

Présentation

Deirdre Meintel et Sylvie Fortin

Volume 6, numéro 1, printemps 2006

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/012679ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/012679ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Groupe de Recherche Ethnicité et Société
CEETUM

ISSN

1499-0431 (imprimé)

1499-044X (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce document

Meintel, D. & Fortin, S. (2006). Présentation. *Les Cahiers du Gres*, 6 (1), 5–7.
<https://doi.org/10.7202/012679ar>

PRÉSENTATION

Deirdre Meintel

avec la collaboration de Sylvie Fortin

Ce numéro s'ouvre avec le texte de Stéphanie Lamarre et Patricia Lamarre, qui traite des pratiques langagières dans un milieu de travail qui représente un secteur clef de l'économie montréalaise : l'industrie du multimédia. On y remarque, entre autres, que le bilinguisme est devenu le fait non seulement des postes en haut de l'échelle mais aussi des emplois considérés moins qualifiés. En fait, nous constatons que le bilinguisme, à Montréal, est souvent requis dans des postes élémentaires de service à la clientèle, que ce soit des caissiers, des serveurs de restaurant ou des réceptionnistes par exemple. Un autre élément intéressant de l'article concerne la « troisième langue » dans l'enjeu linguistique de l'entreprise, ce que les auteurs dénomment un « technoclecte ». Signalons aussi la pertinence du trilinguisme qui est le fait de la grande majorité de Montréalais issus de milieux immigrants.

Un des facteurs qui contribue à façonner la diversité ethnique concerne les caractéristiques sociologiques des immigrants. Au Canada et au Québec, la politique gouvernementale favorise la sélection d'immigrants qualifiés; en fait les immigrants sont dans leur ensemble plus scolarisés que la population native, particulièrement pour le Québec

(Statistique Canada 2003). Cependant, leur profil ne semble pas les prémunir contre des difficultés d'insertion socio-économique. En effet, les pratiques sociales et gouvernementales ne semblent pas répondre adéquatement à cette réalité, ce que soulèvent les analyses de Rojas-Viger en regard aux parcours d'immigrants et de réfugiées latino-américaines de la région métropolitaine montréalaise. En même temps, comme le montre l'auteure, ces migrantes déploient une gamme de stratégies orientées à contrecarrer les obstacles sociaux et économiques auxquelles elles doivent faire face. Le thème de l'« agentivité » (« agency ») (Giddens 1991) revient dans la contribution de Myriam Hachimi Alaoui, qui porte sur les exilés Algériens à Montréal. L'auteure révèle que les contraintes importantes connues par ces immigrants scolarisés sont vécues diversement, comme tant de d'épreuves subies, ou tant de défis auxquels ils doivent faire face. Ceci faisant, l'auteure cerne plusieurs axes à partir desquels les expériences de ces hommes et femmes exilés peuvent être appréhendées.

En plus de leur pluralité ethnique et linguistique, des villes comme Montréal se caractérisent de façon croissante par une grande diversité religieuse. Souvent,

les nouveaux groupes religieux sont implantés par des migrants, comme l'Église évangélique d'origine congolaise décrite par Géraldine Mossière. Sa congrégation est largement composée par des immigrants, dont des Haïtiens et Africains d'autres pays, mais pas exclusivement. En plus, comme le souligne l'auteure, ces nouvelles congrégations sont le site de contacts intéressants entre gens d'origines différentes. Par ailleurs, selon Mossière, le groupe religieux peut devenir un intermédiaire important dans l'insertion des immigrants dans la société hôte.

Les textes de Jelen, Moreno et Osorio élargissent l'optique du numéro pour englober les enjeux migratoire et ethnique qui se présentent dans des contextes nationaux ailleurs dans le monde. Brigitte Jelen, par exemple, parle de la cohabitation interethnique qui caractérisait la population de St-Étienne en France. Ici, on ne trouve pas la dynamique « majorité/minorité » avec toutes ses connotations de pouvoir/exclusion, mais plutôt une série d'« accommodements raisonnables » entre des gens d'origines différentes mais de condition sociale comparable. En plus, Jelen rend compte des usages multiples des jardins ouvriers, belle illustration de la création par les immigrants de nouvelles significations relatives à l'espace urbain, tel que proposé par Alain Tarrius, notamment.

Pour sa part, Susana Moreno fait état des significations culturelles et religieuses des Sénégalais qui influencent leur trajectoire migratoire et

leur vie dans la société hôte, soit l'Espagne. Moreno explique comment les projets sociaux et économiques des migrants, et surtout ceux qui sont membres des confréries mourides, englobent le Sénégal, et en particulier la ville sacrée de Touba. Elle souligne à ce titre la grande « force mobilisatrice » des confréries musulmanes, plus grande même que celle de l'état sénégalais, le groupe ethnique, les syndicats et partis politiques.

Sur une note plus sombre, signalons le texte d'Amantina Osorio, qui porte sur la violence extrême dans les conflits ethniques dans l'ex-Yougoslavie. Comme le dit l'auteure, dans certaines circonstances, l'ethnicité se trouve « transformée en une réalité absolue, exclusive et mobilisatrice ». Cet article doit nous rappeler que la cohabitation à long terme, et même une haute incidence de mariages mixtes, n'empêchent pas que l'ethnicité soit érigée en justification de la violence extrême (cruauté, profanation...) qui nie l'humanité de l'Autre. La cruauté est pensée comme l'expression prototypique de la négation de toute humanité. La qualité internationale de ce numéro concerne non seulement les provenances des auteurs mais aussi les sociétés touchées par leurs analyses. Croyant fermement à l'importance de regards transculturels et comparatifs pour comprendre les enjeux liés à la diversité sociale, nous espérons que les futurs numéros de la revue accueilleront des contributions portant sur d'autres contextes nationaux encore.

Références

Giddens, Anthony, 1991. *Modernity and Self-identity: Self and Society in the Late Modern Age*. Standford, Standford University Press.

Statistique Canada, 2003. *Tableau : certaines caractéristiques de la scolarité, statut d'immigrant et lieu de naissance du répondant, groupes d'âge, sexe et statut d'immigrant et période d'immigration pour la population de 15 ans et plus, pour le Canada, les provinces, les territoires et les régions métropolitaines. Recensement de 2001. Données-Échantillon (20%)*. Gouvernement du Canada, Ottawa, 4 p.

Lorsque le marché économique n'est ni ici ni ailleurs... Nouvelle économie et nouvelles technologies à Montréal : pratiques langagières et discours¹

Stéphanie Lamarre et Patricia Lamarre

Volume 6, numéro 1, printemps 2006

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/012680ar>
DOI : <https://doi.org/10.7202/012680ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Groupe de Recherche Ethnicité et Société
CEETUM

ISSN

1499-0431 (imprimé)
1499-044X (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Lamarre, S. & Lamarre, P. (2006). Lorsque le marché économique n'est ni ici ni ailleurs... Nouvelle économie et nouvelles technologies à Montréal : pratiques langagières et discours¹. *Les Cahiers du Gres*, 6 (1), 9–24.
<https://doi.org/10.7202/012680ar>

Résumé de l'article

En se basant sur une recherche ethnographique menée au sein d'une entreprise montréalaise en expansion vers de nouveaux marchés (États-Unis, Mexique), cet article examine les pratiques langagières et les discours sur la langue du personnel. Nos données révèlent un milieu empreint d'un « technolecte » français-anglais puisé à même les termes anglophones utilisés dans l'industrie de la postproduction et des logiciels, mais où le français demeure la langue de travail. Ceci dit, nous observons également la mise en place de différentes stratégies de gestion du bilinguisme et du multilinguisme pour répondre aux besoins linguistiques de la compagnie. Si la récente expansion vers les marchés hispanophones oblige, d'une façon marginale, l'embauche d'employés trilingues, nous constatons que cela ne provoque pas d'énormes réajustements puisque cette entreprise québécoise a déjà l'expérience de la gestion du bilinguisme français/anglais. Cette ouverture à une économie mondialisée semble être davantage ressentie comme une menace au volet culturel du « projet de société » québécois, les enjeux linguistiques restant subordonnés aux enjeux sociopolitiques liés à la question identitaire.

LORSQUE LE MARCHÉ ÉCONOMIQUE N'EST NI ICI NI AILLEURS...

NOUVELLE ÉCONOMIE ET NOUVELLES TECHNOLOGIES

À MONTRÉAL : PRATIQUES LANGAGIÈRES ET DISCOURS¹

Stéphanie Lamarre
Patricia Lamarre

RÉSUMÉ / ABSTRACT

En se basant sur une recherche ethnographique menée au sein d'une entreprise montréalaise en expansion vers de nouveaux marchés (États-Unis, Mexique), cet article examine les pratiques langagières et les discours sur la langue du personnel. Nos données révèlent un milieu empreint d'un « technolècte » français-anglais puisé à même les termes anglophones utilisés dans l'industrie de la postproduction et des logiciels, mais où le français demeure la langue de travail. Ceci dit, nous observons également la mise en place de différentes stratégies de gestion du bilinguisme et du multilinguisme pour répondre aux besoins linguistiques de la compagnie. Si la récente expansion vers les marchés hispanophones oblige, d'une façon marginale, l'embauche d'employés trilingues, nous constatons que cela ne provoque pas d'énormes réajustements puisque cette entreprise québécoise a déjà l'expérience de la gestion du bilinguisme français/anglais. Cette ouverture à une économie mondialisée semble être davantage ressentie comme une menace au volet culturel du « projet de société » québécois, les enjeux linguistiques restant subordonnés aux enjeux sociopolitiques liés à la question identitaire.

This article examines the language practices and discourse of employees and management in a Montreal business currently expanding into new markets in the USA and Mexico. Findings from this ethnographic study reveal the strong presence of a French-English “technolècte” that draw on English terms used in the post-production industry and software, but the main language of communication is French. This said, we also observe deliberate strategies for managing the bilingual and multilingual needs of the company. The recent expansion into Spanish-speaking markets has lead to the hiring of trilingual employees; however, this does not represent a major adjustment for the company, as it has always had to deal with the need for a language other than French in its business practices. In effect, moving into a globalized economy seems to provoke more concern about the cultural and “identity” aspects of Quebec’s “projet de société” than about language. In summary, concern over the vitality of French has by no means disappeared, but new types of concerns over the future of Quebec have emerged.

Mots-clés : Langue du travail, Montréal, multilinguisme, haute technologie, mondialisation.

Keywords: Workplace, language practices, Montreal, multilingualism, new technologies, globalization.

« *L'industrie montréalaise de l'animation 2D et 3D et des effets spéciaux étonne par sa vigueur et sa créativité bouillonnante. La métropole accueille les plus grands créateurs de logiciels d'animation du monde et plusieurs studios de réputation internationale, qui la propulseront sans doute au rang de capitale du cinéma numérique...* »

Julie Malo (2000 : 4)

NOUS ALLONS, DANS CE TEXTE, EXAMINER les données d'une étude ethnographique réalisée récemment à Montréal (2003-2004) dans une moyenne entreprise de postproduction vidéo. Cette étude s'insère dans un programme de recherche plus vaste intitulé *Prise de Parole II : la francophonie canadienne et la nouvelle économie mondialisée*². L'objectif principal de ce programme est d'analyser comment la mondialisation affecte les pratiques et les compétences langagières, les frontières ethnolinguistiques, et l'identité individuelle et collective à l'intérieur de la francophonie canadienne. Cette recherche pancanadienne et multisite étudie, notamment, l'émergence d'une nouvelle façon d'imaginer la francophonie, qui se heurte à l'idéologie homogénéisante du discours « modernisant » : une nation, un État, une langue. Ce nouveau discours « mondialisant » met l'accent principalement « sur la valeur économique de la langue et moins sur sa signification identitaire [...] sur la francophonie internationale et moins sur le nationalisme local » (Heller 2002 : 18). Nous remarquons également une « commodification » de la langue, qui est dorénavant perçue davantage comme

une compétence mesurable et non plus comme une caractéristique inaliénable d'une personne (Heller 2003). Notre approche s'insère dans le courant de la sociolinguistique critique en tentant de décrire et d'expliquer le rôle des « échanges linguistiques » dans la construction des rapports de pouvoir (Bourdieu 2001).

Zone Graphix³, le site que nous avons choisi, est une entreprise de postproduction se spécialisant dans les effets spéciaux générés par ordinateur et l'animation 2D et 3D. L'étude de terrain a consisté en trente heures d'observation ethnographique du travail quotidien dans différents secteurs de l'entreprise (réception, coordination, animation 3D) et de seize entrevues semi-dirigées d'environ une heure avec des personnes occupant divers postes (président, producteur, coordinateur, réceptionniste, monteur, animateur 3D). Notre analyse se base également sur des documents officiels de la compagnie, ses réalisations, son site Internet et des articles de journaux la concernant. Pour ce texte, trois questions forment le canevas de notre réflexion exploratoire. Tout d'abord, quelles sont les conséquences de l'ouverture des marchés pour cette entreprise francophone et pour ses employés? Quels sont les impacts de cette ouverture et du fait de travailler dans le domaine de la haute technologie sur les pratiques langagières dans ce milieu de travail? Quels sont les ajustements et les nouvelles exigences linguistiques (orales et écrites) auxquels doivent faire face les employés de Zone Graphix en travaillant dans le secteur

des communications? En conclusion, cet article pose les assises qui serviront à poursuivre notre analyse sur le discours des employés lorsqu'il s'agit de la langue et de l'identité. Ces questions sont posées dans le contexte particulier qu'offre Montréal, et il s'avère pertinent de décrire cette toile d'arrière-fond très particulière dans laquelle cette entreprise évolue.

Montréal, une ville en redéfinition

Beaucoup a été écrit sur la transformation du contexte linguistique de Montréal depuis trente ans. En effet, la situation montréalaise sert souvent d'exemple sur la façon dont une dynamique linguistique peut être modifiée et même renversée par la mobilisation d'une minorité linguistique autour d'intérêts communs (Fishman 1991; Bourhis 2001). Si dans les années 1960 Montréal pouvait être décrite comme une ville en voie de devenir multiculturelle et anglophone (Levine 1997), ces années marquaient également le début d'une période de transformation sociale rapide au Québec (McRoberts 1999). Aujourd'hui, trois décennies après la Révolution tranquille, Montréal est devenue une ville beaucoup plus francophone, en partie grâce à la mise en place de politiques et de législations linguistiques.

Montréal offre un contexte linguistique particulier parce qu'elle fait partie d'une minorité de grandes villes en Amérique du Nord à fonctionner dans une autre langue que l'anglais. Elle se distingue également par la valeur du

bilinguisme dans son « marché » linguistique local. Elle est d'ailleurs la ville canadienne qui compte parmi sa population le plus haut taux de bilingues (langues officielles). Dans les années 1960, ce bilinguisme était décrit comme étant unidirectionnel car c'était surtout des francophones qui apprenaient l'anglais pour pouvoir travailler et espérer une mobilité sociale ascendante. Actuellement, les données de recensement nous révèlent une situation où le bilinguisme a valeur pour toute la population. Plus spécifiquement, la connaissance des deux langues officielles se répand, peu importe la cohorte considérée. Si ce phénomène signifie un taux de bilinguisme élevé chez les francophones et anglophones, il se traduit chez la population allophone par un taux très élevé de trilinguisme. Ces données nous révèlent donc une situation où le statut du français s'est vu fortement amélioré, au point d'être considéré comme crucial pour l'intégration sociale et économique, mais où la valeur de l'anglais demeure stable. Ce qui semble émerger est une dynamique complexe bilingue et multilingue dont nous devons tenir compte en interprétant nos données (voir aussi McAll 2003).

Le français langue du travail

Capitale québécoise des affaires, la ville de Montréal et sa région sont habitées par environ 3,6 millions de personnes, ce qui représente 48 % de la population totale de la province. Approximativement 67 % des Montréalais ont comme langue

maternelle le français, 12 % l'anglais et 18,5 % une autre langue (Statistique Canada 2001a). Le pourcentage des travailleurs utilisant généralement le français au travail et dont le lieu d'emploi se trouve dans la région métropolitaine est passé d'environ 51 % en 1979 à 74 % en 2001 (Béland 1991; Statistique Canada 2001b)⁴. Selon Marc Levine, « cette francisation s'est accomplie à tous les paliers hiérarchiques, dans tous les secteurs d'activités et dans les entreprises de toute taille » (1997 : 306). Il semblerait que l'objectif de faire du français « la langue normale du travail » à Montréal soit en voie d'être atteint.

Cependant, différents facteurs influencent la situation linguistique au sein des entreprises québécoises : le phénomène de mondialisation économique; l'ouverture des marchés étrangers aux compagnies québécoises; la présence grandissante d'entreprises multinationales dans l'économie locale; l'usage en hausse des technologies informatiques et l'accroissement du secteur des services et des communications. Chez les travailleurs francophones de la communauté urbaine de Montréal, 52 % ont déclaré utiliser l'anglais au travail (Statistique Canada 2003). Selon Marc Levine, au fur et à mesure que les francophones gravissent les échelons hiérarchiques, « moins ils peuvent travailler exclusivement en français et [plus] l'exigence du bilinguisme augmente » (1997 : 308)⁵. Si « depuis 1977, l'usage du français au travail a progressé de façon sensible », la langue anglaise est tout aussi

présente, particulièrement dans les entreprises qui font des affaires à l'extérieur du Québec et qui doivent répondre aux impératifs des réalités internationales et utiliser les nouvelles technologies (Bouchard 2002 : 85).

Quant au taux élevé de la population ayant des compétences dans trois langues ou plus, la région métropolitaine le doit à la présence significative de nombreux immigrants allophones (Fréchette 2005; Lamarre *et al.* 2002, 2004)⁶. Pour les jeunes néo-Québécois, les « enfants de la loi 101 » scolarisés en français et qui ont atteint l'âge de la maturité, ce niveau de trilinguisme atteignait 86 % en 2001 (Carpentier et Girard-Lamoureux 2004)⁷. Selon le recensement de 2001, certains Montréalais utilisent d'autres langues que le français et l'anglais au travail, l'espagnol étant la plus courante, régulièrement en combinaison avec les deux langues officielles (Statistique Canada 2001b)⁸.

Le moment est venu d'élargir notre point de mire en abordant la question des langues en milieu de travail. Plutôt que de mesurer la position du français comme langue de travail, nous posons des questions relatives à l'utilisation réelle des langues ainsi qu'aux stratégies adoptées pour gérer ses besoins linguistiques et les ressources linguistiques de son personnel. Nous avons ciblé Zone Graphix parce que cette entreprise est un chef de file dans un secteur très florissant à Montréal et parce qu'elle œuvre dans le domaine des produits culturels, touchant ainsi les

enjeux identitaires et linguistiques du projet de société du Québec. De plus, cette compagnie représente une initiative québécoise qui a vu le jour à une période d'affirmation économique, politique et linguistique de la population francophone, ainsi que d'intervention de l'État québécois dans l'émergence d'entreprises francophones – période qui est connue localement sous la référence « Québec Inc. ». Par contre, les relations d'affaire de Zone Graphix ont très vite dépassé les frontières géographiques de la province et engendré des conditions organisationnelles particulières pour faire face à un marché globalisé, ainsi qu'au rythme accéléré du développement de l'industrie de la haute technologie. Finalement, la vitalité, la créativité et l'esprit « fonceur » de Zone Graphix nous ont d'emblée intéressés car nous cherchions l'histoire d'une réussite dans cette nouvelle économie, avec les défis linguistiques que cela implique.

Le « talent québécois » et la haute technologie cinématographique

À la question « qu'ont en commun les films suivants : *La Guerre des étoiles*, *Titanic*, *La matrice* et *Le parc jurassique*? », la réponse est : les effets spéciaux de ces films à succès ont été réalisés grâce à des logiciels conçus par des Québécois. Aujourd'hui, les domaines du multimédia, de l'animation 3D et des effets spéciaux sont en plein essor au Québec. Cette expansion est possible grâce à un réseau « tissé serré » entre les créateurs de logiciels, les studios et les écoles spécialisées. Même

si l'industrie du cinéma à Montréal traverse une phase difficile, le « talent québécois » demeure une bonne carte de visite pour ces entreprises qui tirent leur épingle du jeu grâce à leur expertise technologique⁹. Regardons de plus près Zone Graphix, le site de notre étude.

Zoom sur l'entreprise

Zone Graphix se situe au centre-ville de Montréal et œuvre dans le domaine des hautes technologies. Cette entreprise offre des services haut de gamme de postproduction vidéo, d'animation et d'effets visuels 2D et 3D pour le cinéma et, principalement, pour l'industrie de la télévision, la publicité étant leur principale source de contrats. En d'autres mots, elle possède la technologie et les aptitudes créatives pour être un « vendeur d'images » compétitif sur le marché international.

Fondée en 1988 par un Québécois, Zone Graphix a connu une croissance rapide. En effet, l'entreprise est passée de huit employés en 1990 à environ 70 aujourd'hui. Le domaine dans lequel évolue Zone Graphix change rapidement et exige des investissements technologiques importants. En 1992, l'entreprise a démontré son caractère innovateur en introduisant la technologie numérique bistandard au Canada. Elle devient alors la première compagnie en mesure d'offrir une salle de montage entièrement numérique à l'industrie publicitaire du pays, lui assurant ainsi une place dans le marché local. Puis, Zone Graphix a clairement pénétré les marchés étrangers en étant

représentée par un producteur exécutif sur le marché américain depuis 1995, puis au Mexique depuis 1999. Aujourd'hui, le Mexique représente environ 20 % de son chiffre d'affaires, les États-Unis approximativement 20 %, Montréal et Toronto se partageant le reste.

L'ouverture des marchés et ses impacts sur l'entreprise

Les activités de Zone Graphix se divisent en trois types de marchés : local, international et transnational. Plus précisément, le marché local de la postproduction englobe les besoins publicitaires des compagnies québécoises et des multinationales qui désirent des publicités « made in Québec » réalisées spécifiquement pour le marché domestique. Alors que la mondialisation est souvent associée à une uniformisation culturelle, certaines entreprises d'ici et d'ailleurs choisissent de mettre en scène la culture québécoise et sa langue, afin de vendre leurs produits aux consommateurs québécois¹⁰. Pensons seulement à la publicité de *Pepsi* où des jeunes hommes disent en chœur : « Ici, on ne dit pas ici, on dit *icitte* »¹¹.

Deuxièmement, en mettant l'accent sur son expertise et son talent créatif local, Zone Graphix a pénétré le marché international afin de réaliser des publicités destinées à d'autres marchés régionaux. À titre d'exemple, Zone Graphix a créé pour le marché colombien une publicité en 3D annonçant une marque de yogourt dans

laquelle des animaux dansent au rythme d'une chanson espagnole au centre d'une clairière entourée d'arbres et de montagnes – une publicité qui ne sera pas diffusée au Québec. Cette « délocalisation » (Giddens 1994) de la production est une autre conséquence de la mondialisation des marchés, dans ce cas-ci au profit d'une entreprise québécoise.

Finalement, le marché transnational, communément appelé « adaptation » et « dumping » de films publicitaires, concerne les compagnies qui s'internationalisent et qui misent sur des concepts publicitaires aptes à être compris par différentes cultures (Melillo 2005). De plus, leurs publicités peuvent être conçues à New York, produites en Allemagne et diffusées à travers la planète pour rejoindre des consommateurs dans divers contextes linguistiques. Dans le cas du Québec, ceci signifie prendre en compte une législation stricte concernant l'utilisation du français dans les annonces publicitaires et l'étiquetage¹². Voilà où Zone Graphix entre en scène avec ses services de postproduction. Grâce à ses compétences techniques, Zone Graphix réalise des ajustements sur la bande originale et modifie numériquement toutes les écritures se trouvant dans la publicité de langue étrangère. Par exemple, l'étiquette en anglais d'une bouteille de shampoing sera remplacée par une étiquette en français. Ensuite, d'autres entreprises s'occuperont de la postsynchronisation. Comme ces annonceurs utilisent davantage la technique de voix narrative, la tâche des

compagnies réalisant l'adaptation avec des artistes francophones locaux est facilitée car le risque d'un doublage mal synchronisé disparaît. Le tout réduit de façon significative les coûts de production ainsi que le temps liés au tournage. Souvent, la publicité est habilement conçue pour donner l'illusion aux consommateurs qu'elle a été tournée chez eux, au Québec. Ou à l'opposé, mais toujours avec les mêmes avantages côté coûts de production, certaines multinationales, telles que McDonald, s'adressent à « l'esprit planétaire » de la jeunesse d'aujourd'hui.

Nonobstant cette tendance à l'uniformisation, c'est-à-dire concevoir une publicité pour tous les marchés, les lois linguistiques du Québec créent un créneau à exploiter pour une entreprise comme Zone Graphix, dont environ 40 % des contrats concernent l'adaptation. Par contre, ce marché étant en pleine expansion, l'industrie québécoise de la publicité s'en ressent négativement autant dans la création conceptuelle que dans la postproduction. Si Zone Graphix voit diminuer sa clientèle locale à cause de l'augmentation de publicités décontextualisées de type « passe-partout », elle a néanmoins les compétences et les ressources pour s'assurer une place dans ce marché d'adaptation et de francisation des publicités. Selon le président de Zone Graphix, la compagnie compense cette perte de production locale en investissant les marchés internationaux : « *sinon on serait en train de péricliter avec un*

marché qui va être un marché d'adaptation de produits conçus à l'étranger ». Alors, ces mêmes capacités technologiques permettent à Zone Graphix de se placer dans de nouveaux marchés et d'obtenir des contrats à l'extérieur du Québec – ce qu'elle a bien compris et lui sert d'atout majeur dans ses stratégies d'expansion. En conclusion, cette compagnie semble bien placée pour s'adapter à un marché en transformation.

L'ouverture des marchés et ses impacts sur les employés

Comme nous le constaterons dans cette section, Zone Graphix préserve son espace francophone, tout en utilisant stratégiquement le bilinguisme de ses employés pour soutenir des relations avec le milieu anglophone d'ici et d'ailleurs. Ces ressources linguistiques offrent également plusieurs opportunités à ceux qui les possèdent. De plus, les liens économiques se resserrant avec le monde latino-américain, le trilinguisme devient à son tour un atout linguistique.

1) Zone Graphix, un espace francophone

À la lumière de nos observations et de nos entrevues, il est devenu clair que l'environnement de travail chez Zone Graphix est francophone. Cela s'explique en partie par le fait que les employés et la direction de l'entreprise sont en grande majorité des francophones du Québec et d'ailleurs, et que ceux qui ne le sont pas ont une

bonne connaissance du français. Si l'on se base sur les participants à nos entrevues, on constate que plusieurs viennent de Montréal, de sa banlieue et d'autres régions du Québec. De l'extérieur de la province proviennent une Acadienne, un Franco-Ontarien et une Marocaine. Le producteur en charge des clients des États-Unis est un Montréalais d'origine irlandaise¹³ parfaitement bilingue, et les autres employés le perçoivent comme l'anglophone de la compagnie. Ceux venant de l'extérieur du Québec se définissent comme bilingues (français/anglais), tandis que pour les autres il s'agit d'une gamme d'auto-évaluation allant de « je ne parle pas vraiment anglais » à « je parle anglais » en passant par « je me débrouille en anglais »¹⁴. Généralement, les employés communiquent en français entre eux et avec la plupart des clients. Ceci dit, à chacune de nos présences dans les bureaux de la compagnie, environ deux échanges en anglais, au téléphone ou en personne, ont été entendus. Ce qui est assez peu et s'explique, notamment, par le fait que plusieurs clients anglophones soient représentés auprès de Zone Graphix par des agences montréalaises où le personnel parle français. De plus, les artistes québécois de réputation internationale et installés aux États-Unis, comme Céline Dion ou le Cirque du Soleil, génèrent des contrats pour les entreprises francophones en postproduction du Québec. Le succès de ces artistes et le soutien de l'État à la culture appuient le développement d'un réseau international de francophones avec des conséquences positives pour le

marché local (Stefanescu et Georgeault 2005).

2) Le bilinguisme comme nécessité et stratégie

Au Québec, un déterminant incontournable de la situation linguistique d'une entreprise demeure la langue de ses fournisseurs et de ses clients (Bouchard 2002). Chez Zone Graphix, le bilinguisme français/anglais demeure nécessaire, comme dans le passé, pour répondre à certaines demandes du marché montréalais. Avec l'expansion vers l'étranger, l'anglais devient d'autant plus indispensable, et Zone Graphix a d'ailleurs offert des cours à certains de ses employés. Le bilinguisme (français/anglais) sert de critère non officiel dans l'attribution des tâches afin d'offrir un service de qualité aux clients anglophones et hispanophones : « *la plupart [des employés] se débrouillent pas pire [en anglais] mais je te dirais qu'on a un ordre de booking* » (Daniel, Vice-président développement haute définition).

Lorsque les clients prennent rendez-vous pour obtenir une séance de montage, la coordination a un ordre de « booking », c'est-à-dire une priorité d'assignation des monteurs : de l'employé très apte à communiquer en anglais à celui maîtrisant faiblement la langue anglaise. En effet, les compétences bilingues des monteurs de Zone Graphix, qui travaillent avec les clients, jouent sur la distribution des contrats. En l'absence d'évaluation précise de ces habiletés lors de l'embauche, les monteurs se disant à

l'aise de travailler en anglais auront la chance de tester leur capacité en situations concrètes de travail et prouveront ainsi leurs compétences. Selon le président de Zone Graphix, le personnel qui occupe des postes à responsabilités et en relation avec les clients ont des qualités professionnelles et linguistiques pour accomplir leur travail : « *nos postes clés sont suffisamment bilingues pour faire ce qu'ils ont à faire* ». L'anglais permet aux producteurs de représenter la compagnie auprès d'une clientèle diversifiée et devient un outil essentiel pour accomplir leurs fonctions : - « *le bilinguisme [français/anglais] n'est pas un atout, c'est une nécessité* » (Mirna, Producteur exécutif / Amérique latine), - « *c'est pas utile c'est essentiel [...] si je ne parlais pas anglais je ne pourrais pas faire mon travail* » (Jean, Superviseur-producteur / effets spéciaux). Par conséquent, les compétences linguistiques des employés sont considérées consciencieusement et stratégiquement chez Zone Graphix.

Il devient indéniable que le bilinguisme peut faire une différence dans l'avancement des employés au sein de la compagnie et d'une manière plus générale pour leur carrière¹⁵. Les employés bilingues ont nettement accès à des contrats plus intéressants puisqu'ils peuvent travailler sur davantage de projets. De plus, cela leur permet également de se créer un réseau international de contacts et éventuellement de travailler à l'étranger. Malgré son faible pourcentage de travail en anglais, Céline est parfaitement consciente que plus elle

parle de langues, plus elle aura d'opportunités comme chargée de projets : « *pour faire le travail que je fais [...] je n'ai pas le choix, faut que je sache parler en anglais parce que je pense que ça me mettrait des bâtons dans les roues [...] ça me ferait passer sûrement à côté de beaux projets intéressants [...] malgré que c'est quand même, comme je te disais, 90 % français, 10 % anglais, donc je peux très bien m'épanouir et avoir de très beaux projets en parlant français, en parlant espagnol peut-être que justement j'en aurais peut-être encore plus.* ».

Cependant, travailler seulement en français chez Zone Graphix est tout à fait possible, comme nous le démontre l'exemple de Julie qui fait du montage et qui dit utiliser cette langue 99,5 % du temps. Néanmoins, elle considère son unilinguisme comme un handicap, mais elle ne semble que partiellement consciente de la manière dont cela affecte sa carrière : « *je ne sais pas, peut-être que j'aurais plus de clients anglophones si je parlais anglais, peut-être que j'ai l'impression qu'il y en a moins parce que je ne le parle pas, j'ai moins à les rencontrer, ils [ses supérieurs] me mettent moins en contexte peut-être, mais ça je le saurai juste la journée que je parlerai anglais et qu'ils pourront me confier des clients anglophones.* ».

Ce qui ressort de façon claire, c'est que même si les compétences linguistiques ne sont pas directement rémunérées, elles sont vues comme des valeurs ajoutées qui ouvrent des portes.

3) Vers le trilinguisme?

Le récent développement des marchés mexicain et colombien engendre un nouveau besoin pour des compétences en espagnol, car Zone Graphix se doit d'être conséquent et d'offrir des services dans cette langue. En effet, au cours des dernières années, ils ont traduit en espagnol leur site Internet, déjà disponible en français et en anglais¹⁶. Même si les réceptionnistes reçoivent environ quatre appels par mois en espagnol, ils ne sont pas négligeables. Pour les aider à y répondre adéquatement, elles ont affiché sur leur bureau une feuille contenant une liste de phrases clés en espagnol avec leur traduction française. Mirna, la productrice exécutive pour l'Amérique latine, est la seule personne dans la compagnie qui a des compétences plurilingues très développées (arabe, français, anglais, espagnol). Lors d'une séance de montage avec des clients mexicains, nous avons pu observer l'aisance de l'alternance codique de Mirna : français avec le monteur et la chercheuse, anglais et espagnol avec les clients. Hormis cet exemple, les échanges avec des interlocuteurs hispanophones se déroulent généralement en anglais. Quelques employés disent avoir une compréhension de base de l'espagnol, et son usage est perçu comme une démonstration de respect et d'ouverture d'esprit envers les clients hispanophones, même si l'espagnol est utilisé d'une façon symbolique pour débiter une phrase ou pour remercier. Au-delà du fait que faire des affaires dans une

langue qui n'est pas la sienne soit quelque chose que les Québécois peuvent comprendre, cette convergence vers la langue de l'autre sert les intérêts de la compagnie en mettant les clients à l'aise.

4) Les relations avec l'« extérieur »

Quand nous examinons la hiérarchie de la compagnie, nous voyons que, contrairement à ce que Marc Levine mentionne, la demande pour des compétences bilingues n'est pas reliée uniquement à une hiérarchie structurelle, mais augmente également selon la fréquence des contacts entre le personnel et les clients. Par exemple, les réceptionnistes bilingues se trouvent au bas de l'échelle salariale. Lors de leur embauche, la maîtrise du français et de l'anglais est considérée nécessaire et, depuis 2004, la connaissance de l'espagnol considérée un atout. Par contre, il n'y a aucune évaluation des compétences et à l'exception d'une réceptionniste devenue par la suite coordonnatrice, elles ne parlent pas l'espagnol. Les coordonnatrices et les chargés de projets communiquent continuellement avec les clients et sont tous bilingues. Plus haut dans la hiérarchie, les trois producteurs sont bilingues, celui qui s'occupe des États-Unis est anglophone bilingue et celle se chargeant de l'Amérique latine est plurilingue. Néanmoins, plusieurs animateurs 3D, les artistes qui font la réputation de Zone Graphix et qui œuvrent pratiquement en vase clos, sont moins à l'aise en anglais : *« alors ce sont des gens qui ne sont pas*

nécessairement en contact avec nos clients » (Pierre, Président). Ceux qui travaillent avec les clients dans une autre langue que le français ont donc une fonction d'« intermédiaire » (Bourdieu 2001) et servent de contact et de passeurs d'information entre le client et les artisans.

Haute technologie et pratiques linguistiques

Selon Paul Béland, la documentation consultée au travail est un bon indicateur de la situation linguistique du milieu de travail (1991). Il est incontestable que l'avènement d'Internet accroît la consultation de documents en ligne en anglais. D'ailleurs, les gens ont pris l'habitude d'employer l'informatique dans cette langue et ils s'en formalisent peu (Bouchard 2002). Chez Zone Graphix, l'utilisation de logiciels de pointe augmente l'utilisation d'interfaces et de manuels d'instructions en anglais. Ironiquement, certains de ces logiciels coûteux et sophistiqués sont conçus au Québec et vendus internationalement, mais généralement il n'y a aucune version française en vente sur le marché. Ayant été formés avec la terminologie anglaise puisque les logiciels sont en anglais, certains employés considéreraient l'adaptation à l'interface en français contre-productive. Ainsi, tout en continuant de discuter entre eux en français, les animateurs 3D et les monteurs utilisent un jargon technique particulier à leur domaine et truffé de termes anglophones : « *mets ton render, il faut que tu le partes en process puis après va faire un back-up*

pour telle autre affaire » (Antoine, Monteur).

De plus, certains mots anglais sont « québéçisés » en ajoutant une terminaison en « er ». Par exemple, ils diront « rotater » pour modifier l'angle d'une image ou encore « scaler » pour agrandir ou rapetisser une figure. Toutefois, que les clients soient anglophones ou hispanophones : « *les termes technologiques restent relativement les mêmes, ils sont souvent en anglais donc [...] ça rend la communication plus facile à ce niveau-là, quand on parle d'un fade-in, on parle d'un fade-in [...] quand on parle de matte-painting, c'est un matte-painting* » (Mirna, Producteur exécutif / Amérique latine).

Certains affirment alors que les jeunes employés, qui ont grandi avec les ordinateurs, ont acquis naturellement des compétences dans les deux langues. Cependant, d'autres diront que leur connaissance de la terminologie ne signifie pas que ces employés soient bilingues. Puisque ces termes sont très spécifiques à un secteur d'activités et ne favorisent aucunement la communication avec des interlocuteurs anglophones qui n'œuvrent pas au sein de celui-ci, nous pouvons donc nous demander si l'utilisation de ce langage technique peut être considérée comme du bilinguisme? En effet, cette façon de parler sert de *lingua franca* entre monteurs, coordonnateurs et clients : elle occupe la fonction de « technolecte » qui facilite les échanges mais qui est limité aux discussions autour du montage et des descriptions

d'effets spéciaux. Une monteuse l'a même décrite comme une « troisième » langue que personne en dehors du domaine ne pourrait comprendre.

Laissons de côté le jargon technique et regardons de plus près la place de l'écrit chez Zone Graphix. Il y a quelques années, l'écrit était considéré comme « un outil de travail capital dans nos sociétés où l'information écrite constitue l'information officielle » (Béland 1991). Plus récemment, le développement du secteur tertiaire et des services a augmenté la nécessité des compétences orales (Levine 1997). Ceci est très évident dans le fonctionnement quotidien de Zone Graphix. Tout en vendant leurs images, le personnel se doit de communiquer oralement avec les clients pour les questions contractuelles, mais également pour transmettre leurs visions conceptuelles et créatives. Pour certains employés, conscients de l'utilité de l'anglais, le manque de compétences bilingues à l'oral peut être perçu par le client comme une inaptitude au travail : *« comme l'autre coordonnatrice, elle ne parlait pas bien anglais, ça la tuait parce que tu cherches tes mots, tu as l'air comme incompetente un peu parce que tu ne peux pas t'exprimer correctement, oui, moi je ne sais pas ce que je ferais si je n'avais pas l'anglais »* (Annabelle, Coordonnatrice).

De plus, pour accomplir certaines tâches comme le montage des histoires, la compréhension de la langue est primordiale selon le monteur Antoine : *« mettons que [elle ne] maîtrise pas assez la langue pour pouvoir vraiment*

construire une histoire du début à la fin, avec toutes ses petites subtilités émotives puis tout le kit [...] plein de détails qu'il faut avoir été exposé à la langue pour comprendre».

Enfin, nous avons observé que lorsqu'il y a des échanges écrits avec les clients anglophones ou étrangers, ils se font généralement par courriel, ce dernier éliminant le besoin d'écrire des lettres formelles. Les employés doivent tout de même savoir lire et rédiger clairement en anglais afin d'exécuter leur travail adéquatement. Cependant, le courriel permet de communiquer simplement et rapidement partout à travers le monde en utilisant des compétences écrites en anglais intermédiaire. En bref, l'aspect plus familier du courriel, c'est-à-dire l'utilisation d'une langue orale à l'écrit, excuserait certaines lacunes linguistiques. Ce qui soulève la question : à long terme, quelle influence cela aura-t-il sur la maîtrise écrite des langues : l'anglais langue seconde autant que le français langue première?

Conclusion

Les données obtenues chez Zone Graphix révèlent que les besoins pour des compétences dans deux ou plusieurs langues, afin d'accomplir le travail quotidien de l'entreprise, se gèrent par des stratégies similaires à celles observées dans d'autres contextes ailleurs au Canada (selon les résultats du groupe de recherche *Prise de Parole II*). Essentiellement, un environnement de travail « unilingue » est maintenu sur

le site, dans ce cas-ci en français, et afin d'assurer la communication avec les clients non francophones, une « zone tampon » est mise en place. Pour ce qui est de Zone Graphix, soulignons que cette entreprise fut fondée par des francophones dans une période sociopolitique d'affirmation de la francophonie quant à son droit de vivre et de travailler en français. Cependant, dans le cas de cette entreprise montréalaise, contrairement aux observations de *Prise de Parole II* dans les compagnies hors Québec, la « zone tampon » de compétences dans deux langues se trouve à plusieurs niveaux hiérarchiques : la production, la coordination ainsi que la réception. En effet, la nécessité d'avoir des habiletés en anglais se fait ressentir différemment selon le poste occupé par l'employé et la fréquence de ses contacts avec les clients non francophones. Même si les cadres ont presque tous des compétences bilingues élevées, nous pouvons avancer que le lien entre position hiérarchique et besoins linguistiques s'estompe. Il est aussi évident que les compétences linguistiques des employés sont prises en compte dans la distribution des projets et peuvent clairement avoir un impact sur le type de carrière qu'ils mèneront et leur possibilité d'avancement. Finalement, malgré la « zone tampon » de hautes compétences linguistiques (employés bilingues/trilingues) mise en place par la compagnie, la zone « francophone » ressent des besoins variés de compétences à travailler dans deux langues (français/anglais) – ce qui, encore une fois, distingue nettement le site de Montréal d'autres sites observés

dans l'étude pancanadienne *Prise de Parole II*.

La gestion du bilinguisme français/anglais n'est pas un phénomène nouveau pour Zone Graphix et s'avère très utile pour ouvrir des marchés à l'étranger. Plus récemment, le développement de nouveaux marchés en pays hispanophones a nécessité pour certains postes clés (réceptionnistes, producteur exécutif) des personnes possédant des compétences en espagnol. Ces nouvelles exigences ne représentent pas un énorme ajustement pour cette entreprise francophone qui a déjà l'habitude de gérer ses contrats en deux langues. De façon générale, les besoins linguistiques reliés aux nouveaux marchés ne semblent pas perturber la possibilité de travailler en français et la préservation d'un espace francophone. De plus, grâce à Internet et au niveau de langage considéré acceptable pour ce moyen de communication, une forte compétence à l'écrit est désormais moins nécessaire qu'auparavant pour faire affaire en anglais (par ex.: lettres formelles).

On peut voir dans ce type d'industrie, et de façon plus évidente dans la forte utilisation de termes anglais provenant surtout des logiciels techniques du domaine, un impact sur les pratiques langagières. Même s'ils sont conscients de cette façon de parler imprégnée d'anglicismes techniques, les employés ne voient pas la nécessité d'utiliser des termes français équivalents et se contentent de franciser les mots.

En conclusion, l'examen des pratiques langagières sur ce site dévoile l'amélioration du statut du français comme langue du travail à Montréal au cours des dernières décennies : cette entreprise d'initiative québécoise a réussi à préserver un espace francophone tout en connaissant un succès économique dans une nouvelle économie mondialisée. Toutefois, cet exemple met en évidence que le besoin de posséder des compétences dans deux ou plusieurs langues s'accroît avec l'expansion vers des marchés internationaux. À notre avis, cette tendance confronte l'idéologie sous-jacente au concept du Québec comme un espace unilingue francophone et conduit plutôt vers une nouvelle idéologie d'un Québec francophone et multilingue. En effet, nos données illustrent des tensions entre, d'une part, le désir de protéger la culture francophone locale et les réactions négatives face aux forces pénétrantes des entreprises étrangères et, d'autre part, les besoins, comme c'est le cas pour Zone Graphix, de s'exporter sur les marchés internationaux avec le français comme frein possible à cette expansion. Selon le président de Zone Graphix, lui-même voué au projet de société québécois : « *la langue est un problème du point de vue économique, parce que c'est une barrière supplémentaire* ». Selon nous, ces tensions se cristallisent davantage, au moins pour ce site, autour de la survie d'une identité « québécoise » à long terme et autour des produits culturels « made in Québec », qui reflètent la culture québécoise, qu'autour des pratiques linguistiques et de la langue française.

Participer à la mondialisation économique engendre une pression sur la définition culturelle du « projet de société » québécois, tandis que la problématique linguistique subsiste de façon latente dans le débat politique de la province.

Notes

¹ Cet article est inspiré de notre présentation au *5th International Symposium on Bilingualism* qui s'est déroulé à Barcelone du 20 au 23 mars 2005. Nous remercions pour leurs commentaires Monica Heller, Marie-Jeanne Blain et les évaluateurs anonymes des Cahiers du Gres.

² Chercheuse principale : Monica Heller. Cochercheurs : Annette Boudreau, Lise Dubois, Deirdre Meintel, Patricia Lamarre, Normand Labrie, Claudine Moïse et Sylvie Roy. Adjointes à la recherche : Darryl Leroux, Maia Yarymowich, Natalie Zur Nedden, Mélanie Leblanc, Mireille McLaughlin, Chantal White, Gabriella Djerrahian, Emmanuel Kahn, Stéphanie Lamarre. Subventionné par le Conseil de recherche en sciences humaines du Canada (2001-2004).

³ Le nom de la compagnie est un pseudonyme ainsi que tous les noms des employés.

⁴ Alors qu'en 1989 ce pourcentage était de 88 % dans le reste du Québec, il passe à 94 % en 2001 (Béland 1991, 2004a). L'affluence des « navetteurs » provenant majoritairement de la banlieue sud et nord de la région métropolitaine contribue à l'accroissement de l'utilisation du français au travail sur ce territoire. Ainsi, alors que 69 % des travailleurs qui résidaient sur le territoire du grand Montréal utilisaient le plus souvent le français au travail, cette proportion passait à 74 % pour l'ensemble des travailleurs qui y détenaient un emploi (Statistique Canada 2001b).

⁵ Selon les données récentes de la situation sur l'île de Montréal, 71 % des ouvriers travaillent le plus souvent en français en comparaison à 56 % des administrateurs (Sales 2005). Les employés du secteur privé travaillent moins en français, 63 % en 2001, que ceux du secteur public (Béland 1991, 2004b).

⁶ Depuis l'adoption de la loi 101 en 1977, les parents immigrants doivent inscrire leurs enfants à l'école française où ils étudieront également l'anglais, tout en apprenant souvent leur langue d'origine avec leurs parents ou encore dans des écoles spécialisées.

⁷ En 1996, 44 % des allophones vivant à

Montréal se considéraient trilingues (français, anglais et autre), comparativement à 11 % pour le reste du Canada (Marmen et Corbeil 1999).

⁸ Les indicateurs utilisés avant 2001 par Statistique Canada ne sont pas en mesure de nous préciser quelle langue était utilisée par les allophones à l'extérieur de leur foyer (Piché 2004, 2002).

⁹ Les productions étrangères (entendre américaines) viennent plus rarement à Montréal. Par contre, les entreprises québécoises qui réalisent des effets spéciaux et de l'animation 3D n'ont pas besoin d'être en contact en personne avec les clients. Grâce à Internet, elles subissent moins le contre-coup de cette baisse de production.

¹⁰ Il semble que c'est « payant d'annoncer dans la langue » des consommateurs parce qu'ils comprennent mieux, se rappellent plus et sont « susceptible[s] d'être persuadé[s] » davantage (Roy 2005 : 128).

¹¹ La multinationale *Pepsi* avait retenu les services de l'humoriste Claude Meunier, une personnalité québécoise connue, durant plusieurs années pour annoncer son produit au Québec. La compagnie a vu alors ses ventes grimper et même dépasser celle de *Coke* (Melillo 2005). Sa nouvelle publicité utilise le même principe : comédiens du Québec s'exprimant en langue québécoise.

¹² L'article 51 de la Charte de la langue française précise que toute inscription sur un produit, sur son contenant ou sur son emballage, sur un document ou objet accompagnant ce produit, y compris le mode d'emploi et les certificats de garantie, doit être rédigée en français. Le texte français peut être assorti d'une ou de plusieurs traductions, mais aucune inscription rédigée dans une autre langue ne doit l'emporter sur celle qui est rédigée en français.

¹³ Ses origines irlandaises remontent à quelques générations, mais elles sont constitutives de son identité d'anglophone.

¹⁴ Cette recherche ne mesure pas les habiletés langagières des répondants, mais analyse plutôt le discours des employés sur leurs pratiques linguistiques. Généralement, l'auto-attestation que les employés font de leurs compétences linguistiques correspond à l'évaluation qu'en font les personnes occupant des postes de direction. De plus, l'observation de l'utilisation des langues sur le terrain permet de comparer le discours à la situation réelle.

¹⁵ Contrairement à Sylvie Roy qui a noté un manque d'opportunités d'avancement pour les employés bilingues (français/anglais) dans un centre d'appel situé dans une petite communauté rurale de la province de l'Ontario (Roy 2003).

¹⁶ La moitié des compagnies québécoises (51%) ayant un site Internet préfère accueillir les internautes en français et très peu de petites et moyennes entreprises possèdent un site trilingue

(Roy 2005). Sachant cela, le fait que le site Internet de Zone Graphix accueille les internautes avec une page de triage linguistique où le choix leur est donné de poursuivre en français, en anglais ou en espagnol, révèle d'emblée une stratégie linguistique d'ouverture internationale.

Bibliographie

- Béland, P., 2004a. *Les langues du travail dans la région de Montréal en 2001*. Québec, Conseil supérieur de la langue française, 54 p.
- Béland, P., 2004b. « Dis-moi d'où tu viens, je te dirai quelle est ta langue de travail. La composition de l'immigration influence la place du français au travail », in M. Venne (dir.), *L'Annuaire du Québec 2005*. Montréal, Institut du Nouveau Monde et Fides, p. 200-207.
- Béland, P., 1991. *L'usage du français au travail : situation et tendances*. Québec, Conseil de la langue française. Montréal, Office de la langue française, 205 p.
- Bouchard, P., 2002. « La francisation du travail : une situation qui progresse mais toujours teintée d'une certaine précarité », *Revue d'aménagement linguistique*, Automne, p. 85-106.
- Bourdieu, P., 2001 [1982]. *Langage et pouvoir symbolique*. France, Éditions Fayard, 419 p.
- Bourhis, R. Y., 2001. « Reversing Language Shift in Quebec », in J.A. Fishman (dir.), *Can Threatened Languages Be Saved?* Clevedon, England, Multilingual Matters, p. 101-141.
- Carpentier, A. et C. Girard-Lamoureux, 2004. « La langue d'usage public de la génération 101 », in M. Venne (dir.), *L'Annuaire du Québec 2005*. Montréal, Institut du Nouveau Monde et Fides, p. 208-213.
- Fishman, J., 1991. « Three Success Stories: Modern Hebrew, French in Quebec and Catalan in Spain », *Reversing Language Shift: Theoretical and Empirical Foundations of Assistance to Threatened Languages*. Clevedon, England, Multilingual Matters, p. 287-336.

- Fréchette, C., 2005. « Pour un changement de chapitre linguistique », in A. Stefanescu et P. Georgeault (dir.), *Le Français au Québec. Les nouveaux défis*. Québec, Fides, Conseil supérieur de la langue française, p. 31-89.
- Giddens, A., 1994. *Les conséquences de la modernité*. Paris, L'Harmattan, 192 p.
- Heller, M., 2003. « Globalization, the new economy, and the commodification of language and identity », *Journal of Sociolinguistics*, vol. 7, n° 4, p. 473-492.
- Heller, M., 2002. *Éléments d'une sociolinguistique critique*. Paris, Didier, p. 9-55.
- Lamarre, P., J. Paquette, S. Ambrosi et E. Kahn, 2004. « Dynamiques intergroupes et pratiques linguistiques dans deux cégeps montréalais », *Cahiers du Gres, série Diversité Urbaine*, vol. 4, n° 1, p. 23-37.
- Lamarre, P., J. Paquette, E. Kahn et S. Ambrosi, 2002. « Multilingual Montreal: Listening in on the language practices of young montrealers », *Études ethniques au Canada*, vol. XXXIV, n° 3, p. 47-75.
- Levine, M. V., 1997 [1990]. *La reconquête de Montréal*. Québec, VLB éditeur, 404 p.
- Malo, J., 2000. « Montréal, future Hollywood du cinéma numérique? » et « Les vertueuses du virtuel », *Invest Québec*, Bulletin de l'investissement international, décembre, vol. 7, n° 4, p. 4-7.
- Marmen, L. et J.-P. Corbeil, 1999. *Les langues au Canada : Recensement de 1996*. Ottawa, Patrimoine canadien, 92 p.
- McAll, C., 2003. « Language dynamics in the bi- and multilingual workplace », in R. Bayley et S. R. Schecter (dir.), *Language socialization in bilingual and multilingual societies*. Great Britain, Multilingual Matters, p. 235-250.
- McRoberts, K., 1999 [1988]. *Quebec: Social Change and Political Crisis*. Toronto, McClelland and Stewart, 530 p.
- Melillo, C., 2005. « Le français de la publicité et de l'espace public : un constat positif », in A. Stefanescu et P. Georgeault (dir.), *Le Français au Québec. Les nouveaux défis*. Québec, Fides, Conseil supérieur de la langue française, p. 461-470.
- Piché, V., 2004. « Immigration et intégration linguistique : vers un indicateur de réceptivité sociale », *Les Cahiers du GRES, série Diversité Urbaine*, vol. 4, n° 1, p. 7-22.
- Piché, V., 2002. « Immigration, Diversity and Ethnic Relations in Quebec », *Canadian ethnic studies / Études ethniques au Canada, The new French fact in Montreal: Francization, diversity, globalization*, vol. 34, n° 3, p. 5-27.
- Roy, R., 2005. « Les technologies et le français : situation et perspectives au Québec », in A. Stefanescu et P. Georgeault (dir.), *Le Français au Québec. Les nouveaux défis*. Québec, Fides, Conseil supérieur de la langue française, p. 92-145.
- Roy, S., 2003. « Bilingualism and standardization in a Canadian call center: challenges for a linguistic minority community », in R. Bayley et S. R. Schecter (dir.), *Language socialization in bilingual and multilingual societies*. Great Britain, Multilingual Matters, p. 269-285.
- Sales, A., 2005. « L'impact de la globalisation et de l'économie du savoir sur la question linguistique au Québec », in A. Stefanescu et P. Georgeault (dir.), *Le Français au Québec. Les nouveaux défis*. Québec, Fides, Conseil supérieur de la langue française, p. 147-190.
- Statistique Canada, 2003. « L'utilisation du français et de l'anglais au travail ». *Recensement de 2001 : série "analyses"*. Site Internet www.statcan.ca, consulté en juin 2005.
- Statistique Canada, 2001a. « Population selon la langue maternelle, par régions métropolitaines de recensement », *Recensement de 2001*. Site Internet www.statcan.ca, consulté en juin 2005.
- Statistique Canada, 2001b. « Fréquence d'utilisation de la langue de travail, par régions métropolitaines de recensement : Montréal », *Recensement de 2001*. Site Internet www.statcan.ca, consulté en juin 2005.
- Stefanescu, A. et P. Georgeault, 2005. « Conclusion », in A. Stefanescu et P. Georgeault (dir.), *Le Français au Québec. Les nouveaux défis*. Québec, Fides, Conseil supérieur de la langue française, p. 589-608.

Femmes professionnelles latino-américaines à Montréal

Conditions d'insertion dans le milieu universitaire et au marché du travail¹

Celia Rojas-Viger

Volume 6, numéro 1, printemps 2006

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/012681ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/012681ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Groupe de Recherche Ethnicité et Société
CEETUM

ISSN

1499-0431 (imprimé)

1499-044X (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Rojas-Viger, C. (2006). Femmes professionnelles latino-américaines à Montréal : conditions d'insertion dans le milieu universitaire et au marché du travail¹. *Les Cahiers du Gres*, 6 (1), 25–43. <https://doi.org/10.7202/012681ar>

Résumé de l'article

La féminisation de la migration est une des caractéristiques de la mondialisation contemporaine. Elle concerne l'ensemble des sociétés, dont le Canada et le Québec. Ce phénomène touche les différents groupes ethniques, l'ensemble des classes sociales, les non-professionnels comme les professionnels. Cependant, il existe très peu d'études documentant le processus d'insertion et les conditions de vie des femmes scolarisées, possédant déjà à leur arrivée une formation universitaire. Pourtant, l'admission des premières Latino-Américaines, présentant un niveau scolaire élevé, en tant qu'immigrantes canadiennes date de 1968. Afin de combler ce vide, le présent article se propose, à partir de deux recherches ethnographiques, de présenter ces femmes, leurs conditions sociales et les défis qu'elles doivent affronter, tant durant leur réinsertion académique en milieu universitaire qu'après l'obtention de leurs diplômes, pour s'insérer sur le marché du travail. Nous nous intéresserons plus particulièrement à la société pluriethnique montréalaise dans laquelle l'ethnisation des rapports sociaux prévaut.

FEMMES PROFESSIONNELLES LATINO-AMÉRICAINES
À MONTRÉAL
CONDITIONS D'INSERTION DANS LE MILIEU UNIVERSITAIRE
ET AU MARCHÉ DU TRAVAIL¹

Celia Rojas-Viger

RÉSUMÉ / ABSTRACT

La féminisation de la migration est une des caractéristiques de la mondialisation contemporaine. Elle concerne l'ensemble des sociétés, dont le Canada et le Québec. Ce phénomène touche les différents groupes ethniques, l'ensemble des classes sociales, les non-professionnels comme les professionnels. Cependant, il existe très peu d'études documentant le processus d'insertion et les conditions de vie des femmes scolarisées, possédant déjà à leur arrivée une formation universitaire. Pourtant, l'admission des premières Latino-Américaines, présentant un niveau scolaire élevé, en tant qu'immigrantes canadiennes date de 1968. Afin de combler ce vide, le présent article se propose, à partir de deux recherches ethnographiques, de présenter ces femmes, leurs conditions sociales et les défis qu'elles doivent affronter, tant durant leur réinsertion académique en milieu universitaire qu'après l'obtention de leurs diplômes, pour s'insérer sur le marché du travail. Nous nous intéresserons plus particulièrement à la société pluriethnique montréalaise dans laquelle l'ethnisation des rapports sociaux prévaut.

The feminization of migration is one of the phenomena that characterize the contemporary globalization and it is present in Canada and Quebec. This phenomenon affects all ethnic groups and social classes, professionals and nonprofessionals. However there exist few studies on the process of insertion and the living conditions of migrant women who have acquired an academic degree prior to their arrival. The lack of information about Latin-American women graduates is surprising, especially because such immigrants have been received in Canada since 1968. To fill that void, this article proposes to document, with two ethnographic studies, who these women are and what are their social conditions. We also discuss about the problems they must face during recycling in the academic world, and the problems they have to fit on the work market in the pluriethnic society of Montreal after obtaining their degree.

Mots-clés : Féminisation migratoire, immigrantes, universitaires, Latino-Américaines, insertion, discrimination, Canada-Québec

Keywords : Feminization migration, Immigrant, Universities, Qualified Latin-American women, Insertion, Discrimination, Canada-Quebec

LA FÉMINISATION DE LA MIGRATION est une des caractéristiques de la mondialisation contemporaine. Elle touche l'ensemble des sociétés, des groupes ethniques, des classes sociales et, indifféremment, les professionnels comme les non-professionnels. Cependant, dans la littérature canadienne et québécoise, la tendance persiste à représenter ces femmes comme des Latino-Américaines² venant du Tiers-Monde, faiblement scolarisées et appartenant par conséquent au secteur secondaire de l'économie. On néglige donc la présence, au sein de cette population, de femmes admises comme immigrantes canadiennes entre 1968 et 1990, ayant quatorze ans et plus de scolarité, et dont le nombre continue d'augmenter. Au-delà de l'accroissement de cette population féminine, le présent article se propose, à partir de deux recherches ethnographiques³, de présenter ces femmes, leurs conditions sociales ainsi que les défis qu'elles doivent affronter tant durant leur réinsertion académique dans le milieu universitaire qu'après l'obtention de leurs diplômes, pour s'insérer sur le marché du travail de la société montréalaise pluriethnique.

Immigration latino-américaine vers Montréal

Au Canada et au Québec, on évoque l'arrivée, par vagues successives et en grand nombre à partir des années 1970, de Latino-Américains de la « onzième heure »⁴ provenant de vingt et un pays différents. Cette migration, très diversifiée de par le genre, l'âge, la classe

sociale, l'ethnicité ou encore la scolarité des arrivants, s'insère au cœur de la mondialisation contemporaine. Pour la majorité de ces gens, elle représente un processus de résistance à la crise politico-militaire, économique et morale provoquée par des dictatures, des guerres civiles, des répressions et une pauvreté extrême.

Selon Mata (1983), on peut distinguer quatre moments à cette immigration, en lien avec la conjoncture économique et les besoins démographiques des sociétés canadienne et québécoise. La première cohorte, arrivée peu après la Seconde Guerre mondiale, était composée de nombreux cadres, surtout européens. Ils répondaient aux besoins de main-d'œuvre d'alors, en particulier dans la région de Montréal. La seconde cohorte, qui date du début de 1970, venait d'Amérique du Sud, plus précisément de la région des Andes, de l'Équateur et de la Colombie. Ces arrivants sont tout d'abord entrés avec des permis de travail temporaires en tant qu'ouvriers, qualifiés ou non; mais sont devenus immigrants par la suite. Puis, en 1973, la destitution du gouvernement chilien démocratiquement élu du président Salvador Allende par la dictature militaire a engendré une troisième vague migratoire. Ces personnes ont alors obtenu le statut de réfugiés⁵ (Lamotte 1992), dans une période où la société canadienne assumait ses engagements, en accord avec la Convention de Genève en matière de réfugiés, sans pour autant négliger l'accommodation à sa politique d'immigration en fonction d'une de ses

priorités fondamentales, la demande de main-d'œuvre. Cette cohorte était également constituée d'Argentins, de Péruviens et de Colombiens, majoritairement acceptés, du moins pour les deux derniers pays, en tant que parrainés⁶. Enfin, on assiste dans les années 1980 à une quatrième vague en provenance d'Amérique centrale, surtout du Salvador, du Guatemala et du Nicaragua. Ces pays, marqués par la guerre civile, sont en effet confrontés à des situations de crise⁷.

Dans les années 1990, on continue néanmoins à voir arriver un contingent d'immigrants d'Amérique du Sud, principalement du Pérou et de la Colombie, alors touchés par des guerres internes et des crises socio-économiques, corollaires de l'ajustement structurel et du trafic de drogues. Ces immigrants sont surtout admis dans le cadre des programmes familiaux.

Entre 1970 et 1990, les Latino-Américains constituent moins de 10% de l'ensemble des personnes admises au Canada. Ils se sont installés principalement dans différents quartiers de la région de Montréal. Malgré sa diversité politico-économique, socio-culturelle et académique, cette population latino-américaine continue d'être dépeinte par les médias, les différents programmes gouvernementaux et les chercheurs comme une population homogène. Le stéréotype de la femme latino-américaine est également entretenu par le groupe majoritaire. Elle est représentée comme faiblement scolarisée, dépendante de son mari, ayant des enfants en bas âge et

exposée à subir la violence familiale. On constate que cette perception, bien qu'abusivement généralisatrice, a néanmoins influencé de multiples recherches ayant comme objectif de documenter la vulnérabilité de ces femmes dans le processus d'insertion à la vie de la société réceptrice (Rojas-Viger et Dedobbeleer 1996; Guanipa-Ho 1991; Rojas Benavente 1989; Avilés 1988).

Même si de nouvelles préoccupations émergent dans les cercles de la recherche sur les femmes immigrantes, le virage de la représentation des Latino-Américaines se fait lentement. On le constate surtout à partir de 1980 autant sur la scène internationale (Organisation de coopération et de développement économique, OCDE 1985) qu'au Canada (Richmond *et al.* 1989) et au Québec (Arnopoulos 1979), où les études se font plus nombreuses et se prononcent ouvertement sur la diversité culturelle de leurs territoires respectifs et sur la féminisation de l'immigration. C'est d'ailleurs à cette époque qu'une Conférence de haut niveau des pays membres de l'OCDE décide de réaliser une enquête sur les problèmes particuliers que rencontrent les femmes migrantes sur le marché du travail. Cette enquête a pour objectif d'aller au-delà de l'analyse simpliste qui attribue leur concentration dans les secteurs secondaire et tertiaire de l'économie à leur manque de qualifications qui, par la force des choses, les amène à s'adonner à certains métiers caractérisés par de mauvaises conditions de travail et une faible participation sociale. Ce constat, signale

l'étude, ne tient compte ni des effets de la discrimination systémique, telle qu'elle existe dans la société réceptrice, et moins encore de la façon dont ces femmes affrontent les difficultés d'insertion. Les résultats de l'enquête montrent également que la féminisation de la migration continue avec l'arrivée de citadines autonomes présentant des caractéristiques très diversifiées, par exemple en ce qui concerne leur niveau de scolarisation, et dont on ne connaît pas les parcours d'insertion.

En 1991, selon Aboud, Fiore et Ribeiro (1995), la composante féminine latino-américaine représentait, au Québec, 52% du total des immigrants latino-américains, soit plus de cinquante mille, qui provenaient principalement du Chili, du Salvador, du Pérou, de la Colombie, du Guatemala et de l'Argentine. Presque la moitié de ces femmes avaient entre 25 et 44 ans. Plus des trois quarts parlaient l'espagnol et une faible proportion, venant du Brésil, parlait le portugais. Elles ne différaient pas du profil démographique de l'ensemble des immigrantes admises à cette même période (1968-1990)⁸. En effet, elles étaient soumises aux mêmes modalités de traitement de la politique d'immigration (critères de sélection, admission dans une des catégories). Une fraction non négligeable de ces femmes avait donc plus de quatorze années de scolarité (Lamotte 1991). On peut tout de même signaler que les Latino-Américaines étaient relativement plus jeunes. D'autre part, même si elles étaient sélectionnées dans une des trois catégories - réfugiées, indépendantes et réunification familiale

(auparavant : les parrainées) - elles appartenaient principalement aux deux dernières catégories. Cette catégorisation (Lamotte 1992) crée une position sociale différentielle selon les droits accordés et facilite ou non le processus d'insertion. D'ailleurs, en ce qui concerne les parrainées (Arnopoulos 1979), il arrive que leur profession ne soit pas consignée dans la démarche d'admission.

Il convient également de noter que les femmes immigrantes avec des qualifications universitaires, y compris les Latino-Américaines (Chard *et al.* 2000) comme nous le verrons ci-après, se heurtent à des obstacles tels que la déqualification, la non-reconnaissance de leurs diplômes par les corporations, les ordres professionnels et les universités, ou encore la non-acceptation de leur expertise professionnelle par les employeurs (Conseil des relations interculturelles 2004; Chard *et al.* 2000; Bibeau *et al.* 1992; Lamotte 1991; Rapport du Groupe chargé d'étudier les problèmes de santé mentale des immigrants et des réfugiés au Canada 1988). Une telle situation oblige celles qui, dès leur arrivée, se dirigent vers le marché du travail à occuper des postes dans le secteur secondaire de l'économie pour lesquels elles sont surqualifiées. Le silence sur ces femmes scolarisées persiste, et ce même au sein des recherches, et a pour conséquence de maintenir l'opinion stéréotypée sur les personnes qui arrivent des pays dits du Tiers-Monde. En effet, elles sont reconnues massivement, et de façon homogène, comme analphabètes

ou sous-scolarisées. On oublie donc que plus d'un tiers d'entre elles, et ce depuis 1981, sont professionnellement comparables aux femmes venant des États-Unis. D'ailleurs, ces dernières ne représentaient alors qu'un dixième de l'ensemble de la migration féminine scolarisée (Lamotte 1985)⁹. De plus, cette position néglige celles qui exercent en tant que professionnelles de l'éducation, des sciences sociales et de la santé (c'est le cas des infirmières venues des Antilles anglaises, des Philippines et des pays d'Amérique latine). Donc, comme le souligne l'OCDE (1985), ces immigrantes connaissent un double désavantage sur le marché de l'emploi en raison de leur sexe et de leur appartenance à un groupe minoritaire et ethnique. Par contre, à cette époque, il était reconnu que leur taux de participation au marché du travail était supérieur à celui des femmes canadiennes (Lamotte 1985).

L'importance de documenter les conditions de vie des immigrantes ayant fait des études universitaires se pose aujourd'hui comme une priorité puisqu'elles continuent à être admises en grand nombre au Canada et au Québec, comme le montrent les données de 1996 dans le cadre de la recherche de Chard, Badets et Howatson-Leo (2000). Les auteures précisent en effet que parmi celles, âgées de 25 à 44 ans, arrivées entre 1991 et les quatre premiers mois de 1996, « 39% [...] avaient fait au moins certaines études universitaires [...], comparativement à 33% des immigrantes qui sont arrivées au pays avant 1991 et à 28% des femmes nées

au Canada » (2000 : 210). Elles mentionnent également que « [...] 17% avaient un baccalauréat ou un diplôme professionnel [...], comparativement à 15% ou moins des autres immigrants et à 13% des femmes nées au Canada » (*ibid.*). Mais, si une partie de ces femmes continue de provenir actuellement d'Amérique latine, leur insertion sur le marché du travail correspondant à leur degré de scolarité fait toujours défaut. À ce sujet, entre 1986 et 1996, « le taux de chômage des immigrantes [...] a presque doublé, passant de 10% à 19%. Par contre, le taux de chômage des femmes nées au Canada n'a augmenté que très légèrement au cours de la dernière décennie, soit de 8% en 1986 à 9% en 1996. » (*ibid.* : 212). Ce contexte socio-économique, à l'heure de la mondialisation, génère un grand nombre d'exclues du système salarial (Lévesque 1994), et ne semble pas pouvoir s'améliorer dans un avenir prochain, laissant présager une insertion sociale boiteuse pour ces femmes. Concrètement, on dispose de peu d'informations concernant les Latino-Américaines scolarisées (Rojas-Viger 2004a; Osorio 1997; Lamotte 1991) que ce soit à propos de leur processus d'insertion dans les différentes sphères sociales, de leur situation pendant leur réinsertion universitaire pour celles qui décident d'emprunter cette voie, ou encore du taux de participation au marché du travail de ces professionnelles diplômées au Québec. D'où l'importance et la pertinence de documenter cette situation, pour combler ce vide, comme le propose cet article.

Quelques précisions méthodologiques

Pour rédiger le présent article, j'ai comparé les données collectées lors de mes deux recherches mentionnées plus haut. Elles ont un caractère exploratoire et pionnier et emploient l'approche anthropologique qui a guidé l'élaboration de questions ouvertes permettant d'accueillir le discours¹⁰ des femmes interviewées. Il est important de souligner qu'en ce qui concerne l'étude sur les sept femmes péruviennes scolarisées (Rojas-Viger 2004a), réalisée entre 1997 et 2003 pour l'obtention de mon doctorat, seule la partie correspondant à leur réinsertion universitaire et leur insertion dans le marché du travail a été utilisée. La deuxième étude (Rojas-Viger 2004b) sur les conditions d'insertion dans le milieu de la recherche des femmes latino-américaines (qui comptait aussi des cas de chercheuses arabophones et africaines) a été réalisée entre 2001-2003, avec le Regroupement des femmes chercheuses d'origines diverses et l'appui financier du Réseau québécois des chercheuses féministes de l'Université du Québec à Montréal. Ces deux recherches ont permis de documenter les perceptions que ces femmes ont de leurs démarches académiques et de leurs conditions d'insertion dans le milieu professionnel montréalais du marché du travail ou de la recherche. Les données nécessaires pour mettre ensemble les résultats jugés comparables ont été mises à contribution pour l'élaboration du présent article.

L'analyse comparative des résultats des deux études révèle que les trajectoires de chacune des onze femmes s'entrecroisent même si leurs démarches sont idiosyncratiques. En effet, elles sont marquées par leur histoire individuelle liée au contexte historique de leur pays d'origine en période prémigratoire, ainsi qu'aux événements postmigratoires québécois, changeant eux aussi au rythme de la mondialisation contemporaine. Ce croisement fournit la possibilité de tracer un portrait groupal rempli de similitudes, au sein d'une grande diversité, dans le processus d'insertion au milieu universitaire et sur le marché de l'emploi professionnel dans la cité montréalaise pluriethnique.

Aperçu du profil des femmes à l'étude et de leur parcours d'insertion

Les onze femmes latino-américaines qui ont participé aux deux études sont arrivées au Canada entre 1975 et 1997 à l'intérieur des différentes vagues migratoires. Leur provenance - Pérou, Chili, Colombie et Brésil - correspond aux principaux pays d'émigration internationale de l'Amérique du Sud (Pellegrino 2000; Mata 1983). Le premier constat est que ces femmes ont des raisons personnelles de vouloir fuir le marasme politico-militaire et socio-économique qui prévaut dans leur pays d'origine. Une seule a été admise comme réfugiée, une autre comme parrainée, cinq comme indépendantes et quatre sont arrivées comme étudiantes étrangères. Elles ont fait le choix de vivre à Montréal. Toutes sont de la

première génération et six sont pionnières migrantes dans leur famille même si elles connaissaient des personnes au Québec qui les ont informées et orientées dans leurs premières démarches. Huit de ces femmes sont arrivées mariées et deux d'entre elles ont des enfants. Ces données confirment donc la tendance soulignée par l'étude de Lamotte (1991) quant aux femmes professionnelles latino-américaines admises au Québec entre 1968 et 1986. Les cinq autres femmes ont connu leur conjoint après s'être installées ici et ont maintenant des enfants. D'autre part, à leur arrivée, toutes connaissaient au moins une des deux langues officielles de la société réceptrice. Une telle situation est semblable à celle que décrit l'étude de Lamotte (1991), dans laquelle deux tiers des répondants affirment connaître l'anglais ou le français.

Toutes ces femmes ont fait des études universitaires dans leur pays d'origine : neuf ont un diplôme de premier cycle en sciences humaines, une en médecine et une autre est titulaire d'une maîtrise. Elles y ont aussi réalisé des expériences de travail professionnel et/ou de recherche. Des quatre admises comme étudiantes étrangères, trois ont déjà une expertise de recherche. Elles sont arrivées après avoir été acceptées par une université québécoise, assumant un coût financier plus élevé que celui payé par les Québécois. Pendant, ou à la fin de leurs études universitaires, elles sont devenues sans entrave immigrantes reçues, démontrant ainsi que ce statut peut être un moyen alternatif pour

devenir résidente permanente et que la société réceptrice y est gagnante puisqu'elle s'épargne les coûts de la formation de ces professionnelles éduquées dans ses propres universités. Concernant l'ensemble des autres femmes, après avoir été confrontées, dès leur arrivée, à la non-reconnaissance de leurs diplômes, à la non-acceptation de leurs expertises professionnelles et, certaines, après avoir travaillé dans les secteurs de l'économie où elles étaient surqualifiées, elles ont décidé d'entreprendre des études universitaires, comme moyen de satisfaire leur désir et leurs aspirations. Ceci, afin de poursuivre une carrière professionnelle afin de mieux s'insérer à la vie sociale et économique montréalaise. La décision d'entreprendre une réinsertion académique n'est pas un agir isolé. Selon Chard, Badets et Howatson-Leo (2000), c'est une stratégie d'insertion pour plusieurs femmes et hommes immigrants surscolarisés qui possèdent déjà des diplômes universitaires à leur arrivée.

Toutes les participantes ont finalisé leur formation dans une université québécoise et dix ont obtenu un diplôme de deuxième ou troisième cycle. Trois sont en train de poursuivre leur doctorat. Enfin, six ont décidé de travailler dans la recherche. Il est intéressant de noter que la période consacrée aux études universitaires pré- et post-migratoires oscille entre dix et vingt-cinq ans. La réinsertion académique dans la société réceptrice est entrecoupée d'emplois dans des universités, des organismes communautaires ou d'autres secteurs

économiques. Il s'agit presque toujours de travail atypique¹¹ et précaire : contrats de courte durée, nombre excessif d'heures et bas salaire. Enfin, toutes les données mentionnées montrent la diversité socioculturelle des femmes à l'étude et font ressortir leurs caractéristiques communes : la plupart sont arrivées lorsqu'elles avaient autour de la trentaine, donc dans la fleur de l'âge, avec beaucoup d'enthousiasme et d'idéaux quant à leur participation au marché du travail. Elles ont donc fait des efforts, à travers notamment leur perfectionnement académique, afin d'améliorer leur performance professionnelle, ou de se recycler dans d'autres domaines, toujours dans le but d'accéder plus rapidement au marché du travail. Cela s'est réalisé au prix d'immenses sacrifices de deux ordres. Le premier, économique, les a obligées à mener une vie austère pendant leurs études. Elles ont en effet dû se résoudre à occuper des emplois précaires pendant la période nécessaire à leur insertion professionnelle. Le deuxième est familial puisque tous les membres de la maisonnée ont été affectés par leur absence.

Enjeux du processus de réinsertion universitaire

Les récits des femmes à l'étude montrent que leurs premiers pas à l'université se sont faits dans leur pays d'origine et que leur choix de s'expatrier visait soit à mettre en pratique leur formation professionnelle, soit, dans le cas des femmes acceptées en tant qu'étudiantes étrangères, à mieux

s'outiller dans une des universités d'une grande ville comme Montréal. Leurs attentes vis-à-vis de la réalisation de leur choix sont donc élevées. Malheureusement, les femmes acceptées comme immigrantes sont confrontées, dès leur arrivée, à la non-reconnaissance de leurs qualifications et de leur expertise de travail. Cependant, après la prise de conscience de la signification de cette déqualification et malgré une profonde désillusion engendrant colère et révolte, elles retrouvent leur désir de continuer à acquérir des connaissances. Cet espoir s'objective non seulement à travers leur volonté d'apprendre et leur décision de retourner aux études dans la société d'installation, malgré les démarches incertaines et interminables auprès des universités pour y être admises, mais également à travers les stratégies utilisées pour combler les exigences d'acceptation dans le domaine qu'elles ont choisi. Concrètement, pour toutes ces femmes, la réinsertion académique signifie en quelque sorte repartir à zéro, même dans la perspective d'un renforcement de l'apprentissage de la langue et/ou de la discipline, afin de répondre aux critères des universités québécoises. Ainsi, pour toutes, la possibilité qu'elles avaient imaginée contraste avec la réalité, marquée par la découverte des obstacles pour y parvenir.

« Je suis arrivée au Québec en 1986 avec une licence en sciences humaines, un baccalauréat en travail social, une maîtrise en sociologie plus deux années d'étude pour obtenir un doctorat en sociologie. J'ai fait une demande d'équivalences au Ministère de l'éducation. Résultat :

mon secondaire V n'était pas reconnu. Par contre, le Ministère avait reconnu mon baccalauréat en sociologie. Quel choc ! » (Elsa)

L'incongruité et le manque de coordination dans l'agir de différentes institutions telles que le Ministère de l'éducation sont mis en évidence par le témoignage d'Elsa dont les études ont été reconnues de manière tout à fait incohérente. Ces situations s'aggravent quand l'immigrante appartient à un ordre professionnel.

« Une femme immigrante qui se fait professionnelle ici, c'est différent que lorsque tu arrives [en 1975] avec un diplôme, comme celui de médecin, obtenu dans un pays qualifié de sous-développé ou du Tiers-monde. [...] C'est comme avoir un titre maudit. [...] Ce qui est terrible c'est que pendant que tu te prépares pour les examens de l'Ordre, tu ne peux pas facilement entreprendre d'autres études à l'université ni non plus de travail. [...] J'ai réussi les examens obligatoires. J'ai fait avec succès ma mise à jour académique à Montréal en 1978-1979, mais je n'ai pas obtenu pour autant mon permis de pratique. [...] Si tu ne fais pas partie d'une corporation, tous les pas que tu fais pour te recycler vont rencontrer de multiples obstacles. [...] C'est très difficile. Une telle situation ne te laisse pas entrer facilement dans d'autres disciplines. Autrement dit, même ta formation académique devient problématique. [...] Être membre d'une profession libérale, diplômée d'ailleurs, et chercher à poursuivre une autre carrière proche de cette formation et de mes aspirations m'ont menée sur un chemin semé d'embûches. » (Ada)

Le processus d'accès à l'accréditation du Collège des médecins (Seward et McDade 1988), comme pour d'autres disciplines (psychologie, soins infirmiers, génie), est non seulement épineux, mais les étapes pour y arriver consomment temps, argent et énergie sans qu'on puisse présumer des résultats. Il est également important de remarquer que les femmes arrivées au milieu des années 1980 semblent utiliser des stratégies et tactiques plus appropriées pour ouvrir des espaces de réinsertion professionnelle. Certaines vont même jusqu'à renoncer initialement à leur profession, finalisée dans leur pays d'origine, pour essayer de nouvelles formations à un niveau inférieur : elles peuvent par exemple entreprendre des études pour un certificat, un diplôme ou un nouveau baccalauréat. Ce cheminement semble être fréquemment choisi et peut s'expliquer par le contact de ces femmes avec des organismes communautaires qui, en général, ont un personnel lui-même immigrant qui accueille, conseille et oriente les nouveaux arrivants en sol québécois. Ces diverses stratégies, utilisées pour résoudre les impasses, leur font gagner du temps dans leurs études universitaires. Cette situation diffère donc beaucoup de celle des femmes arrivées dans les années 1970, qui ont pris plus de temps pour se requalifier professionnellement dans une discipline qu'elles avaient vraiment choisie.

Par ailleurs, ces femmes reconnaissent que l'insertion dans le milieu universitaire les confronte à une

réalité administrative et pédagogique qui diffère de leur expérience dans leur pays d'origine. Elles sont obligées de décoder les règles, les normes et les coutumes pour réussir à établir des liens sociaux avec le professorat et avec leurs collègues. Il convient de ne pas négliger non plus, au sein de l'analyse, les multiples tactiques créatrices qu'elles mobilisent (par exemple étudier en groupe avec des Québécois) pour ne pas rester figées devant les autres obstacles rencontrés dans leur parcours d'insertion socio-académique. Une des confrontations constantes conservées dans leurs souvenirs est la remarque, maintes fois répétée, de posséder un « accent » qui, parfois, les empêche d'obtenir des évaluations plus conformes à leur rendement académique. Ce sont, de toutes façons, des actes confrontants, perçus comme violents, engendrant une multitude de sentiments telles que la honte, la tristesse, la colère, avec de maigres moments de gratification dans le quotidien. Elles reconnaissent malgré tout que traverser ces difficultés leur permet de gagner la confiance en soi nécessaire pour atteindre un certain niveau de sécurité dans la maîtrise de la langue parlée et dans la réponse aux nouvelles exigences d'apprentissage.

Un fait notable qui ressort aussi de l'analyse est le souvenir que gardent ces femmes de l'appui de l'un ou l'autre de leurs professeurs pour surmonter les obstacles et mieux vivre leur expérience de réinsertion académique.

« C'est seulement quand j'ai reçu le support personnel d'un professeur plus humain, plus conscient des

difficultés de l'immigration et qui a appuyé ma candidature que certains chemins universitaires de recyclage se sont ouverts devant moi. J'ai alors fait une maîtrise puis après un doctorat... Une nouvelle étape qui est plus facile pour moi. C'est comme si j'avais enregistré des gains. Et jusqu'à ce jour, mes expériences en cette nouvelle discipline sont extrêmement gratifiantes. [...] Alors, après tant d'années de lutte, je tombe enfin en plein milieu d'études que je voulais réaliser depuis longtemps. [...] C'est comme si je parvenais à une sorte de transition... qui me permette un jour de retourner au Pérou et sentir que je suis redevenue moi-même. [...] et aussi arrêter de vivre avec cette sensation désagréable d'un être flottant entre deux eaux. »
(Ada)

Certes, les divers récits recueillis illustrent le parcours tortueux des ces femmes et montrent de quelle manière elles oscillent entre la chute et la réinsertion, la confrontation et l'accompagnement, l'illusion et la réalité, selon des trajectoires ponctuées tout à la fois d'essais et d'erreurs. Néanmoins, peu à peu, grâce au temps consacré à l'entreprise éducative pour la re-professionnalisation (Renaud *et al.* 2001), ces immigrantes réussissent progressivement à s'insérer dans un nouvel espace de savoir et à créer des réseaux sociaux. Dans ces lieux-temps, elles tissent des liens avec des personnes qui leur ouvrent des réseaux de connaissances, et partagent avec elles la valeur significative de l'échange à travers le dépannage, les services d'appui et surtout la communication au quotidien. Elles trouvent, là aussi, un milieu propice où développer des relations d'amitié. Mais, même si tout cela signifie pour elles un gain qui

accueille le sentiment d'appartenance, ce n'est cependant pas suffisant pour se sentir partie prenante de la société. Ce sentiment peut s'expliquer par l'idéologie promue par la gouverne et trop centrée sur l'ethnisation (Meintel 1997) qui façonne des conduites, des attitudes et des stéréotypes « racisants » ou « minorisants » (Renaud, Germain et Leloup 2004) lesquels nuisent à une insertion harmonieuse. Enfin, quand elles arrivent à obtenir un titre universitaire québécois, c'est avec l'espoir profond de pouvoir conquérir de nouveaux horizons professionnels et d'être acceptées à part entière dans un emploi valorisant.

Entraves pour s'insérer dans le milieu du travail professionnel

Après avoir obtenu leurs diplômes universitaires dans un des « *alma mater* » québécois, ces onze femmes sont rapidement rattrapées par les avatars de la réalité qui les confrontent, une fois de plus, à l'idéal d'insertion professionnelle qu'elles se sont fabriqué. Le parcours des femmes ayant opté pour une formation professionnelle d'intervention sociale semble différent du cheminement de celles qui désirent travailler dans le milieu universitaire en tant que professeure ou chercheure. Par exemple, une de celles-ci, après son baccalauréat en langue espagnole, a complété un diplôme en art culinaire. Elle travaille maintenant dans la cuisine d'une école. Quant aux autres femmes ayant poursuivi une maîtrise en travail social ou en éducation, l'entrée sur le marché du travail dépend beaucoup des réseaux sociaux personnels créés lors de leurs études, notamment grâce aux stages

qu'elles ont pu effectuer, plutôt que des affichages de postes. Elles se rappellent l'angoisse vécue durant leurs démarches et sont conscientes des problèmes liés à la discrimination mais aussi à la conjoncture économique du moment. Au début, elles ont accepté des emplois atypiques (remplacements, temps partiels), mais entre la deuxième et la troisième année, toutes ont pu s'insérer dans des institutions officielles. Pour les six femmes qui tentent d'entreprendre une carrière de chercheure, l'insertion professionnelle se révèle plus sinieuse, comme le montre le récit suivant.

« Après ma maîtrise, je suis allée dans une province anglophone comme professeure remplaçante pour deux ans. Je n'avais pas encore mon doctorat, ils m'ont alors embauchée seulement avec une maîtrise. Je me suis rapidement rendu compte que la tâche était très exigeante et qu'avec seulement cette formation, ce n'était pas rentable. Autrement dit, le salaire était très bas pour la quantité de travail que je devais fournir : préparation de textes et tout le reste. Je suis restée les deux ans, surtout pour l'expérience, et je suis revenue dans l'est du pays pour recommencer immédiatement les études pour le doctorat. Je pensais sortir, une fois finie cette formation [1993], avec un emploi comme professeure et faire de la recherche dans une université du Québec ! Mais à venir jusqu'à présent [2001], il n'y a rien de tout cela. »
(Julia)

Désirant travailler dans le domaine de la recherche universitaire, cette femme a été jusqu'à entreprendre un doctorat, pensant que cela lui

garantirait une place dans ce milieu. Sa volonté et son dynamisme démontrés ici reflètent le vécu des autres femmes ayant fait le choix d'une carrière de chercheure. Elles croient toutes en la possibilité d'atteindre l'objectif qu'elles se sont fixé. De ce fait, confrontées à de fâcheuses expériences, cela les poussent à la construction de stratégies multiples afin de réussir à s'insérer dans le milieu de travail voulu et désiré. Cela se manifeste par une forte tolérance face à des exigences inhabituelles dans le milieu du travail, ou encore par une grande disponibilité qui leur permet de se maintenir au sein d'un réseau. En effet, la qualité de leur travail semble être perçue comme valable et reconnue par les employeurs. Cela se vérifie notamment par leurs réengagements pour d'autres projets. Malgré cela, elles n'obtiennent pas un poste de chercheure reconnu institutionnellement qui leur offrirait une plus grande autonomie professionnelle et économique ainsi qu'une reconnaissance sociale, après s'être investies de longues années dans le domaine. Pourtant, comme l'illustre le témoignage suivant, elles persistent dans leur « vocation » en espérant recevoir un traitement équitable préconisé par les normes du travail.

« Avant de terminer la recherche [dans un établissement de santé] on m'a engagée et un document a été publié sur ce travail. C'est donc dire que l'étude a servi pour ma maîtrise et aussi pour une publication élaborée conjointement avec une autre professionnelle et où mon nom est apparu. Et immédiatement après, on m'embauche, cette fois pour élaborer

le protocole d'une autre recherche à être présentée lors d'un concours canadien. Ce qu'on m'a offert c'est un autre contrat. Pourquoi ne me propose-t-on pas d'autres choses ? Est-ce que je pourrais obtenir d'autres choses ? Un poste permanent ? Je ne le sais pas... » (Elsa)

Ce récit rejoint celui des cinq autres femmes latino-américaines interviewées qui ont acquis de l'expérience dans la recherche québécoise. Leurs parcours se révèlent être marqués par des situations arbitraires qui mettent en évidence un écart important entre leurs rêves, les efforts déployés et la non-incorporation à un emploi stable en recherche. Et même si une a réussi à s'insérer dans le milieu universitaire, l'impression qu'elles ont, et particulièrement cinq d'entre elles, citoyennes canadiennes de longue date, est de se retrouver dans une institution hautement hiérarchisée où les postes convoités ne leur sont pas accessibles. En effet, la place pour les immigrants semble y être prédéterminée et le processus d'embauche manipulé pour maintenir les immigrantes en marge, comme le démontre Westmoreland-Traoré (1984) en se référant à l'équité au travail pour les individus appartenant à des groupes ethniques. La frontière devient évidente entre les droits pour « les autres » (les minorités) et ceux de la majorité dans une société où les autorités politiques continuent à exploiter l'ethnisation pour maintenir :

« [...] non seulement l'existence de groupes « ethniques » qui seraient le simple fait des origines nationales, mais aussi de la « société hôte »

envisagée comme une collectivité sociale intégrée qui peut être conçue séparément d'une de ses composantes, soit les nouveaux arrivants. D'après ce schéma, les immigrants, et parfois leurs descendants, sont traités comme catégorie à part [...] . Ils ne font pas partie du panorama social au même titre que les autres et leur statut, souvent dénigré, est confondu avec leurs rôles de citoyens, d'acteurs sociaux à part entière. » (Meintel 1997 : 13)

L'expérience des femmes latino-américaines pour franchir les barrières structurelles systémiques rejoint les témoignages des membres du Réseau des femmes chercheuses d'origines diverses du Québec, présentés le 25 novembre 2000 lors d'une journée de réflexion à l'Université du Québec à Montréal. Lors de cet événement, ont été exposées les manières dont le milieu de la recherche les confronte à des « situations types » (Rojas-Viger 2001). Elles expliquent ainsi comment ces pratiques les placent à la périphérie de l'univers de la recherche et du marché du travail dans la société, qui semble être construit pour « nous » (la majorité) et non pour « eux » (les minorités), parce qu'ils ne sont pas acceptés comme des citoyens à part entière. Cela prouve en partie pourquoi, même si ces femmes montrent un esprit « de combattante », la société persiste à ne pas les reconnaître véritablement comme chercheure. Un tel constat invite entre autres à réfléchir sur la croyance, « mythique » (Bourdieu 2001), en un monde scientifique conçu comme un lieu démocratique de pratiques équitables et d'une éthique

impeccable. La démythification des situations inattendues, telles que vécues par les Latino-Américaines, passe par l'analyse de l'ordre établi du pouvoir structurel avec son caractère systémique de ségrégation, de discrimination et même d'exclusion (Renaud, Germain et Leloup 2004). D'ailleurs, ces femmes soulignent être confrontées quotidiennement à la dévalorisation de leurs connaissances, sous prétexte qu'elles viennent du Tiers-Monde, comme si le lieu d'origine signifiait une « tierce-pensée ». Implicitement, ceci symbolise le non-ajustement à la modernité et à son caractère évolutif. Une telle catégorisation ainsi que sa valeur réelle ou symbolique (Guillaumin 2002), peuvent expliquer le traitement différentiel qu'elles perçoivent lorsqu'elles sont comparées aux gens qui viennent d'Europe. Cela invite aussi à s'interroger sur le mimétisme des attitudes adoptées par le milieu de la recherche qui reproduit l'attitude de condescendance des pays du Nord envers ceux du Sud. Tous ces constats vont à l'encontre de principes énoncés par le gouvernement lui-même :

« La Loi sur le multiculturalisme du Canada veut abattre les barrières de la discrimination et de l'ignorance, qui font obstacle à l'acceptation et au respect; elle veut faire en sorte que nos grandes institutions nationales - notre système policier et judiciaire, notre système d'éducation, nos services de santé et nos services sociaux, et, au plus haut niveau, notre gouvernement lui-même - tablent sur les talents et les capacités de tous les citoyens et soient un instrument de changement positif dans notre société. » (Santé-Canada 2001 : 2)

La perception qu'ont ces Latino-Américaines diplômées au sein d'universités québécoises, nous laisse penser que le chemin qui permettra la mise en pratique des valeurs contenues dans le discours des responsables gouvernementaux est encore long.

Pour conclure, une réflexion...

La présence au Québec contemporain de plus de femmes que d'hommes d'origine latino-américaine est une preuve de la féminisation de la migration. Ces femmes sont d'âges, de classes sociales, de groupes ethniques et de niveau de scolarisation différents. On constate notamment la présence, dans ce groupe social, d'une fraction non négligeable de femmes scolarisées de niveau universitaire qui, depuis leur arrivée, participent activement à la vie de la cité montréalaise pluriethnique. Quelques-unes font même déjà partie des professionnels possédant des diplômes montréalais de deuxième et troisième cycle universitaire. Les résultats obtenus en comparant les deux études ethnographiques montrent qu'elles sont arrivées dans la société réceptrice soit avec le désir de poursuivre leur travail professionnel initié dans leur pays d'origine, soit pour renforcer leurs connaissances comme jeunes universitaires. Ces analyses mettent également en lumière la manière dont elles ont été confrontées à de multiples obstacles du fait de leur statut d'immigrantes et en dépit de l'utilisation de diverses stratégies.

Tout cela autorise à affirmer l'existence d'une problématique d'ordre structurel. Cette conclusion rejoint l'analyse faite par Boyd (1990), qui montrait qu'une telle situation résulte de différents facteurs qui la rendent complexe. D'abord, l'idéologie des politiques du Canada et du Québec, qui consiste à traiter les questions d'immigration sous l'angle du genre masculin, fait en sorte que le statut de la femme est assujéti à celui de l'homme. En effet, l'idéologie qui régit le processus d'admission et de définition de la famille considère fondamentalement l'homme comme le chef. De plus, les programmes d'intégration à la vie canadienne considèrent souvent la femme, et parfois à son insu, comme « mère de famille » et non comme professionnelle. Cette position la déqualifie à l'avance pour entrer sur le marché du travail. Pourtant, paradoxalement, l'admission des femmes se fait aussi en fonction de leur capital humain incluant la scolarité et l'expérience professionnelle. Puis, une fois en terre d'immigration, vient la déqualification systémique des diplômes et des expertises professionnelles, qui par ailleurs touche également les hommes. Ainsi, cette procédure oblige les nouveaux arrivants à composer *avec* le jeu, « en tant qu'étrangers », à la différence de ceux qui sont nés *dans* le jeu, « en tant que natifs » (Bourdieu 1980). D'où l'apparition d'une croyance selon laquelle « être immigrant » est constitutif de la difficulté d'appartenance à un des champs charnières de l'insertion sociale, le travail.

Les conséquences, comme en témoignent ces femmes latino-américaines, sont l'émergence de situations-types de discrimination qui ont occupé entre dix et vingt ans de leur vie dans la société réceptrice, en retardant d'autant leur insertion sur le marché du travail dans un poste qui correspond à leur formation universitaire. Et cela, en dépit de leurs efforts et de leur grande créativité pour développer des stratégies alternatives, comme des réseaux, et ainsi dépasser divers obstacles dans leurs démarches. Cette persévérance n'a même pas permis à cinq des six femmes qui se sont consacrées à la recherche d'obtenir autre chose que du travail à contrat, sans possibilité de devenir partie intégrante d'une équipe de recherche rodée, malgré l'exigence faite aux universités, dans la Politique d'intégration à l'emploi (décrétée en 1991), d'un quota minimal d'immigrants. La persistance de la situation dans différentes universités amène à penser qu'il existe un caractère systémique en regard des pratiques de ségrégation, de discrimination et de marginalisation envers ces femmes venues du Tiers-Monde. Cette hypothèse mérite d'être approfondie dans de futures recherches, à partir d'un échantillon plus représentatif. Il sera notamment intéressant de comparer ces trajectoires à celles vécues par les femmes provenant de sociétés industrialisées. Sans aucun doute, les perceptions qu'ont les femmes latino-américaines de leur vécu ont permis de documenter les pratiques incongrues et paradoxales des politiques canadiennes et québécoises d'immigration qui les ont sélectionnées

en raison de leur capital humain (scolarité universitaire, expérience professionnelle) et qui, par la suite, les exposent à la déqualification, à la perte de statut et à la marginalisation sur le marché du travail en hypothéquant ainsi leur avenir et celui de leur famille. Si cette situation perdure et prend de l'ampleur, la société pluriethnique montréalaise risque de mettre sérieusement en péril son harmonie sociale et son image internationale.

Notes

¹ Je remercie Jocelyne Lalande, anthropologue, pour sa lecture attentive du texte et ses suggestions, ainsi que le Dr. Yv Bonnier-Viger pour ses judicieux conseils.

² Selon Statistique Canada (2001), sur une population de 30 007 094 habitants, il y avait au Canada 304 645 immigrants provenant d'Amérique centrale et du Sud. Au Québec, qui comptait alors 7 237 479 habitants, les Latino-Américains étaient au nombre de 53 745. 22 660 immigrants venaient d'Amérique centrale et 31 085 d'Amérique du Sud. Ces personnes se sont majoritairement installées à Montréal. On constate donc un revirement démographique sans précédent, puisqu'en 1971 (Estable 1986) le Québec ne comptait approximativement que 2 600 immigrants latino-américains. Par ailleurs, ces chiffres sont très conservateurs et doivent être observés avec prudence car il existe des erreurs de calcul dues à l'utilisation, dans le recensement (Gosselin 1984), de rubriques non exclusives ni exhaustives comme « l'origine ethnique », « l'origine latine », le « lieu de naissance ». De plus, certains immigrants sur lesquels on ne dispose d'aucune documentation, des membres de la seconde génération, des étudiants et des travailleurs avec un visa temporaire ne sont pas nécessairement pris en considération.

³ Les données pour réaliser cet article proviennent de deux de mes études ethnographiques sur les femmes latino-américaines scolarisées. L'une correspond aux femmes chercheuses et a fait l'objet d'un rapport (Rojas-Viger 2004b). L'autre traite des femmes péruviennes qui sont arrivées avec une formation universitaire et qui ont fait l'objet de ma thèse de doctorat (Rojas-Viger 2004a).

⁴ L'expression de l'arrivée à « la onzième heure » est empruntée du titre de l'article de Jean-Pierre Gosselin (1984) qui traite de l'immigration latino-américaine.

⁵ Les politiques d'immigration du Canada, acceptées par toutes les provinces, permettent d'admettre les immigrants, à titre de résidents permanents, dans trois catégories principales. Les immigrants de la **catégorie économique** sont des travailleurs qualifiés et des gens d'affaires, de même que leurs conjoints et toute personne à leur charge. La **catégorie de la famille** regroupe les personnes parrainées par de proches parents qui vivent déjà au pays et qui prennent en main certains de leurs besoins de base. La **catégorie des réfugiés** comprend les personnes qui ne peuvent ou ne veulent pas retourner dans leur pays d'origine par crainte d'être persécutées pour différentes raisons. S'ils sont acceptés depuis l'étranger, ils reçoivent certains services spécifiques dès leur arrivée, à la différence des personnes qui revendiquent le statut de réfugié à partir du territoire canadien ou qui sont en attente d'être acceptés. Il y a aussi l'admission de personnes sans résidence permanente comme les étudiants, les travailleurs temporaires, les touristes. Pour plus de précisions, voir Chard *et al.* (2000).

⁶ Les personnes parrainées, si elles n'accèdent pas au marché du travail, restent économiquement dépendantes de la personne qui les parraine pendant une période de trois ans sans pouvoir bénéficier de certains avantages comme, par exemple, de bénéficier durant la période de francisation d'une allocation financière et/ou des frais de garde (L'R des Centres des femmes du Québec 1994 :10). C'est seulement en 1995 qu'il y a eu un changement dans la durée du parrainage, passant de dix à trois ans pour les conjointes (les femmes sont les plus nombreuses dans cette catégorie) ou conjoints grâce, entre autres, à la mobilisation des femmes immigrantes, elles-mêmes soutenues par les mouvements des femmes du Québec lors de la marche « Du pain et des roses » en l'an 2000.

⁷ En effet, la migration massive aux États-Unis de deux millions de personnes pour la seule Amérique centrale entre 1980 et 1990 a été confirmée par l'Organisation mondiale de la santé et l'Organisation panaméricaine de la santé (1993), témoins d'une situation de crise dans la région.

⁸ Selon l'étude de Lamotte (1991) sur l'immigration latino-américaine, de 1968 à 1990 il y avait des femmes professionnelles, comme le montrent les données préliminaires de la Direction des études et de la recherche du Ministère des Communautés culturelles et de l'Immigration recueillies en 1990 : du Brésil, 6,2%; du Chili, 18,5%; de la Colombie, 8,6%; du El Salvador,

11,8%; du Pérou, 11,7%; du Mexique, 11,3%. En ce qui concerne la maîtrise de la langue de ce groupe, on observe que 18% d'entre elles soutiennent une conversation en français, 20% en anglais et 28% dans les deux langues. Par ailleurs, 63% d'entre elles arrivent mariées et certaines ont des enfants en bas âge.

⁹ Selon Lamotte (1985 : 49), en 1981, la répartition de la main-d'œuvre féminine est composée de 27 353 professionnelles nées à l'extérieur du Canada : 54% sont originaires d'Europe, 35% du Tiers-monde, 10% des États-Unis et 1% d'autres régions.

¹⁰ À la différence de l'approche « étique » qui traite du discours scientifique, l'approche « émique » recueille le discours des personnes elles-mêmes, de là l'analyse prend racine, comme le dit Massé (1995 : 151).

¹¹ Le travail atypique, selon Zukewich (2000), correspond au travail non conventionnel qui a pris de l'importance au cours des années 1990. Il fait notamment référence au travail à temps partiel, aux emplois temporaires, au travail autonome et à l'activité d'un individu cumulant plus d'un emploi.

Bibliographie

- Aboud, B., A.M. Fiore et L. Ribeiro, 1995. *Profils des communautés culturelles du Québec*. Québec, Ministère des Affaires internationales, de l'Immigration et des Communautés culturelles et la Ville de Montréal. Publication Québec, 650 p.
- Arnopoulos, S. M., 1979. *Problèmes des femmes immigrantes sur le marché du travail canadien*. Ottawa, Conseil consultatif canadien de la situation de la femme, 88 p.
- Avilés, A., 1988. *Des femmes immigrantes latino-américaines*. Mémoire de maîtrise en Service social (M.Sc.). Montréal, Université de Montréal, 285 p.
- Bibeau, G., A. M. Chan-Yip, M. Lock, C. Rousseau, C. Sterlin et H. Fleury, 1992. *La santé mentale et ses visages. Un Québec pluriethnique au quotidien*. Boucherville, Comité de la santé mentale au Québec, Gaëtan Morin, 289 p.
- Bourdieu, P., 2001. *Science de la science et réflexivité*. Paris, Raisons d'agir, 239 p.
- Bourdieu, P., 1980. *Le sens pratique*. Paris, Éditions de Minuit, 475 p.

- Boyd, M., 1990. « Family and Personal Networks in International Migration : Recent Developments and New Agendas », *International Migration Review*, vol. 23, n° 3, p. 638-670.
- Chard, J., J. Badets et L. Howatson-Leo, 2000. « Les femmes immigrantes », *Statistiques Canada (2000), Femmes au Canada 2000. Rapport statistique fondé sur le sexe. Division des statistiques sociales, du logement et des familles*. Ottawa, p. 201-232.
- Conseil des relations interculturelles, 2004. *Au-delà des nombres. Pour une véritable intégration*. Mémoire présenté à la Commission de la culture sur la planification des niveaux d'immigration 2005-2007. Montréal, 49 p.
- Estable, A., 1986. *Les immigrants au Canada. Faits actuels*. Document de référence rédigé à l'intention du Conseil consultatif canadien de la situation de la femme. Ottawa, 63 p.
- Gosselin, J.-P., 1984. « Une immigration de la onzième heure : les Latino-Américains », *Recherches Sociographiques*, vol. XXV, n° 3, p. 393-420.
- Guanipa-Ho, C., 1991. *Self-Concept and Second Language Acquisition in Adult Immigrant Latin American Women*. A thesis submitted for the Degree of Doctor of Philosophy. Montreal, Department of Educational Psychology and Counselling, McGill University, 361 p.
- Guillaumin, C., 2002. *L'idéologie raciste. Genèse et langage actuel*. Paris, Gallimard, 382 p.
- Lamotte, A., 1992. *Situation socio-économique des femmes immigrées au Québec*. Québec, Direction des études et de la recherche, Gouvernement du Québec, Direction des communications, 135 p.
- Lamotte, A., 1991. *Dossier sur le cheminement de carrière des professionnelles latino-américaines du Québec*. Avec la participation de Aïcha El Haïli et Chantal René. Québec, Ministère des Communautés culturelles et de l'Immigration, Direction des Études et de la Recherche, 42 p.
- Lamotte, A., 1985. *Les autres québécoises. Étude sur les femmes immigrées et leur intégration au marché du travail québécois*. Deuxième édition. Québec, Ministère des Communautés culturelles et de l'Immigration, 110 p.
- Lévesque, B., 1994. « Repenser l'économie pour contrer l'exclusion sociale : de l'utopie à la nécessité », in J.-L. Klein et B. Lévesque (dir.), *Contre l'exclusion repenser l'économie*. Québec, Presse de l'Université de Québec, p. 17-44.
- L'R des Centres des femmes du Québec, 1994. « Femmes différentes et semblables », *Actes du Colloque des 10 et 11 juin 1993*. Rédaction de Marie Letellier, Montréal. 48 p.
- Massé, R., 1995. *Culture et santé publique. Les contributions de l'anthropologie à la prévention et à la promotion de la santé*. Montréal, Paris, Casablanca, Éditions Gaëtan Morin, 499 p.
- Mata, F., 1983. *The Latin American Immigration to Canada, 1946-1981*. Document préparé pour la Conférence CALACS, Ottawa, Carleton University.
- Meintel, D., 1997. « Introduction. Étudier la pluriethnicité à l'ère de la mondialisation », in D. Meintel, V. Piché, D. Juteau et S. Fortin (dir.), *Le quartier Côte-des-Neiges à Montréal. Les interfaces de la pluriethnicité*. Paris et Montréal, L'Harmattan, p. 11-28.
- Organisation de coopération et de développement économique, 1985. *L'intégration des femmes dans l'économie*. Paris, Publication de l'OCDE, 203 p.
- Organisation mondiale de la santé et Organisation panaméricaine de la santé, 1993. « Mise en œuvre de la stratégie mondiale de la santé pour tous d'ici à l'année 2000 », *Huitième rapport sur la situation sanitaire dans le monde. Région des Amériques*, vol. 3, Washington, 131 p.
- Osorio, R. A., 1997. *Trabajo asalariado, género e identidad : la inserción de las mujeres colombianas en Montreal*. Mémoire de Maîtrise en Anthropologie (M.Sc.). Montréal, Université de Montréal, 240 p.

- Pellegrino, A., 2000. « Les tendances de la migration internationale en Amérique latine et dans les Caraïbes », *Revue internationale des sciences sociales*, n° 165, p. 449-462.
- Rapport du Groupe chargé d'étudier les problèmes de santé mentale des immigrants et des réfugiés au Canada, 1988. *Puis... la porte s'est ouverte. Problèmes de santé mentale des immigrants et des réfugiés*. Présidé par Morton Beiser. Ottawa, Secrétariat du multiculturalisme, Ministère de la Santé et du bien-être social, 127 p.
- Renaud, J., A. Germain et X. Leloup, 2004. « Présentation », in J. Renaud, A. Germain et X. Leloup (éd.), *Racisme et discrimination. Permanence et résurgence d'un phénomène invouable*. Sainte-Foy, Les Presses de l'Université Laval, p. 19-27.
- Renaud, J., L. Gingras, S. Vachon, C. Blaser, J.-F. Godin et B. Gagné, 2001. *Ils sont maintenant d'ici! Les dix premières années au Québec des immigrants admis en 1989*. Québec, Ministère des relations avec les citoyens et de l'immigration, Centre d'études ethniques, Université de Montréal, Les Publications du Québec, 197 p.
- Richmond, A., L. Lam, F. Mata et L. Wong, 1989. « Certaines conséquences de l'émigration en provenance du Tiers-monde vers le Canada », in R. Appleyard (dir.), *L'incidence des migrations internationales sur les pays en développement*. Paris, Centre de développement de l'Organisation de coopération et de développement économiques, p. 385-411.
- Rojas-Benavente, E., 1989. *Romper el silencio (Rompre le silence). Intervention sociale auprès des femmes latino-américaines victimes de violence familiale et conjugale, et d'autres problèmes d'adaptation*. Rapport de stage présenté à la Faculté des études supérieures en vue de l'obtention du grade de Maître es sciences (M.Sc.) en Service social. Montréal, Université de Montréal, 180 p.
- Rojas-Viger, C., 2004a. *Corps-fait-histoire dans le processus de mondialisation, de migration et d'insertion. Parcours de femmes immigrantes péruviennes à Montréal*. Thèse de doctorat en Anthropologie (Ph.D.). Montréal, département d'anthropologie, Université de Montréal, 527 p.
- Rojas-Viger, C., 2004b. « Défi de l'insertion dans le milieu de la recherche au Québec des femmes chercheuses d'origine latino-américaines », in A. Caron et M. E. Montejo (dir.), *Conditions d'insertion dans le milieu de la recherche au Québec. Trois études de cas sur les chercheuses d'origines diverses du Regroupement des femmes chercheuses d'origines diverses*. Montréal, Alliance de recherche IREF/ Relais-femmes, Réseau québécois des chercheuses féministes, Université du Québec à Montréal, p. 95-148.
- Rojas-Viger, C., 2001. « D'un lieu "pour elles" à un lieu "pour toutes". Auto-récit de vie d'une chercheuse », Présenté au Colloque annuel : *Le féminisme comme lieu pour penser et vivre diversité et solidarité*. Les 12 et 13 juin 2001. Montréal, Alliance de recherche IREF/ Relais-femmes, 15 p.
- Rojas-Viger, C. et N. Dedobbeleer, 1996. « Pré-test d'une bande dessinée auprès de Latino-Américaines enceintes de Montréal », *Revue Santé publique*, 8^e année, n° 4, p. 399-414.
- Santé-Canada, 2001. *La culture comme déterminant de la santé. Pour une compréhension commune : une clarification des concepts-clés de la santé de la population*. Site internet : [\[www.hc-sc.gc.ca\]](http://www.hc-sc.gc.ca), p. 1-2
- Seward, S. et K. McDade, 1988. *Les immigrantes au Canada : Orientations souhaitables*. Ottawa, Conseil consultatif canadien sur la situation de la femme, 79 p.
- Statistique Canada, 2001. *Origine ethnique. Statut des immigrants et lieu de naissance*. Recensement 2001. Produit de données normalisées. Ottawa. Lien internet : [\[www12.statcan.ca/francais/census01/products/standards/themes/retrieveproduct_table\]](http://www12.statcan.ca/francais/census01/products/standards/themes/retrieveproduct_table)
- Westmoreland-Traoré, J., 1984. « Les droits des immigrants et immigrantes concernant l'accès au marché du travail », in G. Lapris (dir.), *Rapport présenté au Ministère fédéral de la justice*. Collaborateurs : P. Belzile, J. Edwards et A. Pépin. Ottawa, Canada, Emploi et Immigration, 281 p.

Zukewich, N., 2000. « Travail rémunéré et non rémunéré », *Femmes au Canada 2000. Rapport statistique fondé sur le sexe. Chapitre 5. Projet des groupes cibles. Statistique Canada. Division des statistiques sociales, du logement et des familles*. Ottawa, p. 103-141.

« Former un citoyen utile au Québec et qui reçoit de ce pays » Le rôle d'une communauté religieuse montréalaise dans la trajectoire migratoire de ses membres

Géraldine Mossière

Volume 6, numéro 1, printemps 2006

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/012682ar>
DOI : <https://doi.org/10.7202/012682ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Groupe de Recherche Ethnicité et Société
CEETUM

ISSN

1499-0431 (imprimé)
1499-044X (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Mossière, G. (2006). « Former un citoyen utile au Québec et qui reçoit de ce pays » : le rôle d'une communauté religieuse montréalaise dans la trajectoire migratoire de ses membres. *Les Cahiers du Gres*, 6 (1), 45–61.
<https://doi.org/10.7202/012682ar>

Résumé de l'article

Au sein d'une congrégation pentecôtiste montréalaise rassemblant principalement des immigrants d'origine africaine, nous montrerons que la communauté religieuse se substitue au groupe d'appartenance laissé au pays et qu'elle joue un rôle central dans l'adaptation de ses membres à la société d'accueil. Après avoir décrit la congrégation et les services qu'elle offre aux immigrants pour faciliter leur installation, nous définirons l'origine et la nature des liens sociaux qui la soudent. L'attention sera portée sur les nouveaux modes d'articulation des affiliations religieuses et des marqueurs ethniques qui s'y développent. Par ailleurs, nous soulignerons l'influence de la communauté sur la trajectoire migratoire de ses membres et évaluerons dans quelle mesure le cadre normatif transmis lors du rituel se compare à celui du pays d'accueil. Finalement, nous examinerons le comportement social et éthique prôné par le pasteur, ainsi que les représentations et pratiques véhiculées quant aux rôles et rapports familiaux.

« FORMER UN CITOYEN UTILE AU QUÉBEC
ET QUI REÇOIT DE CE PAYS »
LE RÔLE D'UNE COMMUNAUTÉ RELIGIEUSE MONTRÉLAISE
DANS LA TRAJECTOIRE MIGRATOIRE DE SES MEMBRES

Géraldine Mossière

RÉSUMÉ / ABSTRACT

Au sein d'une congrégation pentecôtiste montréalaise rassemblant principalement des immigrants d'origine africaine, nous montrerons que la communauté religieuse se substitue au groupe d'appartenance laissé au pays et qu'elle joue un rôle central dans l'adaptation de ses membres à la société d'accueil. Après avoir décrit la congrégation et les services qu'elle offre aux immigrants pour faciliter leur installation, nous définirons l'origine et la nature des liens sociaux qui la soudent. L'attention sera portée sur les nouveaux modes d'articulation des affiliations religieuses et des marqueurs ethniques qui s'y développent. Par ailleurs, nous soulignerons l'influence de la communauté sur la trajectoire migratoire de ses membres et évaluerons dans quelle mesure le cadre normatif transmis lors du rituel se compare à celui du pays d'accueil. Finalement, nous examinerons le comportement social et éthique prôné par le pasteur, ainsi que les représentations et pratiques véhiculées quant aux rôles et rapports familiaux.

Drawing on fieldwork conducted in a West African evangelical congregation in Montreal, I argue that the religious community substitutes for the community left behind in the home country, I also show that it plays a central role in its members' adjustment to the host society. First, I describe this community and the resources it provides to immigrants so as to ease their process of integration. Then, I define the origin and the nature of the social relationships that build the community. Special attention is given to the new articulation of religious affiliations and ethnic referents that emerges. Moreover, I show that the religious community has an important influence on the migratory trajectory of its members. I seek to assess to which extent the normative guidelines that are transmitted in the ritual context compare to those of the host society's. Finally the social and ethical behaviour that is advocated by the pastor are examined, and in particular, the representations of family relationships he presents, along with the family practices he advocates in his preaching.

Mots-clés : Religion, ethnicité, communauté, immigration, intégration, norme.
Keywords: Religion, ethnicity, community, immigration, integration, norms.

LES IMMIGRANTS COMPTENT POUR UNE PART SIGNIFICATIVE du dynamisme démographique du Québec (Simmons 1999). Souvent perçu comme un défi à gérer au niveau de la diversité ethnique, le phénomène migratoire n'en a pas moins modifié le paysage religieux de la province, ajoutant à la tradition catholique dominante une variété de nouvelles religions non chrétiennes et orientales. Pour les nouveaux arrivants, l'installation dans la société d'accueil introduit généralement un hiatus entre leur bagage identitaire et les conditions d'existence de leur nouvel environnement, leur identité étant ainsi « quotidiennement remise en question par l'expérience migratoire » (Dorais 1993: 5). Dans ce contexte, apparaissent des stratégies de regroupement local à base ethnique, linguistique ou culturelle. Généralement pourvues de peu de moyens, ces associations offrent des ressources matérielles, psychologiques et symboliques aux nouveaux arrivants (Drudi 2004). À Montréal, il existe une myriade de communautés religieuses nées de cette dynamique : localisées dans les quartiers d'immigrants, elles sont le produit des mouvements de population et des phénomènes de transnationalité. Selon un rapport sur l'aménagement des lieux de culte des minorités ethniques à Montréal (Germain *et al.* 2003), on dénombrait en 2002 environ 800 lieux de culte à Montréal (ville fusionnée), dont 35% étaient occupés par des minorités ethniques, un nombre en croissance dans la métropole. Les nouveaux espaces de culte sont essentiellement liés aux religions non chrétiennes et aux

mouvements chrétiens issus des réformes protestantes, ces derniers rassemblant majoritairement des immigrants d'origines africaine, haïtienne, latino-américaine ou philippine. On peut dès lors s'interroger sur le rôle de ces communautés religieuses dans l'intégration des immigrants à la société d'accueil, ainsi que sur la portée de leur message religieux et spirituel. Comment sont-elles organisées et quel type de ressources offrent-elles aux nouveaux arrivants? De quelle façon les communautés religieuses d'immigrants réorganisent-elles les identités ethniques et les liens sociaux? Comment leur message s'inscrit-il dans les valeurs et le système de sens de la société d'accueil? Dans quelle mesure enfin, ces communautés influencent-elles la trajectoire migratoire de leurs membres, nouveaux arrivants, au Québec?

Les communautés religieuses et les populations immigrantes

Il est généralement admis que les églises protestantes et catholiques des premières vagues d'immigrants européens ont traditionnellement soutenu et encadré l'installation de leurs membres dans le Nouveau Monde (Smith 1978; Mohl et Betten 1981; Dolan 1985), tout comme les communautés juives apparues plus tardivement. Toutefois, l'influence des institutions et idéologies religieuses importées par les vagues d'immigration plus récentes, provenant des pays du Sud, n'a été documentée que depuis peu. Aux États-Unis, deux projets d'envergure (Warner et Wittner 1998; Ebaugh et

Chafetz 2000) ont établi le rôle central des communautés religieuses dans la vie quotidienne des immigrants. Ces dernières auraient un impact décisif dans le processus d'installation des nouveaux arrivants à qui elles fourniraient un ancrage institutionnel (Menjivar 2003). Les communautés religieuses représentent en effet l'une des organisations d'accueil les plus accessibles et ouvertes aux nouveaux arrivants qui s'y retrouvent régulièrement et dont ils deviennent rapidement familiers. En outre, elles offrent généralement un soutien matériel, financier, et des conseils en matière légale. Chez les Coréens des États-Unis, Hurh et Kim (1990) montrent que la participation religieuse est plus soutenue que dans le pays d'origine, au point de devenir un style de vie. Pour cette population, la religion est synonyme de système de sens, de sentiment d'appartenance et de réconfort psychologique, elle contrecarrerait même certains problèmes de santé mentale. Les nouveaux immigrants constituent par ailleurs une population cible pour les nouveaux mouvements religieux et Églises établies qui tentent de les attirer en incorporant des pratiques populaires à leurs activités. À cet égard, certaines congrégations entretiennent des liens étroits avec la communauté d'origine restée au pays.

Au Canada, l'importance du symbolisme et du discours religieux dans le parcours des immigrants est généralement reconnue (Bramadat 2001). Pour Hayford (2001) par exemple, les temples bouddhistes

Theravada de Regina constituent un nouveau phénomène social dans les métropoles nord-américaines, les immigrants issus de pays non occidentaux se déplaçant constamment entre ces espaces sociaux marqués culturellement et le reste de la société d'accueil. Néanmoins, la littérature sur les communautés religieuses en contexte migratoire est surtout centrée sur l'articulation de l'ethnicité et du religieux. Ainsi, en Ontario, le maintien de la foi et des pratiques bouddhistes ont permis à des groupes tibétains de surmonter les difficultés d'adaptation tout en conservant des « frontières entre eux-mêmes et les autres religions et groupes ethniques » (McLellan 1987). Selon Dorais (1993), la pratique religieuse des Vietnamiens de Montréal permet de préserver la continuité familiale, base de l'identité vietnamienne, et donc de renforcer leur identité ethnique. Par ailleurs, comme l'observent Nagata (1988) et Winland (1994), certaines populations immigrantes réorientent leur affiliation religieuse (conversion) dans le but de légitimer leurs activités religieuses dans la société d'accueil, ce qui les amène à renégocier leur organisation sociale au sein de nouvelles congrégations qui restent toutefois fortement marquées par l'ethnicité.

Si les communautés religieuses fournissent quelques-unes des ressources nécessaires à l'ajustement des nouveaux arrivants à la société d'accueil, elles constituent également de nouveaux espaces de socialisation où se retravaillent des identités et relations

sociales remises en question par le processus migratoire. Ici se reproduisent les rôles et statuts sociaux (leadership traditionnel) importés du pays d'origine, ici aussi se renégocient les rapports de genre et de génération, sous l'influence des modes de transmission de valeurs et de répartition sexuelle des rôles, propres au pays d'arrivée (Gapmin 1992; Haddad et Lummis 1987; Warner 1998). Ainsi, il n'existe pas de consensus quant à l'impact de l'adhésion à ces associations religieuses sur l'intégration des immigrants dans la société d'accueil : dans la perspective linéaire assimilationniste de l'immigration, certains auteurs argumentent que le contenu ethnique des communautés religieuses empêche ou, du moins, ralentit le processus d'intégration. Pour d'autres au contraire, les services communautaires qu'elles offrent contribuent à faciliter l'insertion de l'immigrant dans son nouveau milieu; à ce titre, elles constitueraient un vecteur de reconstruction identitaire (Bramadat 2001; Hayford 2001). Hurh et Kim (1990) soutiennent d'ailleurs que la participation religieuse des immigrants est indépendante de leur niveau d'intégration et de leur mobilité socioéconomique. Tous les auteurs soulignent toutefois l'influence du contexte politique, économique, social et culturel de la société d'accueil sur la trajectoire migratoire des nouveaux immigrants et rappellent qu'en ce sens, les communautés religieuses effectuent bien souvent la médiation entre la structure d'accueil et le quotidien de l'immigrant.

Les données récoltées auprès d'une communauté pentecôtiste montréalaise rassemblant majoritairement des immigrants noirs me conduise à réévaluer, et peut-être à affiner ces deux perspectives. Après avoir présenté la Communauté Évangélique de Pentecôte (CEP), je montrerai qu'elle est plus qu'un lieu de rassemblement à vocation spirituelle, et davantage qu'une enclave ethnique. En effet, elle participe de façon ni exclusive, ni contradictoire à l'adaptation de ses membres à la société d'accueil d'une part, et à la renégociation des identités ethnique, religieuse et familiale d'autre part. Notre étude met en évidence les ressources matérielles, sociales et émotionnelles que la communauté religieuse fournit à ses membres et qui facilitent leur processus d'installation. La congrégation place ainsi les immigrants au cœur de nouveaux réseaux de sociabilité et d'entraide tandis que par le rituel dominical, elle substitue une *communitas* au groupe laissé au pays d'origine. L'appartenance s'articule désormais autour de nouveaux modes d'organisation des affiliations religieuses et des marqueurs ethniques. Par ailleurs, cet espace de ressourcement est destiné à, selon les dires du pasteur lui-même, « *instruire les membres* », afin d'en faire de bons citoyens qui « *sont utiles dans le pays d'accueil et reçoivent aussi de ce pays* ». À ce titre, il faut donc reconnaître et évaluer le rôle de la communauté religieuse dans la cité. Traditionnel berger des âmes, elle se veut également guide du nouveau citoyen canadien, récemment immigré. Nous montrerons que le message

spirituel et normatif qu'elle transmet n'est effectivement pas sans orienter la trajectoire migratoire de ses membres en posant les balises d'un certain comportement social et éthique, et en réorganisant les rôles sociaux et familiaux.

Le présent article s'appuie sur des données collectées lors d'une enquête de terrain entamée il y a deux ans. L'approche adoptée est essentiellement axée sur l'observation hebdomadaire du culte dominical, soit sur le comportement rituel des divers participants et sur le prêche livré par le pasteur. Cette méthodologie a été complétée par différentes participations à des activités plus ou moins régulières de la communauté, telles que les réunions de cellule qui s'organisent en semaine autour de groupes restreints à des quartiers spécifiques, ou encore les séminaires d'étude dispensés par le pasteur. Outre les observations, plusieurs entretiens semi-dirigés ont été menés, autant avec des membres de la CEP qu'avec des officiants rituels (pasteur, leader de la chorale). Les thèmes évoqués lors de ces rencontres touchent la trajectoire migratoire du membre, incluant le processus d'adhésion à la CEP, le rôle de la communauté dans ce parcours, et enfin l'expérience religieuse vécue lors du culte dominical.

Le pentecôtisme et la Communauté Évangélique de Pentecôte

D'après Aubrée (1987), les pentecôtistes suivent les grands axes doctrinaux de la Chrétienté réformée

qu'ils complètent par la théorie de la prédestination et par la mise en œuvre des dons de l'Esprit, dont celui du parler en langues. Effectivement, les théologiens Brandt-Bessire (1986) et Hollenweger (1988) considèrent que le pentecôtisme puise sa source dans le méthodisme, un mouvement de réveil anglo-saxon qui s'épanouit au 18^e siècle au sein de la mouvance protestante, sous l'impulsion de John Wesley. Fils de pasteur anglican, celui-ci décide de devenir prédicateur itinérant après avoir été rejeté de son Église où on le trouvait trop « méthodique » dans sa lecture de la Bible et dans ses pratiques de prière. S'écartant des lectures doctrinales, Wesley conçoit la religion comme une expérience privilégiée de rencontre avec Dieu, il parle de « religion du cœur » qui doit être sentie et susciter des sentiments intérieurs de joie et d'amour. En somme, le principe fondamental du pentecôtisme est biblique et expérimental. Fidèle à son héritage protestant, il s'appuie sur une lecture littérale des Écritures; la pratique rituelle repose cependant sur l'expression spontanée de la foi par l'expérience et le contact au sacré, direct et senti. Importé en Amérique du Nord par les migrants anglais, le mouvement se diffuse rapidement auprès des laissés-pour-compte de la société américaine. À partir des années 1950, il se répand en Amérique du Sud et en Afrique noire où il subit diverses formes de réappropriation locale et de syncrétisme (Bastian 1994 ; Mary 2001).

La Communauté Évangélique de Pentecôte est créée en 1992 par l'actuel

pasteur-fondateur d'origine congolaise. Les premiers rassemblements autour du pasteur se déroulent alors dans le salon de sa maison et réunissent des amis et des membres de sa famille. Par la suite, la communauté prend rapidement de l'ampleur : voisins et amis se joignent au mouvement qui occupe successivement le sous-sol du logement d'un de ses membres, une salle de restaurant, des locaux partagés avec une église baptiste et enfin un bâtiment acheté dans le quartier du Mile End. L'évolution des espaces de culte de la CEP reflète la croissance exponentielle qu'a connue la communauté : de 10 membres en 1992, elle réunit aujourd'hui 432 fidèles. Le pasteur explique que ce nombre serait probablement plus élevé si, faute de travail au Québec, bon nombre de participants n'avaient pas émigré plus à l'ouest, vers le Canada anglophone.

La CEP est une église révélée, elle est née de la vocation du pasteur qui, en voyage touristique au Québec, ressentit un appel divin lui indiquant que c'était là sa terre de mission. Alors étudiant en théologie en Belgique, il décide d'immigrer au Québec. Son parcours migratoire se heurte ensuite à de nombreux obstacles, notamment pour l'obtention des papiers d'immigration et pour la prise en charge des soins médicaux, une expérience qu'il qualifie de «difficile» et dont il aime témoigner.

Si les premiers membres ont surtout été les enfants et amis des enfants du pasteur, alors âgés d'environ 20 ans, le

profil des adhérents de la CEP est aujourd'hui plus divers et compte également des mères monoparentales, des personnes divorcées et des familles. Le pasteur favorise la participation des moins de 25 ans qui forment un peu moins de la moitié de la communauté; les femmes sont également plus représentées que les hommes. Bien que la communauté attire une minorité de Québécois «de souche» (le *pasteur associé* à la CEP est d'ailleurs une femme québécoise blanche), les membres sont principalement des immigrants de première génération, installés au Québec depuis moins de 20 ans, d'origine africaine ou haïtienne. Le parcours migratoire des Haïtiens est assez varié : étudiants, cols blancs qualifiés, domestiques ou immigrants économiques arrivés pour répondre aux demandes du secteur privé; d'autres ont immigré dans le cadre d'un regroupement familial ou sont des réfugiés politiques qui gardent l'espoir de rentrer au pays. Souvent, ils maintiennent des liens ténus, financiers entre autres, avec leur famille restée au pays. Néanmoins, la majorité des membres de la communauté provient d'Afrique francophone (Angola, République démocratique du Congo, Congo, Côte d'Ivoire, Cameroun, Burundi, Rwanda, Bénin) et présente un profil d'immigration plus homogène : souvent quadragénaires, ils appartiennent à la catégorie de réfugiés politiques; ils forment une main-d'œuvre qualifiée et instruite qui jouissait d'un niveau de vie aisé au pays d'origine où ils étaient souvent des professionnels de la classe moyenne, voire de la classe

privilegiée. C'est la guerre civile qui les a généralement amenés au Québec où leurs qualifications ne sont parfois pas reconnues. Dans leur fuite, certains n'ont d'ailleurs pas pu obtenir de papiers d'identification civile et se retrouvent face à un imbroglio administratif qui les plonge parfois dans des situations précaires. De façon générale, les immigrants d'origine africaine connaissent une réduction brutale de leur niveau de vie et statut social.

La majorité des membres d'origine africaine était déjà pentecôtiste avant de s'installer au Québec. Les membres provenant d'Haïti en revanche, sont généralement issus de tradition catholique et ils se sont convertis en découvrant la CEP. C'est le bouche-à-oreille qui, la plupart du temps, attire de nouveaux membres à la communauté. Ces derniers rapportent que dès leur arrivée à Montréal, ils recherchent un lieu de culte où pratiquer leur religion. Ils sont généralement conduits à la CEP par un réseau de parenté ou d'amis connus au pays, ou par des organismes d'accueil qui œuvrent pour la création et le maintien de réseaux d'entraide, tels que les YMCA. Par la suite, certains continuent à « magasiner » auprès d'autres communautés religieuses avant de revenir à la CEP, d'autres y adhèrent immédiatement. En ce sens, l'adhésion est un acte volontaire, basé sur un choix personnel qui répond à la logique de ce que Yang et Ebaugh (2001) définissent comme « le nouveau volontarisme » qui caractérise la religion américaine contemporaine.

Un « centre communautaire de prestation de services »

La structure de la communauté s'organise à deux niveaux qui se superposent. L'organisation formelle repose sur différents ministères qui en assurent le fonctionnement : le ministère du protocole est chargé de l'accueil et du bon déroulement du culte du dimanche tandis que le ministère des louanges encadre la chorale et participe à la préparation du culte dominical. Certains ministères sont établis en fonction du sexe et de l'âge des membres : le ministère des hommes propose aux adultes des activités telles que des déjeuners de groupe au cours desquels ils peuvent par exemple discuter de la façon de rédiger son curriculum vitae; le ministère des femmes, quant à lui, rassemble les femmes de la CEP autour d'ateliers de cuisine, de couture ou autres; le ministère des jeunes occupe les adolescents avec des forums de discussion thématiques (choix du conjoint, problème d'identité); enfin, le ministère des enfants de moins de 14 ans dispense des cours d'instruction religieuse.

L'adhésion à la CEP requiert de chacun une implication active dans la vie communautaire. Outre la participation aux activités religieuses, la plupart des membres occupe ou a occupé une fonction au sein d'un des divers organes de fonctionnement, un rôle social est donc attribué à chacun. Par ailleurs, chacun doit contribuer financièrement en versant la dîme et diverses offrandes pécuniaires à la

communauté. Ainsi, la CEP constitue une institution locale qui repose sur le volontarisme et l'implication de ses membres laïcs, son mandat consiste à organiser un lieu de culte où les immigrants vivent leur foi et perpétuent des rituels religieux déjà pratiqués dans leur pays d'origine, ou adoptés dans le pays d'accueil; en ce sens, on peut la qualifier de « congrégation » (définition d'Ebaugh et Chafetz 2000).

Au niveau horizontal, la communauté est divisée en « cellules de quartier » qui regroupent sur une base géographique les membres disséminés dans la ville. Chaque semaine, les fidèles se réunissent chez l'un d'entre eux et se livrent à des activités religieuses; ces réunions peuvent donner lieu à d'autres rassemblements plus ou moins structurés, incluant de façon plus large des amis ou des parents qui ne fréquentent pas forcément la CEP : veilles collectives pour marquer le décès d'un proche au pays, etc. Cette structure en rhizome débouche sur la création de réseaux informels très actifs. Certains membres ont, par exemple, créé des groupes qui se réunissent par téléphone, tôt le matin (5 heures), pour prier et chanter ensemble. Ces rencontres permettent également de créer des liens sociaux, de se rendre visite en dehors du cadre de la communauté religieuse, de partager de la nourriture typique du pays d'origine, d'échanger des nouvelles du pays, mais aussi des informations sur le pays d'accueil. C'est à ce niveau que le recrutement et l'engagement des membres de la communauté sont les plus efficaces. La CEP offre ainsi un espace

mettant à la disposition des membres des ressources matérielles, sociales et émotionnelles (activités récréatives, services matériels et informationnels, et conseils en matière d'emploi ou de psychologie) qui facilitent le processus d'installation des immigrants. C'est donc un « centre communautaire de prestation de services » (définition d'Ebaugh et Chafetz 2000). Le recours à ces ressources reste cependant fort variable et si une majorité de membres s'impliquent très activement dans la communauté, d'autres ne se rendent dans ses locaux qu'à des fins religieuses, soit le dimanche pour prier et pour recevoir le message divin délivré par le pasteur.

Le pasteur chapeaute l'ensemble de l'organisation mais il entretient aussi des relations personnelles avec les membres auxquels il rend visite à domicile. Ceux-ci ont également la possibilité de solliciter des rendez-vous pour obtenir des conseils dans divers domaines de la vie quotidienne. En cas de crise familiale, il n'est pas rare que des mères monoparentales demandent au pasteur de raisonner leur adolescent. Ainsi, le pasteur se définit de façon ironique comme un « conseiller spirituel, conseiller matrimonial, conseiller en matière d'emploi, conseiller de la jeunesse, conseiller en funérailles ».

L'aide apportée par la CEP à ses membres n'est donc pas uniquement d'ordre pécuniaire ou matériel, elle touche également le domaine de la sociabilité et du soutien émotionnel. Comme le montre Schnapper (1993), dans le contexte de la modernité

caractérisé par l'abstraction et la méritocratie, ce type de rassemblement religieux permet d'établir des relations directes et affectives avec l'Autre, ainsi que de satisfaire un besoin de reconnaissance, et donc d'identification sociale. Pour ces immigrants en effet, les sociétés occidentales modernes fondées sur l'individualisme représentent souvent des univers froids et anonymes; l'adhésion à la communauté religieuse leur permet de créer un nouveau réseau de sociabilité et d'entraide auprès de personnes ayant vécu des parcours similaires. La trajectoire individuelle des immigrants s'inscrit ainsi dans une expérience sociale collectivement partagée.

Une communauté de substitution à la communauté laissée au pays

La participation des membres aux activités de la CEP et leur accès aux diverses ressources proposées inscrivent les fidèles dans des espaces de sociabilité formels et informels. En fait, leur implication personnelle et leur investissement pécuniaire font de la congrégation leur milieu de socialisation principal qui se substitue ainsi à la communauté laissée au pays d'origine. Élisabeth, une Congolaise monoparentale arrivée au Québec en tant que réfugiée témoigne :

« En tout cas, je pense que la CEP occupe tout, je peux dire après Dieu, j'ai mon église, après ma famille. »

Bien que le mouvement soit clairement prosélyte et aspire à attirer un nombre toujours plus grand de fidèles et de convertis, les frontières de la com-

munauté avec le reste de la société sont nettement définies. Sont membres de la communauté les fidèles ayant « accepté Dieu dans leur vie » (équivalent à un acte de conversion) et ayant décidé d'adhérer à la CEP. Les autres participants sont soit considérés comme des « amis », un statut qui les maintient à l'extérieur de la communauté, soit comme des « visiteurs », un statut temporaire.

En tant qu'adeptes de l'idéologie pentecôtiste, tous les fidèles se considèrent comme des « enfants de Dieu » et s'appellent entre eux « frères » et « sœurs ». En outre, ils entretiennent une relation personnelle privilégiée avec le pasteur qu'ils voient comme un « père spirituel », des dénominations courantes dans les milieux évangéliques (Menjivar 2003). À la CEP, ce discours d'identification privilégie clairement le référent religieux au détriment de l'ethnicité. Il permet entre autres de dépasser, en les vidant de sens, les expériences de discrimination raciale que certains membres rapportent avoir subies dans la société d'accueil. Le témoignage de Claudette, une membre d'origine haïtienne, montre à quel point le sentiment d'appartenance à la communauté religieuse transforme le rapport à la société d'accueil :

« Je suis tellement en paix avec moi-même, maintenant ces histoires, je ne vois pas, tel est blanc ou tel est noir, maintenant tout le monde, on est des êtres humains au travail (pour l'œuvre de Dieu). »

Toutefois, elle ajoute :

« J'ai des amis blancs, on parle au téléphone tout ça, (...) si tu es

chrétien, tu es baptisé, il faut quand même faire la différence. »

En fait, l'identité affichée par la communauté et par ses membres constitue un enjeu d'intégration dans la société d'accueil; en atteste l'attribution à une femme québécoise, blanche, et pentecôtiste du poste de *pasteur associé*, second titre en importance après celui de *pasteur titulaire*.

Dans cette congrégation, la symbolique véhiculée par le discours religieux organise donc les liens sociaux autour d'un rapport familial. Ce faisant, elle légitime une organisation sociale de type *Gemeinschaft* tel que l'entend Tönnies (1957), soit une communauté fondée sur des valeurs et des pratiques communes, ainsi que sur le partage d'un fort sentiment d'appartenance. C'est dans le culte dominical, un moment clé et fondateur de la vie communautaire que la *Gemeinschaft* se crée et est périodiquement réactualisée. Des techniques rituelles éprouvées (musiques, chants et sermons théâtralisés) mobilisent une forte intensité émotionnelle parmi les membres qui sont encouragés à s'exprimer corporellement par des danses, des sauts, des cris, des applaudissements, des accolades. Une telle ferveur collective catalyse la création d'une communauté de sentiments à l'aide de pratiques verbales et d'une gestuelle standardisée (Appadurai 1990). Cette effervescence suscitée par la performance rituelle amène les participants à une profonde communion et crée une «communitas» au sens de Turner (1990), car soudée

autour d'expériences extatiques partagées.

Un espace de sociabilité coloré par l'ethnicité

Dans la pratique, le profil des membres visé est plus large que celui des fidèles pentecôtistes car la CEP attire et intègre plus généralement des immigrants noirs. En effet, les pratiques rituelles qui activent des symboles identitaires liés à l'Afrique ou à Haïti sont empreintes d'un certain degré de syncrétisme. Bien que les hymnes religieux soient pour la plupart chantés en français, d'autres le sont en lingala, une des langues vernaculaires du Congo. Les musiques quant à elles, sont marquées par des rythmes noirs tandis que les danses et les manifestations des membres sont ponctuées de balancements du corps et de *yuyu* africains. En outre, de nombreuses femmes se rendent au culte dominical en costume africain traditionnel. On compte cependant une faible minorité de Québécois francophones «de souche» qui disent apprécier la chaleur des manifestations rituelles et du comportement social noir. Les marqueurs ethnique et racial s'expriment plus clairement encore au sein des espaces de sociabilité plus informels qui gravitent autour des activités de la CEP. Le dimanche, dès la sortie du lieu de culte, les membres se regroupent sur une base ethnique, discutent en langue vernaculaire et échangent des mets typiques spécialement préparés pour l'occasion. Au cours de ces échanges informels, les membres d'origine

africaine appellent les aînés « maman » et « papa » ce qui, en Afrique, est preuve de respect. Dans certains quartiers à forte concentration ethnique, il arrive que tous les participants à la cellule proviennent du même pays. C'est le cas de la cellule de Bordeaux-Cartierville dont les membres sont tous d'origine congolaise, si bien que les réunions se déroulent souvent en lingala. La mobilisation du référent ethnique permet non seulement de renforcer les liens informels du groupe religieux, mais aussi d'inclure des personnes ayant de faibles compétences en langue française, la langue habituellement utilisée dans la congrégation et dominante dans la société d'accueil. Les activités religieuses de la CEP sont par conséquent intrinsèquement mêlées au social; l'adhésion à la communauté situe le membre dans un système de référence englobant qui intègre le spirituel et le quotidien, mais aussi au sein de réseaux informels ou organisés. Ainsi, comme Fonseca (1991) l'a observé auprès de groupes populaires brésiliens, l'identité des membres de la CEP se positionne dans un référentiel double, entre une alliance personnelle et verticale avec le divin, et un rapport social horizontal avec les autres membres.

L'ethnicité marque également la structure formelle de l'église puisque dans la hiérarchie temporelle, la majorité des postes à responsabilités sont occupés par des membres d'origine congolaise. En tant que premiers adhérents de la CEP, la famille du pasteur est particulièrement présente dans cette organisation. Ainsi, un de ses

fils est lui-même pasteur et dirige le ministère des jeunes, une de ses filles est en charge du ministère des femmes, son gendre est également pasteur de l'église et responsable du ministère des louanges, alors qu'un autre de ses fils s'occupe du volet audio-visuel du culte. En outre, les postes à responsabilités sont généralement occupés par des membres scolarisés qui ont parfois étudié en théologie et, étant donné le profil social de la CEP, ces derniers sont souvent d'origine africaine, voire congolaise. Cependant, comme la masse d'immigrants d'origine congolaise susceptible d'adhérer à la communauté reste limitée à Montréal, le pasteur encourage l'adhésion de tout membre pentecôtiste, sans distinction ethnique. Ainsi, l'identité affichée de la CEP se négocie de façon dynamique, entre la reproduction quasi élitiste de l'ethnicité de son groupe fondateur d'une part, et le référent religieux autour duquel elle fonde sa légitimité et assure sa reproduction d'autre part. Le rituel dominical constitue à ce titre un événement intégrateur, essentiel à la vie de la communauté, l'ensemble des membres est tenu de s'y présenter et seules les personnes malades, en voyage, ou retenues par leur emploi sont réellement excusées de leur absence.

La transmission d'un message spirituel à caractère normatif

L'ensemble des réseaux sociaux qui traversent la CEP se retrouve dans le rituel dominical, un moment de grande ferveur et d'émotion profonde. Après la période de louanges, le pasteur prononce

un sermon fondé sur une lecture littérale et méthodique de la Bible. Ce retour aux fondements théologiques permet de revendiquer une vérité absolue et unique, une *doxa* fondée sur la Bible, qui contraste avec les incertitudes et les défis qu'impose la société d'accueil aux nouveaux arrivants. Ainsi, le prêche transmet non seulement des valeurs spirituelles liées à l'étude des Écritures, mais aussi les balises du comportement éthique et économique que tout fidèle pentecôtiste doit adopter dans son quotidien. Comme le suggère Warner (1998), la séance de prédication propose un ethos, une vision du monde qui apporte une réponse de caractère normatif aux interrogations suscitées par l'adaptation au Québec.

Par une constante référence au transcendant, le sermon donne sens à l'expérience migratoire. Tous les événements quotidiens sont effectivement lus à la lumière des Écritures, de sorte que la trajectoire de l'immigrant est comprise comme un cheminement spirituel, ponctué de signaux divins, et parcouru en compagnie du Saint-Esprit. Chaque semaine, le sermon livré par le pasteur propose une démonstration de cette interprétation des versets de la Bible. Par exemple, une récente prédication sur le thème des dettes présentait le parcours du nouvel arrivant comme un parcours spirituel conduisant au salut, alors que les facilités de crédit étaient considérées comme un des pièges tendus par Satan, piège que le fidèle se devait de déjouer, fort de sa pratique religieuse régulière

et assidue. Lors du sermon, il n'est par ailleurs pas rare d'entendre le pasteur marteler :

« Quittez le bien-être social¹, ce n'est pas votre place, reprenez vos études, Dieu ne veut pas que vous viviez sur le bien-être social! ».

Ces discours sont reçus comme de véritables leçons de vie par les fidèles qui les prennent consciencieusement en notes; certains d'entre eux ont d'ailleurs tant de succès que la communauté les vend en format de cassettes audio. De tels messages normatifs sont également véhiculés de manière plus sporadique, lors de séminaires thématiques dispensés par le pasteur ou par un prophète en visite.

Pour le pasteur, le nouveau code de conduite ainsi transmis doit transformer le membre dans le sens de son intégration sociale et économique. Les sermons sont organisés de façon à transformer les fidèles en « citoyens » au sein de la société d'accueil. Cette mission de la CEP est délibérément introduite par le pasteur qui entretient une vision de l'Église dans la Cité selon laquelle « *l'Église doit contribuer au développement de la communauté (au sens de société) en équipant les fidèles et en les mobilisant pour être efficace et productif* »². Ici, la notion de « citoyenneté » est comprise selon une perspective utilitariste. Elle ne prévoit ni participation, ni contestation politiques puisque le pentecôtisme prône une attitude passive d'acceptation de l'ordre établi, fondée sur le « rendre à César ce qui est à César et à Dieu ce qui

est à Dieu ». En fait, le comportement «citoyen» préconisé vise davantage la prospérité économique que l'action politique; il s'articule autour de valeurs protestantes telles que le travail, la discipline et l'accumulation économique qui sont propres à l'idéologie protestante (Weber 1985 [1964]) et qui, du fait de ses origines, sous-tendent le pentecôtisme. Par conséquent, l'adhésion à la communauté religieuse oriente le parcours du fidèle dans le sens d'un ajustement à la structure d'accueil. Surtout, elle permet d'entretenir l'espoir d'une amélioration de la condition matérielle des membres. En ce sens, elle représente un vecteur de mobilité économique et sociale.

La renégociation des rôles et statuts sociaux et familiaux

Qu'ils agissent en tant qu'immigrants d'origine africaine ou haïtienne, ou qu'ils aspirent à devenir des citoyens québécois, les membres de la CEP se définissent avant tout comme des fidèles pentecôtistes et leurs représentations, pratiques et liens sociaux sont structurés autour de ce cadre de références. Leur vision des relations et des rôles familiaux illustre cette attitude. Concernant les rapports de genre par exemple, le pasteur tente certes d'orienter les relations de couple des immigrants de façon à les rendre conformes et acceptables relativement aux normes de la société québécoise. Ainsi, il a dispensé un séminaire thématique intitulé « comment interpréter le mariage en tant que chrétien, en conformité avec la loi du Québec ». Toutefois, lors des

prédications, le pasteur se démarque nettement du modèle monoparental pourtant largement admis au Québec et dans les pays d'origine de certains membres (Haïti). Ses consignes sur la répartition des rôles de la femme et de l'homme sont claires : conformément au modèle familial traditionnel véhiculé par les Écritures, le pasteur réaffirme la responsabilité de soutien familial de l'homme (pourvoyeur de fonds par exemple) et les devoirs de réserve et de pudeur de la femme (type de vêtements que la femme mariée doit porter, etc.). Il est d'ailleurs attendu des mères célibataires qu'elles épousent rapidement un homme pentecôtiste, leur situation de monoparentalité ne pouvant être que temporaire. Il faut souligner ici que certains des problèmes familiaux apparaissent précisément lorsque la femme se convertit au pentecôtisme et adhère à la CEP et que le mari s'y refuse, créant ainsi une contradiction idéologique impossible à vivre pour la femme. Claudette, d'origine haïtienne et mère célibataire de deux adolescents, m'a d'ailleurs expliqué que le pasteur l'assiste dans sa démarche pour trouver, au sein de la communauté pentecôtiste, un mari pour elle, et un père pour ses enfants :

«J'ai trouvé des personnes qui disent qu'ils t'aiment, ils t'aiment mais ils ne veulent pas embarquer. Moi je dis, si tu n'es pas chrétien ou bien tu ne peux pas aller à l'église avec moi, on ne peut pas aller dans le même chemin, tu vois? Alors ça a fini, bon je reste en prière, le pasteur aussi il prie pour ça, alors on attend.»

Dans une série de prédications rituelles rendue disponible sur cassettes audio, le pasteur prêche pour « Guérir la famille ». Illustrant son message par l'interprétation de certains versets de la Bible, il rappelle la place prioritaire que doit occuper la famille et le soin particulier que les fidèles doivent apporter aux interactions familiales. Rappelons que la notion de famille inclut ici les « frères et sœurs » de la CEP puisqu'elle est entendue au sens élargi de groupe d'« *hommes et de femmes ayant une relation de sang, ayant une alliance ou des acquis en commun, étant nés de nouveau et partageant la foi en Dieu* »³. Par ailleurs, le pasteur suggère des modes de résolution de conflits familiaux en préconisant une attitude de dialogue et de mesure dans les relations familiales mais surtout, le respect et la « gestion » par chacun des partenaires de « son rôle d'époux et d'épouse ». Ce code de conduite est apprécié par bon nombre de femmes africaines et haïtiennes qui m'ont confié leurs difficultés à subvenir aux besoins de leurs enfants et leurs manques affectifs, alors que leurs maris volages désertent régulièrement le foyer familial. À ces femmes souvent éprouvées par la vie familiale, le pasteur offre un modèle rassurant fondé sur la réaffirmation de l'autorité parentale et de liens familiaux forts, modèle légitimé par l'autorité divine. Cette renégociation des relations familiales touche également les rapports intergénérationnels puisque pour les mères monoparentales en attente d'une nouvelle figure masculine dans leur foyer, le pasteur peut prendre temporairement et symboliquement le

rôle paternel en encadrant leurs adolescents en difficultés. L'intervention du pasteur auprès du jeune est alors guidée par les préceptes bibliques. Bien que les pentecôtistes ne conçoivent la participation religieuse de tous, et donc des enfants, que de façon volontaire, les pratiques sociales des adolescents, telles que la vie amoureuse, doivent préférablement se dérouler dans l'enceinte de la CEP, selon les valeurs véhiculées par le dogme, par exemple sans relation sexuelle avant le mariage.

Conclusion

Notre étude a mis en évidence la valeur instrumentale des communautés religieuses dans la création de liens et de réseaux sociaux. Ces résultats tendent à valider ceux d'Ebaugh et Chafetz (2000) qui, aux États-Unis, montrent que c'est à travers les réseaux sociaux informels et locaux que l'aide aux immigrants est la plus significative et développée. En effet, la pratique religieuse des membres et leur adhésion à une congrégation permettent d'encadrer leur trajectoire migratoire au sein de la société d'accueil, et de lui donner sens et valeur grâce à une constante référence à une vérité unique, immuable et divine. L'ethos transmis par des techniques rituelles mobilisant une forte expressivité auprès des membres, introduit ainsi un mode particulier de compréhension et d'interprétation de leur nouvel environnement social. Son acceptation par les membres engendre, entre autres, des processus de renégociation des relations sociales telles que les rôles et les statuts

familiaux, dans un sens conforme aux valeurs religieuses préconisées et acceptables pour la société d'accueil. Par ailleurs, les normes et codes de conduite que le fidèle incorpore visent à en faire un citoyen québécois actif, et à promouvoir sa mobilité économique et sociale.

Toutefois, si l'adhésion à la communauté religieuse offre un large éventail de ressources matérielles, sociales et symboliques, elle catalyse également l'expression informelle de référents ethniques, ou du moins raciaux, dans la mesure où à la CEP, les immigrants sont majoritairement noirs, un marqueur auquel la performance rituelle ne manque pas de faire référence. Faut-il alors considérer que les communautés religieuses regroupant des immigrants structurent, au sein de la société d'accueil, des univers à l'intérieur desquels les valeurs et habitudes du pays d'origine se perpétuent? Jusqu'à quel point l'identité religieuse supplante-t-elle l'identité ethnique? Il faudrait probablement distinguer les communautés dont les valeurs religieuses sont inextricablement liées à l'ethnicité et dont l'espace de culte tend à reproduire les pratiques et représentations de la société d'origine, parfois sous une forme idéalisée (Dorais 1993, auprès des Vietnamiens de Montréal), des communautés affiliées à une religion dite « universaliste » dont le message est de nature à séduire une population plus large (Nagata 1988, auprès des Chinois de Toronto convertis au catholicisme). Dans ce dernier cas, si l'origine ethnique des membres peut

mener à certaines formes de syncrétisme, celles-ci n'en restent pas moins du domaine de l'informel, comme une identité de second ordre ou circonstancielle. La CEP correspond clairement à ce type de communautés puisqu'elle attire également une minorité de Québécois de souche.

Quant au rôle de ces communautés dans l'intégration des membres immigrants, la question doit être précisée et la réponse affinée tant sont cruciaux les enjeux politiques et sociaux qui s'y rattachent. Il en va évidemment du sacro saint principe de la sécularisation des sociétés modernes. Dans quelle mesure les ressources fournies par les communautés et les contacts qu'elles catalysent entre les membres limitent leurs relations sociales à la sphère communautaire et religieuse? À moins qu'elles ne constituent un tremplin pour l'insertion dans la société d'accueil? En fait, l'impact de l'adhésion à une communauté religieuse dans la trajectoire d'un immigrant dépend non seulement de la structure du pays d'accueil, mais aussi de l'idéologie religieuse véhiculée, et de l'interprétation qui en est faite. L'adhésion à la CEP et à son dogme permet ici de dépasser le racisme « diffus et souterrain »⁴ des sociétés occidentales en présentant les immigrants comme des « enfants de Dieu » avant tout, avant même le marqueur racial ou l'identité ethnique de « mamans ou papas d'Afrique ». En atteste le discours de Claudette dont les interactions sociales se déclinent désormais sur le mode religieux. Dans cette congrégation, la

vision pentecôtiste d'un monde fragmenté entre chrétiens et non-chrétiens déplace par conséquent la frontière du Soi à l'Autre, d'une dichotomie migrant/non-migrant née des phénomènes de transnationalité, à une nouvelle dynamique pieux/impie liée à la résurgence contemporaine du religieux.

Notes

¹ Programme social québécois destiné à assurer un revenu minimum de subsistance aux personnes et aux familles dont le revenu ne permet pas de satisfaire les besoins essentiels.

² «Je pense que l'Église est une entité spirituelle, elle est aussi une entité morale. Disons qu'elle est une entité religieuse, mais ce qui est religieux vit dans la chair; vit dans le corps. Le corps est établi dans la communauté, dans la société. Donc l'église doit répondre aussi aux besoins de l'Homme et répondre aux besoins de l'Homme c'est l'aider à s'insérer dans la communauté, connaître le mode de fonctionnement de la communauté, participer au développement de la communauté. Et ainsi aider l'Église dans sa mission.» Correspondance électronique, Pasteur, 22 janvier 2004.

³ Cassette audio «Guérir la famille», Communauté Évangélique de Pentecôte, Révérend Dr Joseph Kabuya Masanka.

⁴ Expression empruntée à Renaud *et al.* (2004).

Bibliographie

- Appadurai, A., 1990. «Topographies of the self: Praise and Emotion in the Hindu India», in C. A. Lutz et L. Abu-Lughod (dir.), *Language and the Politics of Emotion*. Cambridge, Cambridge University Press, p. 92-112.
- Aubrée, M., 1987. «Les Orixas et le Saint-esprit au secours de l'emploi (Deux stratégies d'insertion socio-économique dans le Nordeste brésilien)», *Cahier de Sciences Humaines*, vol. 23, n° 2, p. 261-272.
- Bastian, J.-P., 1994. *Le Protestantisme en Amérique latine*. France, Histoire et Société, Labor / Fides.
- Bramadat, P., 2001. «Atelier la religion», *Actes de la quatrième Conférence Internationale Metropolis. Travailler ensemble pour le futur : Partenariat pour la recherche et l'élaboration de politiques en matière d'immigration*. Toronto, CERIS.
- Brandt-Bessire, D., 1986. *Aux sources de la spiritualité pentecôtiste*. Genève, Labor / Fides.
- Dolan, J. P., 1985. *The American Catholic Experience: a history from colonial times to the present*. NY, Doubleday, Garden City.
- Dorais, J., 1993. «Vie religieuse et adaptation : les Vietnamiens de Montréal », *Culture*, vol. 13, n° 1, p. 3-16.
- Drudi, G., 2004. «La construction identitaire des personnes issues de l'immigration», *7^e Conférence Internationale Metropolis*.
- Ebaugh, H. R. et J. S. Chafetz, 2000. *Religion and the new immigrants*. Walnut Creek, CA, AltaMira Press.
- Fonseca, C., 1991. «La religion dans la vie quotidienne d'un groupe populaire brésilien», *Archives en sciences sociales des religions*, vol. 73, p. 125-139.
- Gapmin, P., 1992. «The structure and social functions of Korean immigrants churches in the United States», *International Migration Review*, vol. 26. n° 4, p. 1370-1395.
- Germain, A., J. E. Gagnon, A.-L. Polo avec la collaboration de A. Daher et L. Ainouche, 2003. *L'aménagement des lieux de culte de minorités ethniques : enjeux et dynamiques locales*. Montréal, INRS – Urbanisation, Culture et Société.
- Haddad, Y. et A.T. Lummis, 1987. *Islamic Values in the United States: A Comparative Studies*. New York, Oxford University Press.
- Hayford, A., 2001 « Atelier La Religion », *Actes de la quatrième Conférence Internationale Metropolis. Travailler ensemble pour le futur : Partenariat pour la recherche et l'élaboration de politiques en matière d'immigration*. Toronto, CERIS.
- Hollenweger, W., 1988. *The Pentecostals*. Peabody, Mass, Hendrickson Publishers.

- Hurh, W. M. et K. C. Kim, 1990. « Religious Participation of Korean Immigrants in the United States », *Journal for the Scientific Study of Religion*, vol. 29, p. 19-34.
- Mary, A., 2001. « Globalisation des pentecôtismes et hybridité du christianisme africain », in J.-P. Bastian, F. Champion et K. Rousselet, *La globalisation du religieux*. Paris, L'Harmattan.
- McLellan, J., 1987. « Religion and Ethnicity: The Role of Buddhism in Maintaining Ethnic Identity Among Tibetans », *Canadian Ethnic Studies*, vol. 19, n°1, p. 63-76.
- Menjivar, C., 2003. « Religion and Immigration in Comparative Perspective: Catholic and Evangelical Salvadorans in San Francisco, Washington, D.C., and Phoenix », *Sociology of Religion*, vol. 64, n° 1, p. 21-45.
- Mohl, R. A. et N. Betten, 1981. « The Immigrant Church in Gary, Indiana: Religious Adjustment and Cultural Defense », *Ethnicity*, vol. 8, p. 1-17.
- Nagata, J., 1988. « Religion, Ethnicity and Language: Indonesian Chinese Immigrants in Toronto. », *Southeast Asian Journal of Social Science*, vol. 16, n° 1, p. 116-30.
- Renaud, J., A. Germain, et X. Leloup, 2004. « Présentation », in J. Renaud, A. Germain et X. Leloup (dir.), *Racisme et Discrimination : permanence et résurgence d'un phénomène inavouable*. Sainte-Foy, Presses de l'Université Laval, p. 19-29.
- Schnapper, D., 1993. « Le sens de l'ethnico-religieux », *Archives des Sciences Sociales des Religions*, vol. 81, janvier-mars, p. 149-163.
- Simmons, A., 1999. « Les politiques d'immigration et d'intégration dans les années 1990: plus ça change, plus c'est la même chose? », in M. McAndrew, A. C. Découflé, et C. Ciceri, *Les politiques d'immigration et d'intégration au Canada et en France: analyses comparées et perspectives de recherche*. Actes du séminaire tenu à Montréal du 20 au 22 mai 1998, Ottawa, Conseil de recherches en sciences humaines du Canada et Paris, ministère de l'Emploi et de la Solidarité, p. 171-194.
- Smith, T., 1978. « Religion and Ethnicity in America. », *American Historical Review*, vol. 83, p. 1155-1185.
- Tönnies, F., 1957. *Community and Society: Gemeinschaft Und Gesellschaft*. The Michigan State University Press.
- Turner, V., 1990. *Le phénomène rituel : structure et contre-structure*. Paris, Presses universitaires de France.
- Warner, R.S. et J.G. Wittner, 1998. *Gatherings in Diaspora: Religious Communities and the New Immigration*. Philadelphia, Temple of University Press.
- Warner, R.S., 1998. « Religion and Migration in the United States. », *Social Compass*, vol. 45, n° 1, p. 123-134.
- Weber, M., 1985 [1964]. *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*. Paris, Plon.
- Winland, D. N., 1994. « Christianity and Community: Conversion and Adaptation Among Hmong Refugee Women. », *Canadian Journal of Sociology*, vol.19, n° 1, p. 21-45.
- Yang, F., et H.R. Ebaugh, 2001. « Transformations in New Immigrant Religions and Their Global Implications. », *American Sociological Review*, vol. 66, p. 269-288.

Violences extrêmes, cruauté et nettoyage ethnique : le cas de l'ex-Yougoslavie¹

Amantina Osorio

Volume 6, numéro 1, printemps 2006

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/012683ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/012683ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Groupe de Recherche Ethnicité et Société
CEETUM

ISSN

1499-0431 (imprimé)

1499-044X (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Osorio, A. (2006). Violences extrêmes, cruauté et nettoyage ethnique : le cas de l'ex-Yougoslavie¹. *Les Cahiers du Gres*, 6 (1), 63–76.
<https://doi.org/10.7202/012683ar>

Résumé de l'article

Le terme violence extrême est appliqué dans les contextes les plus variables par les chercheurs, contextes marqués par la violence, la fureur, la haine, les massacres et la cruauté. Il s'agit, à travers l'étude du conflit ethnique vécu par les populations de l'ex-Yougoslavie durant les années 1990, de tenter d'expliquer la négation de l'humanité dans l'Autre que l'on extermine. Cet article se veut une réflexion sur les différentes manifestations de la cruauté et des crimes de profanation observées durant ce conflit et qui ont atteint l'intégrité physique, psychique et morale de ces populations, individuellement et collectivement. L'analyse anthropologique, au-delà des statistiques macabres, permet de resituer les concepts de cruauté et de profanation dans un cadre d'intentionnalité des agents sociaux.

VIOLENCES EXTRÊMES, CRUAUTÉ ET NETTOYAGE ETHNIQUE : LE CAS DE L'EX-YOUGOSLAVIE¹

Amantina Osorio

RÉSUMÉ / ABSTRACT

Le terme violence extrême est appliqué dans les contextes les plus variables par les chercheurs, contextes marqués par la violence, la fureur, la haine, les massacres et la cruauté. Il s'agit, à travers l'étude du conflit ethnique vécu par les populations de l'ex-Yougoslavie durant les années 1990, de tenter d'expliquer la négation de l'humanité dans l'Autre que l'on extermine. Cet article se veut une réflexion sur les différentes manifestations de la cruauté et des crimes de profanation observées durant ce conflit et qui ont atteint l'intégrité physique, psychique et morale de ces populations, individuellement et collectivement. L'analyse anthropologique, au-delà des statistiques macabres, permet de resituer les concepts de cruauté et de profanation dans un cadre d'intentionnalité des agents sociaux.

The expression « extreme violence » is employed by scholars to refer to highly variable contexts, that are marked by violence, rage, hatred, massacres, and all that can be called cruelty. My aim is to account for the dehumanizing of the other who is being annihilated. The ethnic conflict in ex-Yugoslavia in the 1990s exemplifies this phenomenon. In this paper, I examine the different forms of cruelty and crimes of profanation that destroyed the physical, psychological, moral, individual, and collective integrity of the Yugoslavian population, that occurred during this conflict. Going beyond statistics of the macabre, the concepts of cruelty and profanation make it possible to restore the intentionality of social agents to anthropological analysis.

Mots-clés : Violence extrême, conflit ethnique, cruauté, crime de profanation, femmes, ex-Yougoslavie.

Keywords: Extreme violence, ethnic conflict, cruelty, crimes of profanation, populations, ex-Yugoslavia.

ESSAYER DE COMPRENDRE LA LOGIQUE DES VIOLENCES EXTRÊMES et la nature de ces interactions est un exercice difficile, de par la quantité d'éléments qui entre en jeu. Si des actes de cruauté et/ou de meurtres de prime abord « gratuits » sont attestés au moins depuis l'Antiquité,

comme nous le rappelle Todorov (1994), ce type de violence a connu une mutation à partir du XVIII^e siècle. Ce changement s'est affirmé tout au long du XIX^e siècle, au fur et à mesure que l'exercice de la violence se massifiait et s'idéologisait, jusqu'à se concrétiser dans

les massacres et génocides du XXe siècle (les Arméniens, les Juifs, les Rwandais, etc.).

La thématique de la « barbarie » et de la « cruauté » a refait son entrée avec force pour qualifier des situations de violences massives et extrêmes. Ces conflits politiques, ethniques et autres ont, dans beaucoup de cas, dégénéré en faisant des milliers, voire des millions de victimes, en provoquant des pénuries intolérables, des violations des droits humains et des dommages matériels.

En ex-Yougoslavie, lors du conflit ethnique, les atrocités pratiquées par les acteurs n'ont pas provoqué de réaction immédiate de la part de la Communauté internationale. Toutefois, on a rapidement réalisé que la cruauté était pratiquée, que des milliers de femmes et d'hommes étaient assassinés, que d'autres étaient rassemblés dans des camps de concentration et que les femmes, spécialement, faisaient l'objet de viol systématique comme tactique de guerre pratiquée par les Serbes militaires et paramilitaires ainsi que par les Croates.

Nous analyserons dans ce texte les concepts de conflit ethnique et de violence extrême, ainsi que certaines des caractéristiques spécifiques au conflit ethnique yougoslave telles que la cruauté et les crimes de profanation. Nous approfondirons plus particulièrement le concept de cruauté qui ajoute à la notion de violence l'intention de provoquer la souffrance, de rabaisser, d'humilier et d'anéantir l'autre.

Ces éléments nous permettront de mieux comprendre les liens et les crises qui se présentent dans les secteurs politique (relation avec l'État et le pouvoir), social (avec la communauté) et domestique (la famille et les relations inter-générationnelles). La réalité de la violence extrême et du « nettoyage ethnique » implique autant la destruction totale des êtres que les destructions partielles ou les atteintes à l'intégrité physique et morale des personnes. Il y a également une accumulation des pertes matérielles et symboliques, celles de la patrie, de la terre, de la maison et de la culture. C'est donc en même temps la perte des liens créés par les activités politiques, culturelles et de culte, qui constituent les attaches symboliques de l'être humain.

Ethnicité et conflit

Un groupe peut se qualifier d'« ethnique » lorsque, pris comme un tout, il se différencie culturellement de façon permanente des autres groupes qui vivent ou interviennent sur un territoire donné; cette différence s'opère par le nom, par les caractéristiques censées les distinguer des autres -langue, religion, race, nationalité-, par le fait que ses membres partagent le même sentiment d'identité et, bien entendu, par les traits communs aux membres du groupe, qu'ils soient réels ou supposés (Hobsbawm 1993 : 52). L'ethnicité repose à la fois sur la construction consciente et imaginaire des différences et sur leur mobilisation.

Les groupes ethniques peuvent être, selon le contexte et les circonstances, des peuples, des nations, des nationalités, des minorités, des groupes tribaux ou des communautés. On les identifie fréquemment par leurs rapports avec d'autres groupes similaires, ainsi qu'avec l'État (Stavenhagen 1991 : 124). Les groupes ethniques se forment et acquièrent leur identité suite à différents processus historiques. Les identités ethniques sont un phénomène universel récurrent et constituent une des formes de base de l'intégration sociale; elles sont multiples, changeantes, fluides et arbitraires.

S'interroger sur l'identité ethnique, c'est se pencher sur une conscience commune, un sentiment d'appartenance à une collectivité ethnique. L'identité ethnique se compose d'attributs objectifs auxquels viennent se greffer des croyances et des sentiments subjectifs intenses (sentiments primordiaux, affectifs et profondément enracinés), ce qui contribue d'une certaine manière à « cristalliser » ces attributs, ou parfois même à les créer. Cela signifie que la simple existence d'attributs partagés entre les membres d'un groupe ethnique identifiable ne suffit pas à stimuler l'imagination ethnique commune à tout moment et dans toutes les circonstances. Toutefois, dans des conjonctures définies, l'ethnicité est transformée en une réalité absolue, exclusive et mobilisatrice. Cette nouvelle conscience, ce changement d'identité ethnique et le projet politique qui lui est lié sont tout d'abord propres à des élites montantes, à de nouveaux gestionnaires de la

communauté (Juteau 1999 : 46). Le processus d'ethnisation des rapports sociaux fait de chacun de nous un « ethnique », un étranger pour l'autre, subjectivise les appartenances primordiales plutôt que les affiliations volontaires et aléatoires. Les « frontières » entre les groupes selon Barth (1969) y sont à peine visibles, que ce soit dans les appartenances individuelles, dans l'espace ou dans les pratiques de sociabilité. L'expression « conflit ethnique » recouvre en fait un large éventail de situations (Harff et Gurr 2003; Stavenhagen 1991). Pour l'essentiel, il s'agit de conflits localisés au sein d'un pays ou qui traversent plusieurs pays. On peut toutefois considérer que la plupart des conflits ethniques actuels mettent en jeu un système de relations interethniques hiérarchisé ou stratifié au sein duquel non seulement les divers groupes ethniques se répartissent différemment sur l'échelle du pouvoir, du prestige et de la richesse, mais aussi et surtout où le pouvoir central et l'appareil de l'État sont plus ou moins entre les mains d'une ethnie dominante et/ou majoritaire qui condamne à la marginalité les ethnies dominées.

Les conflits ethniques tendent à être prolongés, tout en étant liés à des mémoires historiques collectives. Leurs réinterprétations du passé pour expliquer le présent sont investies d'une grande charge émotive et passionnelle, traversées par des mythes, des craintes et des menaces, entrelacées avec des croyances et des aspirations profondes ainsi qu'avec les horreurs de la violence

génocidaire.

On note les signes d'une tendance au repli sur la sécurité psychologique qu'offrent les identités de groupes en apparence immuables et incontestables, au moment où l'économie mondiale et les moyens de communication tirent l'humanité dans le sens opposé. À cet égard Tambiah (1989) dit :

« Ethnic groups, especially in contemporary times of widespread ethnic conflict, seem to be intermediate between local kinship groupings (such as lineages, class, kindreds, and so on) and the nation as a maximal collectivity. Moreover, especially marked in the modern context, and within that context conspicuous in many third world societies, is the mounting awareness that ethnic affiliation and ethnic identity are overriding other social cleavages and superseding other bases of differentiation to become the master principle and the major identity for purposes of sociopolitical action ». (p.336)

Les groupes ethniques ne bénéficient pas d'une définition institutionnelle *a priori*, à moins qu'elle ne leur soit imposée de l'extérieur; le problème crucial qu'ils rencontrent lorsqu'ils sont en situation de conflit, c'est de se définir et de se différencier des autres. La tâche prioritaire d'un groupe impliqué dans un conflit ethnique, tel qu'en ex-Yougoslavie, a donc consisté à forcer les habitants à déclarer leur appartenance ethnique, et tout un chacun à n'en posséder qu'une : tout le monde a commencé à se poser la question « qui suis-je? ». Chacun a dû se déterminer

et définir son identité ethnique, sous peine de se la voir imposer². On a établi des territoires ethniquement « purs » et clairement délimités³, au lieu de les construire en vue de faire coexister les différents groupes. Enfin, on a supprimé la possibilité de choisir une identité nationale sur une base autre qu'ethnique, telle que l'appartenance « yougoslave »⁴ offerte par le régime communiste en alternative aux élections ethniques (Gossiaux 2002 : 61). Cet abus d'autorité est d'abord une manière de *définir l'appartenance au groupe* et, deuxièmement, il exerce une *polarisation*. En effet, les membres du groupe qui rejettent cette définition sont considérés comme des traîtres ou des ennemis par tous et finissent eux-mêmes par se définir comme tels. Par conséquent, ils en sont venus à s'identifier totalement à leur propre groupe, ce qui leur paraissait être la seule protection possible. Ainsi, chacun est placé devant une option exclusive. La stigmatisation et les pressions hostiles se sont surtout exercées contre les couples mixtes et contre « le métissage ».

L'instrument médiatique a contribué à la construction d'un « ennemi » à partir du tissu associatif. Au Rwanda comme en Serbie, en Croatie ou en Bosnie-Herzégovine les organes de presse ont été des agents de la violence intercommunautaire. En effet, différentes recherches (La Brosse 1996 : 165) ont mis en évidence qu'en plus d'avoir psychologiquement préparé le

terrain en cultivant et en vantant les sentiments nationalistes préalables aux combats, les moyens de communication écrits et audio-visuels ont constitué de redoutables armes de guerre, dont les parties se sont indistinctement servies.

« L'incompréhension joue un rôle terrible dans les guerres : les anciens amis se disputent tout à coup parce que l'un d'entre eux marche dans la nouvelle propagande et pas l'autre et un jour ils ne se parlent plus. Ce qui les sépare alors, c'est une construction d'oppositions contextualisées, c'est-à-dire, prenant leurs références dans le débat collectif du moment, qui à son tour, est travaillé par la propagande. » (Nahoum-Grappe 1996 : 317)

De l'écroulement des structures antérieures doit idéalement naître un ensemble d'États-nations répondant au principe des nationalités. L'objectif de purification ethnique d'un territoire, qu'il soit d'État ou non, est poursuivi par la destruction et les violences de la guerre ainsi que par les nouvelles législations sur la citoyenneté qui transforment en étrangers une partie de ceux qui y ont toujours vécu. Des dizaines de milliers d'individus sont privés d'État, c'est-à-dire « du droit à avoir des droits » selon Hannah Arendt (1989). Ainsi, dans l'ex-Yougoslavie se reproduit ce qui a eu lieu partout où de nouveaux États avaient été créés sur le modèle de l'État-nation, mais où l'égalité juridique n'était pas garantie (Morokvasic 1992 : 286).

Violences extrêmes et cruauté

À propos de la guerre dans l'ex-Yougoslavie, les chercheurs ont utilisé la notion de « violence extrême » pour « désigner ce qui ne pouvait pas seulement être compris en terme de violence politique de guerre, c'est-à-dire, toutes les pratiques de cruauté exercées contre des civils, et qui dépassaient l'objectif de vouloir s'approprier un territoire et un pouvoir » (Nahoum-Grappe 2002 : 607).

Le mot violence « extrême » est appliqué à des situations contextuelles variables. Le qualificatif « extrême », placé après le substantif, marque précisément l'outrance et donc une radicalité sans bornes de la violence (Sémelin 2002). Toutefois, ce concept doit être analysé à différents niveaux. Il s'agit tout d'abord de s'intéresser au *plan des événements*, c'est-à-dire à la description minutieuse de leur dynamique, de leur morphologie et de leurs conséquences immédiates. Les circonstances politiques, économiques et culturelles doivent quant à elles être interrogées à la fois sur le *plan quantitatif*, soit la destruction en masse de populations civiles, non directement impliquées dans le conflit (« massacres », « atrocités », « représailles », « crimes de guerre », « génocides » etc.), ainsi que sur le *plan qualitatif*, celui de la sensibilité ou plus précisément, celui des représentations de ce qui est acceptable ou non, des formes de recours à la violence comme moyen d'expression politique (Gautier 2002 : 516).

Il est difficile d'approfondir ici l'analyse de chacun de ces aspects, toutefois nous pourrions dire que les auteurs qui font référence au qualificatif « extrême » tendent à nommer « une forme d'action spécifique, un phénomène social particulier, qui semble se situer dans un 'au-delà de ce qui est concevable et acceptable de la violence' » (Sémelin 2002 : 481). Il s'agit en fait de qualifier une catégorie de crimes non seulement particulièrement graves, mais aussi différents quant à leur sens sur le terrain par rapport aux autres pratiques de violence.

Si la violence est toujours liée à une rupture destructive, plus ou moins productrice de souffrance, la cruauté est pensée comme l'expression prototypique de la négation de toute humanité. Ceux qui en sont victimes sont en effet souvent « animalisés » ou « chosifiés » avant d'être anéantis. La cruauté s'exerce lorsque le but est de démontrer, par le traitement qu'on peut lui faire subir en sa chair, que l'Autre n'est pas un être humain à l' « image de Dieu », mais un corps animal dépourvu de droits (Héritier 1996 : 16). Le corps humain⁵ constitue cet espace sacré que le crime de cruauté touche : il n'est pas seulement destructible et mortel, mais il est aussi un objet privilégié du crime de profanation. Ce n'est pas que les pratiques de cruauté soient nouvelles (les souvenirs des régimes fascistes argentins, chiliens, indonésiens, ne peuvent pas être effacés), mais elles paraissent changer de sens et de portée

dans le cas de l'ex-Yougoslavie et du Rwanda.

La cruauté ajoute une intention de faire souffrir encore plus. Ce « plus » ajoute un coefficient de souillure et de dégradation à la douleur de la victime : la cruauté est l'instrumentalisation *politique* (en termes d'enjeu de pouvoir) de cette douleur. Les cruautés extrêmes sont toujours une tentative d'épuiser l'hétérogénéité d'*Autrui*, de faire le tour de sa différence, de le posséder autrement qu'économiquement ou sexuellement (Nahoum-Grappe 1996 : 302).

Il semble impossible de percevoir la cruauté d'une personne en dehors d'un contexte de domination physique, donc d'ampleur politique. La haine implique, pour être convenablement comprise, de considérer la dimension émotionnelle et passionnelle des conduites individuelles et collectives. « La schizophrénie sociale devient du coup une arme entre les mains du pouvoir, utilisée pour endormir la conscience des sujets, pour les rassurer, pour leur faire sous-estimer la gravité de ce qu'ils font en public...pas besoin de toucher à la structure morale de l'individu. » (Todorov 1994 :140). Cette haine créée par le politique, hurlée dans les manifestations collectives, est souvent déniée dans les confidences individuelles.

Le bourreau a besoin d'une justification, d'une explication à soi-même, qui donne un sens et un motif, même provisoire, à son action (parvenir à tuer, à violer, à faire souffrir son prochain).

Assumer la réponse à la question : qui est l'ennemi? La publicité et la propagande venues des intellectuels de l'État sont alors déterminantes. Elles proposent les justifications et favorisent l'explication à soi-même rendant invisible le crime (voir Nahoum-Grappe 1995). Nahoum-Grappe (1997) dit que :

« la pratique concrète du génocide par ses acteurs physiques est donc une victoire de la raison, de la rationalisation technique, et de la morale sociale, de la camaraderie et de la solidarité, et de la confiance dans les arguments proposés officiellement. À aucun moment celle des 'pulsions' ».

Les tueries de masse et les viols des femmes ne peuvent donc s'analyser simplement comme la somme de folies meurtrières individuelles, car l'impunité joue le rôle de stimulant de l'action et de l'imagination criminelles. Ces actes ne se produisent nullement dans un vide socio-politique. Le contexte dans lequel ceux-ci interviennent est très bien circonscrit et passe par la fusion de groupes familiaux, claniques, de voisinages ou de statuts qui agissent collectivement en tant que tels ou au sein de foules plus vastes. (Levene 2002 : 497).

Tambiah (1989, cité par Appadurai 1996 : 214), dans une tentative d'identifier la dynamique du comportement de la foule dans le cadre de la violence ethnique, parle de la focalisation⁶ et la transvaluation⁷ :

« Les processus de focalisation et de transvaluation contribuent à une polarisation et une dichotomisation pro-

gressives des problèmes et des protagonistes, de façon telle que les actes de violence commis par des groupes et des bandes deviennent en peu de temps des manifestations, des incarnations et des réincarnations autosuffisantes de clivages de communauté prétendument insolubles. Le point clé est que la focalisation et la transvaluation tirent leur énergie de macromouvements et de processus (les cascades) connectant la politique globale à la micropolitique des rues et des quartiers ». (p. 214)

La haine politique et ethnique est donc la source énergétique cruciale sans laquelle les pratiques de cruauté seraient inimaginables. Elle offre ainsi les interprétations nécessaires sur l'identité de l'Autre. Jusqu'à présent, la psychanalyse a produit une théorie qui rend compte de ce que Sémelin (2002) appelle « rationalité délirante », hors de l'explication tragique de « vouloir faire mal » par la haine.

« Le qualificatif de délirante renvoie à deux réalités de nature psychiatrique. Celle d'une attitude de type « psychotique » à l'égard d'un autre à détruire, qui en réalité n'est pas « un Autre », parce qu'il est perçu par celui qui va l'anéantir comme un « non semblable » à lui-même. C'est dans le déni de l'humanité de cet autre « barbare » que réside la part psychotique du rapport du bourreau à sa future victime. » (p. 487)

De plus, Todorov (1994 : 135) affirme qu'il est nécessaire de trouver des explications dans la société elle-même, qui impose de tels « impératifs catégoriques ». L'explication de ce qui a rendu possible « l'extrême » doit donc

être politique et sociale et pas seulement psychologique ou individuelle.

Les viols des femmes en ex-Yougoslavie ont été pratiqués par ceux ayant accepté de collaborer avec le pouvoir : les voisins ou les collègues qui désiraient la maison et la fille pouvaient assouvir leurs désirs en toute impunité⁸. Le *contexte de l'impunité* est non pas une cause mais un contexte : ces personnes sont ainsi protégées par le système politique et économique en place.

Quelques caractéristiques de la cruauté :

- *Le geste cruel choisit non seulement l'ennemi adulte mais toute la famille, les animaux et les maisons.* La cruauté, toujours exercée par le plus fort, est dirigée vers une victime à cause de son innocence, de la facilité de l'entreprise et de la jouissance de l'impunité. Afin d'annihiler la présence de l'« autre ennemi » les objectifs sont bien précis : appropriation des richesses, contrôle des territoires, pratiques de démolition ou d'incendie des maisons, des édifices religieux, des bâtiments culturels⁹ et déplacements forcés des populations. Cette violence peut être initialement dirigée contre des objectifs militaires (ou paramilitaires), mais elle tend à s'en détacher pour frapper presque exclusivement des non-combattants, donc des civils.

Ces actes ainsi que l'effet de terreur qui en résulte sont les moyens utilisés pour accélérer le départ de cet « autre » jugé indésirable en le coupant de ses

racines. Les déplacements obligés des populations expulsées d'un territoire ont été appelés « purification ethnique », notamment pour qualifier les différentes opérations de « nettoyage » pratiquées essentiellement par la Serbie¹⁰ et la Croatie (Sémelin 2002 : 489). La cible du nettoyage est non seulement la présence physique de l'autre, mais aussi son identité culturelle et collective, ses valeurs.

- *Intimité culturelle et sociale entre l'agresseur et l'agressé :* les bourreaux étaient des gens ordinaires... Ce qu'il y a de plus horrible dans le viol, la dégradation, la torture et le meurtre se déroulant au sein de ces nouvelles guerres ethniques, c'est que ces actes se produisent très souvent entre acteurs qui se connaissent ou qui croyaient se connaître. C'est l'horreur de voir son voisin devenir un tueur, un tortionnaire, un violeur. La proximité entre des ennemis qui appartiennent au même tissu social ou national, cette connaissance de l'autre, de ses habitudes, de ses espaces sacrés, de ses préférences permettent une plus grande finesse de la cruauté et aggrave la douleur de la victime. Cette proximité permet de choisir le meilleur supplice. « Cette déchirure du tissu social semble être une caractéristique ici, avec son cortège de surprises et de douleurs spécifiques. Quand le politique sépare amis et familles, proches et alliés, et ceux qui ne se connaissaient que de vue depuis des générations, l'échange des regards est brisé en premier : l'ennemi d'aujourd'hui ne croise plus des yeux

l'ami de hier » (Nahoum-Grappe 1993 : 55).

Les crimes de profanation : détruire l'identité culturelle collective

La violence extrême est exercée en fonction de ce qui est sacré pour chaque groupe et éventuellement pour chaque individu. Les pratiques de cruauté, dans sa version la plus parfaite, offre un type de crime spécifique : *le crime de profanation*. Ces crimes qui atteignent des cibles non militaires, soit les espaces sacrés dans le groupe familial et communautaire (les femmes, l'extrême vieillesse ou la petite enfance) ou de l'humanité - (génocide culturelle ou ethnocide - un monument historique ou un site emblématique¹¹) relèvent de la *profanation* et permettent d'économiser l'extermination physique totale (Nahoum-Grappe 1996 : 306).

Dans l'ex-Yougoslavie, selon Héritier (1996 : 15), les femmes ont été capturées et violées systématiquement, engrossées et menées au terme de leur grossesse sans pouvoir avorter, afin de leur faire mettre au monde des enfants d'un autre groupe ethno-religieux¹². Le viol a été utilisé comme une tactique de guerre (une nouvelle forme de guerre)¹³, servant spécifiquement le nettoyage ethnique : en finir avec les Musulmans et repeupler la zone avec de petits Bosniaques nés de la torture¹⁴. Ces viols obligent à penser la différence des sexes dans la guerre, c'est-à-dire, l'intrusion du féminin au cœur même du politique¹⁵.

Ce type de viol résulte de l'idée de la domination essentielle du sperme dans la fabrication de l'enfant, et de la croyance que le sperme contient seul l'identité complète de l'enfant : identité biologique, ethnique et même religieuse. Dans la culture traditionnelle serbe, le système de parenté est la référence centrale de l'identification par l'ethnie. L'héritage lignager (nom, identité, patrimoine) passe par les membres masculins en priorité. Cette possibilité identificatoire « par les racines » se base sur toute une échelle de valeurs entre les êtres et les choses, et rend logique la vengeance sur plusieurs générations par le sang (dans le viol, par le sperme, équivalent fonctionnel du « sang » dans la transmission identitaire). Elle redistribue l'économie des culpabilités : l'enfant et le vieillard qui ne sont pas des ennemis politiques dans le cadre d'une citoyenneté contractuelle peuvent devenir des ennemis « ethniques » ici, et c'est ainsi que le ventre trop rond de la femme enceinte, matrice du futur lignager, devient une cible pour le héros de la purification ethnique (Nahoum-Grappe 1993:71). L'enfant et le vieillard n'échappent pas au crime de profanation puisque tous les deux sont, dans leur corps même, les porteurs emblématiques d'une transmission : l'un en tant que promesse d'avenir et l'autre en tant que preuve d'un enracinement dans le passé.

Dans ce système de représentation classique, le viol de la femme constitue non seulement une agression morale et physique, la prédation d'un bien qui appartient aux hommes de sa famille,

mais aussi un meurtre identitaire spécifique, qui change définitivement la femme et qui vise l'espace de la reproduction de toute sa communauté¹⁶. Égorger des hommes et violer des femmes sont des crimes homologues qui s'adressent au même objet : *le lien généalogique de transmission de la filiation* (Héritier 1996). Le viol met en perspective la transmission de l'identité collective, il constitue une intervention sur cette transmission, il tranche le lien de filiation aussi cruellement que la gorge du mari, du père et du fils¹⁷.

L'extrême cruauté en jeu ici, qui inscrit en tant que devoir militaire le viol de la tombe comme celui de la femme, trahit un imaginaire particulier : celui qui fait croire au violeur qu'il peut envahir identitairement l'autre et posséder son avenir (dans la grossesse forcée) comme refaire son passé (dans le saccage ou la profanation d'une tombe et des lieux de culte). Ce type de condition relève donc de l'anthropologie et nous entraîne à repérer le système de croyances qui emprisonne le bourreau lui-même, ainsi que le type de crime commis en plein cœur de l'espace de ce qui est personnel et sacré pour la victime.

Du point de vue anthropologique, même si l'épurateur ethnique « économise » les meurtres réels, l'efficacité du crime de profanation est atteinte lorsqu'en affectant le corps réel de l'un, on détruit l'espace moral de tous : il y a donc une tentative de tuer l'identité communautaire. Le viol est aussi un traumatisme décisif et incisif

des liens entre les individus, entre mari et femme, entre femme et enfant et entre femme et collectivité. Il associe à une destruction personnelle mutilante, mais non mortelle, une destruction des liens interpersonnels. C'est dans les tentatives d'élimination d'une communauté dans sa totalité qu'interviennent les viols *politiques*, qui ont un sens autre que pulsionnel. Le rapport entre différence des sexes et violence politique doit être repensé.

La rage de ceux qui tuent, qui mutilent et qui violent semble liée à un profond sentiment de trahison qui se concentre sur les victimes, et qui tient dans la relation entre ce qui est construit et ce qui est réalité. La manipulation de l'identité de groupe par les États, les recensements, les médias et autres forces à grande échelle a pour conséquence un sentiment de profonde trahison catégorielle. Cette hypothèse selon Appadurai (1996) d'une violence liée à la trahison, à l'intimité et à l'identité, cherche à fournir une explication à la transformation de gens ordinaires en tueurs, en tortionnaires et en violeurs ainsi qu'à la représentation d'amis, de voisins et de collègues comme objets de haine : « ce discours rend compte à la fois de l'incertitude sur les catégories et de l'intimité entre les gens - caractéristique cruciale de la nouvelle violence » (p.216). La possibilité d'actualiser des pratiques telles que les viols systématiques ne réside donc pas tant dans un archaïsme barbare caractéristique d'une culture donnée, mais plutôt de son instrumentalisation par une propagande obligée, pour se

faire persuasive, d'en rajouter et de faire souffrir l'Autre.

De même, Todorov (1994 : 319) essaie de trouver des explications de ce comportement, de l'apparition des violences extrêmes et des camps de concentration du dernier siècle dans des traits comme la fragmentation du monde, la dépersonnalisation des relations humaines et la spécialisation croissante de la société moderne. La fragmentation envahit non seulement le monde du travail, mais aussi celui des relations sociales. La dépersonnalisation provient d'un transfert de la pensée instrumentale au domaine des relations humaines. Cette compartimentation fonde l'absence de sentiment de responsabilité, qui caractérise les exécutants des actions. Aucun des éléments de la chaîne n'a en effet le sentiment d'avoir la responsabilité de ce qui est accompli : la compartimentation du travail a suspendu la conscience morale.

Le paradoxe de l'ethnicité

De nos jours, le paradoxe central de la politique ethnique se trouve dans le fait que certains éléments de l'ethnicité (langue, religion, mémoire, etc.) soient globalisés (Appadurai 1996). L'ethnicité moderne réunit des groupes où leur dispersion spatiale et leur puissance numérique les différencie des groupes ethniques de l'anthropologie traditionnelle. Au fur et à mesure que les groupes se déplacent sur des espaces irréguliers et pluriels, en créant des diasporas, ils peuvent à leur tour être

en position d'agir politiquement, tant dans leur pays d'accueil que dans leur pays d'origine¹⁸ et ce, à partir des liens permanents conservés grâce aux techniques avancées de communication et en fonction de l'appartenance symbolique à une histoire et à une culture. Les questions sur l'avènement de diasporas et l'émergence de *l'ethnic business* permettent de dépasser le dilemme classique : intégration dans le pays d'accueil/retour au pays d'origine.

En comparaison aux expériences vécues dans les dernières décennies sur la scène mondiale, la différenciation est aujourd'hui davantage attachée à l'ethnicité et au multiculturalisme. La place importante qu'occupe aujourd'hui « l'ethnicité » compense et contribue par le fait même à la décadence d'autres méthodes d'organisation politique telles que l'État-nation et l'organisation de classes. Il n'y a rien dans une identité ethnique comme tel qui prédispose un groupe ethnique au conflit. Toutefois, les possibilités augmentent lorsque les identités ethniques coïncident avec les inégalités socio-économiques. Face à une telle fluidité des identifications et des allégeances, se pose alors la question du cadre institutionnel de la citoyenneté et des formes de socialisation. Les haines peuvent toujours être reconstruites sous forme de « haines ancestrales » et la mémoire historique est alors requise pour fonder cette instrumentalisation d'un clivage différenciateur religieux, ethnique, etc.

Le conflit ethnique vécu en ex-Yougoslavie a mis en jeu des intérêts

économiques, politiques et culturels entre diverses communautés d'histoire et de culture, et a montré exemplairement comment les marques choisies pour définir les frontières ethniques, et par conséquent les groupes, se modifient et se transforment. L'exode de Yougoslaves est la crise la plus grave de réfugiés en Europe depuis la Seconde Guerre mondiale. Les diverses ruptures engendrées par la guerre en Yougoslavie ont aidé à façonner de nouveaux pays et de nouvelles identités. Des identités nationales et culturelles sont en train de se construire dans les Balkans ainsi qu'ailleurs pour les populations réfugiées. L'immigration pose le problème de l'identité, qu'il faut redéfinir et inscrire dans de nouveaux réseaux sociaux et dans une nouvelle culture institutionnelle et politique. Les chemins parcourus en terre d'accueil sont nombreux. C'est ainsi que les populations immigrantes et les pays d'accueil sont confrontés à de nouveaux défis. Les discussions sur les questions des modèles d'« intégration » qu'il convient de privilégier se poursuivent. Mais, plus souvent qu'auparavant, l'intégration fait aujourd'hui référence au modèle pluraliste et implique à la fois la convergence dans des domaines définis et la préservation de certaines spécificités migratoires et culturelles. Qu'il s'agisse de la dimension de l'identité ou des rapports sociaux, l'intégration s'inscrit dans un processus relationnel entre individus et collectivités, raffermi par des règles ou des cadres garantis par un État de droits.

Notes

¹ Cet article s'intègre dans le cadre de ma thèse de doctorat sur les rapports sociaux et familiaux des ressortissants de l'ex-Yougoslavie établis en région au Québec. Les réflexions qui suivent proviennent notamment de la revue de la littérature réalisée afin de mieux comprendre la situation de conflit ethnique vécue par cette population dans son pays d'origine. Elles s'appuient également sur le travail de terrain (entrevues et observation auprès de ces personnes) réalisé au sein de la société d'accueil, ainsi que de l'observation ethnographique directe effectuée dans leurs villes d'origine en été 2004 (Bosnie-Herzégovine [Sarajevo, Mostar], Serbie [Novi Sad, Belgrade], Croatie [Vukovar]).

² « *Depuis le début de la guerre, j'ai appris à me considérer comme catholique, car j'ai été traitée par les autres comme si ou comme ça et dans un moment donné j'ai été obligée, pour me protéger, de dire à quelle religion j'appartenais.* » (Femme croate de 54 ans qui habitait à Sarajevo).

³ « *Quand la guerre des nationalités a commencé, chaque nationalité est partie selon leur territoire, nous, nous sommes orthodoxes et on est parti pour la Serbie.* » (Femme serbe de 42 ans qui habitait en Croatie).

⁴ Cette mesure « Yougoslave » est essentiellement destinée aux enfants de couples mixtes se refusant à opter pour la nationalité de l'un ou l'autre parent, mais la possibilité est naturellement ouverte à tous. Elle instaure une catégorie hors système, en quelque sorte métisse.

⁵ « *Je peux parler de ce que j'ai vu. J'ai trouvé une femme enceinte clouée à un arbre, le ventre ouvert et le fœtus entre les jambes. C'est son mari un oustachi, qui l'avait tuée. Pour lui, elle était devenue de la viande. À Vukovar, dans les fours, il y avait des tartes faites avec des yeux et des bébés brûlés* » (Dabitch et Prudhomme 2003 : 56). Au Rwanda, R. Dallaire dans son livre *J'ai serré la main du diable* décrit des situations similaires « *Une femme enceinte a été éventrée et son fœtus, arraché. Les femmes ont été abominablement mutilées. Les hommes frappés à la tête mouraient immédiatement ou agonisaient dans des douleurs atroces. Les enfants suppliaient pour être épargnés, mais ils recevaient le même traitement que leurs parents. Les organes génitaux étaient les cibles préférées des tueurs, et les victimes, abandonnées, mouraient d'hémorragie. Il n'y eut ni pitié, ni compassion, ni hésitation* » (2003 : 360).

⁶ Par focalisation, écrit-il, j'entends la dénudation progressive de leur contexte spécifique, et l'agrégation d'incidents et de disputes locaux, réduisant ainsi leur richesse concrète (Tambiah 1989 : cité par Appadurai 1996 : 214).

⁷ La *transvaluation* se réfère au processus parallèle d'assimiler des particularités à une cause ou un intérêt plus large, collectif, plus durable, et donc moins lié au contexte (Tambiah 1989 : cité par Appadurai 1996 : 214).

⁸ C'est la description d'un moment d'anomie au sens littéral, privé de normes, où les lois ne fonctionnent plus et où la cruauté menace : espaces sociaux « déréglés », « chaotiques ».

⁹ La destruction des biens culturels représente l'annihilation de ce qu'ont laissé en héritage des dizaines de générations antérieures.

¹⁰ « ...les tirs, les maisons brûlées, les disparus, les départs précipités, l'errance, l'attente... ça été très difficile » (Homme musulman, 50 ans qui habitait à Mostar, en Bosnie).

¹¹ « Le 18 novembre 1991, la ville de Vukovar (50 000 habitants), totalement démolie pendant trois mois de siège, a été occupée par l'armée serbo-fédérale. Son centre historique baroque datant du 18^e siècle, n'existe plus, ni la bibliothèque publique qui contenait une collection de 76 000 volumes. Ses habitants nonserbes ont été expulsés et déportés de force. Les 261 blessés de l'hôpital de Vukovar, lui aussi constamment pilonné, ont été sommairement exécutés et entassés dans un charnier à Ovcara, une ferme avoisinante. » (Blazina 1996 : 5)

¹² Le viol de l'autre ethnique, suivi de la grossesse, produit un brouillage des identités insupportable pour ceux qui pensent que la transmission par la reproduction, où les hommes sont les acteurs principaux, est liée à la transmission d'une identité communautaire : il dissout à terme l'identité du groupe.

¹³ « Aujourd'hui, ces femmes représentent les blessures invisibles de la guerre, oubliées et rejetées. Le sort de leurs enfants est encore plus tragique. Ils font partie de cette petite minorité d'enfants qui vivent avec celles qui leur ont donné naissance. Les femmes violées qui ont gardé leurs bébés sont une minorité infime. Beaucoup de femmes ont en effet abandonné leurs bébés ou les ont même tués. Beaucoup plus auraient souhaité garder leur bébé, mais les pressions sur ces femmes étaient intolérables. » (Becirbasic et Secic 2002 : 5).

¹⁴ La problématique de l'identité par le sang en est une d'appartenance : l'enfant du viol, qui est-il ? Cette indécision sur l'appartenance a un sens dans une culture qui concède au sang la transmission de l'identité collective. La filiation par le « sang » est l'œuvre des hommes surtout, les femmes violées ne pourront donc plus transmettre leur propre identité de groupe. En général, les enfants souffrent des stigmates du crime à l'origine de leur naissance. Il y a eu un consensus pour que ces enfants soient emmenés aussi loin que possible de la Bosnie. L'écrivain Ivo Andric appelle « poussières d'hommes », ce « monde bâtard » des Bosniaques, où se mêlent

plusieurs religions et peuples (1994).

¹⁵ Le 27 juin 1996, le Tribunal pénal international siégeant à la Haye, créé pour juger les atteintes aux droits de l'homme commises en ex-Yugoslavie depuis 1991, a pour la première fois incriminé le viol en tant que crime contre l'humanité. Mais, en Bosnie, les femmes violées ne sont toujours pas reconnues comme des victimes, quoiqu'en dise la loi internationale.

¹⁶ « Le tabou du viol s'étend à sa propre famille. Sa mère, sa sœur et son beau-frère l'ont soutenue, mais pas son père, ni son plus jeune frère. "Mon père ne m'a jamais demandé ce qui s'était passé ni où se trouvait mon enfant", dit-elle. Elle a dû supporter les murmures, les doigts accusateurs des autres femmes aussi ». (témoignage d'une femme violée, Becirbasic et Secic 2002 : 3.)

¹⁷ Le viol s'adresse donc au père, au mari, au frère, au fils, au chef de la nation, il prend la place du père et du mari, il occupe le terrain de l'avenir. Il enlève au frère son futur neveu, il envahit le futur de la lignée en pratiquant sa greffe, en plantant sa graine propre, en « mêlant les sangs ».

¹⁸ On aurait tort de sous-estimer l'implication de la diaspora croate (au Canada, en Allemagne, en Australie) dans l'évolution du régime de Zagreb vers des positions ultra-nationalistes, ou la participation à la guerre serbo-croate des « soldats en vacances » venus de Munich ou de Toronto.

Bibliographie

- Andric, I., 1994. *Le pont sur la Drina*. Paris, Belfond, 406 pages.
- Appadurai, A., 1996. *Après le colonialisme, les conséquences culturelles de la globalisation*. Payot, Paris, 322 pages.
- Arendt, H., 1989. *La crise de la culture*. Galilard 380 pages.
- Barth, F., 1969. « Les groupes ethniques et leurs frontières », in P. Poutignat et J. Streiff-Feinart, *Théories de l'ethnité*. Paris, Presses Universitaires Françaises, p. 203-219.
- Becirbasic, B. et D. Secic, 2002. « Bosnie : les blessures invisibles de la guerre », traduit par Jacqueline Dérens, *Le Courrier des Balkans*, le 28 novembre. Site Internet www.balkans.eu.org/.
- Blazina, V., 1996. « Mémoricide ou la purification culturelle : la guerre contre les bi-

- bibliothèques de Croatie et de Bosnie-Herzégovine », *Documentation et bibliothèques*. Développement des collections et Publications officielles, Bibliothèque des lettres et des sciences humaines, Université de Montréal, vol. 42, p. 149-164.
- Dabitch, C., et D. Prudhomme, 2003. *Voyage aux pays des Serbes Dix ans après*. Paris, Autrement frontières, 230 pages.
- Dallaire, R., 2003. *J'ai serré la main du diable. La faillite de l'humanité au Rwanda*. Québec, Libre expression Quebecor média, 674 pages.
- Gautier, C., 2002. « Quelques problèmes de la définition de la violence en politique : l'exemple de la fanatisation », *Revue internationale des sciences sociales* « *Violences extrêmes* », n° 174, décembre, p.515-523.
- Gossiaux, J.-F., 2002. « La fin des Yougoslaves ou l'ethnicité toujours recommencée », *Anthropologie et sociétés*, vol. 26, n° 1, p. 53-68.
- Harff, B., et T. R. Gurr, 2003. *Ethnic conflict in world politics, dilemmas in world politics*. United States, Westview press, 237 pages.
- Héritier, F., 1996. « Réflexions pour nourrir la réflexion », *De la violence*. Paris, Éditions Odile Jacob, p. 13-53.
- Hobsbawm, É., 1993. « Qu'est-ce qu'un conflit ethnique? », *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 100, décembre, p. 51-57.
- Juteau, D., 1999. *L'ethnicité et ses frontières*. Québec, Les Presses de l'Université de Montréal, 226 pages.
- La Brosse, R. D., 1996. « Les voix de la guerre », *Dernière guerre balkanique ? Ex-Yougoslavie : témoignages, analyses, perspectives*. Montréal, L'Harmattan, p. 165-181.
- Levene, M., 2002. « Le visage mouvant du meurtre de masse : massacre, génocide et post-génocide », *Revue internationale des sciences sociales* *Violences extrêmes*, décembre, n° 174, p. 493-503.
- Morokvasic, M., 1992. « La guerre et les réfugiés dans l'ex-Yougoslavie », *Revue Européenne des migrations internationales*, vol. 8, n° 2, p. 5-25.
- Nahoum-Grappe, V., 1993. « L'épuration ethnique : désastre et stupeur », in V. Nahoum-Grappe, *Vukovar, Sarajevo... La guerre en ex-Yougoslavie*. Paris, Éditions Esprit, 295 pages.
- Nahoum-Grappe, V., 1995. « Alcool et guerre. Une enquête d'ethnociologie effectuée sur le terrain de la guerre en ex-Yougoslavie, 1991-1993 », *Les Cahiers de l'IREB*, n° 12, p. 117-146.
- Nahoum-Grappe, V., 1996. « L'usage politique de la cruauté: l'épuration ethnique (ex-Yougoslavie, 1991-1995) », *De la violence*, Séminaire de Françoise Héritier, p. 273-323.
- Nahoum-Grappe, V., 1997. « Guerre et différence des sexes : Les viols systématiques (ex-Yougoslavie, 1991-1995) », in C. Dauphin et A. Farge, *De la violence et des femmes*. Paris, Bibliothèque Albin Michel, p. 159-183.
- Nahoum-Grappe, V., 2002. « Anthropologie de la violence extrême: le crime de profanation », *Revue internationale des sciences sociales* « *violences extrêmes* », n° 174, décembre, p.601-609.
- Sémelin, J., 2002. « Du massacre au processus génocidaire », *Revue internationale des sciences sociales* « *Violences extrêmes* », n° 174, décembre, p. 483-513.
- Stavenhagen, R., 1991. « Les conflits ethniques et leur impact sur la société internationale », *Revue internationale des sciences sociales* « *L'étude des conflits internationaux* », n° 127, février, p. 123-137.
- Tambiah, S., 1989. « Ethnic conflict in the world today », *American ethnologist*, vol. 16, n° 2, mai, p. 335-349.
- Todorov, T., 1994. *Face à l'extrême*. Paris, Éditions du Seuil, 342 pages.

Identités culturelles et espaces ouvriers : l'exemple des jardiniers immigrés de Saint-Étienne (France)

Brigitte Jelen

Volume 6, numéro 1, printemps 2006

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/012684ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/012684ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Groupe de Recherche Ethnicité et Société
CEETUM

ISSN

1499-0431 (imprimé)

1499-044X (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Jelen, B. (2006). Identités culturelles et espaces ouvriers : l'exemple des jardiniers immigrés de Saint-Étienne (France). *Les Cahiers du Gres*, 6 (1), 77-92.
<https://doi.org/10.7202/012684ar>

Résumé de l'article

Jusqu'à très récemment, les études historiques sur l'immigration en France se sont principalement posées la question de l'intégration des étrangers au sein d'une société française le plus souvent perçue comme culturellement homogène. L'objectif de cette recherche est de montrer à un niveau local (la ville de Saint-Étienne) comment les populations immigrées se sont appropriées des espaces traditionnellement ouvriers pour exprimer leur expérience migratoire, leur identité transnationale ainsi que leur attachement à la ville d'accueil. L'étude micro-historique de la présence immigrée dans les jardins ouvriers de Saint-Étienne met tout particulièrement en valeur la diversité des pratiques sociales et culturelles d'individus le plus souvent marginalisés et socialement invisibles. Ce regard porté sur le patrimoine commun des « Stéphanois d'ici et d'ailleurs » est un pas vers la construction d'une nouvelle histoire de France à la fois décentralisée, plurielle et inclusive.

IDENTITÉS CULTURELLES ET ESPACES OUVRIERS : L'EXEMPLE DES JARDINIERS IMMIGRÉS DE SAINT-ÉTIENNE (FRANCE)

Brigitte Jelen

*« Mon pays c'est ici, Saint-Étienne.
La vie ici est tranquille, j'ai ma
famille, je connais les gens. »*

Monsieur B., immigré
marocain venu à Saint-Étienne
en 1968
(Interview 2005)

RÉSUMÉ / ABSTRACT

Jusqu'à très récemment, les études historiques sur l'immigration en France se sont principalement posées la question de l'intégration des étrangers au sein d'une société française le plus souvent perçue comme culturellement homogène. L'objectif de cette recherche est de montrer à un niveau local (la ville de Saint-Étienne) comment les populations immigrées se sont appropriées des espaces traditionnellement ouvriers pour exprimer leur expérience migratoire, leur identité transnationale ainsi que leur attachement à la ville d'accueil. L'étude micro-historique de la présence immigrée dans les jardins ouvriers de Saint-Étienne met tout particulièrement en valeur la diversité des pratiques sociales et culturelles d'individus le plus souvent marginalisés et socialement invisibles. Ce regard porté sur le patrimoine commun des « Stéphanois d'ici et d'ailleurs » est un pas vers la construction d'une nouvelle histoire de France à la fois décentralisée, plurielle et inclusive.

Until very recently, historical studies on immigration in France have focused mainly on the integration of foreigners into a French society perceived as culturally homogenous. The objective of this research is to show, at a local level (the city of Saint-Étienne), how immigrant populations have appropriated traditional working-class spaces to express their migratory experience, their transnational identity as well as their attachment to the host city. This micro-historical study of the immigrant presence in the workers' gardens of Saint-Étienne highlights the diversity of the social and cultural practices of individuals who are most often marginalized and socially invisible. Such a focus on the shared heritage of the "Stéphanois from here and from there" represents one step in the direction of a new history of France that would be both diverse and inclusive.

Mots-clés : France, immigration, vie quotidienne, culture ouvrière, jardins ouvriers.
Keywords: France, immigration, everyday-life, working-class culture, workers' gardens.

LA RECHERCHE HISTORIQUE SUR L'IMMIGRATION EN FRANCE se trouve aujourd'hui à un moment décisif de son histoire. Alors que les monographies sur l'expérience particulière des différents groupes d'immigrés vivant en France se sont multipliées depuis une quinzaine d'années, souvent sous l'impulsion de descendants d'immigrés à la recherche de leurs racines, cette histoire est en train d'acquiescer une nouvelle visibilité nationale. C'est ainsi que s'ouvrira en 2007 à Paris une nouvelle institution, la Cité nationale de l'histoire de l'immigration, consacrée explicitement à l'histoire de l'immigration en France¹. Le développement actuel de « l'histoire de l'immigration » rappelle l'essor considérable de « l'histoire des femmes » dans le champ académique des années 1970. Comme l'a expliqué Joan Wallach Scott « ... en dévoilant des informations nouvelles sur les femmes, les historiens supposaient qu'ils rétabliraient l'équilibre après de longues années de négligence. » (Scott 1988: 3). Cependant, écrire sur les femmes (ce que l'on a appelé en anglais « her-story ») omettait souvent une réflexion plus poussée sur les catégories analytiques utilisées pour définir les femmes comme membres d'un groupe marginalisé. De même, les historiens de l'immigration ont rarement analysé la nature de « l'histoire » qu'ils écrivaient et sa place dans l'historiographie plus globale des populations vivant en France. La construction d'une « histoire de l'immigration » en parallèle de « l'histoire de France » risque de confirmer, comme ce fut le cas pour l'histoire des femmes, « leur [les immigrés] relation marginale et particulière avec les

sujets déjà établis comme dominants et universels » (Scott 1988: 3).

Afin de dé-marginaliser l'histoire de l'immigration et dépasser les limites de la recherche identitaire, le moment est venu d'étudier les immigrés comme sujets à part entière d'une histoire de France qui serait à la fois plurielle et inclusive. Cette histoire montrerait comment les immigrés et les Français ont tissé *ensemble* la matière historique de la société française, malgré leurs différences. Une telle histoire analyserait les relations de pouvoir à l'intérieur mais aussi entre les communautés immigrées et françaises. On pourrait alors envisager les questions suivantes: Comment des populations voisines résidant dans un espace clairement circonscrit se sont-elles influencées, attirées ou rejetées? Quelles pratiques les ont rapprochées ou séparées? Comment se sont-elles appropriées l'espace de la ville? Et enfin, comment ont-elles contribué, *ensemble*, à l'élaboration d'une nouvelle identité française et post-coloniale? Comme l'ont montré certains spécialistes de l'histoire coloniale, les « passages » de frontières culturelles sont fréquents dans la vie quotidienne, même au sein de sociétés où les populations sont fortement ségrégées (Rivet 2002; Stoler 2002). Loin de constituer une culture métisse, ces sociétés plurielles tendent à développer une culture de cohabitation basée sur des règles précises et un partage explicite mais non hermétique de l'espace commun. C'est cette expérience quotidienne du « vivre côte-à-côte » que je voudrais explorer dans

le contexte spécifique de la ville de Saint-Étienne.

Saint-Étienne et l'histoire de l'immigration

Pourquoi choisir une ville industrielle de taille moyenne telle que Saint-Étienne comme site privilégié pour étudier l'histoire de l'immigration? La recherche sur l'immigration en France s'est souvent focalisée sur les grandes villes (et leurs banlieues) où la plupart des immigrants se sont installés. Ces villes, et surtout Paris, étaient également les centres névralgiques de la vie politique et culturelle française, et attiraient donc les individus les plus lettrés et politiquement actifs des communautés immigrées. Par conséquent, on y trouve aussi de plus nombreuses sources historiques pouvant intéresser les chercheurs. Cependant, l'importance et l'hétérogénéité des communautés étrangères dans les grandes villes rendent difficile la contextualisation d'études très spécialisées au sein d'un cadre urbain plus général. La compréhension historique de la façon dont les différentes populations ont vécu l'expérience urbaine en commun est souvent perdue. L'étude d'un espace plus restreint mais néanmoins culturellement hétérogène tel que Saint-Étienne rend possible l'appréhension du quotidien au niveau plus général d'une ville et de ses quartiers.

Peu de villes françaises symbolisent l'histoire ouvrière du 20^e siècle aussi complètement que Saint-Étienne. Dans

la période d'après-guerre, la ville était connue pour ses mines de charbon, ses usines, son équipe de football, mais aussi son effroyable pollution. Partout en France, on la surnommait « la ville noire ». Cette réputation était principalement entretenue par les visiteurs étrangers, comme Albert Camus qui compara tout simplement Saint-Étienne à l'enfer : « À mon avis, si l'enfer existait, il devrait ressembler à ces rues interminables et grises, où tout le monde était habillé de noir » (Camus 1947 : 3). Depuis le début du processus de désindustrialisation dans les années 1970, avec la fermeture progressive des mines et des usines ainsi que l'inexorable montée du chômage, Saint-Étienne se bat pour survivre économiquement, changer sa réputation et freiner l'exode de sa population². En 2002, la municipalité organisa un grand sondage d'opinion demandant aux habitants de caractériser l'identité de leur ville (Agence Eures 2002). Deux éléments furent soulignés par l'immense majorité des Stéphanois : l'équipe de football locale (L'AS Saint-Étienne ou Les Verts) et le passé industriel de la ville. Étonnamment, non seulement les habitants de Saint-Étienne ne rejetaient pas le passé ouvrier de « la ville noire » mais ils y étaient profondément attachés. Cette relation affective très forte entre une population majoritairement ouvrière et une ville peu attractive pour l'extérieur, avait été ignorée jusqu'alors par les autorités municipales (Schnetzler 1975: 371). Récemment, elles ont commencé à chercher comment incorporer la mémoire ouvrière de Saint-Étienne dans l'élaboration d'une nouvelle identité

moderne et post-industrielle³. Concrètement, cela implique de revoir en profondeur une politique urbaine dont le but principal était jusqu'à présent d'effacer le passé par la démolition et de reconstruire à neuf. Les nouveaux projets d'urbanisme s'efforcent maintenant de mettre l'accent sur la rénovation des quartiers anciens et des vieux sites industriels, dans une optique de réconciliation entre le passé et l'avenir. Considérés autrefois comme de simples « restes urbains », les jardins ouvriers sont ainsi devenus un élément central de la mémoire ouvrière de la ville, et les jardiniers, les gardiens de cette mémoire (Korosek-Serfaty 1991). Alors que Saint-Étienne commémore les mineurs, les ouvriers, et les maçons qui ont façonné son identité, la ville redécouvre également l'histoire des dizaines de milliers d'immigrés d'Italie, de Pologne, d'Algérie, du Maroc ou encore du Portugal, qui constituent aujourd'hui la mosaïque stéphanoise. C'est cet héritage pluriel, à la fois autochtone et étranger, et profondément ancré dans l'histoire industrielle de la France du 20^e siècle, que je voudrais présenter ici à travers une micro-histoire des jardiniers immigrés de Saint-Étienne⁴.

Saint-Étienne, une ville ouvrière

Jusqu'au milieu du 19^e siècle, Saint-Étienne était une petite ville, spécialisée dans la fabrication d'armes et de rubans de soie. Située dans une région montagneuse, loin de la côte et des principales routes, la ville accueillait peu de migrants venant d'autres

départements français ou encore de l'étranger. Avec l'exploitation des mines de charbon (182 puits au total), l'expansion importante de l'industrie métallurgique ainsi que la construction du premier chemin de fer français entre Saint-Étienne et Lyon, la petite ville d'artisans devint une cité industrielle très dynamique. Pendant la Première Guerre mondiale, Saint-Étienne, comme beaucoup d'autres villes françaises, fut contrainte de recourir à l'embauche de main-d'oeuvre étrangère et coloniale afin de remplacer les ouvriers français partis au front. De 1911 à 1918, la population augmenta de 148 600 à 212 000, un développement dû principalement à l'immigration étrangère (Burdy 1989: 177). Les nationalités principales étaient les Italiens (un tiers), les Polonais (un autre tiers), le tiers restant étant composé de Marocains, d'Espagnols et d'Arméniens. Les Polonais et les Marocains étaient principalement employés dans les mines (ils avaient souvent une expérience minière antérieure), les Italiens dans le bâtiment, les Espagnols dans la métallurgie et les Arméniens dans le textile. Alors que les travailleurs européens venaient souvent avec leurs familles, et dans les cas des Polonais avec leurs représentants culturels et religieux, les travailleurs coloniaux, employés avec des contrats temporaires, venaient majoritairement seuls⁵. En 1936, à l'apogée de la vague d'immigration d'entre-deux-guerres, il y avait près de 15 000 étrangers à Saint-Étienne. Alors que la plupart des hommes Maghrébins vivaient en communauté, un certain nombre choisissait de vivre

et parfois de se marier avec des Européennes. On retrouve quelques traces de ces unions mixtes dans le carré musulman du cimetière, où des femmes portant un nom à consonance française ou italienne sont enterrées auprès de leur mari Algérien ou Marocain.

L'immigration se développa de nouveau après la Seconde Guerre mondiale avec l'arrivée de plusieurs milliers de Portugais et une augmentation très importante de la population algérienne, alors que de nombreux Italiens et Polonais choisissaient la nationalité française. En 1975, la distribution de la population étrangère avait considérablement changé, montrant une domination numérique des Algériens (45 %), sur les Italiens (17 %), les Portugais (11 %) et les Marocains (9 %). Il est difficile de déterminer avec exactitude le début de l'immigration algérienne à Saint-Étienne, les Algériens n'étant comptabilisés comme étrangers qu'à partir du recensement de 1975. Cependant, plusieurs témoignages semblent confirmer qu'un petit nombre d'hommes et de femmes Algériens se seraient installés à Saint-Étienne dès les années 1930 (Bencharif 2002; Burdy 1989; Benbouzid 2004). La ville fut même un site important de la résistance algérienne pendant la guerre d'indépendance. Aujourd'hui, même si les Algériens demeurent le groupe étranger numériquement le plus important, la ville accueille depuis une vingtaine d'années un nombre croissant de Marocains ainsi qu'une nouvelle immigration turque⁶. Comme ailleurs en

France, le nombre d'étrangers à Saint-Étienne est faible comparé au nombre de descendants d'immigrants qui sont citoyens français. Ces minorités culturelles, qui ne sont pas identifiées dans les statistiques officielles, sont néanmoins bien présentes dans l'espace socioculturel et politique de la ville.

La grande majorité des migrants (français ou étrangers) qui s'installèrent à Saint-Étienne ne provenaient pas d'un milieu urbain⁷. Cette origine rurale a profondément marqué la structure de la ville qui est décrite par certains historiens comme un ensemble de petits villages distincts, chacun organisé autour de son église, son marché, ses cafés et magasins (Vallet 1961). Cette organisation particulière semble avoir facilité l'appropriation de l'espace urbain par les nouveaux arrivants. En effet, lors de mes interviews, plusieurs immigrés ont exprimé une relation très forte à leur quartier, plus encore qu'à la ville elle-même. Cet attachement est souvent transmis aux enfants et c'est ainsi que certaines familles vivent depuis trois générations dans quelques rues du même quartier⁸. L'autre caractéristique centrale de l'identité stéphanoise est la précarité économique et sociale. De nombreux témoignages du 19^e siècle décrivent la vie misérable de la population ouvrière, confrontée à l'insalubrité des logements, à des salaires insuffisants, à la maladie (principalement la tuberculose) et à l'alcoolisme. Bien que les conditions de vie et de travail aient considérablement évolué après la Seconde Guerre mondiale, ce passé pénible reste présent

dans beaucoup de mémoires stéphanoises (Schnetzler 1975: 313). Pour la majorité des ménages, le confort moderne n'est une réalité que depuis les années 1980. Par exemple en 1968, près de la moitié des logements de la région n'avaient accès ni à l'eau chaude ni à un WC individuel. Même si les conditions s'étaient nettement améliorées en 1975, on comptait encore un quart de logements sans accès à l'eau chaude. En 1975, 48 % de la population active stéphanoise appartenait à la catégorie des ouvriers; le recensement indique également que près de 68 % de la population de plus de 17 ans n'avait pas dépassé le niveau scolaire de l'école élémentaire (Insee Loire 1968 et 1975).

Ces statistiques mettent en valeur la relative homogénéité sociologique de la population stéphanoise pendant la grande vague d'immigration des années 1950-1970. Comme plusieurs immigrants me l'ont confirmé, même si cette misère généralisée rendait la vie quotidienne matériellement pénible, elle avait l'avantage de rendre l'adaptation à la nouvelle ville plus simple et de diminuer la ségrégation sociale entre les autochtones et les divers groupes d'immigrés⁹. Contrairement à ce qui s'est passé dans d'autres villes françaises, les nouveaux résidents de Saint-Étienne ne se sont pas trouvés en complète opposition économique avec la population locale. Les structures sociales municipales, créées à l'origine pour les familles ouvrières autochtones (et notamment les ouvriers des mines), telles que les associations sportives ou les amicales laïques, étaient fréquentées

par toutes les familles du quartier (et surtout les enfants), indépendamment de leur nationalité¹⁰. Néanmoins, cette utilisation commune des espaces associatifs et municipaux ne se traduisait pas nécessairement par une interaction entre les différents groupes. Selon mes interlocuteurs, alors que les relations inter-nationales n'étaient pas rares entre les hommes au travail, dans les syndicats ou encore dans les cafés, les relations personnelles entre les familles étaient presque inexistantes¹¹. La plupart des femmes primo-arrivantes, qu'elles soient Maghrébines mais aussi Portugaises ou Italiennes, ne sortaient de chez elles que par nécessité (travail, courses, enfants) et maintenaient peu de contacts avec le monde extérieur. Il semble y avoir eu également des antagonismes récurrents entre nationalités, par exemple entre Polonais et Maghrébins, Portugais et Maghrébins, Portugais et Italiens, ou encore entre Algériens et Marocains¹². Cependant, la ségrégation principale s'exprimait par rapport à des différences régionales plutôt que nationales. Alors que la majorité des Stéphanois autochtones ne se mélangeaient pas avec les immigrés, la plupart des immigrés n'entretenaient de relations qu'avec les membres de leur famille élargie ou des individus venant de leur village ou région d'origine. Cette cohabitation entre des populations au profil sociologique similaire, marqué par la pauvreté et une origine rurale, est tout particulièrement visible dans l'organisation sociale et l'appropriation spatiale des jardins ouvriers de Saint-Étienne.

Les jardins ouvriers à Saint-Étienne

Les jardins ouvriers, aussi appelés jardins familiaux, furent d'abord introduits à Saint-Étienne avant de s'étendre au reste de la France (Cabedoce et Pierson 1996: 77). C'est en 1894 qu'un jésuite, le père Volpette, eut l'idée de demander aux notables locaux l'utilisation de leurs terres vacantes pour nourrir les pauvres de la ville. Le premier terrain obtenu fut divisé en 98 parcelles subvenant alors aux besoins de plus de 600 personnes. Placés initialement sous l'autorité exclusive de l'Église, ces jardins représentaient plus qu'une simple réponse humanitaire à un besoin économique. En donnant aux pauvres la responsabilité d'un lopin de terre, le clergé souhaitait encourager l'ordre et le travail, tout en renforçant les liens familiaux. L'Église pensait alors qu'en occupant le temps libre des ouvriers, ces jardins les éloigneraient des bars, des prostituées et autres loisirs jugés malsains et contre-productifs. Pour les observateurs républicains de l'époque, ces jardins représentaient un effort explicite pour détourner la classe ouvrière d'aspirations politiques potentiellement subversives¹³. C'est pendant la Seconde Guerre mondiale, avec la Révolution Nationale du régime de Vichy, que cette ambition morale s'est affichée le plus explicitement¹⁴. L'impact économique de la guerre et de l'occupation allemande conduisit le régime à encourager un retour à l'agriculture familiale. Les jardins ouvriers se développèrent alors considérablement, dans et autour des

villes françaises, et furent présentés comme un « instrument de réconciliation sociale » dans une France déchirée par la guerre (Le Nouvelliste 1941: 25)¹⁵. À Saint-Étienne, le nombre de jardins s'élevait à 17 000 en 1946, soit un jardin ouvrier pour dix habitants, sans compter les jardins privés des familles plus aisées (Vant 1977: 28). La plupart des grandes industries, et en particulier la société des mines (les Houillères de la Loire), mirent des parcelles de terrain à la disposition de leurs employés¹⁶. Le jardinage familial devint une activité partagée par la quasi-totalité des Stéphanois pendant la guerre et resta un des éléments marquants de la mémoire ouvrière locale.

Saint-Étienne, qui avait été bombardée par les alliés, dû faire face en 1945 à un immense travail de reconstruction et de rénovation du centre-ville¹⁷. Plus des deux tiers des jardins ouvriers existants furent sacrifiés à l'urbanisme d'après-guerre. Devant l'ampleur de la destruction des espaces verts de la ville, un mouvement de protection se mis en place au niveau municipal où l'on décida même (en 1970) que la contre-image de « la ville noire » serait maintenant « la ville verte ». Une importante campagne médiatique fut instaurée, au cœur de laquelle on trouvait la promotion du tourisme vert dans le Massif Central voisin et l'aménagement d'espaces verts au centre-ville¹⁸. La protection des jardins ouvriers situés à la périphérie immédiate de Saint-Étienne fut présentée comme un élément clé de la nouvelle politique urbaine de « la ville verte ».

Ce regain d'intérêt pour les jardins ouvriers amena la municipalité à définir de nouvelles normes concernant leur taille, leur contenu et surtout leur apparence. Jusqu'alors, les jardiniers avaient bricolé dans leur jardin de petites cabanes ressemblant souvent à des baraques de bidonville. Comme le note le géographe André Vant, le paysage des jardins ouvriers apparut soudain comme une « insulte à l'ordre urbain » (Vant 1977: 40)¹⁹. La municipalité entreprit donc de normaliser un certain nombre de parcelles et d'y installer des cabanons identiques en remplacement des anciennes cabanes individualisées. Ce sont surtout les terrains à proximité des espaces résidentiels qui, pour des raisons esthétiques, ont été rénovés alors que d'autres, situés en zone industrielle, semblent avoir été ignorés par la municipalité. Ce processus de restructuration de l'espace des jardins reste actuellement très inégal et très lent, puisqu'en trente ans seul un tiers des parcelles ont bénéficié de la remodelisation. Cette homogénéisation de l'espace des jardins fait écho à l'homogénéité administrative des jardiniers. En effet, alors que l'identité de chaque locataire est connue par la municipalité (pour le paiement du loyer annuel), toute information concernant la nationalité et la profession est absente de ces fiches individuelles.

En 2002, la municipalité a publié la première grande enquête sur les jardins ouvriers et leurs jardiniers (Ville de Saint-Étienne 2002). C'est dans ce document qu'apparut pour la première

fois une répartition statistique des jardiniers selon leur origine nationale (déclarée au moment du sondage)²⁰. Cette étude dénombre 3 184 jardins organisés en 33 parcelles qui occupent un total de 871 511 mètres carrés. Les terrains appartiennent en majorité à la ville (49 %), à la société des mines (14 %) et à d'autres propriétaires privés. Deux associations gèrent les jardins, encaissent les loyers annuels (entre 30 et 50 euros) et gèrent avec la municipalité le processus de restructuration. Le jardinier type est un homme âgé en moyenne de 59 ans, le plus souvent ouvrier ou employé à la retraite. En règle générale, les jardiniers ont un jardin depuis plus de dix ans et y passent plus de trois heures par jour. L'élément le plus surprenant révélé par cette enquête est le pourcentage très important de jardiniers étrangers (37 %), quatre fois plus que la proportion d'étrangers dans la ville. Ce sont en majorité des Maghrébins (Algériens ou Marocains) puis des Européens du Sud (Portugais ou Italiens).

Jardiniers immigrés, entre « ici » et « là-bas »

Pendant l'été 2004, j'ai visité de nombreux jardins ouvriers à Saint-Étienne et interviewé une dizaine de jardiniers français et immigrés, plus spécifiquement des Algériens et des Portugais²¹. Ma recherche partait d'un intérêt pour la vie sociale et culturelle des travailleurs immigrés, en particulier de ceux qui n'écrivent pas et ne participent à aucune activité politique ou culturelle

visible. Ils constituent la majorité silencieuse presque toujours absente de l'historiographie de l'immigration. Il m'a semblé que le seul moyen de comprendre leur expérience particulière était, comme nous y invite Michel de Certeau, de m'intéresser aux mille détails de leur « vie quotidienne », soit à l'« activité culturelle des non-producteurs de culture » (1990: XLIII). C'est dans les occupations apparemment triviales de la vie de tous les jours, telles que le jardinage, la visite du marché ou du café, que s'exprime l'identité plurielle de ces femmes et de ces hommes, à la fois résidents d'« ici » et originaires de « là-bas ».

Comme l'a révélé l'enquête de 2002, les jardiniers immigrés et autochtones partagent un profil sociologique similaire: ce sont principalement des hommes plus âgés, retraités de la mine ou de l'usine, qui louent un jardin depuis de nombreuses années. Leur attachement à la terre est souvent lié à des souvenirs d'enfance, quand leur propre famille possédait un jardin ou une ferme dans la campagne française, au Portugal ou en Algérie. Ils savent travailler la terre et se sentent bien dans leur jardin, dans lequel ils passent quasiment tout leur temps libre. Un jardinier algérien m'a expliqué que sa femme le rejoint chaque soir entre 18h et 21h. Elle amène à manger, ils dînent ensemble et discutent. Sa femme a planté quelques fleurs près de leur cabane, ça le fait sourire (Monsieur Z., 2004). Dans tous les jardins que j'ai visités, les femmes viennent uniquement pour cueillir les fruits et les légumes, ou bien pour arroser

en l'absence de leur mari. Elles ne sont jamais impliquées dans le travail de la terre ou dans les décisions concernant le choix des plantes à cultiver. Il semble que le jardin ouvrier, contrairement au potager privé qui prolonge la maison, soit considéré comme un espace domestique masculin, extérieur au logement, au même titre que l'atelier de bricolage ou le parking (Weber 1998: 261). Une des fonctions principales du jardin est de permettre à l'ouvrier d'échapper à l'intérieur féminin où il a parfois l'impression « d'étouffer »²². De leur côté, les enfants viennent rarement au jardin et lorsqu'ils viennent c'est toujours en tant que consommateurs et non pour travailler. Comme le note l'épouse d'un jardinier algérien: « *les vieux travaillent et les enfants mangent* » (Madame X., 2004).

Pendant mes visites, j'ai été impressionnée par la passion avec laquelle les jardiniers parlaient de leurs jardins et me décrivaient leurs différentes plantations. À leur plaisir de partager avec moi une partie de leur production s'ajoutait une réelle satisfaction du travail bien fait, efficace et fructueux. Dans le tracé impeccable des sillons entre les différents plants de fruits ou de légumes, on retrouvait la précision du travail de l'ouvrier maçon, métallurgiste ou mineur. Cette fierté allait néanmoins de pair avec une critique virulente de tous les voisins jardiniers qui n'étaient pas aussi dévoués ou méticuleux.

Comme me l'a expliqué un de mes interlocuteurs: « *Avoir un jardin c'est*

une responsabilité, ceux qui ne veulent pas travailler ne peuvent pas avoir un jardin. » (Monsieur C., 2004). Plus qu'un simple lieu de production domestique, le jardin est également un attribut de la personne, une représentation de la personnalité du jardinier dans l'espace public. De même, les jardins étant organisés par lotissements de plusieurs dizaines de terrains individuels, leur bonne ou mauvaise tenue projette l'identité collective correspondante sur le monde extérieur. La culture des jardins ouvriers à Saint-Étienne ne tolère donc pas l'amateurisme ou les individus simplement intéressés par l'esthétique (comme les femmes qui cultivent des fleurs par exemple) et les jardiniers immigrés partagent ces mêmes valeurs. La relative homogénéité sociologique de la population stéphanoise a permis à ces hommes d'intégrer le monde des jardins sans beaucoup de difficultés et sans que l'on ne fasse référence à leur origine étrangère. Les jardiniers de toutes les nationalités semblent respecter les mêmes règles et la même éthique du travail de la terre. Dans ce contexte, un jardinier « amateur » autochtone serait probablement moins bien accepté qu'un ouvrier algérien issu du monde rural. D'après mes interlocuteurs, les conflits ouverts entre jardiniers de nationalité différente sont très rares, et les tensions les plus visibles ces dernières années ont été entre jardiniers algériens et marocains qui reproduisaient à l'échelle de leurs jardins les conflits transfrontaliers opposant leurs deux pays (Monsieur Z., 2004 et directeur de la Fédération des Jardins Volpette,

2004)²³. En règle générale, les jardiniers d'origines différentes n'entretiennent pas plus de relations dans les jardins qu'ils ne le font dans la vie quotidienne au niveau du quartier, ce qui ne les empêche pas de cohabiter paisiblement. Mis à part les cas particuliers des sections de jardins de l'usine Ascométal et de la rue de la Tour qui accueillent respectivement 98 % et 75 % d'Algériens, ou des jardins de la Crêt du Loup et de Vigourette qui n'accueillent aucun jardinier étranger, les parcelles sont dans leur grande majorité très métissées et incluent des jardiniers de différentes nationalités. L'enquête de la municipalité ne permet donc pas de mettre en évidence une ségrégation généralisée en fonction des origines; par contre, la diversité culturelle des jardins semble correspondre à la diversité des quartiers résidentiels dont ils sont proches (Ville de Saint-Étienne 2002: 17-18).

Pour la plupart des familles immigrées, le jardin remplit principalement une fonction alimentaire. C'est souvent la principale source de fruits et de légumes de la famille. De nombreux jardiniers maghrébins profitent de l'hiver, quand la terre se repose, pour retourner au Maroc ou en Algérie pendant deux ou trois mois. Avant de partir, ils nettoient complètement leurs jardins et préparent la terre pour le printemps suivant (Monsieur S., 2004). De leur côté, les jardiniers portugais partent généralement l'été. Dans ce cas, leur terrain est entretenu par un ami ou un membre de la famille, en échange de

ses produits. Le jardin est également le principal lieu où le couple immigré retraité se retrouve pour partager des moments de discussion et de détente, puisque que c'est l'un des rares espaces extérieurs à la maison où les femmes passent du temps. Comme les parcelles regroupent souvent des habitants d'un même quartier ou ayant travaillé dans la même entreprise, de nombreux jardiniers se connaissent en dehors du monde du jardin. Comme le note une femme de jardinier: « *c'est comme une grande famille; ce sont tous des gens du quartier.* » (Madame X, 2004). Le manque de confort généralisé qui a caractérisé Saint-Étienne pendant la période d'après-guerre explique également pourquoi les jardins ont toujours représenté une extension de l'espace domestique. Le jardin ouvrier, sorte de « chez-soi de plein air », est un lieu complexe à la fois privé et public (Weber 1998: 255). Alors qu'il n'y a pas de barrières entre les jardins, il y a souvent un grillage autour des parcelles et un portail qui limite les entrées, les risques de chapardage et de dépôt d'ordures par des non-jardiniers. Venant de l'extérieur, il faut demander la permission pour entrer dans une parcelle et y être invité par un jardinier. Ce sont donc des espaces privés mais collectifs. Comme l'explique l'ethnologue Florence Weber, « le jardin domestique est un espace où l'on est chez soi (dedans par opposition à la rue, à l'espace du dehors) tout en étant en plein air (dehors par opposition à l'intérieur de la maison). De ce fait, l'analyse du jardin éclaire les frontières entre chez soi et hors de chez soi. » (Weber 1998: 264).

C'est également pour cette raison que l'on y trouve beaucoup de femmes immigrées, parfois seules, une situation beaucoup plus rare dans l'espace public stéphanois. Comme me l'a expliqué un jardinier algérien, alors que sa femme vient au jardin, il ne la laisse pas aller seule au marché (Monsieur S., 2004). Dans tous les jardins que j'ai visités, on a aménagé un petit espace près de la cabane, avec des chaises et parfois une table, pour les moments de repos ou les repas. Certaines cabanes sont assez larges pour contenir un petit lit, disponible à la fois pour une sieste mais également pour loger (certes illégalement) un ami de passage. Les matériaux utilisés pour construire la cabane dépendent beaucoup de la profession du jardinier. Ceux qui travaillent dans le bâtiment ont accès à des matériaux professionnels et construisent des sortes de petites maisons, les autres ont des cabanes beaucoup moins élaborées. Dans la section de la rue de la Tour (louée exclusivement à des jardiniers maghrébins), j'ai été surprise de trouver de nombreux chats. Le chat tient une place symbolique particulière dans le monde musulman où il est le seul animal reconnu comme animal de compagnie. Un jardinier algérien m'a longuement raconté comment il s'occupait des nombreux chats vivant dans le lotissement et combien cette présence animale jouait un rôle important dans son attachement au jardin (Monsieur Z., 2004).

Historiquement, les jardins ouvriers étaient utilisés pour cultiver des fruits

et des légumes mais également pour élever de petits animaux de ferme (poulets et lapins) comme supplément alimentaire. Depuis quelques années, suite à la décision municipale de normaliser les jardins et les transformer en espaces de loisir, les autorités publiques ont formellement interdit tout élevage. La possession et l'abattage d'animaux dans les jardins, une activité encouragée pendant des décennies, est actuellement considérée comme malsaine. Certains habitants résidant près de jardins ouvriers se sont plaints à la municipalité de bruits et d'odeurs désagréables. Les jardiniers, de leur côté, rejettent cette intrusion dans leur activité et trouvent ces nouveaux règlements ridicules (famille D. S., 2004). On peut voir ici un exemple des tensions qui opposent actuellement les usagers des jardins, porteurs de traditions rurales et ouvrières, et les administrateurs et riverains bourgeois qui tentent de normaliser les espaces verts de la ville. Cet effort d'aseptisation de l'espace ouvrier rappelle le développement de l'hygiène et de la sexualité bourgeoise au 19^e siècle, si bien décrit par Michel Foucault (Foucault 1978). De la même manière qu'au siècle dernier on a normalisé le rapport au corps et rejeté les pratiques considérées malpropres (ou obscènes) des classes populaires, la municipalité stéphanoise tente actuellement d'imposer un modèle bourgeois de pratique jardinière de loisir à un espace historiquement agricole et ouvrier. C'est pourquoi le sujet le plus contesté, principalement par les non-jardiniers, reste l'utilisation des jardins pour garder et tuer des moutons

pendant la fête musulmane annuelle de l'Aïd el Adha (aussi appelée Aïd el Kébir par les Algériens). Pour de nombreuses familles musulmanes traditionnelles, ce sacrifice rituel célébrant la fin du Ramadan doit être effectué par le chef de la famille. Quelques jours avant, un mouton est acheté dans une ferme locale et ramené en voiture au jardin où on le garde jusqu'à sa mort. Bien que la ville mette l'abattoir local à disposition pendant ce jour particulier, moyennant le paiement d'une taxe, beaucoup de familles préfèrent mener cette opération à bien elles-mêmes dans leur jardin (ou dans d'autres lieux non officiels) (Monsieur H., boucher et notable musulman, 2005). Plus de mille moutons sont tués annuellement de cette manière à Saint-Étienne. La pratique du sacrifice dans les jardins est tolérée même si elle est formellement interdite par la préfecture (Monsieur R., responsable des jardins ouvriers pour la municipalité, 2004). Pour des raisons complexes liées au maintien de la « paix sociale » dans la ville, la municipalité préfère ignorer la situation plutôt que de s'impliquer directement dans la gestion de cette tradition et verbaliser les contrevenants²⁴. J'ai même rencontré des jardiniers non musulmans qui avaient déjà prêté leur jardin à un voisin musulman pour cette occasion.

Michel de Certeau explique que « les manières de pratiquer l'espace échappent à la planification urbanistique » (de Certeau 1980: 205). En effet, alors que les jardiniers immigrés semblent adopter facilement l'espace des jardins stéphanois et leurs valeurs, ils parviennent

néanmoins à détourner les règles imposées par la municipalité de nombreuses façons. Par exemple, alors qu'il leur est interdit de louer plus d'un jardin (afin que les jardins restent un espace de loisir et non un espace commercial), j'ai rencontré plusieurs familles portugaises qui échappent au règlement en louant systématiquement tous les terrains adjacents qui se libèrent. Tant et si bien que dans une parcelle, dix jardins contigus sont loués par les membres d'une même famille (Monsieur D. S., 2004). Dans cette parcelle, leur présence est rendue encore plus visible par l'organisation hebdomadaire de grands barbecues où la famille entière se retrouve (souvent plus de quinze personnes) et partage repas et boissons jusque tard dans la soirée. Cette pratique, apparemment courante dans la communauté portugaise, indigné parfois les autres jardiniers qui voient dans ces activités la création d'un espace communautaire et ségrégué (directeur de la Fédération des Jardins Volpette, 2004). Pour la famille portugaise au contraire, cette appropriation de l'espace des jardins permet une sociabilité familiale qui serait autrement impossible dans l'espace plus restreint de la maison.

L'autre façon dont les jardiniers peuvent occuper l'espace des jardins pour exprimer leurs traditions culturelles propres est le choix des plantes cultivées. Tout comme la composition d'un repas ou la décoration d'un logement, la culture d'un jardin peut être analysée comme une activité créatrice (de Certeau 1990). En dehors de certaines limitations telles que le climat de la région, les

jardiniers sont potentiellement libres de planter ce qui leur plaît. En réalité, leurs choix sont surtout limités par leurs habitudes alimentaires, leur budget et leur expérience du jardinage. Certains légumes et fruits sont des plantes locales de base que l'on trouve dans tous les jardins, comme les pommes de terre, les tomates, les haricots, la salade ou les fraises. Dans certaines parcelles, les jardiniers achètent même leurs graines, leur terre ou leur fertilisant collectivement pour réduire les frais. Ce qui est plus intéressant cependant, c'est la façon dont les jardiniers immigrés utilisent leurs jardins comme des espaces mémoriels. En plantant des fruits ou des légumes « du pays », ils utilisent ces plantes comme autant de rappels de leur terre et de leur culture d'origine. C'est ainsi que l'on trouve, dans de nombreux jardins portugais, une espèce particulière de choux à grandes feuilles plates, ainsi que des tomates et des haricots portugais. De leur côté, on distingue souvent les jardins algériens par leurs plants de maïs, un légume inhabituel dans cette région du centre de la France. En plus des plantes habituelles, on trouve souvent dans les jardins marocains de la menthe et de la coriandre. Finalement, les jardiniers plantent souvent aussi des arbustes qui leur rappellent leur pays et parfois leur famille²⁵. Un jardinier portugais m'a ainsi montré un laurier qu'il avait ramené du Portugal, un autre, une vigne que son cousin lui avait donnée. Un jardinier algérien, qui possède un jardin à la fois à Saint-Étienne et en Kabylie, transporte régulièrement des plantes dans les deux sens: ainsi des haricots

algériens ont été plantés à Saint-Étienne et des cerises stéphanoises ont été ramenées en Algérie²⁶.

Conclusion

Bien plus qu'un espace utilitaire ou de loisir, le jardin se révèle être pour les ouvriers immigrés un lieu d'invention et de création. Alors que ces hommes souvent illettrés ont un accès extrêmement restreint aux ressources culturelles de la ville, ils réussissent cependant à transformer leur jardin en un espace créatif qui leur est propre. En interprétant ces jardins comme des expressions culturelles de la vie quotidienne, j'adhère à une définition de la culture élaborée par Michel de Certeau comme étant « la prolifération d'inventions en des espaces contraints » (de Certeau 1980: 13). Espace où la norme est à la fois représentée et détournée, le jardin ouvrier fonctionne comme un lieu où les immigrés peuvent exprimer à la fois un attachement à leur ville de résidence (Saint-Étienne) tout en maintenant un lien avec leur terre natale. Ces jardins trans-nationaux, à la fois d'« ici » et de « là-bas », représentent à une échelle locale toute la complexité de l'expérience migratoire²⁷. Territoires pluriels, à la fois privés et collectifs, ils constituent également un des rares espaces de la ville où des hommes et des femmes parviennent à se côtoyer et à exercer une activité commune selon des règles qui transcendent leurs origines culturelles. À partir de l'observation de ces sites privilégiés, il devient possible d'écrire une nouvelle histoire urbaine accordant une plus grande visibilité aux

multiples identités municipales et incluant toutes les populations (françaises et étrangères) qui ont contribué au développement de la ville. Ce n'est que dans le respect de la richesse du patrimoine culturel des Stéphanois d'ici et d'ailleurs qu'il sera possible de construire la nouvelle identité post-industrielle et post-coloniale de Saint-Étienne.

Notes

¹ Pour une lecture critique de l'implantation de cette nouvelle institution, voir Jelen (2005).

² La population stéphanoise a décliné de 12 % en vingt ans, de 205 204 en 1982 à 180 438 en 1999 (Insee 1999).

³ Entretiens avec Monsieur D. et Monsieur C., fonctionnaires municipaux chargés de la gestion des espaces verts et de l'urbanisme pour la ville de Saint-Étienne. Interviews juillet 2004 et janvier 2005.

⁴ Ce que j'appelle ici « micro-histoire » constitue l'analyse de la vie quotidienne des « gens ordinaires » dans le but de mieux connaître et comprendre la vie culturelle et sociale à une époque et dans un lieu donné. Ces études sont influencées par le travail de pionniers tels que Carlo Ginzburg (*The Cheese and the worms*) ou encore Michel de Certeau (*L'invention du quotidien*).

⁵ Le recensement de 1946 indique qu'il y avait 43 % de femmes ou de filles parmi les immigrants européens et seulement 0,06 % parmi les non européens (Insee, Population de la Loire 1946).

⁶ En 1999, les communautés étrangères les plus importantes dans le département de la Loire sont les Italiens (11 %), les Portugais (14 %), les Algériens (29 %), les Marocains (14 %) et les Turcs (14 %) (Insee, Population de la Loire 1999). Il n'existe pas de statistiques détaillées par nationalité pour la municipalité de Saint-Étienne.

⁷ Une des caractéristiques de la population étrangère à Saint-Étienne est le nombre très limité d'étudiants, de réfugiés ou de militants politiques.

⁸ Prenons l'exemple de la famille B. : Monsieur et Madame B. sont arrivés d'Algérie dans les années 1950 et se sont installés dans le quartier central de Tarentaise près de la mine Couriot où Monsieur B. travaillait. Parmi leurs neuf enfants,

seuls deux sont partis de Saint-Étienne. Un des fils a acheté une maison dans le quartier Tarentaize (à 100 m de la rue où il est né) et il y a élevé ses deux filles. Une de ses filles fait actuellement des études de médecine à Saint-Étienne et rêve de devenir pédiatre dans le quartier de son enfance.

⁹ Interview de Monsieur B., 2004. Cette situation a changé dans les années 1980 lorsque la municipalité a fait construire plusieurs grands ensembles de logements sociaux à la périphérie de la ville. Ces logements, de par leur situation géographique, ont créé une certaine ségrégation spatiale entre les habitants du centre et de la périphérie, sans pour autant constituer de véritables ghettos, au sens américain du terme.

¹⁰ Pour une histoire de la culture populaire à Saint-Étienne aux 19^e et 20^e siècles, voir Mandon (1976).

¹¹ L'absence d'invitations mutuelles est également due au manque de confort des logements. Traditionnellement les familles ouvrières se rencontrent plutôt dans la cour de l'immeuble, dans la rue ou au café pour les hommes.

¹² Le terme « maghrébin » sert ici de synonyme au terme « arabe » plus fréquemment utilisé par tous mes interlocuteurs (y compris certains maghrébins). En effet, aucun (sauf les maghrébins) ne semblait faire de différence entre Algériens, Marocains ou Tunisiens et se contentait de parler des « arabes ». Bien évidemment, la distinction entre Berbères ou Kabyles et Arabes était encore moins utilisée.

¹³ Selon un rapport de police de 1903 : « Cette Oeuvre, loin d'être philanthropique et démocratique est dirigée contre le prolétariat... C'est une oeuvre d'oppression des consciences. », cité dans Vant (1977 : 16).

¹⁴ La valorisation de la soi-disant « pureté » des valeurs paysannes (par opposition à la dégénérescence du milieu urbain) est un trope fasciste très répandu, que l'on retrouve tout au long du 20^e siècle que ce soit dans les déclarations et écrits de Pétain, Salazar, Mussolini ou Hitler, pour ne citer que les exemples les plus connus.

¹⁵ En 1941, les journaux lyonnais *Le Nouvelliste* et *Le Nouveau Journal* publièrent une grande enquête sur les jardins ouvriers qui incluait des conseils de jardinage mais également de la propagande nationaliste (Anonyme 1941).

¹⁶ L'industrie des mines est un cas particulier puisque tous les mineurs (indépendamment de leur nationalité) avaient droit à un logement subventionné, une couverture médicale, un jardin gratuit et des activités spéciales pour les enfants.

¹⁷ La ville de Saint-Étienne fut bombardée par les alliés le 26 mai 1944 provoquant la mort de plus de 1000 personnes et la destruction de nombreux bâtiments du centre-ville.

¹⁸ La municipalité s'est fortement impliquée dans cette campagne qui a débuté en 1970, allant

jusqu'à contrôler tous les articles de presse publiés sur Saint-Étienne (Vant 1981 : 241-247).

¹⁹ Le géographe André Vant, dont le travail est fortement influencé par le théoricien marxiste Henri Lefebvre, est un des rares chercheurs à s'être intéressé à la ville de Saint-Étienne. Ses écrits restent une source majeure pour écrire l'histoire de cette municipalité et notamment de ses jardins ouvriers, même si personnellement, je me suis plus intéressée aux Stéphanois en tant qu'acteurs qu'aux structures qui les encadrent.

²⁰ En dehors de cette enquête, la nationalité individuelle n'est pas connue ou répertoriée par la municipalité.

²¹ En trois mois de recherche à Saint-Étienne, j'ai interviewé une quarantaine d'immigrés ou de personnes liées au monde de l'immigration; une dizaine de personnes avaient un jardin.

²² Interview d'un jardinier de Nemours cité dans Weber (1998 : 190-191).

²³ Les conflits importants se manifestent généralement par la destruction partielle du jardin de l'autre, par exemple en versant du désherbant sur ses légumes ...

²⁴ Une des plus grandes mosquées de France (et le premier centre culturel marocain) est actuellement en train d'être construite à Saint-Étienne. La municipalité semble préférer déléguer la gestion du culte musulman et des fêtes associées aux responsables des mosquées de la ville plutôt que de s'en mêler directement. Interview de Monsieur K. trésorier de la grande Mosquée de Saint-Étienne, 2005.

²⁵ Pour une réflexion sur la biographie des objets, voir Appadurai (1988).

²⁶ Jardinier algérien cité dans Bencharif (2002 : 838).

²⁷ Pour une étude plus détaillée de la nature transnationale de la vie des immigrés portugais en France et notamment l'impact de leurs voyages annuels dans leurs villages d'origine, voir Charbit, Hily et Poinard (1997).

Bibliographie

- Agence Epures, 2002. *Territoires en quête d'image*. Rapport interne de l'agence.
- Anonyme, 1941. « Enquête Régionale sur les Jardins Ouvriers », *Le Nouvelliste et Le Nouveau Journal*, juillet, 63 p.
- Appadurai, A. (dir.), 1988. *The social life of things : commodities in cultural perspective*. Cambridge, Cambridge University Press, 329 p.

- Benbouzid, A., 2004. *L'immigration algérienne en région stéphanoise : moments et figures*. Paris, L'Harmattan, 193 p.
- Bencharif, L., 2002. *Pour une géohistoire de l'immigration maghrébine à Saint-Étienne : entre espace encadré et espace approprié*. Thèse de doctorat en géographie, Université de Saint-Étienne, 858 p.
- Burdy, J.-P., 1989. *Le Soleil noir : un quartier de Saint-Étienne 1840-1940*. Lyon, Presses Universitaires de Lyon, 270 p.
- Cabedoce B. et P. Pierson (dir.), 1996. *Cent ans d'histoire des jardins ouvriers, 1896-1996*. Paris, Créaphis, 221 p.
- Camus, A., 1947. « Préface à René Leynaud », *Poésies posthumes*. Paris, Gallimard, 97 p.
- Charbit, Y., M.-A. Hily et M. Poinard, 1997. *Le va-et-vient identitaire : migrants portugais et villages d'origine*. Paris, PUF, 144 p.
- De Certeau, M., 1980. *La culture au pluriel*. Paris, Christian Bourgeois, 228 p.
- De Certeau, M., 1990. *L'invention du quotidien : tome 1, Arts de faire*. Paris, Éditions Gallimard, 349 p.
- Foucault, M., 1978. *The history of sexuality*. New York, Pantheon Books, vol. 1, 176 p.
- Ginsburg, C., 1992. *The Cheese and the Worms: The Cosmos of a Sixteenth-Century Miller*. Baltimore, John Hopkins University Press, 177 p.
- Institut national de la statistique et des études économiques (Insee), direction régionale Lyon, 1968. *Région Rhône-Alpes. Résultats du recensement démographique de 1968*. Lyon, Insee, 20 p.
- Institut national de la statistique et des études économiques (Insee), France, 1978. *Recensement de la population de 1975, Rhône-Alpes*. Paris, Insee, 119 p.
- Jelen, B., 2005. « Leur histoire est notre histoire : immigrant culture in France between visibility and invisibility », *French Politics, Culture and Society*, vol. 23, n° 2, summer, p. 101-125.
- Korosek-Serfaty, P., 1991. « La ville et ses restes », in A. Germain (dir.), *L'Aménagement urbain, promesses et défis*. Québec, Institut québécois de recherches sur la culture, p. 233-265.
- Mandon, D., 1976. *Les barbelés de la culture : Saint-Étienne ville ouvrière*. Lyon, Fédérop, 384 p.
- Rivet, D., 2002. *Le Maghreb à l'épreuve de la colonisation*. Paris, Hachette Littératures, 460 p.
- Schnetzler, J., 1975. *Les industries et les hommes dans la région de Saint-Étienne*. Saint-Étienne, Le Feuillet Blanc, 485 p.
- Scott, J. W., 1988. *Gender and the Politics of History*. New York, Columbia University Press, 242 p.
- Stoler, A. L., 2002. *Carnal Knowledge and Imperial Power*. Berkeley, University of California Press, 328 p.
- Vallet, A., 1961. *Les noms de rues et toponymes divers de la commune de Saint-Étienne*. Paris, Les Belles Lettres, 159 p.
- Vant, A., 1977. « Contribution à une géohistoire des jardins ouvriers », *Cahiers du C.R.E.G.S.*, n° 4, p. 11-54.
- Vant, A., 1981. *Imagerie et Urbanisation : recherches sur l'exemple stéphanois*. Saint-Étienne, Centre d'Études Foréziennes, 661 p.
- Ville de Saint-Étienne, 2002. *Les Jardins Familiaux : caractéristiques socio-économiques et essai de prospective*, novembre, 42 p.
- Weber, F., 1998. *L'honneur des jardiniers : les potagers dans la France du XX^e siècle*. Paris, Belin, 287 p.

Le Mouridisme au sein de l'immigration sénégalaise : agent de développement

Le cas de l'Andalousie

Susana Moreno Maestro

Volume 6, numéro 1, printemps 2006

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/012685ar>
DOI : <https://doi.org/10.7202/012685ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Groupe de Recherche Ethnicité et Société
CEETUM

ISSN

1499-0431 (imprimé)
1499-044X (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Maestro, S. M. (2006). Le Mouridisme au sein de l'immigration sénégalaise : agent de développement : le cas de l'Andalousie. *Les Cahiers du Gres*, 6 (1), 93–110. <https://doi.org/10.7202/012685ar>

Résumé de l'article

Nous proposons ici un modèle ethnographique mettant en relation la culture et le développement avec les processus migratoires actuels. Nous nous éloignons ainsi de ce qui est supposé être « l'aide officielle au développement » pour nous pencher sur un cas d'implication directe des émigrés depuis leurs pays d'accueil. Nous analyserons l'apport de la diaspora mouride sénégalaise de la ville de Séville à l'élaboration d'un modèle d'organisation sociale au Sénégal centré sur la Ville sainte de Touba. Nous examinerons, par conséquent, le rôle que joue la confrérie mouride en tant qu'agent de développement au Sénégal. Nous observerons l'impossibilité de parler de société d'origine et de société de destination comme de deux espaces totalement différenciés dans la réalité quotidienne des émigrés sénégalais. C'est pourquoi nous parlerons d'une migration transnationale définie par le transit constant entre *l'ici* (Séville) et *le là-bas* (le Sénégal), concernant aussi bien les personnes que les biens matériels et symboliques.

LE MOURIDISME AU SEIN DE L'IMMIGRATION SÉNÉGALAISE : AGENT DE DÉVELOPPEMENT. LE CAS DE L'ANDALOUSIE

Susana Moreno Maestro

RÉSUMÉ / ABSTRACT

Nous proposons ici un modèle ethnographique mettant en relation la culture et le développement avec les processus migratoires actuels. Nous nous éloignons ainsi de ce qui est supposé être « l'aide officielle au développement » pour nous pencher sur un cas d'implication directe des émigrés depuis leurs pays d'accueil. Nous analyserons l'apport de la diaspora mouride sénégalaise de la ville de Séville à l'élaboration d'un modèle d'organisation sociale au Sénégal centré sur la Ville sainte de Touba. Nous examinerons, par conséquent, le rôle que joue la confrérie mouride en tant qu'agent de développement au Sénégal. Nous observerons l'impossibilité de parler de société d'origine et de société de destination comme de deux espaces totalement différenciés dans la réalité quotidienne des émigrés sénégalais. C'est pourquoi nous parlerons d'une migration transnationale définie par le transit constant entre *l'ici* (Séville) et *le là-bas* (le Sénégal), concernant aussi bien les personnes que les biens matériels et symboliques.

I present an ethnographic model that relates culture and development to the migration process that has brought Senegalese to Andalusia. I criticize the official "aid for development" position, and examine the role of migrants residing in the receiving country. I show how the Senegalese Mourides in city of Seville are involved in the development of a social organizational model focused on the holy city of Touba in Senegal. Then, I look at the role that the Mouride brotherhood plays in the development of Senegal. I suggest that it is the impossible to speak of the notions of society of origin and society of destination as two differentiated spaces in the daily reality of the Senegalese immigrants. This is rather a transnational migration defined by the constant transit of people as well as material and symbolic goods between *the here* (Seville) and *the there* (Senegal).

Mots-clés : Transnationalisme, développement, mouridisme, Sénégalais, immigration, Andalousie.

Keywords : transnationalism, development, Senegalese, mouridism, immigration, Andalusia.

PAR CET ARTICLE NOUS SOUHAITONS CONTRIBUER à l'ensemble des recherches qui soulignent le rôle des immigrés en tant qu'agents actifs du développement de leurs lieux d'origine. Suite à l'analyse d'un cas concret de la confrérie musulmane mouride, nous désirons montrer pourquoi les politiques de coopération au développement en ce début de XXI^e siècle ne peuvent être prioritairement orientées vers la diminution des flux migratoires.

Nous réalisons actuellement un travail de terrain, dans le cadre d'une thèse de doctorat, portant sur les politiques migratoires du gouvernement régional d'Andalousie -Junta de Andalucía- (discours et pratiques) et, plus précisément, sur la manière dont celles-ci influencent la communauté immigrée sénégalaise¹. L'objectif de cet article est de présenter les résultats de notre travail de terrain, au cours duquel nous avons constaté parmi la population immigrée sénégalaise d'Andalousie une constante référence au lieu d'origine. Nous analyserons ici le rôle que joue la confrérie mouride en tant qu'agent de développement au Sénégal. Loin de ce qu'est supposée être « l'aide officielle au développement », nous nous pencherons donc sur un cas d'implication directe des immigrés sénégalais depuis leur pays d'accueil, soit l'Andalousie. Nous nous concentrerons sur l'apport de la diaspora à l'élaboration d'un modèle d'organisation sociale façonnant un idéal de société. La Ville sainte de Touba, au Sénégal, telle que désirée par Cheikh Ahmadou Bamba, représente en effet pour les mourides la ville idéale

pour laquelle ils doivent contribuer à la construction. Nous observerons l'impossibilité de parler de société d'origine et de société de destination comme de deux espaces totalement distincts dans la réalité quotidienne des migrants sénégalais. Nous parlerons donc, pour cette raison, d'une migration transnationale définie par le transit constant entre ces deux mondes, entre *l'ici* (l'Andalousie) et *le là-bas* (le Sénégal), concernant tant les personnes que les biens matériels et symboliques.

Dans le cadre de l'analyse de la relation entre culture et développement, nous désirons présenter un modèle ethnographique qui met en relation ces deux concepts avec les processus migratoires actuels, plus spécifiquement avec la communauté sénégalaise de la ville de Séville, et principalement avec la confrérie mouride.

Les immigrés comme agents de développement au Sénégal

Nous pouvons distinguer deux modèles de développement. Le premier, que nous nommons *formes autochtones de développement*, est pratiqué par les immigrés eux-mêmes, selon leur propre logique culturelle comme, par exemple, la collecte d'argent destiné à des oeuvres sociales réalisées au Sénégal par les confréries musulmanes. Ce premier modèle de développement est d'ailleurs l'objet de notre article. On se questionne notamment sur les façons dont sont utilisés les envois faits aux membres de la famille? Quelles sont les répercussions sur la société d'origine des séjours

périodiques de la diaspora sénégalaise? D'autre part, le second modèle, que nous désignons de façon générale par *projets de développement*, englobe différents types d'initiatives telles que des « Projets de retour volontaire » du programme européen *Equal-Arena*, des projets de coopération instigués par des associations ou des organismes avec les institutions publiques de l'État espagnol, en passant par des associations de coopération créées par les immigrés pour des projets dans leurs pays respectifs.

En distinguant stratégies *autochtones* et stratégies *hégémoniques* de développement, nous désirons aborder la confrontation de différents codes culturels mais aussi l'existence d'une possible relation et interpénétration de ces codes dans un contexte pluriethnique et multiculturel.

Tout au long de cet article, nous tenterons de souligner de quelle façon la confrérie mouride concilie la logique de la dispersion avec celle de la concentration. Logique de la *dispersion* qui se traduit par l'émigration des disciples vers les villes à partir des années quarante, puis vers l'étranger depuis environ vingt ans, et qui a contribué à la formation d'une véritable diaspora liée à la ville. Cette logique est reliée à la logique de la *concentration* qui se traduit par l'urbanisation d'une ville, Touba, dont le développement est financé par l'émigration. Il s'agit d'un projet commun qui construit et réaffirme l'identification à la confrérie et à un Islam éminemment sénégalais à partir

de n'importe quelle partie du monde, incluant l'Andalousie et, en particulier, Séville :

« *La seconde mosquée la plus grande du monde s'est édifiée sans l'argent de l'Arabie Saoudite ni d'un autre Islam. Nous-mêmes, Sénégalais, l'avons fait.* » (Abdoulaye).

Le Mouridisme

Au Sénégal, la pratique islamique prend la forme de confréries religieuses. Les trois principales sont : la confrérie de Xaadir (Qadriyya) fondée en Mauritanie, qui est la plus petite et la plus ancienne du Sénégal; la confrérie tidjane (Tijaniyya), fondée en Algérie; et la confrérie mouride, fondée au Sénégal par Ahmadou Bamba.

Les membres de ces confréries font vœu d'obéissance à leurs marabouts (fondateurs et chefs spirituels actuels), considérés comme administrateurs et héritiers de la baraka ou tolérance divine, bénédiction. Grâce à la baraka, les marabouts possèdent l'énergie pour soigner les maladies et accorder le salut spirituel à leurs adeptes. On attend d'eux qu'ils enseignent et conseillent.

L'Islam, dans la lecture de la confrérie, constitue la culture d'appartenance de la majeure partie de la population sénégalaise. Actuellement, la confrérie mouride est la plus active au Sénégal et celle dont la croissance est la plus importante. Née dans le dernier quart du XIX^e siècle, elle est, tout comme les autres confréries musulmanes du Sénégal, d'inspiration

soufie, et représente une réponse à la déstructuration de la société wolof².

En effet, comme l'affirme Cheikh Guèye (2002), elle constitue une réponse à la fois religieuse et politique qui se préoccupe de la restauration des équilibres affectifs et symboliques. L'Islam apparaît dans le contexte sénégalais comme une idéologie de la liberté pour l'ensemble des paysans. De fait, les communautés religieuses en choisissant la doctrine de l'égalité furent durant la seconde moitié du XIX^e siècle des lieux de contestation face, d'une part, aux particularismes de lignages de la hiérarchie wolof et, d'autre part, à l'impérialisme français.

La première catégorie d'acteurs locaux à tirer parti de la commotion coloniale fut celle des marabouts. Sous leur influence, l'essentiel de la société rurale sénégalaise s'attacha à une vision du monde caractérisée par le culte du travail, la nécessité d'obéir au marabout et le sens de l'humilité. Ces vertus, exaltées par l'éthique maraboutique, assurèrent aux marabouts le contrôle de la reproduction de la main-d'œuvre agricole (Sarr et Diop 2004). Ils devinrent ainsi, au sein de la structure coloniale³, les médiateurs entre l'État et l'organisation sociale de l'économie. « *Travaille pour ce Monde comme si tu devais vivre éternellement, et travaille pour l'Autre comme si tu devais mourir demain* » : en lançant ce mot d'ordre, Ahmadou Bamba remit au travail une population désœuvrée et une société déstructurée par la colonisation (Bava 2002).

Aujourd'hui, les mourides considèrent Ahmadou Bamba quasi à l'égal de Mahomet et voient en Touba une Ville sainte, au même rang que la Mecque, voire plus importante. Les descendants de Cheikh Ahmadou Bamba sont aujourd'hui les marabouts, les grandes autorités religieuses du Sénégal. Le père actuel des mourides est d'ailleurs l'un de leurs descendants⁴.

« Pour nous, notre prophète est Mahomet, donc, le dernier prophète venu sur terre est le prophète des musulmans. Il est celui qui a fondé le mouridisme pour Mahomet, il est très ami du prophète, pour lui, l'aimer revient à aimer le prophète, et travailler pour lui c'est travailler pour le prophète. Les Français ne voulaient pas de l'Islam au Sénégal, et comme il luttait pour l'Islam, alors ils l'avaient exilé... » (Abdoulaye).

Le lien d'engagement maraboutique entre deux individus, entre le talibé (ou *taalibe* en wolof) (disciple) et le marabout, est personnel : l'un est de soumission et l'autre d'assistance spirituelle et matérielle. L'acte de soumission (*jebëlu*) est l'originalité du mouridisme. Cet acte volontaire d'engagement au service de l'homme-institution, d'une cause et d'un projet d'unité constitue la condition pour être mouride. Il s'agit donc d'une véritable adhésion à un projet de développement du groupe, de sorte que l'émigration constitue aujourd'hui une stratégie déterminante.

L'objectif de la fondation de la ville de Touba était, pour Ahmadou Bamba, de trouver « la prospérité » dans « l'excellence d'un lieu de retour ». Les

travaux de construction de cette ville devraient donc être menés, de façon collective, par les talibés (disciples). De cette façon, Touba, en tant que projet, a constitué un élément de mobilisation pour les cheikhs successifs, assurant la continuité de la doctrine et de l'engagement après la mort du fondateur. Ainsi, la confrérie est aujourd'hui un des principaux promoteurs de la dynamique urbaine au Sénégal et également l'épicentre de l'action de la communauté sénégalaise émigrante; elle contribue à la réaffirmation identitaire de ceux qui se trouvent à l'extérieur, et ce de manière décisive.

« Je suis musulman. Je suis mouride. Il y a aussi un tidjane, une autre qui est layenne... nous sommes tous des musulmans. » (Lamine).

« Dans la mosquée de Touba il y a une lampe que nous avons offerte, nous, les Sénégalais de Séville. » (Marième).

Cinq califes se sont succédés après la mort de Cheikh Ahmadou Bamba, et chacun d'entre eux a marqué Touba et son processus d'urbanisation. L'État, conçu comme coercitif et manquant de légitimité dans les diverses sociétés africaines, ne peut exister qu'à travers l'interaction avec la société. Au Sénégal, les mourides sont des éléments d'une société civile dont l'autonomie se mesure par la dynamique urbaine de Touba, qui est aujourd'hui, d'un point de vue démographique, la seconde ville sénégalaise après l'agglomération Dakar-Pikine-Guédiawaye. La région de Louga fait partie des territoires d'où est

issu un important flux migratoire, elle est ainsi le lieu d'origine d'une grande partie des Sénégalais qui résident aujourd'hui à Séville (Moreno 2003).

« La majorité de ceux qui sont ici viennent d'un même endroit du Sénégal, de la même ville, de Louga, de même que la majorité sont parents. Tous ceux qui sont ici sont de la même famille, tous ceux qui sont ici - s'ils ne sont pas mes cousins ce sont mes oncles; tu es entre cousins, oncles, neveux...tous. » (Cheikh).

Les habitants de Touba sont d'une mobilité exceptionnelle, ce qui explique que beaucoup de maisons soient vides. 94,3% de la population a effectué au moins une migration dans sa vie (Guèye 2002).

Matlaboul Fawzaïni : la Dahira de l'émigration

Les mourides, qui ont cultivé l'arachide au Sénégal durant les XIX^e et XX^e siècles, constituent une bonne part des émigrants internationaux. Nous allons brièvement expliquer leur parcours.

À partir de 1970, les aléas de la vie et le démantèlement des structures agricoles prévus par les Plans d'ajustement structurel (PAS) font de nombreuses victimes dans les campagnes. Par la suite, la dévaluation du franc CFA en 1994 ne cessera d'accroître la pauvreté, notamment dans les zones rurales les plus défavorisées. Face à ce processus, l'exode des jeunes devient une stratégie familiale. En

parallèle, on assiste à une restructuration du marché du travail sous la forme d'une économie populaire de plus en plus dynamique : de nouvelles activités, souvent liées au commerce, sont organisées. Ce phénomène s'observe tout d'abord à Dakar, autour du marché *Sandaga*, puis dans d'autres villes africaines et finit par atteindre les villes occidentales.

Aujourd'hui, les émigrés mourides sont présents dans le monde entier. Certains d'entre eux appartiennent à des organisations commerciales transnationales (Suárez 1996; Sarr et Diop 2004; Bava 2002, 2003). Ces réseaux commerciaux intègrent bien entendu les échoppes du marché central de Dakar, mais interviennent également au sein de circuits d'achat et de vente d'une grande complexité. Ces circuits permettent aux vendeurs mourides des rues de Paris de vendre des produits asiatiques achetés dans le quartier chinois de New York, à ceux de Bruxelles de fournir aux musulmans de la ville des articles de maroquinerie en provenance du Maroc ou à ceux de Séville de proposer aux jeunes des vêtements directement importés des États-Unis ou de l'artisanat kenyan.

Cette dissémination a donné naissance à une véritable diaspora. Les membres de la confrérie mouride se trouvent dispersés dans le monde entier et servent le projet commun de la confrérie en maintenant avec leur ville des relations à distance par l'intermédiaire des marabouts, des investissements immobiliers résidentiels, des familles installées à Touba, du

pèlerinage annuel, etc. Ainsi, à l'association des Sénégalais à Séville, « Immigrés pour l'Égalité », parvient par courrier postal de la publicité de la « Société d'aménagement et de gestion d'équipements fonciers », qui propose des maisons au Sénégal. La lettre est adressée *aux Sénégalais de Séville*.

Ce projet de développement de la société d'origine se convertit donc en engagement entre la communauté émigrée et la société d'origine. D'ailleurs, il est intéressant de noter que ce projet ne touche pas uniquement la communauté mouride. En existant, il étend en effet au reste des Sénégalais émigrés la nostalgie ainsi que le désir de continuer à être présents au sein de la société d'origine et de contribuer à son développement. Dans le cas de Séville, les non-mourides s'unissent donc au projet mouride, qui couvre ainsi une grande partie des plus de 200 Sénégalais de la ville.

« *La majorité de ceux qui sont ici à Séville sont mourides. Je ne suis pas mouride, je suis tidjane, c'est autre chose, mais c'est presque pareil.* » (Cheikh).

La *dahira* est un regroupement qui fonctionne à l'intérieur et à l'extérieur du Sénégal. Il s'agit d'un cadre de solidarité et de cohésion du groupe qui permet de se rencontrer régulièrement pour prier, chanter ou réciter des poèmes du fondateur, parler, discuter, poser des problèmes ou chercher des conseils.

Au sein de l'émigration, nous pouvons parler d'une grande *dahira* formée par l'ensemble des *dahiras*

réparties dans différents pays d'Afrique, d'Europe Occidentale et aux États-Unis. Touba et ses besoins sont l'instrument de mobilisation de cette grande *dahira* qui recueille la *manne* provenant de tous ces pays pour l'envoyer à la Ville sainte du Sénégal.

Matlaboul Fawzaïni, qui en arabe signifie « la recherche des deux bonheurs », est le nom que reçoit cette *dahira* de l'émigration. Elle a été créée en 1990 autour du projet de construction d'un grand hôpital à Touba sur l'initiative de Dame Ndiaye, Sénégalais installé en Espagne après le processus de régularisation de 1985⁵.

Comme le note Guèye, au sein de l'émigration, les *dahiras* fonctionnent plus ou moins sur le même mode depuis la création en 1994, au cours d'une grande réunion à Touba, d'une structure comprenant des représentants locaux et des mandataires de France, d'Italie, d'Espagne et des États-Unis. On recrute des membres pour la vente de cartes dans les bureaux implantés dans chacun de ces pays. Chaque bureau doit ouvrir un compte bancaire où seront versées toutes les cotisations. L'argent est viré sur un compte unique ouvert à Touba pour l'ensemble des *dahiras*. La *dahira* dans les pays qui accueillent des Sénégalais se compose donc de sous-sections administratives, qui se regroupent en sections, qui elles-mêmes forment des cellules régionales. Chaque fin de trimestre, les sections des capitales régionales se réunissent en assemblées dans le local de la cellule et font le bilan. L'argent collecté est versé sur le compte

de *Matlaboul Fawzaïni* du pays en question. C'est seulement à la fin de l'année que les virements se font sur le compte de Touba, lieu de la cellule mère.

Les membres sont disséminés au Sénégal, en Italie, en France, en Espagne, au Portugal, aux États-Unis, en Allemagne, en Guinée Bissau, au Gabon, en Afrique du Sud, etc. Les conditions d'adhésion et les cotisations sont établies et modulées selon le continent. Les Sénégalais résidant dans leur pays achètent leur carte 1 000 francs CFA et cotisent annuellement la somme de 2 500 francs CFA. L'adhésion pour les Sénégalais émigrés en Europe, en Amérique et en Asie est dix fois plus élevée et ils cotisent annuellement 40 000 francs CFA. Les droits d'adhésion pour les Sénégalais émigrés dans d'autres pays d'Afrique s'élèvent à 2 500 francs CFA et leurs cotisations sont quatre fois en deçà de celles des autres continents. En outre, les cotisations des femmes représentent la moitié de celles des hommes. Des cartes de soutien sont également disponibles et permettent à quelqu'un qui le désire de cotiser davantage (Guèye 2002).

Les structures de fonctionnement sont constituées par une assemblée générale qui se réunit tous les ans (le premier dimanche du mois de mars), un comité exécutif, un comité directeur et des cellules décentralisées des régions du Sénégal et de l'étranger. L'assemblée générale est chargée de faire le bilan financier et de fixer les nouveaux objectifs concernant l'avancée du

chantier de l'hôpital.

La confrérie est essentiellement alimentée par l'argent de l'émigration. Or, les émigrés ne peuvent contribuer à la réalisation de l'œuvre de Serigne Touba que grâce à l'argent qu'ils tirent de leur travail. Aujourd'hui, le travail est donc érigé en valeur centrale du mouridisme. Souvent assimilé à l'argent, il devient ainsi la clef de voûte de la mystique mouride, surtout chez les émigrés qui revendiquent un esprit capitaliste (Bava 2002).

Matlaboul Fawzaïni considère son action comme une sorte de gratitude au calife pour sa volonté de partager sa ville avec eux. Il permet aux émigrés d'agir à distance toute l'année en participant à la construction de Touba. Les investissements doivent être faits en fonction des besoins des habitants de Touba, d'où le projet de l'hôpital. Ce projet donne à celui qui émigre la possibilité de prendre à sa charge la question de la santé. Le paludisme et le choléra font en effet souvent des ravages dans cette ville. Le manque de structure sanitaire persiste, malgré des améliorations obtenues grâce à la construction par la communauté d'une dizaine de dispensaires. Ces dispensaires, répartis dans les quartiers, ainsi que le centre médical financé par l'Union européenne, constituent l'ensemble du dispositif sanitaire.

Il y a une règle générale : les projets sont toujours amorcés avec l'argent disponible (on n'attend pas que la totalité du financement soit réunie) et, surtout, on débute la réalisation de

parties du projet pouvant être utiles à la population, sans que l'ensemble ne soit achevé.

L'œuvre de Ahmadou Bamba qui a donné son nom à *Matlaboul Fawzaïni* est considérée par la confrérie comme une sélection de projets urbains que la *dahira* se charge de réaliser. Les interventions de cette *dahira* doivent se consacrer à l'éducation, la santé, l'eau, l'environnement, la sécurité des biens et des personnes, etc. Chaque programme est soumis à l'approbation du calife. La *dahira Matlaboul Fawzaïni*, créée initialement pour la construction d'un hôpital à Touba, va progressivement plus loin, se chargeant aussi de sa gestion et de son fonctionnement. L'hôpital aura un statut privé non lucratif. Son fonctionnement reposera sur un système de coopération avec l'État et ses organismes, afin de l'intégrer dans le dispositif sanitaire officiel. On demande ainsi à l'État de prendre à sa charge une partie du personnel, de l'équipement et du fonctionnement. Ce qui distingue *Matlaboul Fawzaïni* est la reconnaissance de son statut d'ONG par l'État sénégalais. Elle entre ainsi dans la logique de l'encadrement de l'État, contrairement aux *dahiras* en général. Cette exception à la volonté d'autonomie des *dahiras* est liée au besoin de coopération avec l'État. Cependant, ce sera un conseil d'administration composé des membres de *Matlaboul Fawzaïni* qui sera chargé de la gestion, alors que le comité de suivi nommé par l'État n'aura qu'une voix consultative : la *dahira* se soustrait donc à la gestion nationale habituelle

d'une structure sanitaire de cette importance. En outre, la *dahira* n'exclut pas non plus les possibilités de coopération avec des organismes privés.

D'autre part, on remarque que cette *dahira* ouvre progressivement son champ d'action. Ainsi, ses prochains objectifs sont l'assainissement de la ville et un projet de distribution d'eau.

En Espagne, différentes *dahiras* font partie du réseau de *Matlaboul Fawzaïni*. À Séville, la *dahira* se trouve dans le quartier populaire de San Jerónimo et son objectif est celui de toute *dahira* dans l'émigration : aide mutuelle, rapatriement des corps, soins dans la maladie ou les accidents, accueil et financement du séjour des marabouts pendant leurs visites, collecte de fonds pour le calife général de la confrérie, etc.

« La dahira est une association de musulmans, pas de problèmes de politique ni rien de tel. Pour réunir les gens, s'il y a des problèmes, s'il faut obtenir quelque chose, c'est là que tout le monde vient. La dahira est pour tous. Celui qui a des problèmes ici ou au Sénégal le dit ici : "j'ai ce problème, mon père est mort", les gens viennent pour voir ce qui se passe, tout. Il y a des hommes et des femmes. Avec tous, avec tous. »
(Lamine)

Tout cela est assuré par une cotisation payée hebdomadairement à la *dahira*, les mardis ou les dimanches, selon le jour fixé de la réunion. Même « si ce n'est pas obligatoire, chacun donne s'il peut. » (Cheikh). Outre cette cotisation, si un événement imprévu

nécessite de réunir de l'argent, on donnera un plus.

Le mot *dahira* signifie réunion hebdomadaire, d'où la fréquence des rencontres à Séville dans l'appartement loué faisant office de local religieux. Les dimanches, ou les mardis - durant les périodes où la vente est importante les fins de semaine⁶ - une grande partie des Sénégalais de Séville se réunissent ici, approximativement de 20h30 à 23h00, pour prier, parler de leurs affaires, de leurs problèmes, pour tenter de trouver tous ensemble des solutions. Ils se conseillent mutuellement, s'apportent de l'argent, et confrontent le pour et le contre de chacune de leurs questions...

De cette façon, les réseaux de soutien se fondent sur la réaffirmation des valeurs religieuses et culturelles sénégalaises. On y affirme des choses telles que « la première intégration à Séville s'est faite au sein de l'association religieuse » (Ousmane). La réaffirmation de l'identité religieuse devient une stratégie d'insertion de la communauté sénégalaise dans la société sévillane. Les réseaux informels tout comme les associations religieuses formellement constituées fonctionnent sur la base de règles qui obligent leurs membres à s'entraider et à s'impliquer matériellement dans des projets communs. Ils se dotent ainsi de la compétence collective nécessaire à l'intervention dans toutes les sphères de la vie sévillane. Les liens familiaux, mais aussi d'autres formes de réseaux communautaires, telles que *Inmigrantes por la Igualdad*, l'association sénégalaise officielle, ou la *dahira Agasis*⁷ sont

des associations bénévoles formées autour de valeurs et de règles religieuses et culturelles qui renforcent et soutiennent la communauté sénégalaise de la ville⁸. Celle-ci se pose alors comme un sujet social à part entière aspirant à une pleine participation à la vie publique de la capitale andalouse (Moreno 2005).

« Nous y célébrons les prières, et les événements typiques du Sénégal, par exemple, s'il y a des décès, si quelqu'un est malade, nous nous y réunissons; si quelqu'un a besoin d'aide, nous l'aidons tous. » (Cheikh).

Ainsi, la confrérie est le vecteur central de canalisation d'une des principales valeurs du collectif sénégalais : la solidarité de groupe. Les confréries musulmanes ont la double fonction de thérapie et de création de liens sociaux (Lacombe 2001). Selon nous, les relations de réciprocité au sein de la collectivité sont reproduites et renforcées par le fait de participer à un projet commun bénéfique à l'ensemble de la communauté. De même, sentir que l'on fait tous partie d'un même projet génère une implication plus importante au sein de la confrérie.

La cotisation hebdomadaire pour la *dahira* de Séville n'est pas la seule à être versée. Comme nous l'avons vu, il faut également contribuer au *Matlaboul Fawzaïni*. En octobre 2002, une réunion de Sénégalais de toute l'Andalousie a eu lieu au Centre civique de San Jerónimo. La consule du Sénégal à Madrid y a fait un discours et un expert en questions religieuses est venu pour parler de l'Islam, de la confrérie et du

projet de l'hôpital en particulier. Cette réunion est convoquée une fois par an, afin de réunir la cotisation de chacun pour le projet de Touba. À présent, on collecte principalement pour gérer l'hôpital que la confrérie a installé dans la ville. « *Celui qui veut et celui qui peut* », affirme-t-on, donne une somme d'argent annuellement. Même si c'est un projet géré par la confrérie mouride, tous les Sénégalais qui le désirent peuvent y participer. C'est le cas de Cheikh, Sénégalais résidant à Séville qui est tidjane et qui contribue à faire avancer le projet de l'hôpital de Touba :

« L'hôpital est pour tous. L'hôpital ne va pas dire : "tu n'es pas mouride, tu n'es pas Togo, tu es musulman, tu es chrétien..." Tout le monde peut entrer, mais ce sont eux qui le font. »

Cet argent est envoyé à Madrid, où sont réunies les sommes collectées dans toute l'Espagne avant d'être acheminées à Touba, lieu de confluence de toutes les cotisations diasporiques.

Les confréries et l'État. "Donnant donnant" dans le contexte de la mondialisation

Nous croyons nécessaire de replacer cette réalité dans le cadre de la mondialisation. En effet, le contexte politique et économique mondial détermine sans nul doute les conditions de sortie du Sénégal (passé colonial, division internationale du travail, programmes d'ajustement structurel, etc.) ainsi que les conditions d'entrée et d'intégration dans les pays d'accueil (la citoyenneté étant un critère d'exclusion et de segmentation du marché du

travail). C'est dans ce cadre qu'il faut situer la confrérie mouride et le « choix » de l'émigration comme stratégie de continuité du groupe et du développement social de ses membres.

De nombreuses variables contextuelles ont déterminé la réalité du Sénégal : son système politique, ses activités économiques, ses manières de participer à la vie politique et sociale, le rôle des réseaux formels et informels...

Dans ce cadre, il semble admis que les confréries religieuses musulmanes ont constitué une véritable société civile dont les interactions avec l'État ont assuré à ce dernier, pendant longtemps, sa stabilité et son pouvoir de reproduction⁹. Iniesta (1998) soulignait à cet effet : « *toutes les données invitent, donc, à se reposer le problème du phénomène religieux en Afrique, trop profond pour être purement désavoué comme opium des masses ou même refuge d'individus abandonnés, même s'il y a une part de ces deux éléments. Dans les religions traditionnelles, plus connues ou animistes, mais aussi dans les chrétiennes et les musulmanes, la veine animiste ancestrale bat toujours avec force, n'ayant jamais coupé avec la terre.* » (p. 249).

Les confréries islamiques, en particulier les mourides, se distinguent par leur ancrage social et, comme nous le voyons dans le cas de l'émigration des Sénégalais et Sénégalaises vivant à Séville, par une plus grande force mobilisatrice que celle de l'appartenance à l'ethnie ou même à l'État sénégalais.

Leur capacité de mobilisation est bien supérieure à celle des partis politiques ou des syndicats. La confrérie, à travers l'urbanisation de Touba, semble apporter une utopie crédible et mobilisatrice pour une bonne fraction de la population sénégalaise que l'État ne peut intégrer dans sa logique.

Comme l'affirme Guèye (2002), Touba possède le « titre territorial », mais non celui d'« extraterritorialité ». Le premier terme suppose détenir la propriété, le second posséder le contrôle et la souveraineté. La propriété est le droit d'usage, de jouissance et de disposition d'une chose de façon exclusive sous le contrôle de la loi. Cependant, le statut d'extraterritorialité, même s'il n'a jamais été l'objet d'une déclaration officielle et publique, semble être reconnu par l'État. En effet, bien que le droit de souveraineté soit théoriquement exercé par un État, il semble qu'à Touba ce soit le calife général qui le détienne. C'est lui qui contrôle, par exemple, l'interdiction du tabac, de l'alcool et d'autres produits.

Malgré l'affirmation des représentants du collectif sénégalais de Séville « *nous demandons aux marabouts qu'ils ne se mêlent pas de politique* », une concession majeure a été faite par l'État avec la création de la Communauté de Touba (1976) : la nouvelle institution est mise sous l'autorité du calife général et les élections du président du Conseil et de ses conseillers par suffrage universel ne sont rien d'autre qu'un fard qui dissimule mal l'absence relative de l'État.

Les voyages des successeurs de Cheikh Ahmadou Bamba dans les pays où sont implantées les communautés mourides sont fréquents. L'accueil qu'ils reçoivent et le dispositif déployé pour leur sécurité donnent un caractère officiel à leurs visites et renforcent chez les mourides le sentiment d'appartenance à la confrérie, considérée comme extérieure à l'État. D'ailleurs, actuellement, les Sénégalais d'Espagne collectent également de l'argent pour construire une résidence à Madrid où logera le marabout pendant ses visites.

« Maintenant, nous, les Sénégalais d'Espagne, collectons de l'argent pour faire une maison au Marabout à Madrid pour quand il viendra » (Cheikh).

D'un côté, Touba constitue un instrument de régulation sociale et économique qui sert les intérêts de l'État. L'exode rural qui alimente la pauvreté dans les grands centres urbains, surtout dans l'agglomération de Dakar, commence en effet à connaître une inflexion qui s'expliquerait par un certain repli des migrations vers Touba. De plus, l'État achète l'appui politique de la confrérie avec des investissements à Touba. Au cours du dernier grand *magal*, le calife s'est adressé à ses fidèles en faisant un discours considéré comme une manifestation publique du programme sociopolitique de la confrérie¹⁰. Le cheikh profite en effet de cette occasion pour orienter ses disciples relativement aux élections et pour appuyer ou critiquer publiquement la politique du gouvernement. La participation des dirigeants politiques et des hautes autorités de l'État aux fêtes

de Touba est une tradition datant de l'époque coloniale française (Piga 2002).

D'un autre côté, il faut considérer les effets de facteurs plus idéologiques, mondialisés, qui influent la réalité de Touba. Même si nous ne nous attarderons pas sur ce point, nous souhaitons faire remarquer l'influence, dans le contexte de Touba, de l'idéologie individualiste qui marque l'évolution de la ville.

Dans un autre ordre d'idée, il convient de noter que la dévaluation du franc CFA a augmenté l'importance du rôle des émigrants dans les sociétés d'origine. Ayant une capacité de mobilisation financière plus importante, les migrants internationaux ont ainsi pu accéder à des espaces inaccessibles pour d'autres. Ils possèdent davantage de ressources financières et proposent donc les prix les plus intéressants. La généralisation de la spéculation territoriale et immobilière a pour effet de renforcer la distribution clientéliste des habitants de Touba dans l'espace. La concentration autour des marabouts et des lignages auxquels s'identifie chaque personne était le principe directeur dans le choix d'un quartier jusqu'aux années 70. Actuellement, c'est plutôt la spéculation qui marque le dessin urbain. Les stratégies migratoires sont très souvent des stratégies résidentielles, l'accès au sol étant le premier moyen d'insertion : résidences secondaires, logement familial, investissements immobiliers. Construire une maison à Touba est un moyen de s'affirmer au sein de la confrérie. L'ostentation prédomine sur la nécessité.

De cette manière, comme le reconnaît Guèye (2002), la hiérarchisation socioreligieuse s'accompagne d'une hiérarchisation économique qui place une bourgeoisie de marabouts, de commerçants et de migrants internationaux qui ne cessent de croître et d'afficher ses richesses, face à un autre groupe d'habitants de Touba frappés par la pauvreté. Tout cela se traduit dans l'espace urbain par l'existence d'habitats et de façons de vivre très diverses¹¹.

L'organisation Mouride constitue-t-elle une voie valable de développement?

Les migrations vers le reste de l'Afrique, l'Europe et l'Amérique du Nord ainsi que les modes d'insertion qu'elles développent, donnent une dimension universelle à la confrérie dont les structures d'organisation ne peuvent plus se passer des migrants internationaux. Les *dahiras* se convertissent en « mouvements mondiaux » et se chargent de questions qui dépassent le cadre de la confrérie. Les marabouts ont des passeports diplomatiques accordés par l'État et sillonnent le monde toute l'année. Ils constituent en quelque sorte des ambassadeurs itinérants de la confrérie et sont même accueillis comme des représentants officiels dans certains pays. Touba et sa mosquée deviennent, à l'image de Cheikh Ahmadou Bamba, un emblème porté à travers le monde.

Dans les cercles de la lointaine émigration, les visites des cheikhs sont les moments où les talibés s'imprègnent

de la *baraka* et tentent de la conserver¹². Ces formes de religiosité peuvent s'étendre à tous les Sénégalais musulmans. Lorsqu'un marabout se rend dans une ville d'immigration sénégalaise, certains de ceux qui y habitent, même s'ils ne sont pas membres de la même confrérie, vont le voir car ils croient à la *baraka*. De même, une personne ayant fait le voyage à Touba rapporte la *baraka* avec lui et en fait profiter ceux qui sont restés dans le pays d'accueil. Ainsi, la *baraka* voyage par l'intermédiaire des hommes et se répand pour assurer la présence de la confrérie au-delà des frontières du territoire de Touba. Tout ce que Bava (2002) affirme pour la ville de Marseille, nous l'observons également à Séville, où le président – tidjane- de l'association sénégalaise *Inmigrantes por la Igualdad* (Immigrants pour l'égalité), reçoit chez lui le marabout mouride lorsqu'il séjourne dans la capitale de l'Andalousie et l'accompagne dans ses déplacements auprès des Sénégalais de la cité afin de leur faire profiter de la *baraka*.

Différents marabouts passent régulièrement par Séville, dont des petits-fils de Ahmadou Bamba. Pendant le mois de septembre 2004, l'un d'eux a été hébergé dans la maison du président de l'association des Sénégalais de la ville, qui est tel que mentionné, tidjane. Ce sont des occasions pour les membres de la communauté de Séville de donner de l'argent au marabout afin de restaurer la mosquée au Sénégal ou pour y réaliser une oeuvre sociale, comme la construction ou le financement de collèges.

Les Sénégalais de Séville, de tous âges, possèdent chez eux des photos du fondateur du mouridisme. Le portrait du cheikh ou de quelques-uns de ses descendants apparaît également parmi leurs objets personnels (colliers, album photos...). Les photographies de la mosquée et des marabouts figurent en bonne place dans les voitures, les foyers ou sur les vêtements. Ces manifestations collectives permettent de renforcer le sentiment de solidarité, de soumission et de réciprocité qui lie les marabouts aux talibés de la diaspora et ainsi, Touba à la périphérie de l'espace social transnational (Suárez 1996). Ils affirment que travailler pour ce « combattant de l'Islam » revient à travailler pour le prophète (Mahomet).

En outre, on assiste chez les émigrés à une « mouridisation » des espaces commerciaux où s'étalent les symboles du mouridisme. Par exemple, au *Little Senegal* de Harlem à New York, les sites centraux deviennent des lieux où arborer les symboles mourides (Sarr et Diop 2004); New York est d'ailleurs devenue un centre particulièrement important pour les mourides (Ebin 1992). Aussi, à Séville, les commerces portent des noms liés à la confrérie, en particulier celui de « Touba », et, sur les murs des boutiques de services téléphoniques, les affiches indiquant le prix des appels à l'étranger côtoient les effigies des marabouts et les photographies de la mosquée de la Ville sainte du Sénégal.

Tout ce que nous observons nous amène à constater des liens d'identification très importants des Sénégalais à la confrérie à laquelle ils

appartiennent ainsi que, plus largement, entre l'ensemble des émigrants sénégalais et les projets développés dans leur pays par la confrérie mouride. La réaffirmation des solidarités et des appartenances de base (familiales, religieuses ou ethniques) apparaît comme une réponse à la crise multiforme de l'État sénégalais. À ce propos, la croissance de l'urbanisation de Touba, qui fait de la ville un refuge politique et économique, reflète le dynamisme du contre-pouvoir religieux de la confrérie mouride.

En se convertissant en un mouvement socioreligieux migrant, la confrérie mouride a pris une envergure transnationale : elle s'intègre dans les interstices de l'économie mondiale. Les mourides s'inscrivent dorénavant dans une logique de participation active au sein de la mondialisation. La confrérie s'adapte à un contexte transnational en négociant sa place avec des règles et des pratiques commerciales et de nouvelles opérations et formules d'accumulation.

« Pour les commerçants restés à Dakar, qui comptent sur les marchés de New York et d'Europe pour approvisionner leurs boutiques, de telles communautés émigrées établies à l'étranger représentent une tête de pont avantageuse. Les relations établies par les émigrés aident les commerçants sénégalais à accroître leur activité commerciale à l'étranger et à pénétrer plus profondément dans le commerce local. » (Ebin 1992). Par ailleurs, la ville de Touba est intégrée dans les circuits touristiques des agences de voyage. Ses

espaces sont marqués par des empreintes d'architectures italiennes, espagnoles, grecques, etc., et les effets de mimétisme sont nombreux à l'intérieur des maisons. Progresser à Touba représente, de plus en plus, s'installer à l'extérieur; avoir une relation distante avec la ville signifie lui fournir des ressources.

Touba ne se limite pas uniquement aux musulmans mourides et à l'ethnie wolof. Aujourd'hui, tant la ville que le projet de société sont partagés par des membres d'autres confréries voire même d'autres religions, comme le christianisme. Les projets réalisés ne se cantonnent pas à rendre service à sa communauté de croyants, mais aussi à accueillir le reste des Sénégalais, couvrant ainsi les carences dont est victime une grande partie de la société.

L'aide au retour, qui conçoit que l'immigré qui veut participer au développement de son pays d'origine doit y retourner avec un projet économique et social ainsi qu'avec une activité qui lui permette de gagner sa vie, n'a pas de place dans le modèle que nous venons de décrire. Dans le cas de la confrérie mouride, le retour n'est pas compatible avec le maintien de la fonction d'agent de développement¹³. Aujourd'hui le co-développement est coupé des objectifs de retour.

Nous pouvons également mettre en lumière la manière dont ce projet unifie les différentes communautés de croyants dans les sociétés d'accueil des émigrés. Comme nous l'avons vu, les mourides ne sont pas les seuls à apporter de

l'argent pour les projets à Touba : une grande partie des Sénégalais émigrés le font. Ainsi, l'importance de ce modèle de développement n'est pas uniquement liée à ces projets; la dynamisation des sociétés elles-mêmes est importante, puisqu'il s'agit d'initiatives qui poussent les gens à s'associer et à s'impliquer dans la vie publique en qualité d'acteurs du développement.

L'émigration comme stratégie de développement, projets de retour?

Si nous concevons le concept de *développement* comme la possibilité pour chaque pays de choisir, définir et construire son propre développement, la confrérie mouride et, plus largement son projet de société, constituerait une voie valable de développement.

De même, si nous comprenons le *co-développement* comme une gestion conjointe des migrations entre pays récepteurs et pays sources ainsi que comme une reconnaissance de l'immigration en tant que protagoniste dans le développement des pays d'origine et de destination (Diao 2004), alors le travail mené par les émigrants mourides et par tous ceux qui participent à leur projet (avec la sanctification du travail et sa répercussion tant au Sénégal que dans les sociétés qui font partie de la diaspora mouride), devrait être pris en compte dans la définition des politiques d'immigration, tant à l'entrée qu'au niveau de l'intégration. Ceci évidemment, si le but véritable est le développement, tant médiatisé, des sociétés d'origine. Étant donné que la

confrérie et le marabout sont reconnus comme légitimes par une grande partie de la société, qui traite harmonieusement avec ce haut pouvoir de représentation, leurs « projets de développement » doivent être analysés en tenant compte de cette « officialité », réelle et non symbolique.

Ces modes de fonctionnement autour de différentes légitimités et fidélités, ainsi que la question de la transnationalité de la confrérie mouride (qui lui permet de mobiliser les ressources provenant de sa diaspora), ne font que remettre en question la souveraineté de l'État sénégalais. Ceci nous amène à une question intéressante : si, comme on le dit, on veut faire participer la population au choix et à la conception des programmes et des actions, la confrérie mouride ne serait-elle pas un interlocuteur valable pour les investissements officiels et/ou civils des pays récepteurs d'immigration sénégalaise ? Ses projets ne servent-ils pas au développement social de la population ?

Malgré le fait que nous nous soyons centrés sur l'analyse interne de la structure de la confrérie et que nous ayons donc laissé pour une autre occasion une analyse détaillée des relations quotidiennes avec la population andalouse, nous aimerions néanmoins souligner l'importance de ces relations dans l'organisation interne de la confrérie.

D'autre part, nous pensons que l'analyse présentée ici nous permet d'affirmer qu'à l'heure actuelle, du moins pour une grande partie de la société sénégalaise, la totalité des projets de développement ne doit pas aller dans le sens d'un retour et d'une fixation des populations émigrées dans leurs pays d'origine.

Ainsi, certaines politiques du gouvernement régional d'Andalousie devraient être repensées. Entre autres, certaines affirmations devraient être reformulées, comme celle qui apparaît dans l'introduction à la mission de coopération au développement du Premier plan intégral pour l'immigration en Andalousie 2001-2004, qui énonce que : « *Les difficultés dont souffre la population des pays en voie de développement génèrent d'importants mouvements migratoires. La coopération internationale pour le développement constitue la voie que le gouvernement régional d'Andalousie privilégie pour contribuer à la stabilité économique, sociale, culturelle et politique de ces pays et à la consolidation de la population sur son lieu d'origine.* » (Consejería de Gobernación 2002).

Notes

¹ Je réalise ma thèse doctorale grâce à une bourse pour la Formation du personnel enseignant et de recherche du Secrétariat de l'Éducation et des Sciences du gouvernement régional d'Andalousie, à l'Université de Séville. L'objectif de la recherche est d'analyser de quelle façon les politiques en matière d'immigration en Andalousie influencent de manière distincte les différents groupes d'immigrés selon les caractéristiques de chaque communauté. Puis, à travers l'analyse des discours et des pratiques du Gouvernement andalou, nous voulons mettre en lumière quels sont les

indicateurs d'intégration qui sont avancés depuis l'Assemblée d'Andalousie et, de ce fait, quel est le modèle de société andalouse qui sert de référence. À quelle Andalousie prétend-on intégrer les différents collectifs immigrés?

² La confrérie mouride accueille les membres des vieilles familles aristocratiques qui viennent se réfugier et former des alliances matrimoniales avec les familles des marabouts. Ceci a permis à Ahmadou Bamba ainsi qu'à sa famille de consolider sa nouvelle emprise sur la société wolof permettant, en retour, que les anciennes aristocraties puissent maintenir leur pouvoir. Le territoire mouride est ainsi le territoire wolof, où la religion constitue une force politique. Avec la colonisation, les gens du village trouvaient refuge dans la nouvelle structure fondée sur la coutume de la soumission et la volonté de travailler pour un chef et de lui donner les fruits de son travail (Guèye 2002).

³ La culture de l'arachide s'est insérée dans les projets de l'administration coloniale française, avec le défrichement des terres.

⁴ Ahmadou Bamba apparaît au Sénégal dans la seconde moitié du XIX^e siècle, à une époque caractérisée par la fin de la traite des noirs par les puissances européennes et par la culmination de la répartition de l'ensemble du territoire africain. Il s'était produit une négation totale des cultures autochtones, y compris de l'Islam. La France avait établi sa suprématie militaire, après avoir vaincu la résistance qu'elle avait combattue jusqu'en 1889. La volonté était d'assimiler la colonie aux valeurs culturelles occidentales. Les adeptes du mouridisme affirment que c'est dans ce contexte que Ahamadou Bamba mena à bien une « lutte non violente pour réveiller les consciences en léthargie, pour sauver l'Islam, pour sauver la culture de son peuple » (www.Touba-Internet.com ; www.Touba.org).

⁵ En 1990, profitant de la venue en Espagne d'une des plus grandes personnalités de la confrérie et de la visite de *dahiras* d'autres villes espagnoles pour l'occasion, Dame Ndiaye lance l'idée de la réalisation d'un projet commun à Touba. Devant l'enthousiasme des mourides d'Espagne, il prend l'initiative d'associer les *dahiras* organisées en France. Mais ce n'est qu'une idée, qui ne deviendra projet qu'au moment de l'approbation du calife général, donnée lorsque Dame Ndiaye ira à Touba. De retour en Espagne en 1991, il informe toutes les *dahiras* impliquées et demande à chacune de créer une association d'émigrés sénégalais au service de Cheikh Ahmadou Bamba, qui se met immédiatement à travailler et recueille au nom du projet de l'hôpital la somme de 5 300 000 francs CFA. Le calife leur attribue un terrain et Dame Ndiaye charge un architecte des plans et procède aux estimations, en association avec la Direction des équipements en infrastructures et

entretien (DIEM) du ministère sénégalais de la Santé. Le coût total estimé est de 6 millions de francs CFA. Néanmoins, l'enthousiasme diminue l'année suivante, avec la collecte de moins d'argent. L'association décide alors de convoquer une grande réunion à Touba dans un lieu hautement symbolique, le palais dédié au fondateur. Cette réunion avait pour objectif d'expliquer le projet. Près d'un millier de mourides participèrent, parmi eux beaucoup de migrants internationaux. Ceci est le cadre de la véritable naissance de *dahira Matlaboul Fawzaini* (Guèye 2002).

⁶ Un nombre important de Sénégalais et Sénégalaises de la ville de Séville se consacre à la vente ambulante. Pour en savoir plus sur les Sénégalais et la vente ambulante de la ville de Granada, cf. Dietz et Peña (1999).

⁷ *Agasis : Agrupación para la Acción Social de los Inmigrantes Senegaleses*. Regroupement pour l'action sociale des immigrés sénégalais. Le principal objectif de cette association est de constituer un fonds mis à la disposition de tout Sénégalais devant voyager au Sénégal suite au décès de son père, de sa mère ou de ses enfants majeurs.

⁸ Pour en savoir plus sur les relations entre des associations d'immigrants et des ONG en Andalousie, cf. Dietz *et al.* (2002).

⁹ Les marabouts ont joué un rôle de légitimation de l'autorité coloniale pour sa reconnaissance et son acceptation. À son tour, le marabout voit son autorité reconnue par l'administration et consolidée par de nombreux avantages perçus par ses disciples comme un signe de son charisme (terrains de culte, passeports diplomatiques). Ces échanges de services se traduisent en politique par un système qui positionne le clientélisme maraboutique au service des ambitions des hommes et des mouvements politiques.

¹⁰ *Magal* terme wolof qui signifie rendre hommage, célébrer. Dans la communauté mouride, il existe différents *magals*, mais le plus important est le *grand magal de Touba*, qui dure trois jours et constitue chaque année un pèlerinage des adeptes du mouridisme à la Ville sainte du Sénégal. On calcule que, chaque année, autour de trois millions de fidèles se réunissent à Touba. C'est un jour de gratitude à Allah qui marque le départ en exil de Cheikh Ahamadou Bamba.

¹¹ La diaspora commerçante mouride contrôle plus de la moitié des transactions commerciales qui se développent à Dakar. Depuis 1966 et jusqu'à aujourd'hui, le commerce mouride s'appuie sur un réseau international tissé entre Dakar, Paris, Rome et New York (Piga 2002).

¹² Exemple d'objets imprégnés de la *baraka* : du sable, de l'encens, des étoffes, des amulettes, des bouteilles d'eau, etc.

¹³ Nous incluons dans cette affirmation le sujet des envois d'argent. C'est de l'argent efficace

qui voyage de personne à personne à travers de simples virements, presque sans intermédiaire, et sur lequel les États ou les organismes multilatéraux ont peu à dire. « Les gens connaissent mieux leurs besoins que n'importe quelle institution ». Par exemple, concrètement, selon les données de la Banque d'Espagne, les immigrés qui résident en Espagne ont envoyé à leur pays d'origine un total de 2 771 millions d'euros entre janvier et octobre 2004, ce qui suppose une augmentation de 17,5% par rapport à la même période en 2003. (El País, dimanche 13 février 2005).

Bibliographie

- Bava, S., 2002. « De la 'Baraka' aux affaires. La captation de ressources religieuses comme initiatrices de nouvelles routes migratoires », *Ville-Ecole-Intégration Enjeux*, n° 131, décembre, p. 48-63.
- Bava, S., 2003. « Les cheikhs mourides itinérants et l'espace de la ziyâra à Marseille », *Anthropologie et Société*, vol. 27, n° 1, p. 149-166.
- Consejería de Gobernación, Dirección general de Coordinación de Políticas Migratorias, 2002. *Primer Plan Integral para la Inmigración en Andalucía 2001-2004*. Sevilla, Junta de Andalucía, 228 pages.
- Diao, A., 2004. « Migraciones y desarrollo local. El papel de las migraciones en el desarrollo de las comunidades », *MUGAK, Migrantes. Agentes de desarrollo en sus países de origen. Centro de Estudios y Documentación sobre racismo y xenofobia*, n° 27-28, p. 26-28.
- Dietz G. et M. P. Peña, 1999. « Intercultural relations in the Shadow Economy: NGOs and local authorities between Senegalese tradesmen and their local customers in southern Spain », *High Plains Applied Anthropologist*, vol. 19, n° 1, p. 1-9.
- Dietz, G., P. García Espinosa, M. Pérez Armenteros et F. J. Rosón Lorente, 2002. « ¿Las organizaciones no-gubernamentales como intermediarios interculturales? Encuentros entre autóctonos e inmigrantes en organizaciones no-gubernamentales andaluzas », *Anuario Etnológico de Andalucía*. Sevilla Junta de Andalucía, p.115-131.
- Ebin, V., 1992. « À la recherche de nouveaux 'poissons'. Stratégies commerciales mourides par temps de crise », *Politique Africaine*, n° 45, p. 86-99.
- El País*, Economía. 13 de febrero de 2005.
- Guèye, C. H., 2002. *Touba. La capitale des mourides*. Paris, Kharthala, 532 pages.
- Iniesta, F., 1998. *Kuma. Historia del África negra*. Barcelona, Edición bellaterra, 304 pages.
- Lacomba, J., 2001. « Inmigrantes senegaleses, Islam y cofradías », *Revista Internacional de Sociología*, n° 29, p. 163-187.
- Moreno, S., 2003. *Senegaleses en Sevilla: reafirmación identitaria e inserción social*. Sevilla, Investigación para la Suficiencia Investigadora del Programa de Tercer Ciclo del Departamento de Antropología Social, Universidad de Sevilla, 211 pages (non publié).
- Moreno, S., 2005. « Redes de apoyo intracomunitario en el colectivo senegalés de Sevilla », in *Actas del IV Seminario sobre la Investigación de la Inmigración Extranjera en Andalucía*. Córdoba, Junta de Andalucía (sous presse).
- Piga, A., 2002. *Dakar et les ordres soufis. Processus socioculturels et développement urbain au Sénégal contemporain*. Paris, L'Harmattan, 528 pages.
- Sarr, C. et A. Diop, 2004. *Émergence de nouveaux acteurs locaux et recomposition des territoires urbains : appropriation de la centralité des villes par les Moodu-moodu. Synthèse des résultats*. Dakar, Programme de Recherche Urbaine pour le Développement, 8 pages.
- Suarez, L., 1996. « Estrategias de pertenencia y marcos de exclusión: colectivos sociales y estados en un mundo transnacional », in A. Kaplan (ed.), *Procesos migratorios y relaciones interétnicas. Congreso de Antropología Española*. Zaragoza, FAAEE/Instituto Aragonés de Antropología, p. 25-35.
- ADRESSES INTERNET: www.Touba-Internet.com; www.Touba.org

« Carrière brisée », « carrière de l'immigrant » Le cas des Algériens installés à Montréal

Myriam Hachimi Alaoui

Volume 6, numéro 1, printemps 2006

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/012686ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/012686ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Groupe de Recherche Ethnicité et Société
CEETUM

ISSN

1499-0431 (imprimé)

1499-044X (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cette note

Alaoui, M. H. (2006). « Carrière brisée », « carrière de l'immigrant » : le cas des Algériens installés à Montréal. *Les Cahiers du Gres*, 6 (1), 111-122.
<https://doi.org/10.7202/012686ar>

Résumé de l'article

Cet article s'inscrit dans une réflexion sur l'épreuve de l'exil à partir de l'expérience des Algériens exilés à Montréal à la suite de la guerre civile des années 1990. Ces Algériens constituent une population bien spécifique dans le sens où, bien insérés professionnellement dans leur société, ils n'avaient pas conçu de projet migratoire. Il s'agit de montrer ici en quoi l'intégration professionnelle peut être déterminante en vue du dépassement de l'épreuve de l'exil. Après avoir montré que les trajectoires professionnelles des Algériens en exil sont marquées, au moins les premières années, par une forte déqualification, nous dégagerons deux manières de vivre cette déqualification. Nous verrons que certains la vivent dans les termes du malheur, comme une « carrière brisée », et que d'autres la vivent sur un mode positif, comme une étape inhérente à une « carrière d'immigrant ». La mise en lumière de ces deux interprétations de l'exil relatives à l'insertion professionnelle permet de révéler les contraintes auxquelles doivent faire face les exilés pour intégrer le marché professionnel.

« CARRIÈRE BRISÉE », « CARRIÈRE DE L'IMMIGRANT ». LE CAS DES ALGÉRIENS INSTALLÉS À MONTRÉAL

Myriam Hachimi Alaoui

RÉSUMÉ / ABSTRACT

Cet article s'inscrit dans une réflexion sur l'épreuve de l'exil à partir de l'expérience des Algériens exilés à Montréal à la suite de la guerre civile des années 1990. Ces Algériens constituent une population bien spécifique dans le sens où, bien insérés professionnellement dans leur société, ils n'avaient pas conçu de projet migratoire. Il s'agit de montrer ici en quoi l'intégration professionnelle peut être déterminante en vue du dépassement de l'épreuve de l'exil. Après avoir montré que les trajectoires professionnelles des Algériens en exil sont marquées, au moins les premières années, par une forte déqualification, nous dégagerons deux manières de vivre cette déqualification. Nous verrons que certains la vivent dans les termes du malheur, comme une « carrière brisée », et que d'autres la vivent sur un mode positif, comme une étape inhérente à une « carrière d'immigrant ». La mise en lumière de ces deux interprétations de l'exil relatives à l'insertion professionnelle permet de révéler les contraintes auxquelles doivent faire face les exilés pour intégrer le marché professionnel.

This article is based on reflexions about the exile of Algerians living in Montreal from the 1990s onwards. These Algerians make up a specific population since they were all integrated into occupations before their departure and had no migration project. I aim to show the importance of professional integration for overcoming the ordeal of exile. On the one hand, the exiles' professional integration is characterized by deskilling (at least during the first years). On the other hand, two different ways of living this deskilling are observed: a "broken career" and an "immigrant career". These two different pathways reveal the pressure the exiles are faced with when they seek to integrate into the job market in Montreal.

Mots-clés : Exil, migration, Algérie, Canada, déqualification
Keywords: Exile, migration, Algeria, Canada, deskilling

L'EXIL, ENVISAGÉ SOUS LE JOUR DE L'ÉPREUVE, constitue une expérience radicale de la mise en question des identifications. Rupture dans les biographies individuelles, l'exil transforme la vie des individus en deux moments distincts entre lesquels le

sentiment de continuité cesse d'exister. La littérature sociologique montre comment ce basculement entre deux mondes peut être vécu de manière dramatique. Mais cette littérature révèle également que l'anéantissement par l'épreuve n'est pas un destin. Certains individus

parviennent à préserver des identifications cruciales et à conférer une dimension existentielle à l'épreuve (Herzlich 1975; Rostaing 1997; Schnapper 1994). Dans le cas plus spécifique de l'exil, le maintien du statut social s'avère un élément d'une grande importance pour surmonter l'épreuve. C'est à ce statut social que nous allons nous intéresser dans cet article en analysant des trajectoires professionnelles d'Algériens exilés à Montréal depuis les années quatre-vingt-dix.

Notre propos s'inscrit dans une réflexion plus large sur l'épreuve de l'exil, engagée à la faveur de notre recherche doctorale et menée à travers une analyse comparée de l'exil algérien en France et au Québec. Dans cette étude, nous avons élaboré une typologie à deux termes des expériences vécues de l'épreuve : l'*exil subi* et l'*exil assumé*. Le premier type renvoie à une expérience de l'exil vécue dans les termes du malheur et du regret, tandis que le second renvoie à un dépassement de l'épreuve. Ces deux types d'expériences peuvent être compris à travers quatre dimensions : (1) la signification du départ et le rapport à l'Algérie, (2) l'intégration professionnelle, (3) le rapport aux installés¹ et (4) le rapport à soi².

C'est plus particulièrement la dimension de l'« intégration professionnelle » que nous allons aborder dans cet article, en nous basant exclusivement sur l'expérience des Algériens à Montréal. Notre objectif

sera de souligner en quoi l'intégration professionnelle des exilés algériens à Montréal peut être déterminante en vue du dépassement de l'épreuve. Après avoir analysé les contraintes auxquelles les exilés doivent faire face pour intégrer le marché de l'emploi, nous montrerons que ces mêmes contraintes peuvent être réinterprétées et vécues sur un mode positif lorsqu'elles sont appréhendées comme une étape inhérente à une « carrière d'immigrant ».

L'exil comme discontinuité des trajectoires

Notre propos s'appuie sur les données du volet québécois de notre recherche. Nous avons mené, entre 1999 et 2000, 45 entretiens (20 hommes et 25 femmes) auprès d'Algérien(ne)s qui se sont installés à Montréal entre les années 1994 et 1997. Notre échantillon est composé d'Algériens francophones³ issus des classes moyennes et aisées qui ont quitté leur pays à la suite des troubles politiques des années quatre-vingt-dix⁴. La majorité des personnes rencontrées sont nées pendant la guerre d'Algérie ou juste après l'indépendance⁵. Elles partagent le sentiment de faire partie d'une génération historique traversée par des expériences communes : une scolarisation en français, l'accès à des études supérieures à un moment où l'Algérie apparaissait encore auréolée de sa victorieuse guerre de libération et de son engagement dans la voie du socialisme⁶. Inscrits dans des trajectoires ascendantes, ces Algériens sont parvenus à des postes importants ou culturellement valorisants dans la

société algérienne. Tous étaient intégrés professionnellement avant leur départ. Parmi notre échantillon, on compte des médecins, des journalistes, des cadres, des universitaires, des professeurs, des ingénieurs et des individus œuvrant dans le champ de la culture.

Pris dans la tourmente de la guerre civile des années quatre-vingt-dix, nombre d'entre eux sont partis dans l'urgence. Le Canada est apparu comme la destination la plus accessible à ces Algériens menacés par l'intégrisme musulman en raison de la possibilité d'y obtenir la protection du statut de réfugié ou d'être accepté comme *résident permanent*⁷. Jusqu'alors, ces Algériens, bien insérés dans leur société, n'avaient pas conçu de projet migratoire, ce qui constitue une spécificité de cette population. Pour eux, la migration représentait seulement un *moyen* de quitter l'Algérie et non une *fin* en soi. En d'autres termes, la finalité ne résidait pas dans le projet d'une autre vie; ce qui primait, c'était la nécessité impérieuse de partir d'Algérie. Ce départ a imposé une succession de ruptures (politique, temporelle et identitaire) qui ont irrémédiablement marqué les biographies individuelles de leur empreinte. Pour reprendre l'éloquente formule d'un enquêté : les exilés se trouvent dans une situation où ils « *n'ont plus l'avenir qu'ils avaient* ».

Un certain confinement immigrant

Conformément à ses objectifs de peuplement, le Canada permet aux collectivités migrantes de se construire un

destin canadien. Dans cette perspective, le gouvernement a institué un ensemble d'organismes, afin de favoriser l'intégration des nouveaux arrivants. La politique multiculturelle officielle du pays promeut les actions visant à cerner les besoins spécifiques des collectivités migrantes. Le Ministère des Relations avec les citoyens et de l'Immigration (MRCI), devenu depuis 2004 le Ministère de l'Immigration et des Communautés culturelles (MICC), gère des programmes d'aide financière pour l'accueil et l'aide à l'établissement des nouveaux arrivants (MRCI 2002). Au Québec, à l'époque de l'enquête, on comptait plus d'une centaine d'associations subventionnées par le Ministère. Ces organismes communautaires destinés aux nouveaux arrivants constituent des espaces de transition censés faciliter leur intégration dans la société canadienne. L'accueil consiste généralement à « soutenir le nouvel arrivant dans ses premiers contacts avec la société d'accueil. Cela concerne notamment la recherche du logement, l'apprentissage de la langue, la recherche d'emploi, la scolarisation des enfants et l'orientation dans une société avec laquelle on n'est pas familier » (Reichold 1999 : 474). Cette aide est considérée comme une « étape cruciale dans le cheminement d'une personne immigrante, [et] s'avère déterminante pour une intégration réussie à plus long terme dans sa nouvelle société » (*ibid.*).

Cependant, l'expérience des Algériens montre que ces dispositifs n'ont pas toujours les effets escomptés.

En réalité peu d'exilés sont parvenus à une insertion professionnelle à la mesure de leurs compétences. Moins qu'une porte d'entrée dans la société d'installation, ces associations apparaissent plutôt comme le lieu d'un certain confinement « immigrant ». L'idéologie pluraliste et les mesures inspirées par la politique du multiculturalisme ne sont pas toujours perçues par les intéressés eux-mêmes comme des moyens d'inclusion. D'aucuns vont jusqu'à les considérer comme des actions qui renforcent la distinction entre les « immigrants » et les « Québécois ». C'est ainsi que Mme Chumch⁸ nous confiait : « *Quand je suis arrivée, j'ai commencé à fréquenter plein de petits organismes destinés aux immigrants et ça a été une déception.... Tu voyais plein de Latinos à qui on donnait des cours de français, on te proposait ceci, cela, on te dit 'on respecte ton identité' mais, en fait, on est en vase clos.* » (Née en 1953, cadre dans un ministère en Algérie, installée à Montréal depuis 1994, inscrite à l'université au doctorat).

Parfois, c'est le fonctionnement même de ces organismes qui est mis en question. Des exilés les perçoivent comme un marché en soi qui se nourrit d'immigrants en même temps que les immigrants le nourrissent. En effet, l'existence de ces services destinés aux immigrants est largement dépendante des financements du Ministère. Pour obtenir leur renouvellement et continuer d'exister, ils doivent justifier d'un nombre conséquent d'immigrants passés par leurs locaux. C'est ainsi que dans le

jargon associatif, on parle d'une « clientèle ethnique ». Monsieur Kader nous confiait : « *Je suis passé par des clubs de l'emploi mais ça n'a rien donné, car j'étais surqualifié. C'est une grosse arnaque, parce que l'immigration, c'est une source de revenus pour le Québec. C'est incroyable le nombre de personnes qui vivent sur le dos de l'immigration. C'est bien simple, si demain ils arrêtent l'immigration, il y aura des milliers de postes au chômage, des centaines d'avocats. Le centre Guy Favreau est uniquement pour nous les immigrants.* » (Né en 1947, médecin, installé à Montréal depuis 1997, caissier).

Certains de ces Algériens ont été sollicités pour s'investir à titre de bénévoles au sein de ces structures d'aide aux immigrants. D'autres se sont vus proposer des emplois au sein même de ces organismes. Mais il s'agit souvent d'emplois précaires, les contrats étant d'une durée limitée et les salaires peu élevés. Après avoir été « bénéficiaires » de ces services, ils se trouvent donc à leur tour inclus en leur sein comme « employés », mais toujours temporairement. À l'issue de leurs contrats, ils redeviennent « demandeurs ». Ainsi, la frontière entre l'un et l'autre statut est ténue.

Le manque de reconnaissance

Ces filières d'entrée dans le monde du travail ne parviennent pas à protéger les exilés des barrières institutionnelles qui les conduisent à une déqualification systématique. Cette déqualification s'explique par trois facteurs principaux :

la sous-évaluation des diplômes acquis à l'étranger, l'exigence d'une expérience de travail canadienne et les barrières érigées par les corporations professionnelles. Même les immigrants les plus qualifiés, au regard des critères de sélection définis par la politique d'immigration, pâtissent de ces entraves (Couton 2002). La situation est encore plus difficile pour les médecins (Nedelcu 2005). En 2003, malgré une pénurie de 1 500 médecins, près de 200 docteurs de l'Association des médecins étrangers du Québec ne pouvaient toujours pas exercer leur profession (Hein 2003).

Dans le cadre de notre enquête, nous avons rencontré neuf médecins : un spécialiste en gynécologie, un spécialiste en radiologie, un spécialiste en psychiatrie et six médecins généralistes. Aucun d'entre eux n'a effectué les démarches pour accéder à la corporation des médecins. Même pour les plus motivés, l'exercice est périlleux en raison de la difficulté et de l'incohérence des procédures. On peut isoler trois principaux obstacles à l'accès aux ordres professionnels. Le premier est relatif au manque de concertation entre les ordres professionnels et les institutions d'enseignement. Pour être reconnus par l'ordre professionnel, les cours dispensés par ces institutions doivent respecter un minimum d'unités d'enseignement. Or, il arrive que l'institution d'enseignement refuse d'accepter un étudiant qui ne s'inscrit pas au programme complet. Le deuxième obstacle tient à la pénurie de formations. Enfin, le troisième renvoie aux exigences supplémentaires que

décident les ordres (Chanoux 2003)⁹.

Au-delà de ces difficultés, les incertitudes inhérentes à la compétition sont démultipliées par l'âge des exilés, facteur qui accroît les enjeux d'une nouvelle mise à l'épreuve. En effet, la dimension générationnelle joue un rôle important dans les trajectoires professionnelles en exil¹⁰. Les exilés se sont installés à Montréal alors qu'ils avaient déjà une quarantaine d'années, en plus de leur méconnaissance des mécanismes du marché du travail canadien, peu d'entre eux bénéficiaient de l'appui de réseaux professionnels. De plus, s'immerger dans le monde étudiantin, après des années de pratique, ne va pas de soi. Devenus praticiens, ces Algériens ont transformé la théorie et les connaissances scientifiques acquises lors de leur formation initiale en une technique et un savoir-faire. L'expérience consolidée par des années de pratique a pris le dessus sur la connaissance livresque et théorique. De fait, la compétition avec des étudiants, de surcroît plus jeunes, leur semble inégale. C'est ce que souligne M. Mourad : « *C'est très difficile parce qu'on vous interroge sur toute la médecine. Imaginez, j'ai 53 ans, j'ai terminé mes études il y a trente ans et je pense que j'étais un bon médecin. Mais là, c'est comme si on demandait à un très bon conducteur de passer le code. Et même...* » (Né en 1949, médecin, installé à Montréal depuis 1996, à la recherche d'un emploi).

Trop âgés pour être compétitifs dans un monde professionnel qui valorise la

jeunesse, trop jeunes pour être des retraités, certains d'entre eux expérimentent le sentiment de leur finitude et font le deuil d'une carrière professionnelle. Seule la perspective de la réussite de leurs enfants rend l'exil supportable. C'est ainsi que M. Ben nous racontait le deuil de son avenir professionnel : « *Les enfants sont très bien ici, c'est leur vie, ils sont mieux ici. On a fait ça pour eux, ils doivent en tirer profit. Nous, on a tout perdu, on n'a même pas achevé notre carrière qui aurait pu nous permettre une retraite. Pour nous, c'est le gros point d'interrogation.* » (Né en 1945, médecin spécialiste, installé à Montréal depuis 1997, inscrit à l'université en *sciences infirmières*).

Une intégration professionnelle précaire

Ces exilés connaissent des trajectoires professionnelles précaires : déclassement social, contrats courts et insatisfaction dans l'emploi. Certains d'entre eux se sentent prisonniers d'un cercle, fait d'une succession de « petits jobs », dont ils ne parviennent pas à s'extraire. C'est ainsi que M. Omar retraçait sa trajectoire : « *J'ai été vendeur de frites, j'ai travaillé dans une usine, j'ai aussi été plongeur. Mais je ne veux plus faire de petits boulots minables, ça me tue, je suis très mal.* » (Né en 1953, réalisateur, installé à Montréal depuis 1994, à la recherche d'un emploi).

L'exil bouleverse les temporalités sociales, car il intervient dans la vie des personnes à un moment où leurs

aspirations professionnelles avaient été atteintes. Plutôt que de jouir de leurs effets, ces exilés ont été contraints de partir alors que la retraite constituait leur horizon le plus proche. « *Et il y a l'âge aussi... On part à 20 ou 30 ans. 20 ans après, c'est l'âge où nos enfants sont des adultes. À cet âge-là, on pense normalement à la retraite. Donc, ça a été assez difficile sur le plan de la remise en question, sur le plan du statut social parce qu'on redémarre à zéro. Ma femme surtout l'a très mal pris!* » (M. Ben, né en 1945, médecin spécialiste, installé à Montréal depuis 1997, inscrit à l'université en *sciences infirmières*).

Les pertes consécutives à l'exil font du maintien d'un statut social un élément crucial de la maîtrise de l'épreuve, de sorte que la mobilité sociale descendante se vit de manière douloureuse. Dans le cas spécifique de l'exil des Algériens, ce sont toutes leurs attentes et leurs projections dans l'avenir liées à une trajectoire professionnelle qui est mises en question. Précarité, chômage, emplois déqualifiés sont autant de nouvelles expériences qui leur assignent une condition sociale inédite qu'ils n'acceptent guère. Dans le cadre restreint de notre échantillon, seulement un exilé, journaliste, a fait l'expérience du chômage avant l'exil. En effet, le directeur de la radio pour laquelle il travaillait lui a imposé de censurer une phrase d'un reportage qui lui tenait à cœur. Il a refusé et a quitté la radio. Dans ce cas de figure, le chômage n'a cependant pas eu le sens déqualifiant habituel; au contraire, il est ressorti grandi de cette épreuve et a pu réintégrer

la radio quelques mois plus tard. Ainsi, à l'exception de ce dernier, nos interviewés n'ont jamais connu l'inactivité professionnelle. Le chômage et le déclassement social constituent des apprentissages douloureux, des blessures qui touchent au sentiment même de leur dignité. En témoignent les propos de Mme Hind : « *Au début, je me disais, pourvu que je vive, je suis prête à faire n'importe quoi. J'étais prête à le faire, j'ai pris des journaux, j'ai regardé les petites annonces. [...] C'est vrai que, quand tu arrives, tu as un tout autre état d'esprit, tu es prête à tout! Mais réellement, tu n'es pas n'importe qui, c'est ça l'identité de quelqu'un, c'est qu'il n'est pas n'importe qui! Donc, tu ne peux pas faire n'importe quoi en n'étant pas n'importe qui. [...] Mais non! J'ai un passé, un vécu, et j'ai un capital de connaissances et de compétences et, maintenant, si je ne peux pas mettre en application ce capital, quelle est ma place dans la société?* » (Née en 1944, médecin, exilée à Montréal depuis 1994, à la recherche d'un emploi).

La perte de visibilité sociale fait émerger les sentiments de discrédit, de perte de confiance et de dévalorisation. L'accumulation des déceptions consécutives à ces trajectoires professionnelles précaires fragilise la confiance en leurs propres capacités jusqu'à insuffler une dynamique de l'échec. M. Mouma raconte avec beaucoup d'amertume un cercle vicieux : « *Je suis arrivé et j'ai vécu une série d'échecs. Ça fait très longtemps que je n'ai pas gagné quoi que ce soit. J'ai essayé de trouver du travail, ce n'est pas*

possible. Le seul petit boulot que j'ai eu, je ne me suis pas entendu avec les Québécois. Ici, je me sens exilé, je ne me sens pas bien, je suis vraiment étranger. Je vais peut-être recommencer les études, parce que je ne sais pas faire de l'argent. Ça ne plaît à personne, mais... Ce qui me reste c'est m'endetter encore plus mais je m'en fiche. » (Né en 1966, journaliste, installé à Montréal depuis 1996, à la recherche d'un emploi).

En Algérie, le statut social des exilés leur assurait une reconnaissance au niveau familial et à l'échelle de la société toute entière. La perte du statut fragilise les fondations autour desquelles se constituait leur identification sociale. Ces Algériens ont le sentiment de faire l'expérience d'une « carrière brisée » qui rend difficile le dépassement de l'épreuve de l'exil. La « carrière brisée » conduit à des remises en question et fait surgir le sentiment amer du regret et de la peine perdue. Mme Hind nous confiait : « *Quand tu repenses aux sept années universitaires, aux quatre années de spécialité, ça fait beaucoup d'années d'études. J'ai terminé j'avais 33 ans, tu te dis "Mince, tout ça est parti! Parce que j'ai changé de pays ça n'existe plus", [...] Je suis mal, des fois je me dis : "Je vais faire autre chose", mais quoi? Me réorienter dans un autre domaine?! Mais où? Quoi? Je n'ai rien d'autre, aucune compétence. Qu'est-ce que je peux faire? Faire la cuisine? Garder des enfants? Faire des ménages? Je ne sais rien faire d'autre que la médecine! [...] Actuellement, je suis dans cet état d'esprit, je ne me vois pas continuer à*

vivre ici dans cette situation. C'est dégradant, c'est tout ce que tu veux, ici, je régresse. Ce n'est même pas de la stagnation, c'est de la régression. » (Née en 1944, médecin, exilée à Montréal depuis 1994, à la recherche d'un emploi). Le sentiment de la carrière brisée est plus fréquemment vécu par les Algériens venus en tant que revendicateurs du statut de réfugié. Ces derniers se sentent dépossédés du choix de leur destinée, ce qui rend difficile le renversement du sens de l'épreuve. Ils ont le sentiment d'avoir perdu le statut d'auteur de leur propre histoire.

La carrière de l'immigrant

Les expériences de la déqualification et du déclassement social ne sont pas vécues de la même manière par l'ensemble des exilés. Si, comme nous venons de le voir, certains les ressentent en termes de disqualification, d'autres traduisent ces expériences de manière toute autre (Paugam 2002). Pour ces derniers, la déqualification, le déclassement social, le passage par des organismes d'entraide professionnelle et la formation sont autant d'étapes inhérentes à une carrière d'immigrant.

Un cheminement balisé par des étapes

Le mythe canadien, celui d'un pays d'immigration, a des effets réels sur la signification que les exilés attribuent à leur expérience. Ces exilés ont l'opportunité de puiser dans la mythologie d'un « pays peuplé d'immigrants » les motifs de croire en la légitimité de leur présence. Leur

inscription dans le pays est à ce point assumée qu'elle est, tout au plus, différenciée des générations précédentes de migrants par le mode de transport emprunté. Comme l'expriment plusieurs de nos interviewés : « *Eux, ils sont venus par bateau, nous, on est venu par avion* ». En somme, l'identification à la catégorie d'« immigrant » rend acceptable l'idée d'une nouvelle socialisation dans le pays d'installation.

Lorsqu'il est interprété comme une étape inhérente au parcours de l'immigrant, le déclassement social n'altère pas l'estime de soi. Dès lors, c'est à l'intérieur d'un chemin étroitement balisé par l'État, au moyen d'institutions et de règlements, que des exilés interprètent leur trajectoire professionnelle. Dès les premiers jours de leur installation au Canada, les exilés peuvent s'inscrire dans une structure administrative qui leur offre des services chargés de les intégrer professionnellement. Prenons l'exemple des revendicateurs du statut de réfugié. Ces derniers peuvent bénéficier d'une aide financière, la démarche étant la suivante : après avoir déposé une demande d'asile auprès de Citoyenneté et immigration Canada, une fois leur demande jugée favorable, une attestation d'identité leur est attribuée, qui permet à son tour de percevoir une aide financière. À l'occasion de cette demande d'aide financière, ils sont invités à signer un plan d'action qui prouve leur volonté de participer à une des mesures de développement de l'employabilité prévue par la Loi sur la sécurité du revenu. Ainsi que le souligne

Christopher McAll, « par la force des choses, ils sont rapidement intégrés dans toute une série de rapports sociaux où ils sont liés, par contrat, à d'autres acteurs. » (McAll 1996).

Cette prise en charge revêt une dimension rassurante, car elle permet la projection d'une trajectoire balisée par des étapes. Parmi celles-ci : le passage par les clubs de recherche d'emploi. Si d'aucuns sont sceptiques quant à leur efficacité réelle pour trouver un emploi, d'autres soulignent leur bénéfice en termes de possibilités de rencontres. Autre étape de la « carrière de l'immigrant » : la fréquentation des centres communautaires qui constituent des espaces d'échanges d'informations et de sociabilité. Certains y ont également cherché des opportunités d'emploi. C'est ainsi que Mme Selma s'est d'emblée insérée dans le milieu communautaire : « *J'allais à toutes les rencontres des organismes et c'est comme ça que j'ai fait la connaissance du CSAI (Centre social d'aide aux immigrants) [...] Un jour, sœur Christine est malade et ils ont pensé à moi, j'ai travaillé pendant 5 mois, et puis elle a pris sa retraite [...] et puis ils m'ont demandé de la remplacer.* (Née en 1955, psychologue et universitaire, installée à Montréal depuis 1996, employée dans un centre communautaire). Néanmoins, rares sont ceux qui connaissent une stabilité d'emploi. C'est pourquoi certains exilés, à la recherche d'une situation plus assurée, s'engagent dans une autre étape : une formation québécoise. Dans cette perspective, la reconversion de leurs compétences professionnelles est vécue de manière positive,

comme une porte d'accès au marché du travail. Ainsi, les exilés réinterprètent les aléas d'une trajectoire professionnelle comme une épreuve « normale », inhérente à la carrière d'immigrant.

Poursuivre sa carrière en exil

Même s'ils sont peu nombreux, certains exilés¹¹ ont réussi à préserver leur statut professionnel au Canada. Il s'agit plus particulièrement de ceux qui exerçaient des emplois facilement transposables dans la société d'installation. En effet, l'intégration professionnelle dépend largement du type de profession exercée en Algérie. Les professions dont les compétences dépendent davantage d'un capital culturel que d'un capital technique sont plus difficilement transposables en exil.

Dans le cadre restreint de notre échantillon, le cas le plus typique est celui des informaticiens. Certes, leur intégration au monde du travail n'est pas immédiate; confrontés à l'exigence d'une expérience professionnelle canadienne et à la non-reconnaissance de leurs diplômes, ils doivent, eux aussi, faire reconnaître leurs compétences. Pour eux, d'ailleurs, la première confrontation avec le marché du travail est généralement marquée par la déception. Mais, le temps de la désillusion passé, ils construisent, assez rapidement, un projet d'insertion, en passant par une formation bien ciblée, et réussissent ainsi à entrer dans des milieux professionnels proches de ceux qui leur étaient familiers avant l'exil. Conscients et confiants quant à leurs

compétences, ils sont persuadés, sinon de recouvrer leur statut, au moins de rester proches de leur milieu professionnel d'origine. C'est ainsi que M. Kamaï, ingénieur en informatique, après avoir essuyé de nombreux refus d'embauche, a entamé une formation : *« Moi, j'ai décidé de faire une formation qui ne m'a pas servi directement, mais qui a été très productive indirectement. On s'est dit, "Il est motivé, il veut faire des choses", et à partir du moment où j'ai fait cette formation ça a été différent. J'ai mis huit mois avant de travailler, pour quelqu'un qui a toujours travaillé, c'est très très long. Tu passes par toutes les phases, sauf que moi je suis optimiste, je savais que ça viendrait. »* (Né en 1952, informaticien, installé à Montréal depuis 1996, consultant en informatique).

Les spécificités du marché du travail nord-américain leur servent d'arguments pour rationaliser les périodes d'inactivité - situations fréquentes propres au marché même de l'emploi - évoquées dans les termes de l'apprentissage. Ces exilés ont tendance à interpréter l'épreuve de l'exil comme une épreuve qui relève de la logique de la compétition. Ils reprennent le langage du nouveau capitalisme : « performance », « reconversion », « flexibilité » et usent de ces termes pour définir leur trajectoire biographique. De fait, leur expérience s'inscrit selon eux, non pas dans la tragédie algérienne, mais dans un nouvel état du monde, fait de départs et de ruptures, autant d'épreuves caractéristiques des sociétés contemporaines.

Conclusion

À partir de trajectoires professionnelles marquées, pour la plupart, par une forte déqualification, deux interprétations de ces cheminements se dessinent : celle de la « carrière brisée », et celle de la « carrière d'immigrant ». Ces deux interprétations ne se confondent pas avec des types de trajectoires particulières car elles dépendent de trois autres dimensions - mentionnées dans l'introduction - à partir desquelles le vécu de l'exil prend véritablement son sens : la signification du départ, le rapport aux installés et le rapport à soi. C'est ce qui explique qu'une trajectoire professionnelle objectivement précaire puisse être vécue dans des termes autres que ceux de la disqualification.

À l'issue de ce travail, il apparaît nécessaire de prolonger l'enquête pour mieux comprendre comment ces deux interprétations des trajectoires professionnelles évoluent avec le temps. Il convient notamment de se demander *si* et *comment* on peut sortir de la carrière d'immigrant, étant bien entendu qu'elle marque un moment décisif pour l'insertion professionnelle, mais qu'elle ne saurait continuer de recouvrir ce rôle positif si elle se perpétue à l'indéfini. Au demeurant, comment ne pas rester perplexe devant le caractère paradoxal de cette situation? Alors même que le haut degré de qualification de ces Algériens est considéré au plan institutionnel comme un véritable atout qui vient justifier leur installation, cette même expérience professionnelle

s'avère, dans les faits, non utilisée, voire complètement niée, une fois l'installation réalisée. De ce point de vue, la mise en lumière des deux interprétations de l'exil relatives à l'insertion professionnelle s'avère une étape instructive pour répondre à de telles interrogations, en ce qu'elle permet de révéler les contraintes auxquelles doivent faire face les exilés pour intégrer le marché professionnel.

Notes

¹ Nous empruntons le terme « installé » à Norbert Elias (1997). Cette terminologie nous a semblé la plus neutre pour désigner à la fois les natifs des sociétés d'installation et ceux qui y sont établis de longue date, au point d'en avoir épousé les us et coutumes.

² Cette construction typologique ne se confond pas avec une lecture causale et encore moins déterministe de la situation des Algériens en exil. Bien au contraire, ces dimensions à l'œuvre dans l'expérience de l'exil sont diversement travaillées par les caractéristiques structurelles des sociétés canadienne et française ainsi que par la façon dont les exilés réinterprètent les contraintes de ces sociétés.

³ Lorsque, en tant que sociologue, nous parlons de « francophone », nous n'entendons pas un simple clivage de langue. Si la dichotomie restait linguistique, elle serait terriblement restrictive, car on trouve en Algérie des locuteurs d'expression arabe usagers de la langue française et des locuteurs d'expression française usagers de la langue arabe. Les uns comme les autres ne s'inscrivent aucunement dans les catégories d'arabophonie ou de francophonie et s'y identifient encore moins (Seeba 1996). En effet, l'Algérie, comme l'ensemble des pays du Maghreb, s'inscrit sur un registre de plusieurs langues et les pratiques linguistiques des Algériens se distinguent souvent par le passage des unes aux autres. Plus généralement, à des degrés divers, tous les Algériens sont bilingues, voire trilingues (arabe, algérien, berbère). Par convention, nous désignons comme « francophones », ceux pour qui la langue française participe de leur construction identitaire. Nous appelons « arabophones », ceux pour qui le français est instrumentalisé, il est une langue étrangère sans impliquer d'intériorisation identitaire – du moins est-ce vécu

ainsi.

⁴ Notre échantillon se compose d'« immigrants reçus » (30) et d'individus acceptés comme « réfugiés » (15). Cette population, francophone, intégrée professionnellement en Algérie et partie sous l'effet de la contrainte, n'épuise assurément pas la réalité de l'exil de tous les Algériens durant les années quatre-vingt-dix. Mais, dans le cadre d'une enquête qualitative, nous avons fait le choix d'une population homogène pour éviter la simple description de portraits.

⁵ Rappelons que c'est à l'issue d'une guerre qui a duré huit années, de 1954 à 1962, que l'Algérie a acquis son indépendance.

⁶ Au moment de l'enquête, sur les 45 personnes rencontrées, on compte : 6 personnes âgées de 35 à 40 ans, 15 de 40 à 45 ans, 18 de 45 à 50 ans, et enfin, 6 de 50 ans et plus.

⁷ En 1994, l'Algérie est passée au premier rang des pays sources de demandes d'asile au Québec. Durant le seul mois de novembre 1994, il y aurait eu plus de 1000 demandes, sans compter les réfugiés. Ce potentiel a continué de s'accroître en raison du resserrement des frontières européennes, et plus particulièrement de celles de la France. Depuis 1995, l'Algérie fait partie des dix principaux pays dont les ressortissants sont les plus nombreux au Québec. Alors qu'en 1996, le nombre d'admissions de migrants algériens était de 1794, il est passé à 3093 en 2002 et à 3303 en 2004 (MICC 2005a).

⁸ Tous les noms cités sont des pseudonymes.

⁹ Depuis quelques années on note une volonté affichée par le gouvernement du Québec de rendre plus accessible aux immigrants les professions et les métiers réglementés (MICC 2005b).

¹⁰ Cf. note numéro 6.

¹¹ À l'époque de l'enquête, 8 exilés sur 45 avaient retrouvé leur statut tandis que 8 autres étaient engagés dans des formations professionnelles.

Bibliographie

- Chanoux, P., 2003. « La reconnaissance des acquis et des compétences des personnes immigrantes », *Vivre ensemble*, vol. 11, n° 38, automne-hiver, p. 24.
- Couton, P., 2002. « Immigrants hautement qualifiés : questions et tendances récentes », *ISUMA*, vol. 3, n° 2. Lien Internet : www.isuma.net/v03n02/couton/couton_f.shtml.

- Elias, N., 1997 [1965]. *Logiques de l'exclusion*. Paris, Fayard, 278 p.
- Hein, I., 2003. «Médecins étrangers au chômage», *Alternatives*, vol. 9, n° 5. Lien Internet : www.alternatives.ca/article363.html
- Herzlich, C., 1975 [1969]. *Santé et maladie. Analyse d'une représentation sociale*. Paris, Mouton La Haye, 210 p.
- McAll, C., 1996. *Les Requérants du statut de réfugié au Québec. Un nouvel espace de marginalité ?* Québec, Ministère des Relations avec les citoyens et de l'Immigration, 142 p.
- Ministère de l'Immigration et des Communautés culturelles (MICC), 2005a. *Tableaux sur l'immigration au Québec 2000-2004*. Lien Internet : www.micc.gouv.qc.ca/publications/pdf/Immigration_Quebec_2000-2004.pdf
- Ministère de l'Immigration et des Communautés culturelles (MICC), 2005b. *Projet visant à faciliter l'accès aux professions et métiers réglementés mis en œuvre par le ministère de l'Immigration et des Communautés culturelles (MICC) et ses partenaires*. Lien Internet : www.micc.gouv.qc.ca/publications/pdf/AccesProfessionsMetiers_Projet200506.pdf
- Ministère des Relations avec les citoyens et de l'Immigration (MRCI), 2002. *Rapport annuel 2000-2001*. Les Publications du Québec.
- Nedelcu, M., 2005. «Stratégies de migration et d'accès au marché du travail des professionnelles roumaines à Toronto : rapports de genre et nouvelles dynamiques migratoires», *Revue Européenne des Migrations Internationales*, vol. 21, n° 1, p. 77-106.
- Paugam, S., 2002 [1991]. *La Disqualification sociale*. Paris, PUF, 254 p.
- Reichold, S., 1999. «Le rôle et l'action des organismes communautaires dans l'accueil et l'intégration des personnes réfugiées et immigrantes au Québec», in M. McAndrew, A.-C. Decouflé et C. Cicéri (dir.), *Les politiques d'immigration et d'intégration au Canada et en France : analyses comparées et perspectives de recherche*. Ministère de l'Emploi et de la Solidarité de la France, Conseil de recherches en sciences humaines au Canada, p. 469-483
- Rostaing, C., 1997. *La Relation carcérale. Identités et rapports sociaux dans les prisons de femmes*. Paris, PUF, 331 p.
- Schnapper, D., 1994 [1981]. *L'épreuve du chômage*. Paris, Gallimard, 222 p.
- Seeba, R., 1996. «L'Algérie et la langue française : une altérité partagée», *Confluences Méditerranée*, n° 19, p. 60-66.
-

Des nouvelles du GRES

Volume 6, numéro 1, printemps 2006

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/012687ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/012687ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Groupe de Recherche Ethnicité et Société
CEETUM

ISSN

1499-0431 (imprimé)

1499-044X (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce document

(2006). Des nouvelles du GRES. *Les Cahiers du Gres*, 6 (1), 123–126.
<https://doi.org/10.7202/012687ar>

DES NOUVELLES DU GRES

Nouvelle chercheure collaboratrice : Sirma Bilge

Nous avons le plaisir d'accueillir dans l'équipe, à titre de collaboratrice, **Sirma Bilge**, professeure adjointe au département de sociologie de l'Université de Montréal. Mme Bilge a développé une expertise sur les relations ethniques et les rapports de genre, notamment sur leurs modes d'articulation. Ses intérêts de recherche actuels portent sur la culturalisation de la violence envers les femmes minoritaires, les approches intersectionnelles, et l'agentivité des minorités. Mme Bilge a entre autres publié en 2004 une monographie basée sur son terrain de doctorat. *Communalisations ethniques post-migratoires : le cas des «Turcs» de Montréal*. Presses universitaires de Paris III- Sorbonne nouvelle, collection du Centre d'études canadiennes.

Nomination de Sylvie Fortin : chercheure adjointe au département d'anthropologie

Toutes nos félicitations à **Sylvie Fortin**, qui a été nommée chercheure adjointe au département d'anthropologie de l'Université de Montréal. Ce statut s'ajoutera à celui de chercheure adjointe à la Faculté de médecine -département de pédiatrie de l'Université de Montréal, permettant une double affiliation qui contribuera sans nul doute au dynamisme de ses recherches en cours sur l'anthropologie et la santé. Mentionnons à ce titre son nouveau cours offert depuis janvier 2006 au département d'anthropologie: *Anthropologie, société, clinique*.

Stagiaires :

Nous sommes heureux d'accueillir depuis le mois de décembre 2005 une nouvelle stagiaire :

Stéphanie Garneau, boursière postdoctorale du Fonds québécois de recherche sur la société et la culture (FQRSC). Elle poursuit ses recherches en anthropologie à l'Université de Montréal sous la direction de D. Meintel. Diplômée en sociologie de l'Université Lumière-Lyon II, ses recherches portent sur les expériences spatiales et les parcours d'insertion professionnelle et économique de populations en situation de mobilité internationale. Plus précisément, son projet de recherche postdoctorale a pour objectif, à partir du cas des entrepreneurs et travailleurs migrants d'origine maghrébine à Montréal, de dégager les conditions structurelles et les stratégies d'action individuelle qui concourent à l'émergence de pratiques transnationales plurielles et d'interroger le rôle de ces pratiques sur l'intégration sociale, économique et symbolique des migrants. Il est actuellement possible de consulter sa thèse de doctorat à l'adresse suivante: http://demeter.univ-lyon2.fr:8080/sdx/theses/lyon2/2006/garneau_s.

En outre, deux stagiaires poursuivent leurs recherches soit : **Amantina Osorio**, boursière du FQRSC, doctorante en anthropologie dont la thèse porte sur les « *Rapports familiaux et insertion sociale en région chez les ressortissants de l'ex-Yougoslavie* ». Aussi, **Sonia Das**, doctorante en anthropologie de l'University of Michigan et boursière du « funding to the Fulbright IEE Organization » (Institute of International

Education) des États-Unis, se penche sur les Tamouls à Montréal en milieu scolaire et s'intéresse aux questions relatives aux langues. Son projet de recherche s'intitule « *Who is Québécois ? The Articulation of Nationalist and Multicultural Interests in Emerging Language Ideologies.* ».

Plusieurs membres du GRES collaborent activement sur des projets de recherche, dont plusieurs ont débuté les phases d'analyse ou de diffusion cette année.

Mentionnons les projets tels que :

- « Transmission culturelle et identitaire chez les jeunes couples mixtes » (FQRSC 2003-2006), dirigé par D.Meintel,
- « Diversité et pluralisme en région au Québec- modalités de socialisation et de transmission identitaire de parents en unions mixtes » (Petit CRSH 2005), dirigé par D.Meintel,
- « Prise de Parole II, la francophonie canadienne et la nouvelle économie mondialisée » (CRSH 2001-2004) dirigé par Monica Heller (Université de Toronto),
- « Pratiques sociales et rituelles, les musulmans de Montréal » (CRSH 2004-2007), dirigé par S.Fortin.

Les assistants de recherche qui ont participé à ces projets au courant de l'année incluent, de l'Université de Montréal : Marie-Jeanne Blain, Caroline Désilets, Typhen Ferry, Karine Geoffrion, Isabel Heck, Emmanuel Kahn, Stéphanie Lamarre, Eric Meulan, Karolina Micor, Géraldine Mossière, Amantina Osorio et Yasmine Ouanouche. De l'Université Concordia : Loubna Belaïd, et de l'Université McGill : Shirin Shahrokni et Diahara Traore. Ainsi que Shamelkan Ghamraoui.

Les Cahiers du GRES/ série Diversité Urbaine

Depuis une année, les Cahiers sont en ligne sur la plateforme de diffusion www.Erudit.org.

Il est maintenant possible pour les institutions de s'abonner à la version électronique en communiquant avec Erudit :

erudit-abonnements@umontreal.ca /ou au (514) 343-6111 poste 5500.

Nous sommes très fiers de cette collaboration qui nous permet de nous mettre au diapason des nouvelles technologies, mais également de profiter des fruits de la mise en commun de revues scientifiques québécoises.

Contributions récentes des membres

BILGE, S., 2005. « La 'différence culturelle' et le traitement au pénal de la violence à l'endroit des femmes minoritaires : quelques exemples canadiens », *Journal international de la victimologie*, n° 10, année 3, vol. 3, (15p.)

BILGE, S., 2005. « Between a Rock and a Hard Place: Minority Women's Citizenship in Canada, its Intersecting Inequalities, and What an Intersectional Theorizing Can Offer? », *Proceedings of the Symposium: Muslim Women's Equality Rights in the Justice System: Gender, Religion and Pluralism*, Toronto: Canadian Council of Muslim Women, p. 71-76.

BILGE, S., 2004. *Communalisations ethniques post-migratoires : le cas des « Turcs » de Montréal*. Presses universitaires de Paris III- Sorbonne

nouvelle, coll. du Centre d'études canadiennes, 650 p.

BILGE, S., 2004. « Ethnicité et État : les catégories ethniques et 'raciales' dans les recensements canadiens », *Revue d'études canadiennes*, n° 56, juin 2004, p. 85-109.

Dagenais, D. et P. LAMARRE, 2005. *Representations of Language among Multilingual Youth in Two Canadian Cities*. Research on Immigration and Integration in the Metropolis, Working Paper Series, n° 05-02, 23 p.

FORTIN, S., 2004. « Les enjeux et défis d'une pratique pédiatrique en contexte pluraliste : réflexions théoriques », in S. De Plaen (éd.), *Soins aux enfants et pluralité culturelle*, collection Intervenir, Montréal, Hôpital Sainte Justine, p. 87-105.

FORTIN, S. et E. Laprise (à paraître). « L'espace clinique comme espace social : culture, compétence, dynamique relationnelle », in M. Cognet et C. Montgomery (éd.). *L'éthique de l'altérité*. Les Presses de l'Université Laval, collection Sociétés, Culture, Santé.

JUTEAU, D., 2005. « Ethnicity », in A. Harrington, B. Marshall et H.P. Müller (dir.), *Routledge Encyclopedia of Social Theory*. Londres, Routledge.

LAMARRE, P., 2005. « L'enseignement du français dans le réseau scolaire anglophone : à la recherche du bilinguisme », in S. Alexandre et P. Georgeault (dir.), *Le français au Québec : Les nouveaux défis*. Montréal, Conseil supérieur de la langue française/Fides, p. 553-568.

LE GALL, J. et D. MEINTEL, 2005. « Pratiques de nomination dans les

unions mixtes à Montréal: l'affichage des multiples appartenances de l'enfant », in F.-R. Ouellete et A. Fine (dir.), *L'octroi des noms*. Ste-Foy, Presses de l'Université Laval, p. 191-212.

LEBLANC, M.N., 2006. « De la tradition à l'Islam: L'orthodoxie à l'encontre des rites culturels », *Cahiers des Études Africaines* (sous presse).

LEBLANC, M.N., 2005, « Identités islamiques et mouvance transnationale: les nouveaux rôles du Hajj chez les jeunes musulmans de Côte d'Ivoire dans les années 90 », in : F. Sow and M. Perez-Gomez, *L'islam politique en Afrique subsaharienne d'hier à aujourd'hui : discours trajectoires et réseaux*. Paris , Karthala

Lemire, F., D. JUTEAU, S. Arcand et S. BILGE, 2005. « Le débat sur la réforme municipale à Montréal : la place de la variable linguistique », *Recherches sociographiques*, vol. XLVI, n° 1, p. 67-96.

MEINTEL, D. et E. Kahn, sous presse. « De génération en génération : identités et projets identitaires des Montréalais de la « deuxième génération ». *Ethnologie*, 25 p.

MEINTEL, D., sous presse. « Événements et non-événements: Une recherche en milieu spiritualiste », in J. Levy et J.-I. Olazabal (éd.), *Anthropologie et événement*. Ste-Foy, PUL.

MEINTEL, D et E. Kahn, sous presse. « Parents de deuxième génération en union mixte et projets de transmission identitaire », in M. Potvin, P. Eid et N. Venel (éd.), *Les «Deuxièmes générations», au Québec et en France : Perspectives théoriques et empiriques*, Ch. 8. Paris, PUF.

MEINTEL, D., sous presse. « When the Extraordinary Hits Home : Experiencing Spiritualism », in J-G Goulet et B. Miller (éd.), *Transformative moments in the field*. Lincoln, University of Nebraska.

PICHÉ, V., 2005. « Les vagues migratoires et leur impact: le cas du Québec », *Santé, Société et Solidarité*, n° 1, p. 19-30.

RENAUD, J. et G. Goldmann, 2005. « Les répercussions du 11 septembre 2001 sur l'établissement économique des nouveaux immigrants au Canada et au Québec », *Recherches sociographiques*, XLVI : 2.
