmans y sont très minoritaires, estimés à 1 % de la population. Les Mexicains, par contre, représentent une minorité très importante : leur nombre aux États-Unis se situe autour de 11,7 millions, et les Mexicano-Américains représentent 11 % de la population étasunienne. Peur de l'inconnu, peur d'un groupe connu – les deux formes de stigmatisation coexistent. Toujours au sujet du rejet culturel, rappelons que la religion fonctionne également de manière différente pour les deux groupes : comme repoussoir pour les musulmans, mais ayant peu d'impact sur les Mexicains, catholiques pour la vaste majorité – et ceci, malgré le fait que les États-Unis, pays à majorité protestante, aient également une longue histoire d'anti-papisme aujourd'hui estompée.

Or, outre les aspects culturels, ce sont des dimensions de nature politique et économique qui préoccupent ceux qui les rejettent. Le musulman est dépeint dans la figure du terroriste; le Mexicain est renvoyé au marché du travail. Il s'agit donc d'enjeux politiques d'un côté, économiques de l'autre. Il y a une longue histoire des deux formes de xénophobie si l'on pense à la peur des « Reds » – anarchistes au début du 20<sup>e</sup> siècle,

Nancy L.Green est historienne et directrice d'études à l'École des hautes études en sciences sociales de Paris.

[Retour au sommaire](#)

communistes par la suite – ou que l’on pense à une longue litanie de griefs contre les immigrés considérés comme voleurs de « jobs » ou responsables de la baisse de salaires. De nos jours, on rajoute un ressentiment quant à leurs droits d’accès aux prestations sociales.

*V.E. : Effectivement, aux États-Unis, les musulmans ne représentent qu’à peine 1 % de la population. Pourtant les débats sur ce plan sont tenaces et virulents! Nous aimerions saisir la constellation d’éléments qui ont contribué à ce que l’islam soit considéré comme un enjeu ou un « problème » de politique interne aux États-Unis, et non plus seulement comme une question extérieure et de sécurité géostratégique.*

**N.L.G.** : La réponse peut évidemment être datée du 11 septembre 2001, avec le choc des attaques contre le World Trade Center à New York, contre le Pentagone à Washington, D.C. et le troisième avion en Pennsylvanie. Le fait que les pilotes des avions vivaient tranquillement aux États-Unis, étaient inscrits à des cours de pilotage, etc. a semé une inquiétude liée à leur appartenance à un islam fondamentaliste. Dès le moment où on a évoqué des liens entre ces attentats et Oussama Ben Laden, je me suis demandé comment on le savait, et pourquoi lui en première ligne de mire. Or, comme on l’a appris par la suite, les services de renseignement avaient déjà des suspicions, et le rappel de la précédente attaque contre les World Trade Center de 1993 était en arrière-plan. Mais peut-on dire que l’islam en tant que tel était déjà une figure de stigmatisation? Ce qui frappe est la méconnaissance de l’islam aux États-Unis. La figure moyen-orientale stigmatisée depuis des décennies était plutôt celle des « Arabes », dans le sillage de celle de « l’Oriental » si on remonte dans l’histoire, à ce qu’a si bien décrit Edward Saïd. Le conflit israélo-palestinien a également été un précurseur puissant de l’inquiétude en raison d’intérêts géopolitiques majeurs dans cette région. Or, ces « Arabes » représentaient alors une figure plutôt laïque, de nationalistes vus comme séculiers. Dans le rejet de l’islam aujourd’hui, il y a un manque regrettable de connaissances ou de différenciations entre Arabes et musulmans, sans parler de la méconnaissance des divisions qui règnent au sein de l’islam.

Comme pour d’autres religions, il faut distinguer entre conservateurs, fondamentalistes, extrémistes.

Récemment, d’autres travaux de recherche ont permis de comprendre un peu mieux en quoi l’islam est devenu un enjeu de politique interne aux États-Unis. Je pense à ces multiples controverses sur les pratiques et symboles des musulmans que décrit bien la politologue Nadia Marzouki<sup>2</sup> sous la notion de tournant comportementaliste du débat public. On est passé de la préoccupation pour la lutte contre le terrorisme à une tendance plus générale à la remise en question du comportement des musulmans quant à leur aptitude à être de bons citoyens. Malgré les preuves éclatantes du contraire<sup>3</sup>.

*V.E. : Vos réflexions montrent qu’une analyse fine et de longue durée du phénomène de la violence aux États-Unis permet de voir à quel point celle-ci émaille l’histoire de groupes divers. Que peut la discipline historique pour infléchir le poids des idées reçues sur ce plan?*

**N.L.G.** : Si je reviens par moments sur cette histoire du rejet, de la peur, et parfois de la violence de l’autre, c’est pour mieux rappeler que l’on peut la dépasser. L’histoire elle-même montre qu’elle n’est en rien inévitable. La violence de l’antipapisme du 19<sup>e</sup> siècle prête presque à sourire aujourd’hui. Comment est-ce qu’on a pu détester à ce point les Irlandais, aujourd’hui les bons *upstanding citizens*, pourvoyeurs d’une culture incomparable (le Irish Repertory Theatre, où je suis allée récemment à New York en dit long) sans parler de son whisky. (Rires!!) C’est cette possibilité de dépasser les stigmates, d’accepter catholiques et juifs aujourd’hui et sans doute musulmans demain comme des citoyens à part entière qui me semble fonder l’espoir de tout avenir. L’histoire nous permet de rappeler ces évolutions du passé. L’on devrait plus profondément analyser les *sorties* de stéréotypes. Elles se font peut-être par différentes voies : l’usure du temps lui-même sans doute. Hélas, aussi, l’arrivée de nouveaux « Autres » détournent l’attention, les anciens « Autres » devenant les bons citoyens sans problème. Le temps fait donc son œuvre.

Retour au  
Sommaire

C'est sans oublier l'intervention de l'État et de la société d'accueil : l'acceptation des nouveaux venus ou des minorités se fait souvent grâce à une éducation commune, par la mixité sociale, à travers l'école et le travail, où la connaissance de l'autre a pu être rendue réellement possible. Cela se fait dans des interactions de voisinage, comme une sorte de cosmopolitisme d'en bas. Mais tout cela appelle aussi des mesures administratives ou des politiques culturelles d'État, dans des pratiques de résistance et de solidarité, qui sont aussi des pratiques locales, puisque « le monde entier » est aujourd'hui présent dans chaque voisinage et vient en quelque sorte nous chercher à domicile. Disons donc un cosmopolitisme pratique, un cosmopolitisme d'en bas, du voisinage et du quotidien, qui devienne la substance d'une reconstruction de la citoyenneté. Certes la proximité peut aggraver la haine, mais l'histoire montre que, la plupart du temps, elle favorise la connaissance de l'autre et un vivre-ensemble plus ou moins fort. Ce ne sont pas seulement de belles paroles idéalistes mais un constat historique, sans lequel les sociétés – toutes mixtes d'une manière ou une autre – ne tiendraient pas.

*V.E. : Vous privilégiez beaucoup la dimension comparative dans vos travaux. Qu'est-ce que cette méthode permet de mieux saisir en ce qui a trait à ce phénomène de la peur en particulier? Surtout en termes d'inventivité des groupes pour le vivre-ensemble et la cohabitation?*

N.L.G. : La comparaison permet d'explorer l'universel et le singulier dans les expériences diverses, sans forcément privilégier l'un ou l'autre. Ainsi, dans mon travail sur les immigrés et les minorités dans l'industrie de la confection<sup>4</sup>, j'ai pu montrer ce qui caractérise les conditions similaires à toutes et à tous dues à la structure même de l'industrie (sous-traitance, facilité d'entrée grâce aux premiers gestes nécessitant peu d'apprentissage, mais aussi grâce aux ateliers « ethniques » et les embauches au sein des communautés de nouveaux-arrivants, etc.). Or, ceci n'a pas empêché chaque groupe d'avoir et de garder ses propres pratiques, ses propres demandes, voire ses propres microconcentrations au sein de l'industrie. J'ai d'ailleurs proposé, avec la notion du « structuralisme post-structural », de garder ensemble l'analyse des structures avec une attention soutenue aux différenciations que les études post-structurales ont mises en évidence. Il s'agit de comprendre encore une fois ce qui est sinon universel, au moins ce



Self-Portrait on the Border Line Between Mexico and the United States, Frida Kahlo, 1932.

qui peut structurer l'ensemble tout en laissant la place aux expériences spécifiques et variées des acteurs eux-mêmes.

Des « travailleurs immigrés » de la confection ont des similarités en tant que travailleurs, voire même par rapport à certaines expériences communes à tous les immigrés ou des minorités (problèmes de langue, de pratiques, de discrimination sur le marché de travail), mais aussi des spécificités en tant que groupes d'immigrés différents avec des religions et des pratiques culturelles spécifiques. Si les gens se regroupent, surtout à la première génération, dans les quartiers d'habitation plus ou moins homogènes (bien que, en fait, plus hétérogènes que l'on ne le croit souvent), les lieux de travail surtout ont été, historiquement, les lieux de rencontres entre les groupes. La désindustrialisation y a certes porté un coup, mais l'école publique voire le travail dans l'économie des services mettent toujours les uns en contact avec les autres. Le vivre-ensemble est dans ce sens à la fois cause et effet de la connaissance de l'Autre.

*V.E. : Pour finir, nous aimerions vous interroger sur la prégnance que prennent des notions comme l'ethnie ou la religion dans la description de certaines catégories de populations, que ce soit en Europe ou en Amérique du Nord. L'emploi de ces termes par les pouvoirs publics, les chercheurs et les acteurs eux-mêmes charrient des aprioris qui brouillent notre compréhension de nombreux enjeux contemporains. Pourriez-vous illustrer cela avec des exemples précis s'agissant du cas étasunien?*

N.L.G. : Tout d'abord, on peut rappeler à la fois la prégnance du référent religieux aux États-Unis mais aussi son absence jusqu'à une quinzaine d'années comme explication de l'histoire de l'immigration. Ceci dit, l'importance du facteur religieux aux États-Unis est

Retour au sommaire

parfois exagérée vu de l'extérieur : combien de fois ai-je entendu en France, comme preuve de la religiosité étatsunienne, que « In God we trust » est inscrit jusque sur les pièces de monnaie. J'ai beau rappeler que cet appel à Dieu est plutôt récent, datant des années 1950, et non pas consubstantiel de l'histoire et de l'identité du pays, et que presque personne aux États-Unis n'y prête la moindre attention. Les chercheurs étatsuniens, qui avaient dans un premier temps analysé l'immigration selon les catégories de classe et de communauté<sup>5</sup>, ont soit négligé la religion, sinon l'ont plutôt englobée dans les analyses des structures culturelles des groupes d'immigrés, en faisant un élément de spécificité culturelle, comme la vie d'une paroisse italienne à New York, par exemple<sup>6</sup>.

Par contre, toujours aux États-Unis (et contrairement à la France), les chercheurs comme le grand public ont accepté beaucoup plus facilement le terme « ethnique » – en tant qu'adjectif plus que comme substantif – ou alors « ethnicité » comme descriptif d'un multiculturalisme. Le terme a l'avantage d'englober religion, race, minorités (« primo » - immigrés juifs, afro-américains, portoricains, italo-américains, etc.), malgré d'éventuelles différences de citoyenneté formelle – étrangers pour les premiers, citoyens américains pour les autres, ainsi que d'y inclure leurs descendants. Dans son usage étatsunien, le terme est donc devenu banalisé, un recours facile pour désigner les groupes minoritaires et leurs différences. Aujourd'hui, les questions de genre et de sexualité y jouent également un rôle important. Dans le sillage du mouvement pour les droits civiques des Afro-Américains, les universités américaines ont créé à partir des années 1970 des départements d'African American Studies, de Jewish Studies, de Chicano Studies, plus récemment d'Asian American Studies, Native American Studies, etc. Or, si cela a permis la floraison de recherches sur différents groupes, à terme, cela a induit également un débat concernant la possibilité ou non de regrouper différents programmes au sein d'une seule rubrique d'« Ethnic Studies ».

Or, « l'ethnique » est un terme à la fois historique et contemporain. J'étais moi-même intriguée de trouver l'usage du mot « ethnique » non seulement aux États-Unis mais aussi en France dans l'entre-deux-guerres. Dans les années 1920, la Confédération générale du travail unitaire, comme son allié le Parti communiste français, créait des sous-sections syndicales composées d'immigrés, que l'on appelait soit des « sections de langue », soit des « sections ethniques »; elles furent abolies dans les années 1930. Or, aujourd'hui, on est toujours beaucoup plus réticent à utiliser le terme en France, où la notion d'« ethnique » (comme substantif surtout) est critiquée comme forme d'essentialisme ou de communautarisme. Est-ce le terme qui crée la chose? Je vous laisse débattre et en juger. ●

**Entretien réalisé par Mouloud Idir, coordonnateur du secteur Vivre ensemble du Centre justice et foi.**

---

<sup>1</sup> Historienne née aux États-Unis, docteure de l'Université de Chicago et docteure d'État de l'Université Paris-VIII, directrice d'études à l'École des hautes études en sciences sociales de Paris et spécialisée dans l'histoire comparée des migrations contemporaines.

<sup>2</sup> Nadia Marzouki, *L'islam, une religion américaine*, Paris, Seuil, 2013.

<sup>3</sup> “In Tribute to Son, Khizr Khan Offered Citizenship Lesson at Convention”, *New York Times*, July 29, 2016

<sup>4</sup> À New York et à Paris, selon la ville et la période, Juifs de l'Europe de l'Est, Italiens, Portoricains, Africains-Américains, Arméniens, Juifs du Maghreb, Turcs, et Chinois ont trouvé du travail. Nancy L. Green, *Du Sentier à la 7<sup>e</sup> Avenue : la confection et les immigrés, Paris-New York, 1880-1980*, Paris, Éd. du Seuil, 1998.

<sup>5</sup> *Community* ayant en anglais un sens beaucoup plus flou aux États-Unis qu'en France, par exemple. Voir aussi l'ouvrage récent de Fabrice Dhume-Sonzogni, *Communautarisme. Enquête sur une chimère du nationalisme français*, Paris, Demopolis, 2016.

<sup>6</sup> Robert Anthony Orsi, *The Madonna of 115th Street : Faith and Community in Italian Harlem, 1880-1950*, New Haven, Yale University Press, 1985.

Retour au sommaire

# Entretien avec Alain Bertho : « La colère, la rage et le désespoir d'une génération s'expriment bien avant l'offre d'un engagement confessionnel meurtrier. »

PAR MOULOUUD IDIR ET ALFREDO RAMIREZ-VILLAGRA

Cet entretien avec l'anthropologue Alain Bertho<sup>1</sup> fournit des clés de compréhension de ce qui préside à l'engagement djihadiste et permet de penser différemment le débat autour de ce concept idéologique et réducteur de la radicalisation.

**V**ivre ensemble (VE) : Vos réflexions se sont attardées sur la question de l'émeute. Vous historicisez ce phénomène en lien avec la génération de la mondialisation néolibérale, et vous l'analysez en considérant les enjeux qui lui sont sous-jacents en termes de crise du politique, de la représentation, d'éclipse de tout projet d'utopie... Pouvez-vous élaborer pour notre lectorat?

**Alain Bertho (A.B.) :** La violence civile collective a sans doute existé de tout temps, mais pas toujours avec la même intensité ni avec la même synchronie géographique. Le monde a connu des séquences de ce type de façon assez régulière, environ tous les demi-siècles : à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle avec les révolutions française et américaine, au milieu du XIX<sup>e</sup> siècle en Europe avec les révolutions nationales, au début du XX<sup>e</sup> siècle marqué par la révolution bolchévique et ses répercussions (en Italie et en Allemagne notamment), dans les années 1960 avec les mobilisations de la jeunesse scolarisée et, dans certains pays (France, Italie), du monde salarié. Ces surgissements de la violence de masse inaugurent, ponctuent et, d'une certaine façon, clôturent la période moderne de la politique comme capacité populaire à gérer l'État, à lui résister ou à le transformer. L'extension géographique va croissante avec des repères politiques communs<sup>2</sup> d'un pays à un autre, voire d'un continent à l'autre. Chaque séquence, à l'exception de la dernière, joue un rôle fondateur dans la forme de l'État ou de la politique comme activité collective.

Depuis le début du siècle, il semble que nous soyons entrés dans une de ces séquences avec une durée et une extension géographique inédite. Mais elle est peu visible car elle ne dispose pas de ces repères communs que nous avons observés dans les séquences pré-



cédentes. Elle est jalonnée de mobilisations d'ampleur internationales subjectivement ou idéologiquement identifiables comme le mouvement altermondialiste, le printemps arabe ou Occupy Wall Street. Mais ces mobilisations s'épuisent les unes après les autres sans que la violence recule.

Ma lecture du phénomène est celle d'une clôture de la politique moderne comme capacité collective à influencer les choix de l'État. La crise de la représentation est une de ses dimensions. Sylvain Lazarus parle de son côté de mise en place d'une figure nouvelle de l'État : l'État « séparé ». J'aime bien cette notion qui dit de façon synthétique que la forme étatique portée par la politique moderne et nommée démocratie n'est plus car il y a eu séparation du *Demos* et du *Cratos*.

Or il est clair que l'émergence de cette nouvelle figure étatique est liée à ce qu'on nomme mondialisation, c'est-à-dire une financiarisation mondiale de l'économie gérée par des États nationaux pris dans les filets de la finance. Ces États rendent des comptes aux marchés avant de rendre des comptes à leur peuple. Corrompus (avec des formes nationales diverses de la corruption), ils sont contraints au mensonge et perdent leur légitimité démocratique. La violence collective n'est bien souvent que l'expression d'une rage impuissante face à cette nouvelle

Alain Bertho est anthropologue, professeur à l'Université de Paris VIII et directeur de la Maison des sciences de l'homme de Paris Nord.

[Retour au sommaire](#)

situation. Comme les États cherchent bien souvent une légitimité alternative dans la démarche sécuritaire, cette rage populaire peut même être instrumentalisée par l'État en retour pour justifier sa transformation policière.

*VE : Dans la typologie que vous établissez en ce qui a trait au phénomène de l'émeute, comment analysez la question de la violence dite djihadiste?*

**A.B.** Cette violence collective investit des situations conflictuelles de plus en plus nombreuses et diverses. Cela concerne des situations contemporaines comme les émeutes dans les quartiers populaires (dits « banlieues ») ou les émeutes liées aux coupures d'électricité (notamment au Sénégal et en Guinée). Cela concerne aussi des situations plus classiques de mobilisation : grèves, mobilisation écologiques...

La façon dont le répertoire d'affrontements se propage, ou régresse, est tout à fait intéressant. Les années 2011-2013 ont été marquées par de grands mouvements d'échelle nationale dont le répertoire d'affrontements n'a pas été absent : Printemps arabe, Indignés en Espagne, Occupy, Printemps érable québécois, mobilisation en Turquie autour de la question de la place Taksim, mobilisation autour des enjeux du Mondial au Brésil, mobilisation ukrainienne... Ces mouvements prennent fin en 2014. Le *trend* émeutier reprend, notamment en Amérique du Nord.

Or, si on analyse de près les situations à l'origine des affrontements, on constate un changement notable. Depuis trois ans, les questions de l'identité collective prennent le pas sur les mobilisations sociales et revendicatives. Ce qui finit par devenir majoritaire, ce sont les émeutes liées aux élections, aux affrontements communautaires, aux revendications nationales parfois anciennes comme la Palestine ou le kashmir indien. La question de l'unité nationale devient problématique, conflictuelle, voire meurtrière. Le diagnostic porté il y a quelques années par Arjun Appadurai dans son livre *Géographie de la colère* se confirme au-delà de ce qu'on pouvait craindre.

La courbe des attentats telle que nous la propose la base de données de l'Université du Maryland confirme et accentue cette évolution. En Europe (France, Belgique Royaume-Uni...) et en Afrique du Nord (Maroc et Tunisie), le flux des départs vers la Syrie s'accroît à partir de 2014. Tout se passe comme si, dans certains pays, le Djihad proposait une issue subjective à l'impuissance politique collective dont les peuples ont fait la douloureuse expérience, comme si le Djihad donnait un sens à la violence, une perspective à la rage. Comme si la catastrophe était inéluctable.

*VE : Vous prenez à rebrousse-poil la notion de radicalisation qui est devenue très prégnante et qui stigmatise surtout certaines populations. Vous avez dit quelque part qu'elle est une catégorie de police avant d'être une catégorie de pensée. Elle ne permettrait pas de comprendre la singularité du phénomène djihadiste, pourquoi?*

**A.B.** : Le phénomène émeutier dans son historicité montre bien que si radicalisation il y a, elle est bien antérieure à la création du dit État islamique. La colère, la rage et le désespoir d'une génération s'expriment bien avant l'offre d'un engagement confessionnel meurtrier. C'est pourquoi, dès 2015, j'ai soutenu qu'il ne s'agissait pas d'une « radicalisation de l'islam » mais d'une « islamisation de la radicalité », thèse reprise ensuite par Olivier Roy. Les émeutes de 2005 en France qui ont touché les quartiers populaires du pays tout entier n'avaient aucune dimension confessionnelle. Mais l'isolement politique dans lequel on a laissé cette jeunesse a sans doute pesé dans le processus de reconversion des années qui ont suivi. Pour toute une jeunesse d'origine coloniale, l'islam est devenu une référence politique, un langage politique commun face aux discriminations dont elle est l'objet, aux violences policières qu'elle subit et au silence persistant des forces de gauche traditionnelle.

Retour au sommaire

Cette émergence d'un *islam politique* se fait sans appel à la violence, sans mobilisation visible, mais dans une sorte de prise de distance collective vis-à-vis d'une société de plus en plus stigmatisante et de discours politiques de plus en plus consensuellement islamophobes. C'est dans ce contexte que des trajectoires individuelles diverses, des rages plus fortes que d'autres, peuvent conduire au choix du Djihad.

Traiter de la « radicalisation » comme d'un simple phénomène d'endoctrinement sectaire ou ne voir que la dimension doctrinale et religieuse fait passer à côté de l'essentiel du phénomène : un processus de politisation d'une jeunesse dominée et stigmatisée dont l'islam est devenu le langage et dont la violence extrême est une des options possibles, marginale, mais terrifiante.

*VE : En vous lisant, l'on comprend aussi que les pouvoirs publics sont très démunis face à cette jeunesse. On ne semble pas véritablement en mesure de la comprendre sociologiquement.*

**A.B.** : Démunis n'est pas le mot que j'utiliserais. La jeunesse dont on parle ici constitue en Europe la troisième, voire la quatrième génération de familles d'origine coloniale. Les grands-parents ont été ouvriers d'usine, les parents ont participé à la mobilisation antiraciste de la Marche pour l'égalité de 1983, la génération actuelle, à 15 ou 16 ans, a participé aux émeutes de 2005. Trois générations de discriminations et de stigmatisation : stigmatisation des immigrés qui devraient « retourner chez eux », stigmatisation des « jeunes de banlieue », stigmatisation de l'islam. La jeunesse a en mémoire et porte sur ses épaules le sort qui a été réservé à ses parents. Elle n'est plus prête à faire des concessions et a épuisé son capital de confiance dans les forces politiques. Elle veut pouvoir parler en son nom, être reconnue pour ce qu'elle est.

L'État français, quel que soit le gouvernement, n'a pas encore abandonné ses réflexes coloniaux fait d'inégalités de traitement, de paternalisme et de répression... et d'interventions militaires (Mali, Centrafrique, Libye, Syrie, Iraq...). C'est cet héritage auquel il faut faire un sort.



*VE : À vos yeux, ce que vivent notamment certaines populations racisées est plus que l'expérience d'une exclusion objective. C'est l'expérience collective d'une négation subjective. Pouvez-vous déployer votre réflexion ici?*

**A.B.** : J'ai parlé du silence des forces de gauche traditionnelle. Voilà 35 ans qu'elles minimisent cette discrimination et la violence de l'État et de sa police à l'encontre des jeunes dans ces quartiers populaires. Nous n'entamerons pas une polémique sur le nombre de jeunes hommes morts dans des circonstances impliquant les forces de police durant les deux derniers quinquennats. Ils se comptent par dizaines.

Ne retenons que ceux<sup>3</sup> qui ont suscité une forte émotion collective et celles de ces morts violentes qui ont provoqué des émeutes. Parlons de Mushin et Larami, 16 et 15 ans, tués dans une collision avec une voiture de police, le 25 novembre 2007 à Villiers-le-Bel. Parlons de [Mohammed Benmouna](#) mort à 21 ans au cours d'une garde à vue à Firminy le 7 juillet 2009. Parlons de [Hakim Djelassi](#), mort à 31 ans d'un malaise cardiaque dans un fourgon de police à Lille le 26 septembre 2009, de [Wissam El Yammi](#) mort à 30 ans le 2 janvier 2012 après son arrestation à Clermont-Ferrand, de [Lahoucine Ait Oumghar](#) mort à 26 ans lors de son interpellation le 28 mars 2013 à Montigny en Gohelle. Parlons d'Adama Traoré mort le 19 juillet 2016 à 24 ans.

Retour au sommaire

Zyed et Bouna en 2005 sont morts d'avoir fui la police, d'avoir fui un scénario de maltraitance qu'ils connaissaient par cœur, qui fait partie de la vie de cette jeunesse. Comme, avant eux, [Mourad Belmokthar](#) mort dans sa fuite à 17 ans, le 2 mars 2004 à Saint-Jean-du-Gard, de l'une des 17 balles qui ont été tirées dans sa direction par les gendarmes. Ils ne sont pas les seuls, d'autres ont payé de leur vie cette panique devant le contrôle d'identité aux conséquences parfois incontrôlables :

- [Iliess](#), 16 ans, tué le 28 septembre 2008 à Romans-sur-Isère dans un accident de voiture alors qu'il était poursuivi par la police.
- [Jason](#), 18 ans, mort le 10 juillet 2009 dans un accident de moto lors d'un barrage de police à Louviers.
- [Yakou Sénogo](#), 18 ans, tué le 9 août 2009 dans un accident de moto alors qu'il était poursuivi par la police à Bagnolet.
- [Mohamed elMatari](#), 21 ans, mort le 25 octobre 2009 alors qu'il tentait d'échapper à un contrôle en moto à Fréjus.
- [Malek Saouchi](#), 19 ans, mort le 20 janvier 2010 à Woippy dans une course en scooter poursuite avec les forces de l'ordre.
- [Jimmy](#), 17 ans, de Sevrans, mort électrocuté le 4 mai 2010 en fuyant la police à la gare du Nord.
- [Luigi](#), 22 ans, père d'une fillette de deux ans, tué le 16 juillet 2010 à Saint-Aignan lors d'une course-poursuite après un contrôle de gendarmerie.
- [Deux enfants tchétchènes](#) morts à l'arrière d'une voiture conduite par des mineurs dans un accident après une poursuite avec la police en octobre 2014 à Haguenau.
- [Elyes](#), 14 ans, mort le 15 février 2015 à Romans-sur-Isère en fuyant la police en voiture.
- [Pierre Elliot](#), 19 ans, mort le 1<sup>er</sup> juin 2016 en tentant de fuir un contrôle de police à Tourcoing.

Adama Traoré est mort le 19 juillet 2016. Le jeune Théo a été violé le 2 février 2017. « Adama et Théo nous rappellent pourquoi Zyed et Bouna couraient », lit-on aujourd'hui sur les murs et les banderoles.

*Traiter de la « radicalisation » comme d'un simple phénomène d'endoctrinement sectaire ou ne voir que la dimension doctrinale et religieuse fait passer à côté de l'essentiel du phénomène : un processus de politisation d'une jeunesse dominée et stigmatisée dont l'islam est devenu le langage et dont la violence extrême est une des options possibles, marginale, mais terrifiante.*

L'émotion est forte mais, sauf exception, très locale. La solidarité mobilise des réseaux militants convaincus mais limités. Les pouvoirs se dédouanent en criminalisant les victimes. La gauche partisane détourne le regard. Cette jeunesse a été abandonnée à son sort quand elle n'a pas été instrumentalisée par le discours de la haine et de la peur. Comment avons-nous pu penser que cet abandon et ce rejet seraient sans conséquence? Oui, il y a eu un consensus majoritaire de déni de cette maltraitance institutionnelle et de cette souffrance. Les années n'ont pas amélioré la situation. Et l'islamophobie galopante permet aujourd'hui de donner une justification rétrospective à ce déni. Les invisibles sont mis en pleine lumière pour être cloués au pilori.

*VE : Vous dites quelque part qu'au bout de 25 ans de mondialisation néolibérale, le phénomène émeutier tend à faire en sorte que les gens s'affrontent entre eux. Comment l'illustrer en dehors du cas français?*

**A.B. :** Arjun Appadurai avait déjà pointé ce phénomène dans son livre *The fear of small numbers* (traduit en français : *Géographie de la colère*) paru en 2007. Il l'analysait comme le résultat d'une fragilité identitaire des peuples comme Nations et cette piste de réflexion me semble toujours valable. Les théoriciens du populisme Ernesto Laclau et Chantal Mouffé ont raison sur un point : la constitution subjective du Peuple est aujourd'hui une question centrale. Or le peuple politique moderne s'est constitué en vis-à-vis de l'État national. Paradoxalement, la délégitimation nationale et populaire des États pris dans la mondialisation fragilise la constitution subjective du « Peuple » comme souverain potentiel. Pire : la recherche d'une légitimité sécuritaire qui désigne un ennemi intérieur tend à aggraver les fractures et tensions au sein de la population. C'est vrai en Côte d'Ivoire, en France, en Afrique du Sud, comme en Birmanie ou aux États-Unis. Nous avons effectivement une montée des affrontements communautaires dans de nombreux pays et sur tous les continents. En Égypte, les coptes étaient partie prenante de la mobilisation de 2011. Ils sont redevenus la cible d'agressions collectives graves. Les « Communal riots » surtout dirigées contre les musulmans se sont multipliées en Inde depuis l'arrivée au pouvoir de Narendra Modi. Le Cameroun est en proie à des affron-

Retour au sommaire

tements entre francophones et anglophones minoritaires. Les mobilisations des townships sud-africains sont familières des violences xénophobes... Les exemples sont innombrables.

Cette communautarisation des affrontements politiques et sociaux qui prend souvent une coloration confessionnelle va de pair avec une crise profonde du système électoral. Les élections ne sont plus un dispositif capable de recréer de l'unité nationale à partir d'une diversité sociale et culturelle. Elles sont de plus en plus souvent contestées dans la rue avec beaucoup de violence durant la campagne, durant le scrutin et après le scrutin. Les affrontements de type communautaires et les affrontements de type électoraux constituent aujourd'hui la majorité des situations de violence que je relève. Ils tendent à précéder une situation de pure et simple guerre civile.

La situation syrienne est une sorte d'archétype de cette évolution. Comme dans nombre de pays, le soulèvement de 2011 était un soulèvement national. La répression féroce par Bachar El Assad s'est accompagnée d'une politique de division entre les communautés et de libération cynique des djihadistes emprisonnés. Il s'en suit une communautarisation des mobilisations et une confessionnalisation des antagonismes qui ont trouvé leur apogée dans la guerre civile, la création de Daech... et le renforcement militaire de Bachar el Assad.

*VE : Vos réflexions invitent à donner un sens plus porteur à la notion de radicalité dans le contexte actuel. Vous dites que nous n'avons plus de subjectivité collective de l'avenir, et qu'il faut en réfléchir les articulations et les conséquences de cette absence. Qu'est-ce qu'une révolte qui n'a plus ni avenir ni espoir et en quoi cela permet de mieux comprendre la puissance subjective des propositions djihadistes?*

**A.B.** : « Une autre fin du monde est possible » pouvait-on lire sur les murs de Paris au printemps 2016. La modernité des XIX<sup>e</sup> et XX<sup>e</sup> siècles a été celle d'une subjectivité historique : le passé expliquait le présent qui lui-même préparait l'avenir. Tout indiquait que cet avenir était plein de promesses : promesses collectives de progrès scientifique, de progrès économique et social, promesses de révolutions mais aussi promesses individuelles d'une vie meilleure, d'une vieillesse tranquille et d'une descendance en ascension sociale. La fin du XX<sup>e</sup> siècle a aboli tous ces

lendemains chantants. Avec la fin du communisme, c'est la promesse révolutionnaire qui s'effondre, et la crise du travail met à mal les perspectives individuelles et familiales. Ajoutez à cela les menaces qui pèsent maintenant de notoriété publique sur la planète et vous avez tous les ingrédients de l'émergence de millénarismes. L'idéologie de Daech en est un. C'est une mobilisation de « fin du monde ». Pour autant, le djihadisme n'est pas une forme de nihilisme apolitique.

Je voudrais citer ici l'auteur italien Marcello Tari, (Non esiste la rivoluzione infelice. Il comunismo della destituzione, DeriveApprodi, 2017). « *Les révolutionnaires sont les militants du temps de la fin et dans cette temporalité, ils œuvrent pour la réalisation d'un bonheur profane, mais il est nécessaire de garder à l'esprit que l'épuisement des possibilités de ce monde signifie aussi celui de l'action politique qui allait de pair. Une identité politique qui, comme ce monde, a épuisé chacune de ses possibilités ne peut être que déposée, à moins de ne pas vouloir continuer à exister comme un non-mort, comme un zombie. Pour saisir l'impossible, il semble qu'il ne reste alors qu'à modifier cette forme particulière de vie, ce masque, que le militantisme révolutionnaire moderne a été, et dont il ne nous reste en mémoire que des brindilles, des fragments, des ruines. Un événement duquel une ontologie historique reste entièrement à faire. C'est également pour cette raison que l'actuelle relation avec cette identité politique est celle d'un deuil non fait. Il semble que les Kaways noirs, devenus une présence constante dans toutes les manifestations où quelque chose se passe, soient là précisément pour le rappeler au reste du cortège.* »

Le défi contemporain de la critique radicale du monde est aujourd'hui d'ouvrir de nouveaux possibles, de sortir du présentisme oppressant, de restaurer l'avenir.

**Entretien réalisé par Mouloud Idir, coordonnateur du secteur Vivre ensemble du Centre justice et foi, et Alfredo Ramirez-Villagra, doctorant au Département d'anthropologie de l'Université Laval.**

1. Alain Bertho est notamment l'auteur de : *Le temps des émeutes*, Paris, Bayard, 2009 et *Les enfants du chaos. Essai sur le temps des martyrs*, Paris, La Découverte, 2016.

2. On pourrait aussi parler d'éléments de subjectivité commune.

3. Cette liste de noms est donnée ici tout en reconnaissant que la situation française est singulière. Ce n'est d'ailleurs pas pour rien que la France demeure le pays qui fournit en Europe le plus grand nombre de combattants djihadistes en Syrie.

Retour au sommaire