

Les *Cahiers du SOLIIS* changent de nom pour devenir à partir de ce numéro les *Cahiers de l'URMIS*. Depuis la parution du dernier numéro, l'équipe niçoise du SOLIIS a en effet rejoint le laboratoire de l'URMIS (ESA CNRS 7032. Dir. : Maryse Tripier, Dir. adjoint : Jocelyne Streiff-Fénart) qui regroupe désormais trois équipes spécialisées dans l'étude des migrations et des relations interethniques implantées dans les Universités de Paris 7, Paris 8 et Nice-Sophia Antipolis.

C'est donc une équipe éditoriale élargie qui présente cette nouvelle série, avec un numéro spécial sur l'expression des identités ethniques en France et au Québec, préparé en étroite collaboration avec l'équipe du GRES de l'Université de Montréal.

Fidèle à son projet éditorial, la revue se veut avant tout le reflet des travaux en cours et des nouveaux chantiers de recherche dans le laboratoire, un support d'expression pour les doctorants et les jeunes chercheurs et un lieu de débat avec les équipes françaises et étrangères avec lesquelles nous collaborons.

Jocelyne Streiff-Fénart

SOMMAIRE

EDITORIAL

A. Benvenistep. 5

ARTICLES

I. Taboada-Leonettip. 7

Écueils de l'approche comparative internationale. Exemple d'une recherche comparative sur la participation sociale des jeunes en France et au Québec

I. Olazabal.....p. 21

Ethnicité et société nationale au Québec. Les relations entre Juifs ashkénazes et Québécois francophones à Montréal

A. Lenoir Achdjian.....p. 37

Les espaces communautaires et le maintien de l'identité collective arménienne

S. Tersignip. 47

Foulard et Frontière : le cas des étudiantes musulmanes à l'Université Paris 8

C. Cicerip. 59

La question du foulard islamique dans les écoles publiques. Un aperçu du débat public québécois

DÉBAT

M. Novi.....p.73

Réponses à Roger Establet

NOTES DE LECTURE

V. Danielp. 81

Hassoun (Jean-Pierre). Hmong du Laos en France. Changement social, initiatives et adaptations. Paris, PUF, 1996, 408 p.

DERNIÈRES PARUTIONS

Ouvragesp. 83

Rapports de recherchep. 83

Thèses soutenuesp. 84

Editorial

Par Annie Benveniste

Maître de Conférence
URMIS-Paris 8

Ce numéro présente des recherches menées en France et au Québec sur les formes d'expression sociale et politique des groupes immigrés ou issus de l'immigration. Il juxtapose différents regards sur la problématique des minorités culturelles et différentes représentations de l'espace de résidence. Les articles ne se répondent pas terme à terme ; mais leur lecture impose des rapprochements et des comparaisons entre les situations observées dans les deux pays.

Mondialisation oblige, la communication entre chercheurs et entre universitaires de pays différents se développant, les analyses et recherches comparatives sont sans doute appelées à se multiplier. Mais comme le pose, d'emblée, Isabelle Taboada, la première question à résoudre, préalable à toute intention de comparaison, est celle du statut de la comparaison et du fondement de la comparabilité : que cherche-t-on à comparer, et est-ce comparable ? Est-on dans la continuité et dans l'universalité des phénomènes sociaux, ou dans la discontinuité et la spécificité des contextes socio-historiques ? Le rôle du sociologue est alors de déconstruire les catégorisations qui opèrent dans le champ social. L'article d'Isabelle Taboada présente la problématique d'une recherche comparative sur la participation sociale des jeunes menée en France et au Québec et montre comment, dans ces deux univers historiques et politiques différents, les concepts découpent des champs de signification différents, qu'il s'agisse des pratiques associatives, des figures de la citoyenneté ou des catégories de l'ethnicité.

Les autres articles se situent délibérément dans l'un ou l'autre des deux pays, France ou Québec et mettent en scène les rapports entre sous-groupes nationaux. Si dans les articles québécois, au nombre de trois, il est fait référence au modèle universaliste français, c'est incidemment, comme pour témoigner des liens historiques entre les deux pays.

Ignaki Olazabal part de l'héritage colonial du Québec qui a laissé des traces visibles dans l'ethnisation des rapports sociaux et des identités. L'institutionnalisation politique des groupes ethniques conduit chacun d'eux à revendiquer une expression dans l'espace public, revendication qui se fonde sur la reconnaissance par le groupe culturellement dominant - les Franco-québécois - ou sur la concurrence, voire le conflit. L'exemple des Juifs d'Europe de l'Est, traité par I. Olazabal est paradoxal, puisqu'il illustre le cas d'une assimilation réussie au groupe des anglophones que l'auteur semble expliquer autant par le rejet qu'ils ont subi de la part des francophones que par leur mobilité sociale ascendante.

Si le critère de distinction des Juifs franco-canadiens semble être passé de la religion à la langue, la communauté arménienne dans l'espace de la

ville de Montréal s'exprime essentiellement aujourd'hui par la fréquentation des églises dont la force de rassemblement est plus grande que celle des autres espaces communautaires. Par ailleurs, les Arméniens, comme les Juifs, sont divisés et Annick Lenoir se demande si l'absence de consensus est un frein à la vitalité communautaire. Il semblerait, au contraire, que sans les conflits qui alimentent la dynamique des divers groupes arméniens, la diaspora serait vouée à l'assimilation.

Deux articles ont un objet commun, le foulard islamique et la "question" telle qu'elle fut posée au Québec ne manque pas de rappeler le débat français. L'article de Coryse Ciceri analyse comment la presse québécoise a rendu compte de la question du foulard islamique, tout en l'inscrivant dans le contexte politico-culturel québécois. Le résultat de ses analyses montre que les opinions pour ou contre le "voile" concernaient la question des femmes (respect du choix individuel ou dénonciation d'un moyen d'asservissement), la liberté religieuse (danger d'exclusion des élèves voilées/danger de l'islamisme), l'intégration (pluralisme contre acculturation).

L'article de Simona Tersigni ancre les éléments du débat dans le contexte idéologique français définissant la laïcité, les modes de l'identité légitime dans l'espace public et la question des femmes, prise là aussi entre la dénonciation d'une oppression par le voile et l'imposition d'une vision occidentale des rapports de sexe. Il tente également une analyse des représentations du voile par les jeunes femmes musulmanes (étudiantes à l'Université de Saint-Denis) qui en font un attribut positif, signe d'une ethnicité élective, retournant ainsi le stigmate, attaché à l'islam et un élément d'une "tradition inventée".

C'est à cette notion développée par Hobsbawm et Ranger que nous renvoie l'ensemble des articles qui, au delà de la prégnance des modèles d'immigration, mettent l'accent sur les recompositions sociales et culturelles.

*Ecueils de l'ap-
proche comparative
internationale.
Exemple d'une re-
cherche comparati-
ve sur la participa-
tion sociale des
jeunes en France et
au Québec*

Par Isabelle Taboada-Leonetti

Chargé de recherche au CNRS
URMIS-Paris 7

La comparaison est, en sociologie, une démarche fondamentale qui remonte aux origines de la discipline (Toqueville, Montesquieu, Durkheim plaçaient la comparaison au cœur de leurs démonstrations...). Dans toute enquête, que fait-on sinon comparer des catégories ou des groupes sociaux ? Les catégories socio-professionnelles entre elles, les niveaux scolaires, les hommes aux femmes, les immigrés aux autochtones ... Toute démonstration ou recherche de facteurs significatifs implique que l'on isole ces facteurs, successivement (ou simultanément par des analyses multivariées) en découpant la population objet de l'étude en catégories supposées homogènes (les hommes et les femmes, les immigrés et les "Français", les ouvriers, les employés ou les cadres etc.) et en postulant que les différences observées entre les groupes sélectionnés sont imputables au trait utilisé pour les catégoriser -le

sexe, le lieu de naissance, la CSP, la scolarité...- et non à d'autres variables intermédiaires.

Les recherches comparatives entre deux, ou plusieurs pays, ne seraient donc qu'un cas de figure de la méthode sociologique habituelle. Pourtant, la recherche comparative internationale soulève de nombreux problèmes conceptuels et méthodologiques, évoqués depuis longtemps¹. La comparaison de deux -ou plusieurs- contextes nationaux, définis par des structures et des cultures nationales spécifiques, pose, avec davantage d'acuité que dans les recherches classiques conduites au sein d'un seul pays, la nécessité de s'interroger sur ce qui est comparable et à comparer. Quel est le fondement de la comparabilité ? quel statut accorder à la comparaison ? Dans la pratique, ce statut diffère suivant les approches et les pre-requis théoriques adoptés. Deux grands types de courants peuvent être observés, l'un s'attachant davantage aux régularités des phénomènes observés qu'aux contextes dans lesquels ils se situent, l'autre au contraire privilégiant les différences imputées aux effets des contextes nationaux.

Le premier courant de recherches, désignées souvent comme "cross-national studies", d'approche fonctionnaliste, fonde la comparabilité sur l'universalisme des phénomènes sociaux et sur le principe de rationalité qui suppose une *continuité* des phénomènes d'un pays à l'autre, que l'on compare alors terme à terme². Les pays n'étant considérés que comme des contextes locaux, il s'agit de mesurer le degré de généralité des phénomènes observés, de tester la validité d'un modèle théorique préalable ou de vérifier des hypothèses. Les différences constatées apparaissent comme des éléments échappant au modèle et considérées

comme des "résidus" imputables aux cultures nationales. La comparaison suivant cette approche suppose bien entendu la comparabilité des dimensions et des indicateurs terme à terme "toutes choses égales par ailleurs", quitte à devoir se limiter aux seuls indicateurs répondant à ces critères. La principale critique faite à cette approche est de produire "des faits aveugles parce que arrachés au système d'intelligibilité leur conférant sens"³. L'on peut y ajouter celle de devoir renoncer à la comparaison lorsque la discontinuité entre les indicateurs sont trop grands, c'est-à-dire de devoir laisser de côté les faits qui pourraient précisément expliquer les écarts observés dans les deux pays.

Pour le deuxième courant de recherches, d'approche culturaliste ("cross-cultural studies"), le fondement de la comparaison n'est pas la continuité ou le caractère structurel des phénomènes mais au contraire l'existence de *discontinuités*, qui peuvent s'expliquer par les différences des systèmes produits par les cultures historico-nationales. Le statut de la comparaison aboutit ici non pas à tester un modèle généralisable, mais au contraire à mettre en évidence les spécificités des contextes nationaux et la forte dépendance existant entre ceux-ci et les phénomènes en question. La comparaison internationale selon cette approche permet d'une certaine manière d'externaliser le regard que l'on porte sur un objet familier (sa propre société) et de mettre en évidence des faits ou des relations que le poids des pré-notions ou des représentations dominantes dans une société occultent habituellement. Mais ce type d'approche comporte un faible pouvoir de généralisation et de théorisation, à moins d'être en mesure de produire des concepts intermédiaires médiatisant les effets des

contextes nationaux sur l'objet étudié⁴.

Bien entendu, peu de recherches comparatives actuelles se situent de manière aussi tranchée dans l'un ou l'autre courant, la plupart d'entre elles cherchant à articuler les deux approches ou en proposant d'autres tentant de dépasser les limites de chacune⁵.

L'exemple qui suit est une recherche effectuée au Québec et en France sur la participation sociale des jeunes, immigrants et autochtones, à partir de deux échantillons appariés et d'un même questionnaire. Dans ce cas, le statut de la comparaison était double. D'une part, l'ambition de toute recherche est de parvenir à mettre en évidence sinon des lois sociologiques, du moins des régularités qui permettent un certain degré de généralisation. Le premier objectif de la comparaison était donc d'apporter des éléments concourant à la modélisation de la participation sociale et plus précisément de la participation sociale des minorités immigrées ou d'origine étrangère. La méthode d'échantillonnage et le choix de recueil de données au moyen d'un questionnaire identique dans les deux pays procèdent de ce souci de disposer d'éléments comparables terme à terme, permettant théoriquement la mise en lumière de récurrences et autorisant la proposition d'un éventuel modèle. D'autre part, l'origine institutionnelle de la demande et, surtout, les discontinuités observées dès le début de la recherche ont pesé fortement sur le besoin de relier ces différences aux spécificités des cultures nationales et des politiques d'immigration.

Le rapport final n'étant pas encore remis aux organismes financeurs de la recherche, nous n'exposerons pas ici de résultats, mais, à toutes fins utiles, quelques problèmes conceptuels et méthodologiques rencontrés lors de la

recherche⁶.

Pourquoi la participation sociale et pourquoi la France et le Canada ?

Participation et citoyenneté

La participation sociale est définie comme l'inclusion dans des institutions ou regroupements comportant une visée collective, c'est-à-dire la mise en jeu d'un statut, d'une appartenance ou d'une catégorie sociale, à partir de la construction de liens n'appartenant pas à la sphère du privé. Les principales dimensions de la participation sociale sont la forme, la fonction ou la visée et les référents identitaires.

Quelles que soient les formes (institutionnelle ou informelle) et les objectifs de la participation sociale (transformation ou défense d'un statut, de soi ou d'une catégorie sociale, recherche de bénéfices personnels, ou expressions protestataires), il en résulte toujours une expression d'identité collective. Les critères de regroupement sont divers ; un jeune dispose, pour s'identifier, d'un répertoire large de référents, l'âge, la classe sociale, le quartier, le mode de vie urbain, ou encore la race, la religion, le sexe, la nation, voire le continent....

Il puise dans ce répertoire selon l'interlocuteur, c'est-à-dire, le semblable auquel il recherche l'identification ou l'Autre dont il veut se différencier, selon le moment et la hiérarchisation des enjeux. Certains référents sont donnés définitivement par naissance, comme le sexe, la couleur ou encore l'origine sociale ou nationale des parents. Lorsqu'un individu se voit assigné selon l'un de ces éléments, il ne peut récuser l'assignation. Il peut, par contre, agir sur la valeur accordée au référent en cau-

se et tenter d'inverser le négatif en positif ou encore décider d'invalider sa pertinence pour lui-même. D'autres référents sont acquis, comme la profession, la nationalité, la religion ; le sujet a, dans ces cas, une capacité de choix, de modification, de négociation. En tous les cas, les référents identitaires ont un caractère circonstanciel, négociable, et ils sont cumulables. On peut se définir à la fois comme jeune et arabe, musulman et français, haïtien et québécois... Ils sont fonction de la hiérarchisation des enjeux effectuée par les acteurs⁷.

Des enquêtes antérieures ont montré la faiblesse de la participation sociale institutionnelle des jeunes, mais elles ont mis en évidence aussi la complexité de leurs stratégies et la nécessité de nuancer le constat plat de leur non-participation. L'occupation et le marquage de l'espace urbain, l'utilisation des dispositifs locaux mis à leur intention par les pouvoirs publics -ou par les communautés immigrées-, les différents modes de territorialisation -y compris la dégradation collective- doivent être pris en compte comme des formes de participation informelle par lesquelles s'affirment et se négocient les identités, se nouent des alliances ou s'exprime l'impossibilité de participer socialement par les voies traditionnelles.

S'interroger sur la participation des jeunes c'est poser le problème de la nature de leur socialisation et des liens qu'ils entretiennent avec la collectivité, autrement dit, du type de citoyenneté qui s'exprime en actes.

Les jeunes immigrés, ou issus de l'immigration, disposent d'un champ de participation plus diversifié que les

jeunes d'ascendance française. En dehors des associations, actions et dispositifs à vocation nationale ou locale, ouverts à tous, les premiers ont en outre la possibilité de participer à des instances (associations, écoles, églises, manifestations culturelles ponctuelles...) mises en place par les communautés d'origine ou par d'autres immigrés. Leur engagement dans la vie collective peut ainsi être centré ou orienté par des références identitaires et culturelles différentes que l'on peut situer sur un axe national/ethnique, et dont les conséquences sur le sens d'appartenance sont mal connues.

Pour les jeunes immigrés, comme pour la société de résidence, ces formes de participation sociale -et les référents qui la structurent- expriment des enjeux sociétaux : quelle(s) sorte(s) d'appartenance(s) voit-on émerger ? Nationale, communautaire, locale, ou construite sur le refus et la frustration créés par l'exclusion ? Quels types d'adhésion se manifestent, envers la société, la nation et sa culture historique ? Et envers les communautés d'origine ?

Parmi les conditions qui peuvent favoriser la participation des jeunes, le contexte juridique — qui permet ou non d'emblée certains types de participation, telle que la participation politique —, l'inscription symbolique des immigrés dans les représentations collectives, la nature du tissu institutionnel local (la mise en oeuvre des politiques nationales et locales envers les jeunes et envers les immigrés), ainsi que du tissu communautaire, ont un rôle important.

La France et le Canada présentent des différences notables sur chacun de ces facteurs.

Inscription symbolique et gestion étatique de la diversité ethnoculturelle

Au Canada, il existe une reconnaissance institutionnelle et politique de la pluralité culturelle ; l'immigration est intégrée dans le mythe fondateur du pays. L'Acte du Multiculturalisme de 1971, valorisant le pluralisme multiculturel, a institutionnalisé ce mythe fondateur en posant la diversité ethnoculturelle comme l'essence même de l'identité canadienne. Les textes officiels ne manquent pas de rappeler que *"la diversité culturelle est une caractéristique fondamentale de notre société et une composante essentielle du fait d'être canadien"*⁸.

Il en découle la reconnaissance symbolique des différences culturelles et la mise en place de programmes d'action positive (recrutement de minorités visibles, formation de la police, remaniement des manuels scolaires pour supprimer les stéréotypes racistes ou discriminatoires). Cette reconnaissance symbolique de la pluralité a des conséquences pratiques sur l'esprit des politiques d'intégration et notamment sur l'attitude envers la constitution et la structuration des communautés ethniques.

Au Canada, le milieu immigré est considéré comme un facteur utile à l'insertion et à l'apprentissage des normes et usages de la société canadienne durant les premières années d'établissement des immigrants. Selon l'esprit de la politique du Multiculturalisme adoptée en 1971, les institutions communautaires constituent des lieux et moyens d'insertion et d'adaptation, des corps intermédiaires entre l'Etat, la société civile canadienne et l'individu immigré. L'Etat fédéral canadien finance le fonctionnement de ces associations quand elles sont composées majoritairement d'im-

migrés, ainsi que les manifestations culturelles, les activités scolaires, de loisirs ou d'alphabétisation qu'elles organisent. Il favorise, encourage, promeut le respect et le maintien des différences culturelles des groupes immigrés, lesquels pour être reconnus comme tels doivent être constitués en organisation communautaire associative. L'enseignement des langues est financé par le gouvernement fédéral et donné au sein d'écoles ou d'associations ethniques (*Heritage Languages Program*).

Par opposition, on peut affirmer qu'en France l'immigration est exclue de l'espace des représentations collectives de la nation. Le mythe fondateur de la nation — que la référence dans les imaginaires soit généalogique ou contractuelle⁹ —, met en scène un peuple partageant un même rapport à un passé valorisé et une même volonté d'un devenir commun. Les discours officiels, sur ce point, ne varient guère quelles que soient les orientations politiques. Le dernier en date, provenant du ministre de l'Intérieur développe à nouveau l'idée de l'existence pérenne d'une identité française ancrée dans un lointain passé : *"L'identité française est évolutive (...) qui s'enracine dans l'idée d'un peuple de citoyens, tel que la Révolution Française l'a fait surgir sur la scène de l'Histoire. Une idée infiniment plus moderne que celle de la nation ethnique ou culturelle. On est Français parce qu'on le veut, (...) et que l'on adhère à un certain nombre de valeurs universelles qui sont au coeur du patriotisme français moderne"*¹⁰. L'exigence d'adhésion à des valeurs qui, bien que désignées comme universelles, devraient bel et bien être partagées par toute la collectivité, est clairement posée ; il y a peu de place, explicite et valorisée en tout cas, dans cette représentation officielle

de l'espace national, pour la diversité culturelle du peuple français et pour la possible existence d'autres enracinements, d'autres mémoires, que celle de la Révolution Française ; les populations allogènes récemment installées (une, deux générations, ou davantage) sur le sol français, n'ont pas de place, *en tant que communautés définies par une histoire et une culture*, dans une telle représentation.

Mais ce texte met en évidence aussi une des conséquences de cette conception de la citoyenneté : l'importance de l'adhésion personnelle. L'intégration dans la nation étant une affaire individuelle, un contrat passé entre chaque citoyen — réel ou potentiel — et l'Etat, c'est à celui-ci qu'incombe la mise en place de dispositifs facilitant ou réglant les modalités de son insertion. L'administration ne reconnaît pas officiellement les communautés comme des corps intermédiaires et les dispositifs mis en place ignorent ces communautés. Les catégorisations définissant les cibles des politiques sociales et les critères d'admission sont de type universaliste : l'analphabétisme, les jeunes des banlieues sensibles ou l'habitat précaire par exemple, plutôt que de type communautaire ; tel ou tel groupe défini par son origine ethno-nationale. Le découpage du social effectué par les mesures administratives ne favorise donc pas les regroupements ou les identifications communautaires instrumentales et stratégiques comme c'est le cas au Canada.

De fait, bien que les populations immigrées se soient dotées d'associations, parfois nombreuses¹¹ elles n'ont pas atteint, de loin, le même degré de structuration ou de *"complétude institutionnelle"* selon l'expression de Raymond Breton, qu'au Canada.

Les politiques locales en direction des jeunes

En ce qui concerne les jeunes en France, et notamment les jeunes des classes sociales modestes, dont les immigrés font majoritairement partie, l'approche de la participation par la médiation du contexte local devient difficilement contournable. Le chômage et la multiplication des emplois temporaires et précaires font que le milieu professionnel constitue rarement pour les jeunes un cadre de référence, ni pour ce qui est de la participation ni pour ce qui est des constructions identitaires. La rue, l'environnement, et les activités qui peuvent s'y dérouler, deviennent pour les jeunes un lieu d'expression privilégié. La participation peut être souvent considérée comme un produit de la sociabilité à l'échelle locale et des réseaux, quand ce n'est un produit de l'intervention des travailleurs sociaux et des politiques locales. Beaucoup de responsables locaux ont acquis, depuis une vingtaine d'années, la conviction que la socialisation des jeunes et l'intégration des étrangers serait médiatisées par une intégration locale à l'échelle du quartier ou de la commune, et favorisées par la vie associative. Depuis les années 70 les pouvoirs publics en France ont mis en place en direction des jeunes des banlieues un foisonnement de dispositifs et d'équipements de toutes sortes (centres sociaux, écoles, maisons de jeunes, piscines, clubs de prévention, terrains de sport etc...) devant encadrer les jeunes dans des activités collectives. De façon souvent explicite la mise en place de cet encadrement des jeunes, dans le domaine du sport, des activités culturelles ou associatives, avait comme objectif de favoriser la "fixation" des bandes et l'engagement des jeunes dans des activités collectives qui développeraient des

relations positives avec la collectivité. Ces dispositifs sont venus relayer en partie la famille, l'église, la communauté, lorsque celles-ci ne parviennent plus à assumer leur rôle ; ils pèsent désormais d'un poids très lourd dans la socialisation des classes défavorisées (Gumperz 1982). C'est ainsi que certaines mesures tendant à soutenir, ou à susciter, des vocations participatives chez les jeunes immigrés, au sein des associations ou dans les conseils municipaux, ont pu induire des formes de participation très dépendantes dont on mesure mal les effets.

Bien que le contexte local ne soit pas une variable centrale de la problématique de la recherche, l'importance prévue des politiques municipales sur la participation des jeunes a porté à choisir comme lieu d'enquête en France une seule localité, ce qui permettait une approche exhaustive de l'offre associative existante et une meilleure connaissance des enjeux et des rapports de force en présence. La commune choisie, Aulnay-sous-Bois, est, sur le plan des politiques de la ville, un véritable laboratoire social. Partie prenante de la plupart des opérations mises en place successivement depuis 1978 par les politiques de la Ville (HVS, DSQ, Contrats de Ville), elle est, depuis 1993, impliquée dans une grande opération de réhabilitation des quartiers (GPU), à laquelle s'est associée la Communauté Européenne.

A Montréal, la situation est différente. Il existe des quartiers pauvres, composés d'une forte proportion d'immigrés, mais ils n'ont pas motivé une intervention de l'État en vue d'encadrer les jeunes y résidant. Ces quartiers détiennent, depuis le début du siècle, un réseau associatif privé, ethnique et non ethnique, dense, que le financement des États fédéral et provincial depuis près de trente ans n'a fait que consoli-

der¹². Le Canada n'exprime pas de volonté politique d'intervention en faveur de la socialisation des jeunes de ces quartiers, les subventions accordées étant confiées aux associations privées chargées, en tant que médiateurs entre l'État et les minorités ethniques, de mettre en place et de coordonner les programmes qu'elles ont elles-mêmes définis.

Problématique et méthodologie de la recherche : les écueils de la comparaison

La comparaison France-Canada permettait d'isoler les effets de ces variables macro-sociales. Il est clair que le choix des deux pays n'était pas seulement circonstanciel ; il répondait au besoin d'apporter des réponses au débat récurrent sur le modèle "républicain" assimilationniste attribué à la France et celui "communautariste" dans la multi-ethnicité que représente le Canada. L'étude de la participation sociale des jeunes d'origine immigrée permettait d'aborder ces questions en dépassant l'opposition rigide entre modèle assimilationniste et modèle communautaire, entre nationalité et ethnicité. Car la participation sociale permet de saisir la mise en pratique concrète et l'articulation diversifiée de deux composantes essentielles de la citoyenneté : l'engagement dans la vie de la cité et le sens d'appartenance.

Observer comment les jeunes se situent par rapport à leur communauté d'origine et par rapport aux institutions du pays dans lequel ils sont installés, avec qui et dans quels buts ils se rassemblent et quels sont les objectifs et les enjeux mis en évidence par les associations ou les activités collectives ; observer quels sont les référents mis en jeu (des dynamiques locales, des pro-

blèmes sociétaux propres à la France ou universalistes, la communauté ethnique, une ethnicité construite...) devait faciliter l'analyse des multiples dimensions du sens d'appartenance et leurs formes d'actualisation dans la cité.

Mais les difficultés commencent dès la mise sur pied de la problématique et de l'échantillon : les concepts et les faits qu'ils désignent peuvent être différents d'un pays à l'autre ; les catégories d'échantillonnage établies théoriquement se heurtent sur le terrain à la réalité — démographique et sociale — des populations visées.

Deux échantillons appariés ont été établis dans les deux pays, contrôlant plusieurs critères. Outre le sexe (même nombre de filles et garçons), et la scolarité du père (quatre niveaux), la population de l'échantillon était partagée en quatre groupes d'origine géopolitiques différentes et trois formes de participation.

Des populations différentes

Malgré notre volonté initiale de contrôler l'origine sociale des familles de l'échantillon il s'avéra très vite que les populations immigrées des origines choisies étaient trop différentes pour construire des groupes équivalents.

L'immigration est dans l'ensemble plus qualifiée à l'entrée au Canada, l'écart étant surtout sensible chez les immigrés maghrébins.¹³ Les différences s'expliquent, en premier lieu, par les décalages des vagues migratoires : les pères des jeunes maghrébins interrogés ont émigré en France il y a 20 ans en moyenne, souvent davantage, la femme et les enfants ne les ayant rejoint que plus tard au titre du regroupement familial. Au Canada au contraire, cette immigration n'a pris de l'ampleur qu'il y a une dizaine d'années et touche une

population d'hommes plus jeunes et plus scolarisés. En second lieu, la politique d'immigration canadienne est plus sélective que ce qu'elle était en France il y a 20 ou 30 ans, lorsque celle-ci avait surtout besoin de main d'oeuvre non qualifiée. Enfin, l'entrée en France étant devenue difficile depuis vingt ans pour les migrants ne provenant pas de la Communauté Européenne, les candidats à l'immigration qualifiés se portent d'eux-mêmes vers les pays plus accueillants.

Comme conséquence de ce relativement haut niveau scolaire des migrants au Canada, la déqualification professionnelle y est aussi plus importante, les emplois obtenus correspondant rarement à ceux qu'ils occupaient avant le départ ou à ceux qui correspondrait à leur qualification ; le chômage touche également les migrants y compris les détenteurs d'un diplôme supérieur au bac. Dans l'échantillon canadien, les pères vietnamiens ont presque tous subi une déqualification professionnelle qu'ils n'ont toujours pas récupérée après plus de dix ans de séjour. Les Maghrébins ont connu une situation similaire mais en proportion moins importante. Les Haïtiens, moins qualifiés au départ, ont plus souvent gardé leur statut ancien, ou ont même connu une amélioration de leurs salaires. Ils connaissent cependant des périodes de chômage longues et fréquentes. En France, seuls les pères originaires de l'Asie du sud-est, les plus diplômés, ont souffert de déqualification pour la majorité d'entre eux. Les pères d'autres origines ont récupéré leur statut, l'ont maintenu et parfois l'ont amélioré ; la plupart des jeunes maghrébins interrogés considéraient que, si leurs parents avaient gardé leur statut professionnel peu qualifié, les revenus de la famille par contre étaient plus élevés que ce qu'ils étaient dans le pays d'ori-

gine, ou ce qu'ils seraient s'ils y étaient restés.

Bien que l'échantillon de jeunes canadiens soit plus jeune que l'échantillon français, et les systèmes scolaires différents -la comparaison est donc difficile à faire avec précision- il semblerait que la mobilité scolaire inter-générationnelle soit plus importante en France qu'au Canada. Le croisement du niveau scolaire du père et du dernier diplôme de l'enfant montre en effet qu'un nombre non négligeable de jeunes de l'échantillon français, dont le père est d'un niveau inférieur au secondaire, voire non scolarisé, ont obtenu le baccalauréat ou poursuivent des études supérieures, alors qu'à Montréal la concordance entre le niveau scolaire du père et celui de l'enfant est plus grande, et le nombre de bacheliers plus faible dans les familles peu scolarisées¹⁴.

Ces différences tendanciennes des itinéraires des familles immigrées dans les deux pays induisent chez les jeunes des évaluations particulières de leur propre trajectoire qui auront des effets sur leur mode de participation.

De la difficulté de traiter des catégories ethniques comme des catégories empiriques

Trois origines - Maghreb, Asie du Sud-Est, Afrique Noire et Haïti - ont été choisies en fonction du marquage politique, culturel, racial et historique, effectué par la société globale. À ces trois groupes de jeunes immigrés a été joint un groupe de contrôle de jeunes d'ascendance française ou canadienne.

Les problèmes de taxinomie et de catégorisation en matière d'immigration sont complexes et largement débattus en France depuis plusieurs années, sans qu'aucun consensus ne se dégage. Les notions d'étranger, immigré, seconde génération, origine eth-

nique... recouvrent des acceptions différentes en fonction des disciplines, des objectifs de la recherche ou de l'idéologie des chercheurs. Nous étions conscients que l'assimilation de plusieurs origines nationales à une catégorie géopolitique plus large est peu satisfaisante : l'histoire nationale, les relations de chacun des pays avec la France, la situation politique et économique actuelle de chaque pays peuvent être très différentes. C'est le cas des Marocains et des Algériens, désignés ici comme Maghrébins. C'est le cas également des jeunes originaires du Vietnam, du Cambodge, du Laos, désignés comme Asiatiques de l'Asie du Sud-Est. C'est le cas, davantage encore des jeunes originaires de différents pays d'Afrique ou des Antilles, dont le seul point commun est l'assignation en termes de couleur effectué à leur égard. Quant à la notion de "Français de souche", elle est tout aussi contestable. Bien qu'utilisée par certains chercheurs¹⁵, elle est fortement critiquée par d'autres, qui relèvent les paradoxes que cette désignation soulève¹⁶ : alors que les démographes affirment que "un Français sur quatre a au moins un grand-père d'origine étrangère"¹⁷, quels critères adopter (combien de grands parents non-étrangers...?) pour situer l'origine de "la souche" ?¹⁸ ; les troisièmes et quatrièmes générations des courants migratoires très anciens — comme les migrations italienne et algérienne par exemple — sont-ils à inclure dans les Français "de souche" ? ; comment situer les originaires des Départements d'Outre Mer, également Français depuis plusieurs générations ?

La notion de Canadien "de souche" est encore plus ambiguë ; dans un pays de formation récente qui se définit, constitutionnellement, par ses diverses composantes ethnoculturelles, peut-on, théoriquement et politiquement,

supposer l'existence d'une composante plus "enracinée", plus légitime qu'une autre ? La situation au Québec cependant est particulière, si l'on se base sur certains discours étatiques. Ainsi, à la notion canadienne de multiculturalisme, basée sur une juxtaposition égalitaire des groupes, le gouvernement du Québec a plutôt préféré "une structure hiérarchique mettant côte à côte deux catégories d'individus, d'une part la "nation québécoise" d'autre part les "communautés culturelles"¹⁹. Il apparaît ainsi que "la nation québécoise est d'abord celle des francophones québécois", symboliquement considérés comme les Québécois "de souche".

Les raisons des catégorisations choisies tiennent aux hypothèses et aux objectifs de la recherche, car eux seuls déterminent le découpage et la délimitation de l'objet considéré. En effet, sont avancés comme principaux facteurs explicatifs de la participation des jeunes, *leur expérience en tant qu'acteur social et la construction du sens de cette expérience*. Le traitement social de l'immigration et les représentations sociales opératoires ont une influence directe sur la perception qu'ont les jeunes de leur place sociale dans la société de résidence : la discrimination des employeurs envers les jeunes de couleur ou l'attitude de la police envers les jeunes "arabes" des quartiers dits difficiles ne sont pas des catégorisations théoriques effectuées par les chercheurs mais des assignations violentes que les jeunes sont amenés à gérer. Le principal objectif de la recherche étant de comprendre les relations existant entre la participation dans la cité, et ces processus de gestion des assignations identitaires, il importait de comparer des types de catégorisation différents chez quatre grands groupes "provisoires" retenus pour l'échantillon-

nage.

Les mêmes concepts désignent des réalités sociales différentes : de l'éthnique à l'ethnicité

Des notions telles que citoyenneté, nationalité, culture, ethnique, ne recouvrent pas le même champ sémantique en France et au Québec. C'est ainsi de la notion d'éthnique. Si le concept d'ethnicité ne posait aucun problème, chacune des chercheur(e)s des deux équipes se situant dans le "post-barthisme", c'est-à-dire considérant l'ethnicité comme une production sociale non essentialiste²⁰, l'application pratique lors de la recension et catégorisation des données n'allait pas de soi.

La difficulté de définir ce qu'était une association ethnique et de partager l'échantillon entre participants "ethniques" et "universalistes" constitua un obstacle en début de recherche, en même temps que déjà l'un des premiers résultats. En effet, le sens d'appartenance ethnique était posée comme une notion à élaborer à partir de l'observation des diverses manières dont les jeunes la mettent en acte dans leurs interactions. Mais pour observer un objet, pour le reconnaître lors de l'observation, il faut tout d'abord, qu'on le veuille ou non, le désigner, le nommer, ce qui constitue déjà une catégorisation et une clôture. Le problème était semblable à celui qui se pose aux étudiants et chercheurs qui se proposent de travailler sur les relations inter-ethniques tout en s'interdisant de définir, de nommer, les acteurs qu'ils doivent observer. Concrètement, sur le terrain, il fallait, si l'on voulait maîtriser un tant soit peu l'échantillon, décider même provisoirement par quels critères reconnaître les associations ethniques et les universalistes.

Très vite il apparut qu'à Montréal les

associations les plus fréquentées par les jeunes immigrés étaient mono-ethniques (comprenant des participants d'une seule origine nationale) alors qu'à Aulnay/sous/Bois ce type de participation était très rare chez les jeunes, la plupart des participants fréquentant des associations et groupements "pluri-ethniques" comprenant des jeunes de toutes origines — y compris des Français "de souche" —, ou des groupes "pan-ethniques" de jeunes provenant de plusieurs pays d'Afrique et des Antilles et s'auto-désignant comme "blacks". Les participants "ethniques" canadiens — en réalité des participants mono-ethniques — s'avéraient très différents des participants "ethniques" français — en réalité des participants pluri-ethniques ou pan-ethniques. Dans ces conditions, comment adopter un langage commun pour parler de situations différentes, comment s'assurer de l'équivalence des concepts, qui, dans chaque société, s'inscrivent dans des univers de signification spécifiques ?

La comparaison "toutes choses égales par ailleurs" aurait voulu que les échantillons fussent semblables, que l'on renonce en France au principe de l'enquête locale et que l'on cherche, dans plusieurs villes s'il le fallait, des jeunes participant dans le même type d'associations mono-ethniques qu'à Montréal.

Comparer "toutes choses égales par ailleurs" (comparaison de type structural) aurait permis de tester les effets d'un certain nombre de variables indépendantes sur la participation ethno-communautaire, c'est-à-dire de mettre à l'épreuve le degré de généralité d'un modèle hypothétique de la participation ethnique, ce dernier terme étant compris dans son usage anglo-saxon. Mais la tentation de simplifier à l'extrême pour ne comparer que des éléments comparables aurait conduit à re-

noncer à la dialectique du différent et du semblable, et à perdre ainsi l'essence même des spécificités des terrains à comparer. Dans ce cas précis, le choix du Canada et de la France obéissait au projet de comparer deux systèmes de gestion de la diversité ethnique et culturelle ; l'un des éléments de cette gestion étant l'attitude des politiques envers les associations ethniques, il en découlait nécessairement des différences des espaces associatifs dans les deux pays : densité de l'offre associative, origine ethnique et âge des dirigeants, et des membres, modes de financement, implantation dans les quartiers... rien n'était en fait comparable ; et c'était précisément cette incomparabilité qui faisait l'objet de la comparaison...

Il fut ainsi décidé d'adopter un principe de comparaison de type *fonctionnel* en considérant la participation des jeunes telle qu'elle est enracinée dans des contextes locaux — historiques et politiques —, et de maintenir le choix d'une ville de la banlieue nord de Paris, représentative du type d'habitat de nombreuses autres banlieues et exemplaire quant à la gestion étatique, et municipale, des questions concernant les jeunes et l'immigration en France.

Les résultats ont montré le rôle déterminant de la nature du tissu associatif, et par conséquent des politiques qui financent ou encouragent les associations de jeunes. A Montréal, la politique du multiculturalisme découpe le social en catégories ethniques communautaires et favorise d'une certaine manière, ou ne peut contrer vu les prémisses d'une telle politique, l'ethnicisation des rapports sociaux²¹. Car l'idéologie égalitariste et anti-discriminante, très forte au Canada, coexiste avec des pratiques de catégorisation stigmatisantes ; dans l'enquête, rares sont les jeunes qui se sentent pleinement ad-

mis et reconnus comme Canadiens. Dans ce contexte, l'ethnicité, telle qu'observée dans les associations des jeunes, se fonde sur l'instrumentalisation des ressources dont ils disposent : ressources institutionnelles et financières (multiplication et reconnaissance d'associations communautaires), et ressources symboliques (valorisation des communautés et de leur culture). Pour certains des participants mono-ethniques cependant, ces fortes catégorisations font apparaître l'ethnicité comme prescrite. L'ethnicité se construit ici en référence à des références contradictoires : reconnaissance des communautés et stigmatisation des individus.

Dans la banlieue parisienne où s'est effectuée l'enquête, les politiques de la ville découpent le social en catégories socio-topographiques transversales à l'ethnique : les quartiers des cités populaires du nord de la ville et les quartiers pavillonnaires du sud. Dans les quartiers nord réside une population composée d'ouvriers et petits employés, souvent au chômage et comprenant un fort taux de populations étrangères ; ici l'action des travailleurs sociaux porte à canaliser le mécontentement des jeunes dans des associations de quartier à visées sociales. Dans les quartiers sud réside une classe plus aisée et comprenant peu d'étrangers ; les subventions publiques vont ici aux associations de loisir et culturelles. Le fondement de l'ethnicité que l'on peut observer dans le cas des jeunes associatifs pluri-ethniques est l'exclusion sociale et la ségrégation, dont il se trouve qu'une composante importante est le statut d'immigré. L'identité ethnique communautaire (dans la terminologie française, l'identité nationale) n'a, dans leur situation, que peu de pertinence, ni en termes d'assignation (qui s'exprime plutôt par "jeunes des quartiers difficiles" ou "jeunes immigrés" qu'en termes na-

tionaux "Marocain", "Nigérien", "Vietnamien" etc.) ni en termes d'instrumentalisation (chacune des communautés étrangères dispose de peu de ressources matérielles ou symboliques). L'ethnicité qui est produite se construit ainsi sur des oppositions entre nord/sud, périphérie/centre, les référents des sujets étant la banlieue, les jeunes et le statut d'immigré, les référents de l'Autre, beaucoup plus flous, englobant les autorités, la police, les "Gaulois", nantis et racistes. L'ethnicité se construit contre une exclusion symbolique englobante et sur une solidarité transnationale de fait.

Dès lors, l'objet de la comparaison s'est trouvé déplacé : il s'agissait moins de comparer les modes de participation des jeunes — puisque la différence des contextes était connue et posée comme telle *a priori*, constater leurs spécificités eût été tautologique — que de partir de la participation pour examiner deux types d'éléments. En amont, comment s'articulent les facteurs personnels (les ressources scolaires, sociales et familiales des jeunes) à l'offre associative pour induire une participation de type communautaire, pluri-ethnique ou universaliste. En aval, quel sont les effets (ou les liens d'interdépendance) de chacun des types de participation sur le sens d'appartenance au pays de résidence et au pays d'origine.

Notes

1 SAMUEL N. "L'approche comparative internationale : hier, aujourd'hui et demain" in *Comparaisons Internationales* n°7, 8, IRESCO, 1997. CHILD J. and TAYEB M. "Theoretical perspectives in cross-national organizational research", *International Studies of management and organization*, 12, n° 4, 1982. NIESSEN and PESCHAR J. (eds), *International comparative research, Problems of Theory, Methodology and Organization in Eastern and Western Europ.*

Pergamon Press, Oxford, 1982. Méthode comparative et analyse sociétale. Les implications théoriques des comparaisons internationales, *Sociologie du Travail*, n° 2-89.

2 MAURICE M. "Méthode comparative et analyse sociétale. Les implications théoriques des comparaisons internationales", *Sociologie du Travail*, n° 2-89.

3 BERTHELOT J. M. "Ecole et entreprise" (note critique), *L'Année sociologique*, 1987. pp. 408-411.

4 Certains auteurs considèrent que le processus de globalisation des sociétés contemporaines permet d'établir la généralité de certains résultats et la validité de certaines interprétations même faites à partir de l'étude de cas uniques. KOHN M.L. "Cross-national research as an analytic strategy" in *Cross-National research in sociology*. 1989. cité par SAMUEL N. *op. cit.*

5 Par exemple, l'analyse sociétale, proposée par MAURICE M., SELLIER F., et SILVESTRE J.J., dans *Politique d'éducation et organisation industrielle en France et en Allemagne*, PUF, Paris, 1982.

6 Les enquêtes sur la participation des jeunes réalisées en France et au Canada ont fait l'objet, dans un premier temps, de deux rapports distincts dans chacun des pays. I. Taboada Leonetti, *Formes de participation des jeunes dans la ville et référents identitaires. L'enquête en France*, FAS, Paris, mars 1997. D. Helly, *Participation sociale de jeunes immigrés à Montréal*, Direction des études et de la recherche du ministère des relations avec les citoyens et de l'immigration, Montréal, mars 1997. Le rapport comparatif est actuellement en cours de rédaction.

7 I. TABOADA-LEONETTI, "Stratégies identitaires et minorités" in *Stratégies identitaires*, C. CAMILLERI, J. KASTERSZTEIN, E. M. LIPIANSKY, H. MALEWSKA-PEYRE, I. TABOADA-LEONETTI, A. VASQUEZ, Paris, Presses Universitaires de France, 2ème ed. 1997.

8 Gouvernement du Canada, *La loi sur le multiculturalisme canadien. Guide à l'intention des Canadiens*. Ottawa, Approvisionnement et services Canada, 1990.

9 "Conceptuellement, la nation mêle deux ensembles de dimensions, l'une civique et territoriale, l'autre ethnique et généalogique, dans des proportions qui varient" A. Smith, 1991, *National Identity*, Penguin Books, London. Le mythe fondateur natio-

nal se réfère ainsi à ces deux pôles, pour tant opposés ; les uns attribuant surtout la force du sentiment national et de la cohésion à la filiation : "la nation c'est continuer à être ce qu'on a été, vivre selon la même foi que celle dont se sont inspirées les générations précédentes", les autres considérant l'Etat-nation comme le lieu de souveraineté et de l'égalité des citoyens, instance primordiale dans le processus de production de la communauté civile et nationale, faisant remonter la légitimité d'un tel contrat social à la Révolution Française.

10 J-P. CHEVENEMENT in *Le Monde*, 26 mai 1997.

11 Les recherches sur le milieu associatif immigré en France ne sont pas très nombreuses, et rarement quantitatives et exhaustives. Cf. par exemple: CATANI M., PALLIDA S., *Le rôle du mouvement associatif dans l'évolution des communautés immigrées*. Paris, FAS, Ministère des Affaires Sociales, 1987. CAMPANI G., *Pluralisme culturel en Europe. Cultures européennes et cultures des diasporas. L'exemple de la diaspora italienne*. Paris, 1991. A. CRAVO, *Les Portugais en France et leurs mouvements associatifs*, L'Harmattan, 1995. TABOADA-LEONETTI I., *Les immigrés des beaux-quartiers. Les Espagnols dans le 16^e arrondissement*, L'Harmattan, 1988. Ch. DAUM, *Quand les immigrés construisent leur pays*, L'Harmattan, 1993.

12 Par exemple, lorsque la police gère des problèmes survenus dans un quartier pluriethnique, elle s'adresse aux représentants des communautés culturelles présentes dans le quartier, interlocuteurs naturels de l'institution étatique. Cf. G. SYMONS, "Le contrôle social et la construction de l'Autre : la police dans un quartier multiethnique" in *Le quartier Côte des Neiges à Montréal, Les interfaces de la pluriethnicité*, sous la dir. de D. MEINTEL, V. PICHE, D. JUTEAU, S. FORTIN, L'Harmattan, Paris, 1997. Cette solution serait difficile à réaliser en France, en premier lieu parce que les différents groupes ethniques ne se perçoivent pas comme des communautés -ne se sont pas construits comme telles- n'ont pas de représentants légitimes

13 Dans l'échantillon canadien, la moitié des pères immigrés avait un niveau d'études universitaire, et très peu étaient analphabètes ou du niveau primaire, alors que dans l'échantillon français, moins du tiers avaient un diplôme de l'enseignement supérieur, et près de la moitié étaient

analphabètes à leur arrivée en France. La différence est surtout importante concernant l'immigration maghrébine : dans l'échantillon canadien, un père sur deux possède un diplôme d'études supérieures et la totalité d'entre eux a été scolarisée, dans l'échantillon français, un seul possède un tel diplôme, et deux sur trois sont analphabètes ou n'ont pas dépassé le primaire.

14 19 cas de bacheliers sur 39 pères non bacheliers, soit un sur deux en région parisienne, pour 9/42, soit moins de un sur quatre à Montréal.

15 Notamment par M. Tribalat dans la grande enquête réalisée pour l'INED. M. TRIBALAT, *Enquête mobilité géographique et insertion sociale*, INED, 1995.

16 S. BERTAUX, "Les nouvelles catégories de l'analyse des populations immigrées et de leurs enfants : "assimilation" et "population de souche", in *Démographie et Politique*, coord par F. FPNSIN, H. LEBRAS, E. ZUCKER-ROUVILLOIS, EUD, 1996.

17 dont Tribalat elle-même dans : "Cent ans d'immigration, étrangers d'hier, Français d'aujourd'hui. Apport démographique, dynamisme familiale et économique de l'immigration étrangère", cahier n° 131, *Travaux et Documents*, PUF, 1992.

18 Le parti pris lors de la recherche a été de demander aux jeunes s'ils avaient un arrière grand-parent étranger. L'indicateur ici étant bien entendu, non pas la filiation réelle, mais celle conservée dans la mémoire, ou par la volonté, du sujet.

19 M. LABELLE, F. ROCHER, G. ROCHER: Pluriethnicité, citoyenneté et intégration : de la souveraineté pour lever les obstacles et les ambiguïtés, *Cahiers de recherche sociologique*, n° 25, 1995.

20 P. POLITIGNAT, J. STREIFF-FENART, *Théories de l'ethnicité*, suivi de *Les groupes ethniques et leurs frontières* de F. BARTH, PUF, 1995. M. MARTINIELLO, *L'ethnicité dans les sciences sociales contemporaines*, PUF, *Que sais-je?*, 1995.

21 "Sur les plans politique et idéologique, l'ethnicité est devenue un construit particulièrement puissant dans la société canadienne, puisque légitimé depuis plus de deux décennies par la politique canadienne du multiculturalisme". D. MEINTEL "Introduction" à *Le quartier Côtes des Neiges à Montréal*, op. cit.

Ethnicité et société nationale au Québec. Les relations entre Juifs ashkénazes et Québécois francophones à Montréal

Par Ignaki Olazabal

Doctorant

Dép. d'anthropologie - Université de Montréal

La société québécoise et, plus particulièrement, la société montréalaise, connaissent un pluralisme conflictuel qui entrave la création d'un espace politique national transcendant les identités communautaires. Les membres des divers groupes ethniques et communautés linguistiques partagent difficilement, malgré une cohabitation souvent plus que séculaire, une identité nationale dans laquelle langue, origine ethnique ou confessionnelle seraient transcendées par une *politique de reconnaissance* (Taylor 1992) et une communauté de destin se traduisant dans un projet de nation québécoise transcommunautaire. Alors que cinq générations suffisent en général, dans la plupart des sociétés de droit, pour ancrer une communauté à un lieu et à une communauté politique plus large, ce pouvoir d'inscription semble, à Montréal, faire défaut. En effet, les membres de groupes ethniques minoritaires ne s'assimilent pas pleinement. Le multiculturalisme montréalais,

issu de l'idéologie multiculturaliste canadienne et d'un pluralisme conflictuel qu'accentue la dualité linguistique, se caractérise par une hypercommunalisation (un processus d'ethnisation) des rapports sociaux. Raymond Breton (1983) a nommé *institutional completeness* l'institutionnalisation politique des groupes ethniques, les communautés ethniques s'érigeant alors en "*mini politics*", formant un univers parallèle ou alternatif à l'organisation de l'État. Les sous-économies ethniques (Weinfeld 1993), d'une envergure impressionnante à Montréal, découlent de ce type de structure sociale.

La société québécoise n'a pas encore produit un discours sur le lieu du politique qui pourrait lier l'ensemble des citoyens, bien que Taylor (1993, 1992), et d'autres à la suite de lui, aient déjà avancé dans cette perspective. Ces auteurs sont d'avis que le projet national devrait obligatoirement comporter des mises en commun volontaristes se plaçant au-delà des allégeances communautaristes. La politique de reconnaissance de l'Autre culturel, soutenue par Taylor (1992), devrait être aussi déjà acquise, une fois acceptée la prépondérance exclusive de la langue française (seule langue de l'administration publique et de la représentation officielle de l'État)¹.

Or la nomenclature administrative de l'État québécois (inspirée de celle de l'État fédéral), qui a fait des citoyens des membres non seulement de "communautés culturelles" particulières, mais aussi de "minorités ethniques", "minorités visibles" et "communautés linguistiques", tend depuis peu à être révisée. Au Québec, de nombreuses "communautés culturelles", divisées à leur tour en "francophones", "anglophones" et "allophones", coexistent auprès de la "nation québécoise". Les individus qui se réfèrent à la langue

française et à la culture québécoise se nomment tout simplement "Québécois", et ils sont ainsi nommés par les membres des groupes ethniques minoritaires qui ne s'identifient pas à la nation québécoise². Certains parmi ceux qui se disent "Québécois" récusent plus ou moins l'ancienne désignation de "Canadien français", qu'ils jugent non conforme à la réalité du Québec contemporain et moderniste, tandis que d'autres considèrent les deux appellations comme des synonymes. Dans les faits, la catégorie de "Québécois" inclut ainsi ceux qui s'identifient à la "nation québécoise" (souverainistes), mais aussi ceux qui se réfèrent à la "nation canadienne-française"³ (fédéralistes), et regroupe majoritairement des descendants du groupe ethnique canadien-français⁴. Pour l'instant, une polarisation existe entre le discours social proposé par les souverainistes et celui des "nations autochtones", du "peuple fondateur" britannique, ainsi que d'une majorité des membres issus des "communautés culturelles", qui font obstacle par leur irrédentisme aux vellétés indépendantistes. Les Amérindiens du Québec s'opposent en masse à la reconnaissance du nouvel État, tandis que les résidents de certaines localités situées dans l'Ouest de l'Île de Montréal invoquent majoritairement un droit à la partition en cas de victoire des sécessionnistes lors d'un prochain référendum. Les *partitionnistes* sont généralement issus des "communautés culturelles" et de la communauté anglophone. En somme, le caractère ascriptif des catégories linguistiques et ethniques mine le projet de société politique fondé sur l'identification de l'ensemble des citoyens à la société nationale du Québec.

Nous montrons dans cet article comment ce pluralisme conflictuel très particulier découle de la logique des rap-

ports intercommunautaires institués par la culture et l'ordre social coloniaux. La politisation de l'ethnicité et l'intériorisation du rapport conflictuel entre groupes ethniques et linguistiques demeure, au Québec, le principal obstacle à la création d'un lieu du politique qui transcende les allégeances communautaristes. Nous prendrons comme exemple de cette situation, la place des Juifs ashkénazes dans la configuration communautaire de la ville de Montréal où ils sont présents depuis plus de cinq générations.

Notons enfin que c'est uniquement au niveau de la conception de la nation et du groupe ethnique que le pluralisme de Montréal peut être qualifié de conflictuel. Mais la société québécoise n'est pas régie selon une logique ethnonationale. Montréal se caractérise par une civilité qui fait l'envie des grandes métropoles américaines. La politique de reconnaissance semble être davantage l'apanage des nouvelles générations dont le cosmopolitisme est fondé sur un pluralisme porteur d'avenir. Ainsi, il y a lieu de croire à une transcendance à plus ou moins longue échéance des logiques communautaristes qui traversent le politique à Montréal.

1. Relations ethniques et société coloniale

La société coloniale mise en place par le conquérant anglo-écossais se caractérise par une structure sociale à stratification ethnique et confessionnelle, et instaure des clivages marqués aussi bien par la culture que par la langue ou l'espace assigné (Porter 1975). Furnivall (1948) avançait que dans les sociétés issues de la colonisation les groupes institués n'ont pas d'autres contacts que ceux établis par

les réalités économiques (la place du marché)⁵. Le modèle décrit par Furnivall s'applique encore aux relations communautaires ethniques qui avaient cours dans la métropole canadienne dans les années 1950. En effet, des rapports d'opposition divisent alors la population : une stratification ethnique fondée sur l'ancienneté et la domination au cours du peuplement, avec les Anglais et les Écossais au sommet, suivis des Canadiens-français, et puis des groupes d'implantation plus récente (Italiens, Juifs et Chinois notamment) ; une ségrégation confessionnelle fondée, comme aux États-Unis, sur un *triple melting pot* (Herberg 1961, Weintraub 1996) ; une dualité linguistique, et une situation de diglossie pour les membres des groupes ethniques minoritaires (Italiens, Juifs, Chinois...) ; une inscription territoriale assignée selon l'origine ethnique (les Anglais et les Écossais à l'Ouest, les Canadiens-français à l'Est, les minorités ethniques d'immigration plus récente au Centre). Le clivage spatial très marqué concédait aux immigrants un espace mitoyen, sis autour du Boulevard St-Laurent. Des interdits d'alliance et de résidence, ainsi que des rapports de pouvoir interethniques entravaient ainsi l'assimilation des individus à l'une ou à l'autre partie. Si des Franco-canadiens pouvaient s'assimiler aux Anglo-canadiens par un passage à l'ouest, le contraire était plus rare, bien que des catholiques anglophones (Irlandais) ou des Italiens aient fait ce choix. L'opposition Ouest/Est doit être perçue dans un sens à la fois réel et métaphorique. Le Boulevard St-Laurent établit alors la frontière identitaire sur la base de la confession. William Weintraub (1996), qui était journaliste à l'époque, voyait Montréal comme la ville des *trois solitudes* (Canadiens-anglais, Canadiens-français et Juifs). En effet, il était hors de

question pour un Juif ashkénaze des années 1950 de parvenir à une identification commune avec le WASP ou le Canadien-français catholique, bien que, comme le souligne Mordecai Richler, les Juifs et les Canadiens français aient eu à l'époque le WASP comme Autre commun :

"Comme nous, ils (les Canadiens-français) étaient pauvres et communs, ils avaient des familles nombreuses et parlaient mal l'anglais. Il est facile de comprendre, rétrospectivement, que la source réelle des difficultés, c'était le manque de dialogue entre nous et les Canadiens français. Nous nous repoussions des coudes ; c'était à qui gagnerait d'être accepté par les WASP." (Richler 1969 : 89)

La structure sociale montréalaise était alors façonnée suivant une ségrégation à géométrie variable, à la fois confessionnelle (trois religions), ethnique (une demi-douzaine de groupes vraiment significatifs), linguistique (autant de langues qu'il y avait de groupes ethniques) et spatiale. Jusqu'à la Révolution tranquille, la conjonction des diverses oppositions se fondaient sur les relations ethniques.

2. Le Québec contemporain

2.1. Société politico-culturelle et rétention identitaire

La société civile québécoise, telle qu'elle s'est constituée suite à la Révolution tranquille, demeure tributaire de l'ethnisation et de la confessionnalisation qui caractérisaient les rapports sociaux à Montréal jusque dans les années 1950⁶. La dualité linguistique et le pluralisme conflictuel⁷ qui marquent les mosaïques canadienne et québécoise ont eu comme effet, à travers les générations, d'amplifier la ré-

tention de l'identité ethnique et des traces mémorielles.

Montréal devient ainsi un lieu propice à la culture des identités ethniques pour des raisons qui émanent principalement du groupe énonciateur du discours social majoritaire. Jadis fixé par les Écossais et les Anglais, on pourrait dire qu'il l'est aujourd'hui par les "Québécois francophones". Ce sont en effet ces derniers qui, dans le Québec contemporain, définissent la norme en matière de rapports sociaux ethniques, de la même manière que les WASP le font dans le Canada anglais. Juteau et McAndrew écrivent justement :

"Si la nation canadienne-française a articulé une vision et un projet qui se rapprochent de la *Kulturnation*, l'État canadien a développé et cherché à actualiser le modèle de la *Staatnation*, nation de type volontariste et politique, qui ressemble à certains égards à la nation française, où domine une vision assimilationniste. Les White Anglo-Saxons Protestants constituent le référent culturel central et l'anglo-conformité demeure l'idéologie dominante." (1992 : 165)

Le gouvernement du Parti Québécois promeut, par son interventionnisme⁸, la culture du groupe prépondérant. Depuis deux décennies, le vecteur identitaire est passé de la confessionnalité à la langue. Les nouvelles frontières identitaires sanctionnées par l'administration du Parti Québécois se sont construites autour de la question linguistique, avec comme principal cheval de bataille la lutte pour la survie du "fait français" (la langue et la culture des Québécois) dans l'océan anglo-américain. L'imposition par l'État québécois de la prépondérance absolue de ce "fait français", à travers notamment les lois linguistiques est toutefois vécue par des membres des groupes minoritaires comme une coer-

cition imposée par un groupe ethnique dominant (Richler 1992). C'est peut-être une des raisons du faible taux de francisation des immigrants⁹. Par ailleurs, au sein même de l'administration publique, la composition ethnique des employés reflète un haut degré de cloisonnement (Elbaz et al. 1993), montrant clairement qu'elle demeure l'apanage de la communauté "québécoise francophone".

Une fois la question identitaire placée sous la bannière de la langue, s'instaure de part et d'autre, dès les années 1970, une politique du ressentiment ; les uns se fondant sur l'humiliation de la défaite de 1759 sont désireux de prendre leur revanche sur l'histoire, et les autres se considérant comme les résistants à la "reconquête", souhaitent conserver la langue anglaise et un territoire - le West Island à Montréal et les Cantons de l'Est en Estrie - consacrés par une tradition vieille de 250 ans (Richler 1992). Ce n'est que depuis peu que le gouvernement du Parti Québécois a pris la décision de modifier sa plate-forme en matière de relations ethniques et concitoyennes, tentant un rapprochement qui tardait à se manifester.

Il subsiste pourtant deux difficultés majeures à la création d'une "nation-contrat" réunissant tous les membres de la société québécoise. La revendication des "Québécois francophones" pour une intervention de l'État dans la définition de ce qui devrait être la culture québécoise est jugée inadmissible par des minoritaires qui sont d'avis qu'un État moderne ne doit en aucune manière promouvoir une culture particulariste au rang de culture dominante. Cette désincarnation du lieu du politique imaginée par P.E. Trudeau (Trudeau 1967) mène à la promulgation, en 1971, de la loi sur le multiculturalisme (voir Thériault 1996). La culture devient une affaire privée. Autrement

dit, l'identité ethnique, qui relève de la sphère privée, vient compléter l'identité du citoyen membre d'une nation-contrat (le Canada). Cette identification à la nation-contrat est par définition constitutionnelle, c'est-à-dire qu'elle exclut formellement du lieu du politique toute culture ethnique, afin d'éviter que la nation ne prenne un visage culturel particulariste. La communalisation ethnique, qui doit être vécue à l'extérieur du lieu de l'État puisqu'elle relève des réseaux de socialité secondaire, a comme but de compenser la désincarnation culturelle du gouvernement de l'État fédéral. L'institutionnalisation politique des groupes ethniques est ainsi promue aussi bien par l'État (par le Secrétariat d'État au Multiculturalisme) que par les groupes ethniques eux-mêmes. On s'interroge toutefois, vingt-cinq ans après son application, sur les effets non désirés de cette politique officielle d'État, certains chercheurs étant d'avis qu'elle aurait provoqué un surinvestissement de l'identité ethnique au détriment d'un véritable sentiment d'unité nationale canadien (voir Helly 1996).

Au Québec, le même phénomène se produit, sauf que le repli communautaire naît de la volonté interventionniste et cloisonnante de l'État, et constitue une réaction de la part des minoritaires. Le but du gouvernement du Parti Québécois est, nous le rappelons, de sauvegarder une langue et une culture qu'il considère menacées. Toutefois, la politique en matière de relations ethniques au sein de la société québécoise est énoncée à partir de la définition de Gérald Godin et de Camil Laurin¹⁰. Ainsi, Gerald Godin établissait en 1981 que "la société québécoise se compose de la nation québécoise et des communautés culturelles" (M.C.C.I. 1981). Par ailleurs, et à l'instar du multiculturalisme canadien, "l'article 43 de la

Charte québécoise des droits et libertés de la personne (1975) reconnaît que "les personnes appartenant à des minorités ethniques ont le droit de maintenir et de faire progresser leur propre vie culturelle avec les membres de leur groupe". (Juteau et McAndrew 1992 : 166)

La conséquence directe de cette volonté d'intervention politico-culturelle est le repli de tous ceux qui ne se reconnaissent pas dans les visées de la "nation québécoise" au sein de leurs organisations institutionnelles respectives. Si le discours de la "nation québécoise" que promeut le gouvernement de René Lévesque entraîne quelques membres des "communautés culturelles", il délimite aussi les frontières communautaires. Cette conception politique demeure en vigueur jusqu'au lendemain du référendum de 1995, suite au constat de la polarisation du vote sur une base ethnique et linguistique. Depuis, le ministère a changé d'appellation. Conscient du résultat provoqué par cette dichotomisation de la société, le gouvernement du Parti Québécois opte pour un Ministère des Relations avec les Citoyens et de l'Immigration, ce qui, espère-t-on, aura un plus grand impact rassembleur sur les membres des groupes minoritaires. Le discours politique est axé sur le volontarisme d'une nation fondée, tantôt sur l'intégration, tantôt sur la convergence interculturelle et rassemblant des citoyens plutôt qu'une diversité de communautés ethniques.

2.2. Société québécoise et quiproquos identitaires

Il demeure toutefois que de nombreux adhérents à la "nation québécoise", comme à la société canadienne-française du Québec, ont un discours qui se réduit à la *kulturation*, c'est-à-

dire à la portion ethnique dont les trois piliers sont la langue française, la culture du Québec, et la généalogie légitime. L'image du Québécois que véhicule la culture du télérroman reflète bien cette conception identitaire. Robin (1996), mais aussi Juteau et Fontaine (1996) posent de manière convaincante le problème de la représentation collective de l'Autre chez les "Canadiens-français"/"Québécois francophones" dans le Québec contemporain. Robin écrit ainsi :

"Ce que j'appelle des actes manqués, des lapsus, des gaffes, se rapporte à un discours de l'homogénéité, de la nostalgie d'une *Gemeinschaft* imaginaire, de la fusion dans la chaleur du préjugé aurait dit Herder, de tout ce qui rappelle la société canadienne française, du moins dans l'imaginaire le temps des Canadiens français" (Robin 1996 : 296).

Les tenants de la québécoité fondée sur la *kulturisation* défendent ce discours social qui met en avant toute l'imagerie se rapportant au temps de la colonie et à l'univers naturel-culturel : la "souche", le "tronc", la "pure laine", etc.

L'expérience de la traversée de la frontière se fait au risque de nombreux quiproquos ; nous n'en évoquerons ici qu'un seul, afin d'introduire la deuxième partie de cet article : Jeannette Bertrand, animatrice visiblement membre de la "nation québécoise", demande à Sonia Benezra, née à Montréal, elle aussi célèbre animatrice à la télévision franco-québécoise, si elle trouve gentils les Québécois, ce qui ne manque pas d'être ironique, puisque la première est d'origine canadienne-française, et donc *gentille* (catholique), tandis que la deuxième combine sans peine quatre cultures. Benezra est en fait juive, de langue maternelle espagnole, de culture anglo-montréalaise et

"québécoise d'expression française". En excluant Benezra de la "nation québécoise" — elle ne correspond pas à la bonne généalogie — Jeannette Bertrand parle sans le savoir un discours de la "nation québécoise". Sans vouloir être malicieuse, cette distinction Nous et les Autres maintient la frontière en intégrant l'Autre dans les "communautés culturelles".

Cette frontière, les membres des groupes ethniques minoritaires semblent l'accepter. Les Juifs ashkénazes, par exemple, utilisent souvent le terme *Quebecers* pour désigner l'Autre. Le terme *Quebecer* agit ici en tant qu'attribution catégorielle non inclusive. Il évoque un groupe ethnique plutôt qu'un citoyen du Québec. Que les Juifs aient voté en bloc contre le projet de souveraineté du Québec montre bien l'écart immense qui sépare les deux conceptions de la nation au Québec (la nation québécoise versus la nation canadienne).

Nous verrons maintenant comment de nombreuses antinomies, propres à l'histoire sociale du Québec, découlent d'un "rendez-vous manqué" (Ancitil 1988) entre deux groupes qui ont toujours limité leur mise en commun, génération après génération. Alors que les jeunes générations auraient pu, dans d'autres circonstances, être gagnées à la cause nationaliste par l'adhésion à une communauté de destin forgée par plus de quatre générations de vie au Québec, dans le cas des Juifs, cette allégeance est pratiquement nulle. Nous nous fondons ici sur notre propre enquête ayant comme sujet la transmission de la mémoire sociale à travers quatre générations de Juifs ashkénazes à Montréal. Nous avons opté pour ce groupe dans la mesure où il est inscrit dans la ville de Montréal depuis presque un siècle et demi, ce qui nous autorise à parler de "longue durée".

C'est aussi le groupe le plus représenté au sein de la judaïcité montréalaise (autour de 70%).

3. Juifs et "Québécois francophones" à Montréal

3.1. La judaïcité montréalaise

Ce qu'il est convenu d'appeler, au Québec, la "communauté culturelle juive" est en fait une mosaïque constituée de plusieurs groupes, socialement et culturellement distincts et appartenant à diverses vagues migratoires. Il faut donc considérer, outre la diversité géo-culturelle, les différents ensembles générationnels ayant fait la judaïcité montréalaise. Ainsi, l'histoire de la communauté ashkénaze s'inscrit dans celle de l'histoire du peuplement juif de Montréal, qui va de la Conquête (1760) à nos jours et que nous pouvons diviser en cinq périodes.

Arrivent en premier lieu d'Angleterre des descendants de réfugiés espagnols et portugais établis à Londres depuis le XVI^e siècle¹¹. Représentants de la reine, ils sont considérés comme des Anglais, aussi bien par les Canadiens (les descendants des Français) que par les Anglais eux-mêmes. Les WASP considéraient les Juifs de Westmount comme des compatriotes, membres d'un même groupe national, de confession israélite. De cette cohorte fondatrice de la judaïcité montréalaise naissent les leaders de la future communauté au début du XX^e siècle, qui prôneront l'assimilation des nouveaux venus à la société britannique canadienne (Anctil 1988). Ces Juifs de tradition britannique, résidant à Westmount, ont été nommés les *Uptowners*, en opposition avec les *Downtowners*, Juifs ashkénazes originaires de la zone de résidence russe et

de la Galicie austro-hongroise.

Débarquant en Amérique un siècle après les Anglais, les Juifs originaires de Pologne, d'Ukraine, de Russie, mais surtout de Lituanie (Anctil 1997) se constituent, à partir de la fin du XIX^e siècle¹², en opposition sociale et culturelle face à ces premiers (Anctil 1988). Le développement du capitalisme industriel correspondit à Montréal avec l'arrivée de dizaines de milliers de Juifs ashkénazes, ouvriers et colporteurs, tailleurs et petits détaillants. Politiquement, deux tendances s'opposent : un marxisme aux nombreuses ramifications et une orthodoxie de tradition misnagique (fidèle à la classe rabbinique traditionnelle et opposée au hassidisme). Si New York et Chicago attirent massivement les émigrants lituaniens, russes et ukrainiens, Montréal est déjà, dans les années 1920, un lieu diasporique singulier, simple espace transitionnel vers les États-Unis accédant progressivement au statut de destination choisie. Un poète juif, David Roskies, appelait Montréal et sa communauté juive la "Jérusalem du Canada et (le) Vilno du Nouveau Monde" (Rome et Langlais 1992 : 11) à cause de "l'esprit de sainteté judaïque" qui y prévalait.

La troisième vague se compose de survivants de l'Holocauste. Le Canada leur fut fermé durant la guerre, pour ne pas froisser les Canadiens-français (Weintraub 1996), selon les propos du premier ministre canadien MacKenzie King. Mais au début des années 1950, le Canada ayant besoin de tailleurs, le gouvernement fédéral autorise l'entrée de plusieurs milliers de réfugiés. C'est de cette vague migratoire que proviennent les *Hassidim*, qui recréent à Montréal les congrégations dispersées par l'Holocauste. Ils représentent aujourd'hui moins de 15% de la judaïcité montréalaise.

Au cours des années 1960, soit un

siècle après l'arrivée des premières vagues de Juifs d'Europe de l'Est, une quatrième vague, originaire d'Afrique du Nord, du Maroc surtout, d'expression française cette fois, s'installe à Montréal. Les remous provoqués au Maghreb par la constitution de l'État d'Israël sont à l'origine de l'exode de nombreux Juifs vers le Canada, la France et Israël. D'abord méprisés par leurs coreligionnaires ashkénazes, les Juifs marocains (Elbaz 1989) se sont, par la suite, fondus dans l'ensemble de la communauté.

Nous voyons donc que trois de ces quatre grandes vagues historiques correspondent à des ensembles géoculturels tout à fait étrangers les uns aux autres, mais aussi à des expériences historiques absolument différentes. Il faut ajouter aussi, depuis les années 1980, une cinquième migration constituée de population originaire de Russie et d'Israël, ce qui nous amène à constater que la souche juive est d'implantation ancienne au sein de la société québécoise, et qu'elle est perpétuellement renouvelée.

Bien qu'il subsiste encore quelques points de discordance entre Ashkénazes et Sépharades, ou entre orthodoxes et hassidim, ils sont de plus en plus aplanis par une institutionnalisation massive des ressources communautaires, lesquelles sont bien sûr allouées sur le seul critère de la judéité. Ces diverses communautés juives, se retrouvent aujourd'hui regroupées au sein d'une structure organisationnelle commune, la Fédération des Services Communautaires Juifs de Montréal, financée par l'Appel Juif Unifié.

La présence des Juifs ashkénazes à Montréal est marquée par de nombreux lieux de mémoire¹³ : des lieux matériels (cimetières, écoles, synagogues, hôpitaux, bibliothèque publique, institutions charitables, etc.), des personnalités

célébrées comme montréalaises (les poètes Irving Layton et Léonard Cohen, ou le magnat et philanthrope Samuel Bronfman), mais aussi par une mémoire longue datant de la colonisation, remontant à la famille d'Aaron Hart en 1760. On peut aussi souligner ces mémoires oubliées, tel le syndicalisme communiste qui caractérisait une fraction importante de la première génération. La communauté ashkénaze se distingue, dès la deuxième génération, par une mobilité sociale ascendante, qui implique une mobilité spatiale. Cette mobilité, qui correspond à différentes générations, assure du coup la multiplication des traces mémorielles, présentes dans plusieurs quartiers et municipalités¹⁴.

Or si l'attachement de ses membres à la ville et à la société de Montréal ne fait aucun doute, l'allégeance de la minorité juive à la nation québécoise est nulle à toutes fins pratiques. Nombreux sont les jeunes qui s'exilent depuis l'avènement du Parti Québécois en 1976. Cette tendance, qui ne semble pas se résorber, met en évidence une opposition irrédentiste entre deux groupes qui ont pourtant cohabité en concitoyens depuis plusieurs générations.

3.2. Juifs et "Québécois francophones"

On peut s'étonner de constater à quel point Juifs et "Québécois francophones" vivent des rapports de "concitadiné" généralement harmonieux, tout en demeurant soumis à de nombreux préjugés et stéréotypes. Des différends entre le milieu institutionnel juif et une partie de la presse québécoise font de nouveau surface sur la scène médiatique. Quelques événements récents en témoignent : les affaires Richler et Galganov¹⁵, ou la querelle entre le B'Nai Brith et la Fondation Lionel Groulx

sur le passé compromettant du nationalisme canadien-français au temps de Duplessis. Dernièrement, et suite à l'affaire Roux¹⁶, le Congrès Juif Canadien dénonce le journaliste Pierre Foglia à la Commission des droits de la personne¹⁷. Par ailleurs lorsque le journal *La Presse* (27-5-97) annonce à la une le démantèlement d'un important gang juif de Montréal, l'identification ethnique provoque l'ire du Congrès juif canadien, du B'Nai Brith et de la Communauté sépharade qui la jugent infâme. L'éditeur adjoint du journal rétorque que "le fonctionnement, la culture, la nature des actes criminels et les caractéristiques du travail policier sont affectés par l'origine ethnique des membres d'une organisation criminelle. L'ethnicité devient donc un élément d'information très pertinent" (Claude Masson, *La Presse*, 31/5/97). Le Congrès Juif rétorque en invoquant que "l'utilisation du critère d'identification ethno-culturel n'est légitimement valide que lorsque l'identité ethno-culturelle ainsi transmise constitue un élément important de l'information pertinente au dossier" (*La Presse*, 9/6/97), alors qu'elle ne l'est absolument pas dans le présent dossier.

Or parallèlement, la ligue des droits B'Nai Brith déclare que le Québec est l'une des régions les moins antisémites du Canada (seulement 12% des incidents antisémites au Canada). Le nombre de ces incidents passe de 53 à 30 au Québec entre 1995 et 1996 (*La Presse* 8/3/97), alors qu'il y a seulement quelques années, une enquête réalisée par Joseph Fletcher de l'Université de Toronto montrait que 70% des Québécois pouvaient être accusés d'antisémitisme¹⁸. Selon notre propre enquête, l'antisémitisme touche peu les Juifs dans leur expérience individuelle. Mais selon un sondage, réalisé par Morton Weinfeld, en 1984, « 64% des

Québécois francophones contre 37% des Québécois anglophones estimaient que les Juifs avaient "trop d'influence dans les affaires au Québec" » (Weinfeld 1984 : 74). Il subsisterait alors, dans la mémoire collective du Québec français, un antisémitisme atavique, produit des sociétés régies par un catholicisme autoritaire et qui se manifeste dans certaines vieilles croyances et expressions populaires (ainsi l'usage du concept même de *Juif*, ou l'expression : le *petit Juif* ! servant à désigner quelqu'un de rusé ou malintentionné). La croyance en une personnalité ethnique juive demeure encore largement répandue au sein de la population d'origine canadienne-française, alors que la figure du Juif dans l'imaginaire se transforme pour n'évoquer que les *Hassidim*, qui demeurent relativement peu nombreux, mais parfaitement visibles. Des enquêtes qualitatives sur ce sujet restent cependant à faire au Québec.

Certains auteurs très contestés (Richler 1992, Khouri 1995) voient dans cette persistance des stéréotypes une manifestation atavique du nationalisme goulxien, canadien-français et catholique. Il est vrai que la communauté juive ashkénaze fut longtemps définie en tant que groupe ethnique en opposition avec la société canadienne française. Comme le souligne Pierre Anctil, "dès l'abord, les Juifs furent perçus par les francophones comme porteurs d'une altérité irréductible, comme les héritiers de croyances et de pratiques inconciliables avec les fondements de la société canadienne, et particulièrement dans le domaine propre à la juridiction provinciale québécoise." (1988 : 24)

Il est pourtant faux de croire que les Canadiens-français diabolisaient systématiquement l'Autre, au point de ne pouvoir le rencontrer, se reconnaître en

lui. Des témoignages montrent comment les communautés juives excentrées vivaient souvent en très bonne entente avec les colons catholiques. Les Laurentides, situées au nord-ouest de Montréal, demeurent, encore dans les années 1950, un territoire en voie de colonisation. S'il s'agit essentiellement, bien entendu, de colonisation canadienne-française, il arrive, au début du siècle, que des fermiers juifs s'installent ci et là. On assiste parfois à une implantation plus importante, comme à St Sauveur ou à Ste Sophie. Aussi, et à partir des années 1920, les Laurentides deviennent le lieu de villégiature privilégié pour les membres des "trois solitudes", ce qui était susceptible de faire resurgir le modèle des relations communautaires ethniques de la ville. Entre villégiateurs WASP et Juifs, les frontières sont clairement délimitées par l'interdiction formelle d'accès aux Juifs dans les plages du groupe alors dominant ("No dogs nor Jews allowed"). Il en va autrement pour ce qui est des colons canadiens-français et juifs, unis par un destin commun. En fait, très souvent, le colon juif établi à Ste-Sophie, à Ste-Agathe ou à St-Sauveur, faisait partie d'une *gemeinschaft* commune.

"Mon père avait hérité de son père, c'était dans les années 30, d'une ferme à St-Sauveur. Une journée ils ont connu le désastre. Deux incendies provoqués par des court-circuits et qui avaient complètement détruit le poulailler. La ferme, c'était surtout un vivier de poussins. Ils ont tous été brûlés. Mon père a alors été voir le curé du village et lui raconta son drame. Le curé fit immédiatement lever une corvée et le lendemain tous les hommes du village s'affairaient à reconstruire la ferme. Il ne nous ont rien demandé. Et tout a été reconstruit en quelques jours, gratuitement (tout avait passé au feu). C'était tout simplement normal. Il n'y avait aucune

discrimination entre catholiques et juifs." (homme de 63 ans, quatrième génération)

Les colons catholiques, souvent encouragés par l'attitude oecuménique des prêtres, reconnaissent en général pleinement le Juif, qui était lui aussi colon, fermier et cultivateur. Des villages entiers ont complètement ignoré la propagande antisémite diffusée par une partie du haut clergé et par le gouvernement de Duplessis, refusant ainsi de diaboliser le voisin Juif.

Il faut en fait distinguer entre les différenciations formelles, souvent strictes, établies par un gouvernement de notables catholiques et le clergé, et l'attitude des acteurs en situation d'interaction. Lorsqu'en 1807, Ezéquier Hart, fils d'Aaron Hart, et natif de Trois-Rivières, se présenta comme candidat aux élections parlementaires du Bas Canada, il fut élu député par l'ensemble des électeurs canadiens-français, et ceci à deux reprises. Bien qu'il ne put siéger à l'Assemblée nationale puisque, en vertu du principe médiéval du *cujus regio, ejus religio*, le Canada ne pouvait être gouverné par des non chrétiens (Langlais et Rome 1986 : 22), son élection fit progresser significativement l'émancipation des Juifs du Bas Canada. C'est en 1832 que les Juifs du Bas Canada, soutenus par le gouvernement de Louis-Joseph Papineau, acquièrent les pleins droits civils. Le cas d'Ezéquier Hart montre déjà que les clivages ethno-confessionnels peuvent être ignorés au profit d'une identité concitoyenne. De nos jours, la famille Hart fait partie des grandes familles du Québec, ses membres ayant régulièrement pris part, depuis 1760, aux institutions sociales du Québec (Salomon 1992).

Il semble aussi que ce soit en milieu urbain que les relations ethniques aient été le plus sujettes aux stéréotypes, réci-

proques, en vigueur dans le monde de l'entre-deux-guerres. Retraçant le souvenir des Juifs de Montréal dans les années 1940-50, alors "confinés" dans le ghetto de Ville Saint-Louis, Richler écrit :

"Aux préjugés des Canadiens français, nous opposons nos propres préjugés. Si nombre d'entre eux étaient persuadés que les Juifs de la rue Saint-Urbain étaient secrètement riches, eh bien! le Canadien français typique était pour moi un mâcheur de gomme et faible d'esprit..." (Richler 1969 : 90).

Le paradoxe qui vient d'être évoqué (civilité rurale versus ségrégation urbaine) date de cette période que l'on appelle aujourd'hui la Grande noirceur et correspond avec le règne de Maurice Duplessis¹⁹. Les deux dernières citations récusent le stéréotype voulant que les sociétés urbaines soient plus policées que les zones rurales. À Montréal les relations et les perceptions entre Juifs et chrétiens sont davantage conflictuelles. Des clivages nombreux (confessionnel, linguistique — le yiddish était la langue vernaculaire —, et résidentiel) sont maintenus jusque dans les années 1960. Puis on assiste, à partir de la Révolution tranquille, à une transformation conceptuelle du lieu de l'altérité, variation caractérisée par le passage de la surdétermination de l'identité confessionnelle à celle de l'identité linguistique, ou plutôt de l'attribution catégorielle fondée sur l'appartenance religieuse à celle définie par la langue d'usage. Cette transformation du lieu de l'altérité mérite d'être soulignée.

À mesure qu'augmente la ferveur nationaliste qui fera des Canadiens-français des Québécois — avant même la Révolution tranquille —, les Juifs semblent de plus en plus s'identifier au monde anglo-saxon, parvenant à cette assimilation que prônaient, une génération plus tôt, les Juifs britanniques. Mais cette assimilation fut aussi

une conséquence directe de la Loi David de 1931²⁰, qui stipulait que les Juifs seraient pris en charge par la Commission des Écoles Protestantes. Par cette loi, presque aucun enfant juif ne se vit accorder en ce siècle à Montréal, et dans l'ensemble du Québec, l'accès aux écoles catholiques et donc francophones. Dirigées vers les institutions protestantes de l'île, les différentes vagues migratoires est-européennes s'anglicisèrent et canadienisèrent en l'absence de tout contact prolongé avec la majorité linguistique et ratèrent ce rendez-vous historique avec le Québec français que des impératifs géographiques leur avaient ménagé. (Anctil 1997 : 48).

Bien que relativement lente, l'anglicisation de la population juive se réalise grâce à l'école. Dès les années 1950, le Montréal juif est définitivement acquis à la langue anglaise, au détriment du yiddish — langue parlée jusqu'alors au quotidien par l'ensemble de la communauté (Robinson et al. 1990) —, qui cesse d'être transmis. À partir de ce moment, lorsque tombent définitivement les barrières directement discriminatoires imposées par le groupe anglo-écossais — notamment le *numerus clausus* à l'Université McGill, l'impossibilité d'accéder à des fonctions prestigieuses dans le secteur privé anglophone, ou l'interdiction de résidence dans certaines municipalités²¹ —, la nouvelle mobilité spatiale emmène les Juifs toujours vers l'Ouest, éloignant ainsi la communauté de la population francophone, concentrée dans l'Est. Tous les Juifs, ou presque, quittent le quartier de Ville Saint-Louis dans les années 1960, les plus nantis s'établissant à Westmount ou à Hampstead, tandis que d'autres se dirigent vers des secteurs multilingues comme l'île de Laval, au nord de l'île de Montréal, ou des régions excentrées comme les

Laurentides, devenues lieu privilégié de villégiature.

Bénéficiant du statut durement acquis d'individu citoyen muni des pleins droits civiques lui autorisant de choisir, l'individu membre de la communauté ashkénaze de troisième et de quatrième génération reconnaît en général le discours sur l'État fédéral que proposait Pierre E. Trudeau en pleine révolution tranquille (voir Trudeau 1967), et qui stipulait que le lieu du politique ne saurait être incarné par une culture particulière. Le multiculturalisme de Trudeau propose que les cultures ethniques et nationales dont le Canada est riche soient vécues sur le mode privé. La sphère publique, qu'incarne l'État, devient le lieu du citoyen, tandis que la communauté ethnique s'organise sur le mode privé, tout en bénéficiant de subventions de l'État. On pourrait voir, dans le soutien apporté par les Juifs au trudeauisme, l'héritage du *Bund*, qui postule l'inclusion d'un principe de personnalité inaliénable au sein de l'État-nation multiculturel. Jamais ces citoyens du Québec, de nationalité canadienne, farouchement trudeauistes, ne se sentiront appelés par la cause indépendantiste.

L'image populaire traditionnelle du Juif, en vigueur entre les années 1920 et 1960, transmettait une vision caricaturale où les figures du communiste et du capitaliste se superposaient à l'intérieur de la même personnalité ethnique. Cette image s'estompée sous le règne de Trudeau. Le Juif disparaît alors progressivement pour être assimilé par les "Québécois francophones à l'Anglais" ou à "l'Anglo-canadien". Le Juif est désormais confondu avec le WASP dans la représentation collective, car l'anglais est aussi sa langue maternelle, qu'il prête allégeance à la nation canadienne et jouit d'un statut socio-économique semblable aux Anglo-saxons. Quant au

Juif ashkénaze de troisième ou de quatrième génération, il se perçoit, à l'intérieur d'une catégorie à tiret (*hyphenated*), comme Canadien avant toute chose (Canadian-Jew), mais aussi comme Anglo-québécois, cette attribution catégorielle étant admise de part et d'autre. La catégorie ethnique de "Juif" existe toujours, mais l'image s'est, elle aussi, transformée. Ainsi, la majorité de la population québécoise francophone ne voit plus le Juif qu'à travers la figure du Juif hassid.

Conclusion

Les représentations sociales réciproques des Juifs ashkénazes et des Québécois d'origine canadienne-française ont été déterminées tantôt par la confessionnalité, tantôt par l'ethnicité, pour dépendre finalement de l'appartenance linguistique. "La question juive" cesse d'être un signifiant pour une majorité de "Québécois francophones". Si d'aucuns, des journalistes notamment, voudraient la raviver et l'insérer à nouveau dans le discours sur l'Autre, le Juif ashkénaze demeure solidement identifié à "l'Anglais"²². Ceci ne signifie nullement que les Juifs ashkénazes ne parlent pas le français, bien au contraire. Ils sont depuis la troisième génération, en général bilingues, sinon polyglottes (hébreu et yiddish). Il reste que l'anglais est leur langue maternelle, et c'est dans l'univers anglophone de Montréal qu'ils se situent.

Que dire par ailleurs du sentiment d'appartenance des Juifs montréalais à Israël? La double allégeance nationale n'est plus, au moment où la planète rétrécit, perçue négativement, la transnationalité étant devenue une composante identitaire normale de l'individu contemporain. Un paradoxe peut néanmoins être décelé dans le mode

de déploiement du sentiment d'appartenance à la nation juive suite à la création de l'État d'Israël, mais surtout depuis les guerres judéo-arabes. La revendication d'un État juif fut une préoccupation majeure parmi les Juifs ashkénazes de Montréal au cours des générations précédant la création de l'État d'Israël. Depuis, la communauté demeure une alliée presque inconditionnelle de l'État d'Israël, comme le montre le nombre impressionnant d'adhérents à l'Appel Juif Unifié²³. Sans mettre en cause une authentique allégeance à la nationalité canadienne, les Juifs de Montréal s'identifient massivement au destin d'Israël dans le sens décrit par le philosophe Schlegel alors qu'il imaginait la nation allemande²⁴. L'Appel Juif Unifié demeure d'importance capitale à l'heure de redéfinir la nouvelle identité juive post-1967, moment qui par hasard, correspond avec l'activisme du Front de Libération du Québec et le désir d'une plus grande autonomie chez les Canadiens-français.

Selon les plus jeunes de nos informateurs, l'idéologie nationaliste d'une partie des "Québécois francophones", tout comme les lois linguistiques que soutient l'État provincial, sont à l'origine de l'exode des jeunes vers d'autres villes du Canada et d'Amérique. Cet exode, entamé en 1976, coïncide avec l'avènement du Parti Québécois. Si la situation économique délicate de la métropole explique aussi cette désaffection, elle s'inscrit dans la généralisation des mouvements transnationaux (Hannerz 1996). La globalisation du marché et de la culture font des villes du Canada et des États-Unis des points proches et interchangeables. San Francisco ou Vancouver participent du même espace culturel que Montréal. La mobilité à l'échelle continentale devient normale dans un monde rationali-

sant l'alliage technologie et ressources humaines, au détriment de l'ethnicité, qui cède le pas à la qualification au moment de la sélection professionnelle.

Toutefois, ce départ de la population anglophone (juive, mais aussi anglo-écossaise) vers d'autres villes d'Amérique du Nord - notamment vers Toronto - fait de Montréal une ville aux attaches devenues plus floues. Cette mobilité spatiale concerne les jeunes de la communauté juive. Ceux qui décident de demeurer à Montréal peuvent plus facilement faire partie des institutions juives montréalaises, mais c'est au risque de maintenir la distance qui les sépare de la "nation québécoise". Ainsi, l'opposition politique qui s'est développée non plus entre les confessions, mais entre deux groupes linguistiques, est sans doute une cause importante de la consolidation du réseau institutionnel juif montréalais, lequel devient une alternative en quelque sorte au gouvernement nationaliste québécois.

Notes

1. Seule imposition, mais non la moindre, prévue dans une réalisation civile de la nation, susceptible de provoquer quelque ressentiment chez certains individus.
2. La catégorie de "Québécois" date d'une trentaine d'années, époque de la Révolution tranquille.
3. En fait, il existe diverses conceptions identitaires chez les "Québécois francophones" vis-à-vis du Québec et du Canada, allant de la nation identitaire à la nation civique, en passant par le groupe ethnique ou la revendication du statut privilégié au sein de la mosaïque canadienne qu'est celui de "peuple fondateur". Il faut dire que tous ces modes d'identification ne s'excluent pas forcément mutuellement.
4. Cette appellation recèle une difficulté, celle de saisir son contenu réel. Le Québec français (la société et la culture canadienne-française du Québec) a, de tout temps, intégré sur la base de la professionnalité

- (Italiens, Irlandais, Polonais). Aujourd'hui, dans les régions, Blackburn, Robinson, Saletti et bien d'autres, sont devenues des familles québécoises-francophones. L'identité ethnique canadienne-française demeure une identité volontariste dans la société contemporaine, non plus fondée sur la religion catholique, mais sur la langue et une mémoire sociale.
5. Comme le rapporte Barth en parlant de la société plurielle décrite par Furnival : "une société poly-ethnique intégrée dans l'espace marchand, sous le contrôle d'un système étatique dominé par l'un des groupes, mais laissant de vastes espaces à la diversité culturelle dans les secteurs d'activité religieuse et domestique." (1995:215)
 6. Jusqu'en 1997, les commissions scolaires publiques étaient toujours catholiques ou protestantes. Une nouvelle loi, entrée en vigueur en 1998, a transformé les commissions confessionnelles en commissions linguistiques.
 7. Conflictuel, parce que le multiculturalisme canadien, contrairement au jacobinisme, encourage le maintien de l'ethnicité. Les rapports sociaux ethniques font ainsi partie des structures sociales canadienne et québécoise (les programmes d'accès à l'égalité et la catégorisation des citoyens en *citoyens-ethniques* et en *citoyens-membres de minorités visibles* étant un exemple).
 8. La loi 101, qui fait du français la seule langue officielle du Québec et qui oblige les enfants des immigrants à se scolariser en français, contraint aussi à l'usage du français les entreprises de plus de 50 employés.
 9. Les Centres d'Orientation et de Formation pour Immigrants (COFI), fondés par le P.Q. furent perçus comme un outil efficace d'intégration des immigrants. Par des cours de sensibilisation à la langue et à la culture du Québec, ces centres devaient arrimer les membres des "communautés culturelles" à la "nation québécoise". Des coupures budgétaires ont largement interrompu ce programme
 10. Gérald Godin fut ministre et fondateur du ministère des Communautés culturelles et de l'immigration, tandis que Camil Laurin est le père de la Loi 101.
 11. Parmi eux, Aaron Hart est considéré comme l'ancêtre fondateur de la communauté juive du Québec (Rome et Langlais 1992, Solomon 1992)
 12. C'est entre l'avènement d'Alexandre III de Russie, en 1881, et la guerre civile et les pogromes meurtriers qui suivirent la Révolution bolchevique que les Juifs établis dans la zone de résidence émigrent par millions en Amérique.
 13. Les lieux de mémoire sont ces traces, matérielles, imaginaires ou symboliques, ces repères significatifs qui mettent en relief l'existence d'une communauté (Nora 1993).
 14. Nous pensons notamment au Mile End, l'ancien ghetto, avec son Boulevard Saint-Laurent, mais aussi à Snowdon, à l'ouest de l'île et, encore plus à l'ouest, à Hampstead et à Côté Saint-Luc, municipalités aujourd'hui majoritairement habitées par des Juifs
 15. Mordecai Richler et Howard Galganov sont des Anglo-québécois d'origine juive qui défendent les droits de la minorité anglophone au Québec. Ils sont en opposition avec les lois 101 et 178, qu'ils jugent restrictives dans leurs objectifs de maintenir l'hégémonie du français à Montréal.
 16. Jean-Louis Roux est un acteur de théâtre québécois qui fut nommé Lieutenant Gouverneur Général du Canada par le Premier ministre Chrétien en 1996, et qui démissionna la même année après avoir été accusé d'avoir arboré la croix gammée au cours de la deuxième guerre mondiale, alors qu'il était universitaire. L'accusation fut portée par le Bloc Québécois, parti souverainiste siégeant à Ottawa. Roux, au cours d'une allocution publique tenue devant le Congrès Juif Canadien, démissionna après avoir présenté des excuses à la communauté juive.
 17. Pour avoir publié le propos suivant : "... nos compatriotes juifs (...) n'avaient pas à attendre des excuses (de Roux). Ils auraient dû se lever. Imposer la modération aux plus excités d'entre eux. Dire c'est assez. Ça va faire le Grand Tribunal Permanent de l'Antisémitisme. À convoquer et révoquer n'importe qui à ce tribunal, vous montrez, certes, votre toute-puissance. À n'y prendre jamais en compte d'autres offenses que les offenses faites aux juifs, vous laissez. Et le résultat est une sorte d'exaspération aux conséquences désastreuses (...)" (*La Presse* 7-11-96). Signalons que la Commission des droits de la personne débouta le Congrès Juif, qualifiant l'article de Foglia de "philosémite" (*La Presse* 11-3-97).
 18. "The survey, based on interviews with 3,500 Canadians, the work of University of

Toronto professor Joseph Fletcher, confirmed that anti-Semitism was far more prevalent in Quebec than elsewhere in Canada, some 70 percent of his respondents in la belle province falling into that category" (Richler 1992:76-77).

19. La *Grande Noirceur* est le terme par lequel on désigne — depuis la Révolution tranquille des années 1960 — l'ère précédente, celle de Maurice Duplessis, qui débute en 1927 et s'achève en 1959. Elle se caractérisait par son gouvernement de notables, l'emprise de l'Église dans l'encadrement des citoyens canadiens-français, et un rôle périphérique de la communauté des Canadiens-français au sein de la structure sociale canadienne. Pour une description de cette époque, voir Ancilil 1997, chap. 6 ; Weintraub 1996 ; Porter 1975.

20. Du nom d'Athanase David, alors ministre provincial de l'éducation.

21. Les limites à l'acquisition de la propriété dans certaines municipalités de la Communauté urbaine de Montréal, comme à Ville Mont-Royal, amenèrent à l'établissement de la municipalité de Hampstead, et au développement de Côte-Saint-Luc.

22. Ainsi, un personnage comme Howard Galganov, militant montréalais pour le droit des individus à l'utilisation, dans le secteur commercial, de la langue de leur choix, n'est pas perçu autrement que comme anglophone. Galganov tente de montrer au monde entier que les anglophones du Québec sont maltraités par les lois de la majorité francophone du Québec. Les francophones ne voient pas Galganov comme un Juif, mais comme un anglo-canadien extrémiste.

23. Les collaborateurs au financement de l'Appel Juif Unifié représentent plus des deux tiers des Juifs de Montréal.

24. Schlegel prônait que "le concept de nation requiert que tous ses membres se réunissent pour ne former qu'une seule individualité".

Bibliographie

ANCTIL, Pierre

1988 *Le rendez-vous manqué. Les Juifs de Montréal face au Québec de l'entre-deux guerres*, Montréal, I.Q.R.C.

1997 *Tur Malka. Flâneries sur les cimes de*

l'histoire juive montréalaise, Montréal, Septentrion.

BARTH, Fredrik

1995 "Les groupes ethniques et leurs frontières" in Ph.Poutignat et J. Streiff-Fénart, *Théories de l'ethnicité*, Paris, P.U.F.

BRETON, Raymond

1983 "La communauté ethnique, communauté politique", *Sociologie et sociétés*, vol.XV, n°2 (octobre), pp.23-37.

ELBAZ, Mikhaël

1989 "D'immigrants à ethniques: analyse comparée des pratiques sociales et identitaires des Sépharades et Ashkénazes à Montréal": 80-101, in J-C. Lasry et C. Tapia (éds.), *Les Juifs du Maghreb. Diasporas contemporaines*, Montréal, PUM, Paris, L'Harmattan.

ELBAZ, Mikhaël, Ruth Murbach et Ignaki Olazabal

1993 "Minorités visibles et action positive au Canada : une affaire de générations", *Revue européenne des migrations internationales*, vol. 9, n° 3, pp 119-145.

FOGLIA, Pierre

1997 "Je suis un philosémite, mon vieux", *La Presse*, 13-3-97.

FONTAINE, Louise et Danielle Juteau

1996 "Appartenance à la nation et droits de la citoyenneté" in M. Elbaz, A. Fortin et G. Laforest (dir.), *Les frontières de l'identité. Modernité et postmodernisme au Québec*, Québec, PUL, Paris, L'Harmattan, pp. 191-205.

FURNIVALL, John S.

1948 *Colonial Policy and Practice*, London, Cambridge University Press.

GOTTHEIL, Allan

1988 *Les Juifs progressistes au Québec*, Montréal, Éditions Par Ailleurs.

HANNERZ, Ulf

1996 *Transnational Connections. Culture, People, Places*, London, Routledge.

HELLY, Denise

1996 "Le multiculturalisme canadien", *Hommes et Migrations*, 1200, pp. 25-34.

HERBERG, William

1960 *Protestant, Catholic and Jew*, New York, Anchor Books.

- JUTEAU, Danielle et Marie McAndrew
1992 "Projet national, immigration et intégration dans un Québec souverain", *Sociologie et sociétés*, vol. XXIV, n°2, pp. 161-180.
- KHOURY, Nadia
1995 *Qui a peur de Mordecai Richler*, Montréal, Éditions de Balzac
- LA PRESSE
1997 "L'antisémitisme en forte baisse au Québec", 8-3-97.
1997 "Une quinzaine de gangs juifs actifs au Québec", 27-5-97.
1997 "La communauté juive insultée et choquée", 31-5-97
- MICONE, Marco
1997 "Un pays de citoyens ou un pays d'ethnies?", *La Presse*, 12-3-97.
- MINISTÈRE DES COMMUNAUTÉS CULTURELLES ET DE L'IMMIGRATION
1981 Comité d'implantation d'un Plan d'Action à l'intention des Communautés Culturelles
- NORA, Pierre
1992 "L'ère de la commémoration" in P. Nora (ed), *Les lieux de mémoire*, vol.3 (Les France), III, Paris, Gallimard, pp. 977-1012.
- PORTER, J.
1975 "Ethnic Pluralism in Canadian Perspective" in N. Glazer and D.P. Moynihan (eds.), *Ethnicity : Theory and Experience*, Cambridge, Harvard University Press, pp. 267-304.
- RICHLER, Mordecai
1992 *Oh Canada! Oh Quebec! Requiem for a Divided Country*, London, Pinguin.
1969 *The Street*, Toronto, McLelland.
- ROBIN, Régine
1996 "L'impossible Québec pluriel: la fascination de "la souche" in M. Elbaz, A. Fortin et G. Laforest (dir.), *Les frontières de l'identité. Modernité et postmodernisme au Québec*, Québec, PUL, Paris, L'Harmattan, pp. 295-310.
- ROBINSON, Ira, Pierre Anctil et Mervin Butovsky
1990 *An Everyday Miracle. Yiddish Culture in Montreal*, Toronto, Véhicule Press.
- ROME, David et Jacques Langlais
1992 *Les pierres qui parlent. Stones that Speak*, Montréal, Septentrion.
- 1986 *Juifs et Québécois français. 200 ans d'histoire commune*, Montréal, Fides.
- SALOMON, Michel
1992 *Aaron Hart, Sieur de Bécancour. La vie mouvementée du premier Juif établi au Québec au XVIIIe siècle*, Montréal, Humanitas.
- TAYLOR, Charles
1993 *Rapprocher les deux solitudes. Écrits sur le fédéralisme et le nationalisme au Canada*, Ste-Foy, Presses de l'Université Laval.
1992 *Multiculturalism and the Politics of Recognition*, Princeton, Princeton University Press
- THÉRIAULT, J-Yvon
1996 *L'identité à l'épreuve de la modernité*, Moncton, Éditions d'Acadie.
- TRUDEAU, Pierre-Elliot
1967 *Le fédéralisme et la société canadienne-française*, Montréal, HMH
- WEINFELD, Morton
1984 "Le milieu juif contemporain du Québec, in P. Anctil et G. Caldwell, *Juifs et réalités juives au Québec*, Montréal, I.Q.R.C., pp. 53-79
- WEINTRAUB, William
1996 *City Unique. Montreal Days and Nights in the 1940's and 50's*, Toronto, MacLelland and Stewart.

Les espaces communautaires et le maintien de l'identité collective arménienne

Par Annick Lenoir-Achdjian

Doctorante
Université de Montréal, Canada

La majorité des auteurs qui ont étudié la diaspora arménienne (ses communautés, sa reproduction, sa dispersion) ont abordé le sujet sous l'angle de sa cohésion interne après plus de quatre-vingts ans d'exil. Or, ces chercheurs s'opposent sur la façon même de considérer la vie en diaspora. Ainsi, si tous s'accordent à considérer le génocide comme constituant le cœur de l'histoire diasporique, son rôle dans la reproduction de l'identité arménienne en diaspora est analysé différemment selon les courants idéologiques. Certains, par exemple, considèrent que le génocide, en tant que "noyau central" dans la formation de l'identité collective arménienne, a investi les Arméniens de la conscience et du devoir de maintenir et de manifester leur solidarité "nationale" (Garabédian, 1989 : 136). Dans cette perspective, l'Arménie, en tant que territoire national, constitue le centre de référence de l'ensemble de la diaspora et canalise, ou devrait canaliser, la solidarité communautaire en un projet commun : d'une part, unir la communauté dans le pays d'accueil et, d'autre part, rassembler l'ensemble de la diaspora dans une "relation symbiotique à l'Arménie"

(Chichekian, 1994 : 51). D'après ce point de vue, la diaspora existe et se développe en périphérie de la nation arménienne. Hovanessian (1992, 1995), pour sa part, contrairement aux précédents, considère que la réalisation d'une véritable solidarité communautaire à l'échelle transnationale comporte une réelle difficulté, en raison de la persistance des particularismes dans les champs associatifs, confessionnels et politiques :

"Quant à l'ex Arménie soviétique, elle représente dans les imaginaires l'ultime bastion culturel d'une nation morcelée. L'existence d'une diaspora arménienne, l'échelonnement de l'immigration dans le temps, la diversité des citoyennetés, l'absence d'identification à une nation arménienne rendent multiforme l'appréhension de cette réalité." Hovanessian (1995 : 30)

Par ailleurs, tous s'entendent pour déclarer qu'il existe effectivement en diaspora un problème fondamental qui concerne le manque de consensus sur les moyens à utiliser pour maintenir le cadre collectif spécifique permettant la reproduction de l'identité arménienne. Plusieurs chercheurs, eux-mêmes pour la plupart d'origine arménienne, analysent ces désaccords comme étant une manifestation des forces assimilationnistes. Ces forces s'exprimeraient simultanément par l'abandon de la langue arménienne et par le désinvestissement des nouvelles générations dans les associations communautaires. Les mésententes, à leur avis, menaceraient l'unité du groupe et, conséquemment, la survie de l'ensemble de la diaspora. Par exemple, l'augmentation, à travers le temps, des contacts sociaux avec les non-Arméniens se fait, selon eux, au dépens de la communauté arménienne puisque ces contacts favorisent, entre autres, les mariages mixtes qui menacent ainsi la

reproduction de l'identité arménienne (Boudjikianian, 1978 ; Chichekian, 1994). Dans cet article, nous proposons un autre point de vue, s'opposant à ce discours pessimiste : l'existence de conflits internes dans la communauté n'est pas nécessairement synonyme de dissolution ou d'assimilation. Ces conflits peuvent, au contraire, être un signe de vitalité du groupe. En effet, Breton a clairement montré que "La cohésion sociale de la communauté et sa capacité d'action concertée ne dépendent pas de l'absence de conflits, mais plutôt de la présence de mécanismes efficaces pour leur gestion. Au contraire, l'absence de conflits suggère une vie communautaire plutôt bureaucratisée ou correspond à un manque d'affaires publiques. (...)" Breton (1983 : 34)

À travers l'analyse des espaces communautaires des Arméniens de Montréal, nous voulons mettre en évidence les rapports paradoxaux entre les éléments favorisant l'exclusion ou l'inclusion et, ainsi, relativiser l'impact négatif des conflits. Les données sur lesquelles nous nous appuyons proviennent d'une enquête que nous avons menée en décembre 1995, auprès de quinze jeunes adultes Arméniens, originaires du Liban¹.

1. Les tensions

Quelles sont donc les sources de tensions qui constituent une menace pour la diaspora ? De nombreux auteurs ciblent l'Église et les partis politiques de la communauté comme étant les principaux responsables des clivages internes. En effet, si l'Église chrétienne demeure le principal lieu de reconnaissance commun entre les Arméniens sur le plan historique (Zakarian, 1990), par ailleurs, au sein même de la chrétienté, les membres de

la collectivité se situent aussi en relation à une confessionnalité : soit l'apostolicisme — qui regroupe la majorité des Arméniens —, soit le catholicisme, soit encore l'évangélisme. De plus, chaque Église se rattache à un évêché de référence — Etchmiadzine — en Arménie ex-soviétique — ou Antélias — au Liban et, par là, en diaspora — pour les apostoliques et Rome pour les catholiques. Dans ce contexte, si l'Église est un lieu de mobilisation, elle constitue également, du moins potentiellement, un lieu de conflits et de séparations. Par ailleurs, sur le plan politique, toutes les collectivités arméniennes se trouvent scindées en au moins deux clans principaux. Le parti Ramkavar considère l'Arménie ex-soviétique comme le bastion de l'arménité', un sanctuaire national sur une partie du territoire "historique". Ses membres tiennent à lui accorder toute l'aide possible, indépendamment du régime politique en place. Le parti Dachnak, pour sa part, est en faveur de l'existence d'une Arménie indépendante et unifiée. Ces deux partis ont pour objectif de contrôler idéologiquement l'ensemble de la diaspora et d'en être le représentant auprès des autorités locales, nationales et internationales. Étant donné son importance dans l'histoire, cette lutte de pouvoir passe obligatoirement par le biais de l'Église. On constate donc le plus souvent l'existence d'organisations similaires, généralement cautionnées par une Église, qui se chevauchent et qui justifient leur existence par l'appartenance à l'un ou l'autre parti. Le fait de participer à l'une des activités organisées par elles implique donc, consciemment ou non, une acceptation de l'idéologie prônée par le parti qui la chapeaute. Ainsi, du fait de l'existence du lien qui relie en diaspora l'Église aux partis, les débats politiques contaminent un espace qui est en principe non

politisé, ce qui signifie, par conséquent, que chacune de ces institutions porte en son sein de nombreuses potentialités d'oppositions et de discordes éventuelles.

Pour remédier à ces tensions, diverses solutions sont proposées, mais deux d'entre elles sont principalement mises de l'avant : d'une part, encourager l'investissement personnel dans les associations arméniennes afin de propager "la langue et la culture arménienne auprès de la jeunesse" (Boudjikianian-Keuroghlian, 1978) et d'autre part, favoriser la revitalisation de la langue, afin de permettre "la sauvegarde de la nation arménienne" (Chichekian, 1994). Dans les faits, ces deux propositions se rejoignent puisque la connaissance de la langue passe par la fréquentation de lieux associatifs (écoles, activités arméniennes, associations professionnelles, etc.) et que les associations ont pour objectif de revivifier le sentiment national principalement à travers la connaissance de la langue. Le problème est donc posé ici en fonction du lien langue/culture/nation.

Cependant, la question de la langue, dans le cas des Arméniens, dépasse cette relation primaire, puisque l'identité arménienne se bâtit également en relation avec divers lieux historiques qui avaient déjà divisé, au cours du temps, la nation arménienne en sous-groupes plus ou moins éparpillés. Ainsi, l'être Arménien contemporain ne se définit pas uniquement en fonction du fait de parler, d'écrire, d'utiliser ou non la langue arménienne, il se positionne également en relation à l'histoire, en fonction du type de langue qu'il emploie : la langue orientale qui est essentiellement en usage en diaspora ou la langue occidentale qui a principalement cours en Arménie. Cet aspect pratique a son importance puisqu'il dis-

tingue *de facto* la population touchée par l'exode — essentiellement au sud du territoire historique, en Cilicie — de celle restée sur ses terres — l'ex-république soviétique. Ainsi, la pratique linguistique remplit-elle, involontairement, deux fonctions : elle sert d'abord à déterminer la région de provenance ; elle sert ensuite de signe de reconnaissance ou d'exclusion. Parce que l'"être diasporique" se définit d'abord par son lieu de provenance — personnel ou familial —, puis en tant que sujet national, la communauté tend à se rediviser en sous-groupes représentant une communauté diasporique (le Liban, la France, etc.) et une région (le Moyen-Orient, l'Europe, etc.). La diaspora, de plus en plus hétérogénéisée, représente donc une menace pour l'appartenance première : l'identité arménienne. On voit alors émerger un discours qui valorise le sentiment national et qui passe sous silence, ou qui réduit considérablement les différences inhérentes à la condition diasporique : "Être en Arménie soviétique ou être en diaspora, c'est exister dans des conditions matérielles différentes, mais c'est assurer un même passé et un même avenir : celui du nationalisme arménien". Boudjikianian (1990 : 60)

2. Le cas de Montréal

Le milieu communautaire arménien de Montréal se particularise par la multiplicité des lieux de rencontres tant sur les plans ludique, religieux, politique, scolaire que professionnel. Cette multitude d'espaces ouverts à la collectivité indique d'ailleurs une volonté de favoriser le contact intracommunautaire. Ainsi, la région couvrant Ville Mont-Royal, Ville Saint-Laurent et le quartier Chomedey à Laval, territoire qui regroupe environ 75% des Arméniens de

Montréal (Chichekian, 1994 : 44), contient également la majorité des institutions arméniennes (dont cinq églises).

Pour la communauté arménienne de Montréal, estimée à 17 000 âmes d'après *Statistique Canada*², l'église est plus qu'une institution religieuse ; elle est également un lieu communautaire et, en tant que tel, elle participe au maintien et à la reproduction de la collectivité. En effet, selon nos répondants, il existe une distinction très claire entre le fait d'être croyant et celui de fréquenter l'église. Les individus rencontrés qui désirent affirmer leur foi par la prière et le recueillement ont déclaré le faire hors des églises arméniennes ou hors même des institutions religieuses. De même, plusieurs activités à caractère religieux, comme participer à la chorale ou assister à des messes commémoratives, s'exercent, pour certains, en l'absence de conviction religieuse, uniquement dans un objectif de sauvegarde identitaire. De plus, l'église, en tant qu'espace social, semble entrer en conflit avec les besoins religieux des sujets en raison de l'absence d'intimité que l'on retrouve en ces lieux, ce qui constitue paradoxalement le revers des liens intracommunautaires :

"Je préfère aller dans une église "neutre", par exemple à l'Oratoire Saint-Joseph, parce que je ne connais personne, personne ne me regarde et je ne regarde personne. Par contre, aller dans une église arménienne libanaise, je vais y aller, puis tout le monde va être habillé à quatre épingles et puis s'observer qui est qui, et la fille de qui, comment elle est habillée. Je ne me sentirais pas à l'aise." (Femme, 25 ans)

Il est également frappant de voir le nombre de sujets qui fréquentent sur une base régulière une autre église que celle à laquelle ils sont rattachés en théorie. En effet, le choix d'un lieu de

fréquentation ne semble pas dépendre de la confession religieuse du sujet, mais d'autres éléments qui dépassent cette distinction. Les sujets vont donc à l'église, soit pour y rencontrer les gens qu'ils connaissent, soit pour participer à la vie politique de la collectivité, soit, encore, parce qu'ils désirent participer à des activités organisées par l'une de ces institutions religieuses :

"Je suis rattachée à l'église Saint-Grégoire, arménienne orthodoxe et, actuellement, je fréquente Notre-Dame-de-Nareg, arménienne catholique. Je connais plus de gens ici. Des gens qui étaient avec nous au Liban. Je me sens plus familière. Peut-être parce que j'ai été élevée dans une école arménienne catholique, je ne sais pas si ça c'est une raison, mais ça peut être une raison. Je suis habituée à leurs manières." (Femme, 24 ans)

Si les activités patronnées par l'église sont les plus fréquentées, elles sont aussi les plus diversifiées et elles concernent essentiellement les loisirs. Parmi ces derniers, on compte des activités à caractère social — comme la participation à la Croix-Rouge arménienne —, des activités à caractère sportif — comme être membre de l'équipe de basketball de Sourp Hagop —, des activités à caractère culturel — comme la participation à une troupe de théâtre — et des activités à caractère politique — comme écrire pour le journal du parti. Plusieurs de ces activités ont pour objectif de faire connaître l'histoire arménienne aux membres. Les deux types d'associations les plus actives à ce sujet sont les partis politiques et les troupes de scouts. Le parti Dachnak, par exemple, organise des conférences, des réunions d'informations pour les adolescents et les adultes :

"Il y avait, disons, des genres de réunions, à chaque samedi, au Centre arménien. (...) Pour avoir une idée, mais

pas une idée de vengeance, pour avoir une meilleure perspective des choses qui se passent en Arménie." (Homme, 26 ans)

Le scoutisme qui est encadré par l'une ou l'autre église, permet plutôt la participation de jeunes enfants aux événements commémoratifs importants dans la représentation collective de l'identité arménienne :

"J'étais scout aussi au Liban. Puis une fois par année, pour la mémoire du génocide, on faisait les fanfares. C'était une fois par année, le 24 avril." (Homme, 28 ans)

On remarque également qu'il existe une séparation réelle entre les lieux d'activités privilégiées et l'aspect de l'histoire du groupe qui est mis en évidence. Le meilleur exemple de cette division reste la différence qui oppose l'église Notre-Dame-de-Nareg (catholique) à l'église Sourp Hagop (apostolique). Dans le premier lieu, les activités culturelles ou à caractère religieux sont privilégiées ; il y a insistance sur l'histoire chrétienne de la collectivité arménienne. Dans le second lieu, ce sont plutôt les activités à caractère politique qui sont favorisées ; l'emphase est mise sur l'histoire politique des Arméniens. De fait, ces deux approches idéologiques renvoient à des pôles de référence identitaire bien distincts. Ainsi, les loisirs proposés dans le cadre de Notre-Dame-de-Nareg tendent à la cohésion diasporique par le biais de différentes activités récréatives, alors que les loisirs offerts à Sourp Hagop cherchent à réunir les deux Arménie, la diaspora et la République. Les individus se rendent à l'un ou à l'autre endroit en fonction du caractère de l'activité à laquelle ils veulent participer. En théorie, il n'y a donc pas d'exclusion malgré l'appartenance confessionnelle de la personne. L'appartenance chrétienne commune semble subordonner le fait apos-

tolique ou catholique. En principe, une même personne pourrait donc, dès lors, participer ou s'investir dans plusieurs organisations différentes, si elle en a envie :

"Bien, pour les occasions je vais à mon église à moi, à Sourp Hagop et pour la chorale et tout ça, je vais à Notre-Dame-de-Nareg, dans une église catholique. Mais c'est arménien. Je ne fais pas de différence entre catholique et orthodoxe, ça ne me dérange pas.(...), les Arméniens, c'est Arménien pour moi." (Femme, 25 ans).

Seulement, de façon concrète, le choix du lieu de pratique des activités semble dépendre fortement des relations que la personne a déjà établies auparavant, soit par la participation à des activités communautaires dans sa jeunesse, soit encore lors de sa scolarisation dans des institutions arméniennes. De plus, ce choix dépend aussi de la représentation que l'individu — ou sa famille — se fait de l'Arménie et de la diaspora. Nous assistons donc à une exclusion réelle entre les individus qui participent à des réseaux différents:

"Bon, c'est vrai que c'est une question de tradition familiale, si on pourrait dire. Je suis sûre que ça joue. Mais je suis personnellement convaincue. Mon grand-père et mon père ont été membres du parti. Et puis, dans mon éducation aussi, depuis que je suis née que je sens la présence de cette idéologie-là. C'est peut-être pas objectif parce que je suis née là-dedans, mais rendue à l'âge de 23 ans, j'y crois." (Femme, 23 ans)

3. La gestion des conflits

La vie en diaspora conduit à une diversification des activités communautaires et à une lutte pour le contrôle du devenir de la communauté

(Hovanesian, 1995). Certains auteurs (Boudjikianian, 1978, 1982 ; Chichekian, 1994 ; Garabédian, 1989), nous l'avons mentionné, estiment, pour leur part, que la présence de clivages sociopolitiques internes est directement responsable de l'affaiblissement du lien communautaire, aucun parti n'ayant la capacité de maintenir le lien social à travers l'ensemble de la collectivité. La reproduction de l'identité collective se trouve menacée par la multiplication des contacts avec des non-Arméniens en diaspora (à travers les loisirs, la scolarisation, le travail). L'amitié extracommunautaire et l'exogamie sont particulièrement pointées comme passibles d'entraîner l'abandon de certains éléments identitaires tels que la langue et la religion.

Or, Breton (1964-1965), dans son analyse de la complétude institutionnelle, montre que la présence d'institutions (églises, journaux, associations, etc.) favorise le développement de contacts à l'intérieur de la communauté grâce à l'extension dans la collectivité du réseau personnel des participants aux institutions. Cela signifie, par conséquent, qu'il n'est pas nécessaire de participer directement aux institutions pour bénéficier de leur effet social. Il ajoute, dans un autre écrit (1983), que la communauté ethnique n'est pas uniquement une entité sociale, économique ou culturelle mais qu'elle comporte une dimension politique. C'est en effet à l'intérieur de l'action politique, champ qui est par définition conflictuel, que les acteurs cherchent à orienter ou à contrôler les choix collectifs de la communauté (diffusion idéologique, résolution de problèmes sociaux, action collective). Le conflit est d'autant plus intense que les ressources matérielles ou symboliques sont nombreuses :

" Vu que les acteurs ont des intérêts et des idéologies qui diffèrent, ils cher-

chent à influencer les décisions ou le cours des événements dans des directions contradictoires. Pour cela, ils tentent d'agir sur la distribution du pouvoir et des ressources et ils déploient des stratégies en vue de déjouer ou de vaincre leurs adversaires." Breton (1983 : 24)

La communauté ethnique est donc, en fait, constituée d'un ensemble de domaines d'actions politiques dont les participants actifs ne constituent qu'une fraction de l'ensemble de la communauté, car, tous les membres du groupe ne sont pas nécessairement attirés par l'un ou l'autre de ces champs. Ainsi, la communauté est constituée de sous-groupes qui s'opposent afin de contrôler un ou des champ(s) d'actions politiques et qui utilisent des stratégies pour obtenir l'appui ou la neutralité d'autres individus, groupes ou organisations situés à l'intérieur ou à l'extérieur de la communauté. Si l'existence de ces organisations agit sur le renforcement de l'identité collective, cette identité est également renforcée par différentes stratégies mises au point par les représentants de ces organisations dont l'objectif est de conserver leur public aussi large que possible. Or, Breton fait remarquer que, sans vague migratoire, le public ethnique décline, parce que même un haut taux de complétude institutionnelle ne peut empêcher l'intégration de certains membres à la communauté du pays hôte.

En outre, puisque la communauté ethnique est hétérogène (par les classes sociales, les groupes professionnels, les appartenances religieuses, les vagues de migration, les dialectes, les générations, etc.), chacune des différences internes a potentiellement une dimension politique et celle-ci peut varier d'un sous-groupe à l'autre, en fonction de leur intérêt du moment. Par conséquent, si l'arrivée de nouvelles

vagues migratoires est source de tensions pour la communauté déjà installée, ces arrivants permettent également la revitalisation communautaire : d'abord en augmentant le chiffre démographique de la population, ce qui permet aussi l'augmentation du poids politique de la communauté dans le pays hôte tout en fournissant une nouvelle clientèle pour les organisations, mais aussi en bousculant paradoxalement ce qui était établi par l'émergence de nouveaux questionnements à débattre sur la scène publique.

4. Le réseau communautaire et l'identité collective

Par conséquent, les clivages internes à la communauté arménienne sont-ils porteurs d'exclusions réelles ou existe-t-il des stratégies de contournement qui les rendent moins dangereux ?

En fait, deux mouvements semblent s'opposer au sein de la diaspora : d'un côté, il existe le désir de maintenir et de renforcer la cohésion communautaire par le biais d'organisations communes entre institutions, mais, d'un autre côté, la participation à l'une ou l'autre organisation induit un réseau social particulier d'où les non-membres sont exclus. Nous avons vu, par exemple, que les institutions religieuses ne jouent pas uniquement un rôle religieux, mais qu'elles occupent également une place très importante dans la vie communautaire par les nombreuses activités qui se déroulent en leur sein et qui favorisent le développement du réseau social collectif. Par ailleurs, la fréquentation de ces lieux ne dépend pas *a priori* de la confession religieuse, bien qu'ils regroupent avant tout des chrétiens, mais elle se fait en fonction de choix personnels et en fonction des relations sociales

que l'on désire y développer :

"Au début, on se sent un peu perdu. Je ne peux pas aller chercher des amis dans une communauté que je ne connais pas. Je suis allé dans la communauté catholique arménienne où je connaissais déjà des gens. Par exemple je connaissais le curé. Puis ça a été plus facile de faire des amis." (Homme, 28 ans)

Les parents se doivent donc d'accorder une attention particulière au fait d'introduire leurs enfants dès leur jeune âge dans la collectivité, par le biais de la fréquentation d'espaces communautaires tels que l'école ou le scoutisme, entre autres, afin de leur permettre de construire leurs réseaux sociaux. En effet, il semble qu'il existe un lien très fort entre la participation aux espaces scolaires arméniens et la formation individuelle d'un réseau communautaire se renforçant au cours des multiples étapes de la vie. Ainsi, la fréquentation d'un espace scolaire précis prend pour les Arméniens une signification particulière. Le choix d'une école pour leurs enfants ne dépend pas uniquement de la qualité de l'enseignement, mais bien du cadre idéologique (politique et religieux) offert. C'est ce qui conditionnera, inévitablement, le réseau social que ces enfants développeront. En conséquence, si la fréquentation des écoles arméniennes favorise le développement d'une conscience politique ou apolitique (selon l'école), l'absence de fréquentation d'un espace scolaire arménien a pour conséquence l'absence de formation d'un réseau social communautaire ; ce qui induit à long terme une exclusion potentielle des activités communautaires.

Par ailleurs, plusieurs façons d'intervenir dans la vie collective sont possibles et celles-ci ne sont pas exclusives. De fait, nous avons recensé cinq domaines de participation qui concer-

nent les champs religieux, politique, communautaire au sens large, sportif et scolaire. De plus, tous les individus ne s'engagent pas également dans toutes les organisations. Parfois ils participent, parfois ils organisent et parfois, ils ne font ni l'un ni l'autre. Nous avons aussi constaté que si des individus ne participent pas actuellement à la vie communautaire, cela ne veut pas dire qu'ils ne se sont jamais engagés où qu'ils ne le seront jamais. Cet état est généralement temporaire et ne concerne le plus souvent qu'une étape de vie du participant et de son questionnement sur ses objectifs personnels à long terme. On remarque, du reste, pour plusieurs personnes rencontrées, l'existence d'une certaine ambivalence envers la participation communautaire. Pour certains individus, la participation relève d'un devoir moral envers la collectivité parce qu'elle assure la conservation de l'identité arménienne. Pour d'autres, elle signifie surtout un type d'encadrement lourd à porter. Les premiers tendent alors à s'investir essentiellement dans le champ politique et à délaissier les autres activités communautaires, pendant que les seconds tentent plutôt de se dégager de la collectivité afin de créer une nouvelle façon d'être Arménien, tournée davantage vers l'extérieur :

"De mon côté, je fais beaucoup plus qu'un Arménien ferait quand il travaille dans le Centre arménien. Parce que moi je suis dehors, je suis pas dedans. Des fois c'est pas facile." (Homme, 26 ans)

5. Conclusion

L'ensemble de la problématique sur l'identité en diaspora dépasse la simple question de vivre en dehors du territoire national. Elle touche essentiellement le

devenir identitaire dans un pays étranger. Les Arméniens ont l'impression d'être éventuellement perméables à une culture étrangère — la culture locale en diaspora —, ce qui leur semble constituer une menace pour la permanence de l'identité arménienne. C'est dans cette optique que s'est développé le discours sur l'Arménie/centre et diaspora/périphérie. Le problème dans cette manière de considérer la relation Arménie-diaspora tient de ce qu'il oblitère l'importance du fait diasporique dans les références culturelles des différents sous-groupes formant la diaspora. Le "là-bas" de référence n'est pas nécessairement l'Arménie, non plus qu'il est obligatoirement unique. Par conséquent, le sentiment d'appartenance identitaire peut être, et est généralement multiple. Que l'on pense seulement à la migration des vingt-cinq dernières années des communautés en provenance du Moyen-Orient ; leurs membres bien souvent ont vécu dans des pays tiers, avant de repartir à nouveau en raison de problèmes locaux d'ordre économique ou politique.

De plus, ce qui n'est généralement pas assumé dans le discours pessimiste sur l'assimilation en diaspora, c'est que même en Arménie, malgré les structures officielles de protection identitaire, la présence de nombreux autres peuples influence et modifie la culture arménienne locale ; celle-ci ne correspond plus à la culture idéale imaginée en diaspora. On cherche, à travers un discours "national", à rejoindre une culture qui n'est pas rejoignable parce qu'elle n'existe plus :

"Parce que l'identité comme Arménien dans la diaspora, je pense que c'est seulement en Arménie qu'un Arménien peut se développer comme Arménien réel, si on peut dire. Parce que dans la diaspora, c'est vraiment difficile à conserver son identité armé-

nienne par elle-même.(...) Peut-être que c'est intéressant aussi d'avoir plusieurs identités, mais pour moi ce n'est pas quelque chose de souhaitable. Pour moi, ça c'est un problème." (Homme, 20 ans)

S'il y a consensus en ce qui concerne l'objectif communautaire premier à poursuivre, maintenir et renforcer l'identité collective, différents éléments interviennent pour engendrer paradoxalement des divisions internes qui s'inscrivent pour l'essentiel dans le champ du politique. Mais si, pour certains, la participation politique crée ces divisions, pour d'autres, elle les atténue ou, du moins, elle remplit une fonction de cohésion communautaire au sein de la diaspora. De même, la relation que les sujets développent au génocide, en tant qu'élément identitaire dominant, induit un comportement politique particulier qui entraîne à la fois un certain type de relation à l'Arménie comme espace national et à l'espace diasporique comme lieux de reproduction identitaire. En conséquence, l'attitude adoptée amène le développement d'un réseau personnel particulier sur les plans social et amical, par le biais de la fréquentation d'espaces communautaires précis. La problématique de la participation communautaire — dans les champs du politique ou des loisirs — a donc pour caractéristique de mettre à jour la conscience d'une division interne, autant aux niveaux local, diasporique, global et national.

De fait, nous constatons l'existence d'une potentialité d'exclusion réelle entre les membres de la collectivité arménienne en diaspora montréalaise, ces clivages s'exprimant essentiellement à la fois en relation au champ politique et dans l'espace ecclésiastique. Par contre, parce que les individus ont la possibilité effective de participer simultanément, à plusieurs étapes de

leur vie, dans diverses activités dites "arméniennes", ils ont les moyens de se créer un réseau personnel dense qui leur permet par contrecoup de contourner ces exclusions. De ce fait, ils ont l'occasion de développer un sentiment d'appartenance fort à la collectivité, ce qui en favorise directement la reproduction sociale.

Notes

- 1 Afin de faciliter l'analyse des résultats, nous avons favorisé la rencontre avec des individus dont les deux parents étaient d'origine arménienne. Dans cette perspective, bien que nous sous-entendons par le terme "Arménien" une origine unique, nous ne voulons pas ici suggérer une valeur qualitative à cette dénomination, mais simplement éliminer tout biais possible concernant l'identité développée par ces sujets, biais qui pourrait être causé par une double appartenance culturelle.
- 2 Selon les données du recensement de 1991.

Bibliographie

- Boudjikianian, Aïda "Les Arméniens dans la région Rhône-Alpes", *Revue de géographie de Lyon*, n° Hors série, 1978.
- Boudjikianian-Keuroghlian, Aïda, "Un peuple en exil : la nouvelle Diaspora (XIX-XX^e siècles)", In G. Dédéyan (éd), *Histoire des Arméniens*, Toulouse, Éd. Privat, 1982, p.601-670.
- Boudjikianian, Aïda, "Diaspora et Arménie soviétique (1915-1987)", In G. Dédéyan (éd.), *Les Arméniens, Histoire d'une chrétienté*, Toulouse, Éd. Privat, 1990, p.65-74.
- Breton, Raymond, "Institutional Completeness of Ethnic Communities and the Personal Relations of Immigrants", *The American Journal of Sociology*, vol.70, 1964-1965, p.195-205.
- Breton, Raymond "La communauté ethnique, communauté politique", *Sociologie et sociétés*, vol.15 n°2, 1983, p.23-37.
- Chichekian, Garo "The armenian community of Quebec", In Témisjian, K., Folco, A-M. et Ouzounian, N. (éd.), *La langue ar-*

ménienne : *Défis et enjeux*, Actes du colloque tenu les 3, 4 et 5 juin 1994 Montréal, Les publications du Centre de langues patrimoniales/Cercle culturel arménien, 1994, p. 43-51.

Clifford, James, "Diasporas", *Cultural Anthropology*, vol. 9, n° 3, 1994, p. 302-338

Daronian, L., "En France, une "minorité" confrontée aux manifestations d'un réveil national: les Arméniens", In Piauxt, M. dir., *Vers des sociétés pluriculturelles : études comparatives et situation en France*, Colloque international de l'Acfas (9-11 janvier 1986), Paris, Orstom, 1987, p. 52-66.

Garabédian, Nadine, "Les Arméniens d'Alfortville. Intégration et identité", *Les cahiers de l'Orient*, n° 15, 1989, p. 131-145.

Hovanessian, Martine, *Les Arméniens et leurs territoires*, Paris, Autrement, 1992.

Hovanessian, Martine, *Le lien communautaire ; trois générations d'Arméniens*, Paris, Armand-Collin, 1995.

Lenoir-Achdjian, Annick, *Les facteurs de maintien de l'identité collective arménienne chez les jeunes adultes de la diaspora montréalaise*, Mémoire de maîtrise (non publié), Université de Montréal, Montréal, 1996.

Zakarian, N., "L'Église apostolique arménienne." In G. Dédéyan (éd.), *Les Arméniens, Histoire d'une chrétienté*, Toulouse, Éd. Privat, 1990, p. 89-98.

Foulard et Frontière : le cas des étudiantes mu- sulmanes à l'Université Paris 8

Par Simona Tersigni

Doctorante
URMIS (Paris)

Cette réflexion sur la pratique du foulard est issue d'une recherche¹ auprès de jeunes filles musulmanes issues de l'immigration en France. Au cours de cette recherche je me suis heurtée à des obstacles d'ordre déontologique et méthodologique. Entre mon entrée dans l'intimité d'autrui et l'élaboration d'un texte (dont l'ambition était scientifique) je me suis parfois trouvée dans une impasse, n'arrivant pas à déterminer les différents statuts épistémologiques de mes matériaux et à leur donner le « juste poids » en terme de compréhension. Je me suis alors efforcée de démêler les divers niveaux d'une question qui a sans aucun doute fourni de la matière à l'art rhétorique².

Les politiciens, les intellectuels, les journalistes et les associations qui sont intervenus mettant au jour le débat, ont mis en relief quatre ordres d'arguments à propos du foulard porté par les jeunes femmes musulmanes qui, objet des campagnes médiatiques ont eu, très rarement, droit à la parole. Ces arguments sont les suivants : symbole d'oppression, de sujétion et de « claustration » féminines incompatible avec les droits de l'homme ; signe intolérable, bannière d'un islamisme intégriste, dan-

gereux pour la démocratie, véhicule d'un terrorisme international ; symbole d'appartenance communautaire empêchant l'intégration au sein de la société française ; délit vestimentaire et insigne religieux incompatible avec la neutralité de l'école et la laïcité française. L'apparition du port du foulard en France a activé un débat politique portant sur la laïcité, l'intégration et le syndrome post-colonial et un débat culturel concernant la discrimination raciale et sexuelle. On a assisté à une reformulation ouverte de certaines problématiques, comme la place de l'islam au sein de la société française et à des divisions déchirantes. Le voile - souvent perçu comme une sorte de cheval de Troie introduit dans l'école, la citadelle sacrée de la République - a mis en scène de nouveaux clivages d'opinions, aussi bien à l'intérieur de la gauche que de la droite, faisant éclater les classiques solidarités partisans, syndicales et intellectuelles, et ce qui relevait jusqu'alors du non-dit.

Ma démarche rend compte de la question du foulard et de sa place dans le domaine des études sur l'ethnicité, de la genèse du problème chez des jeunes femmes musulmanes, françaises dans la plupart des cas, ou satisfaisant aux conditions nécessaires pour obtenir la nationalité française. La question du foulard révèle une sorte de malaise face à des pratiques de différenciation dont il faudrait examiner les conditions théoriques et empiriques qui en sont à l'origine. D'où l'importance d'une triple analyse (Bastenier, A., Dassetto, F. : 1993) qui s'articule en relation à : l'immigration maghrébine et l'épuisement du mythe de retour au pays ; le problème du « débordement des signes religieux » d'un islam transplanté et revendiqué au-delà de la sphère du privé ; le statut des femmes musulmanes au sein d'une société ma-

oritairement laïque comme la France. Depuis le début des années soixante-dix, une partie des immigrés, de confession religieuse musulmane, ont « activé » une logique d'appartenance à l'islam, d'où la mise en place d'infrastructures religieuses (de culte et de socialisation) ainsi que le « marquage du territoire ». Cette action déclenche des effets de recomposition et de reconstitution sociale, qui n'excluent pas un processus d'accès à la citoyenneté. Somme toute, on observe une double nouveauté. Du côté du pays d'accueil, un phénomène comme l'islam qui était pensé - jusqu'alors - comme extérieur se rend visible, d'où la réapparition d'une "irréductible altérité musulmane". Quant aux musulmans « en voyage », ils vivent l'expérience de sociétés laïques, d'une présence « pacifique » au-delà du *dar-el-islam* (la « maison d'islam »), dans la « maison du pacte ».

Les oppositions symboliques au fond de l'hostilité envers les jeunes femmes voilées

En France l'histoire du foulard est relativement courte. L'affaire commence à Creil en octobre 1989, même s'il n'y a pas accord unanime sur le début de la « mémoire voilée » (Khosrokhavar, F. : 1995-96), en raison de la diversité des témoignages et des sources auxquelles les chercheurs se réfèrent³. D'après J. Baubérot (1996 : 10) le processus qui a « construit le foulard français » par rapport à d'autres pays occidentaux et « l'a installé durablement dans le débat social » a consisté dans un double passage, assuré par les médias. Passage « du local au national », à savoir un conflit interne à un collège de la région parisienne est devenu une question divisant la France entière ; passage « de la multiplicité à l'unité », avec la

construction du « foulard islamique » à partir d'une diversité de cas empiriques.

La visibilité nationale⁴ du foulard n'implique guère sa légitimité au regard de la société française dominante. Si, pendant l'affaire du foulard, on a vu s'opposer une laïcité intangible et une laïcité plurielle, ce différend a reposé sur une base commune : une école sans foulard. A partir de cet idéal partagé par les deux groupes, il faudrait reconnaître une forme de « dissensus frontal » (Baubérot, J. : 1996) interne à un espace de discours laïc⁵. Dans l'affaire du foulard, les paroles légitimes, relativement en conflit entre elles, attestent toutes la notion de laïcité. Cela implique que les foulards, notamment les « foulards revendiqués » (Gaspard, F., Khosrokhavar, F. : 1995) *défont* les valeurs laïques et républicaines et leur pertinence face à une société en plein changement socio-culturel.

Les réactions face au phénomène du voile en Occident ne sont pas univoques, mais elles s'inscrivent toutes dans un contexte caractérisé par un système de droit - accepté, refusé ou mis en question - où le respect des libertés individuelles tient beaucoup de place. Mais cela n'exorcise pas complètement le risque de rester coincé entre deux extrêmes, à savoir l'intégrisme et la xénophobie (Geadah, Y. : 1996). Voilà pourquoi en France le débat reste toujours ouvert.

Quand on aborde un sujet tel que le foulard on n'échappe pas à la question générale concernant l'islam de France, question qui semble être politique et institutionnelle. L'islam est-il compatible avec la République et avec la laïcité ? Par ailleurs les musulmans et l'islam sont doublement impliqués dans le débat sur la laïcité. Primo, de nos jours ce sont eux qui sont visés lorsqu'on traite la « question de la laïcité ». Secundo, ils sont partie prenante au concert des voix qui

se réfèrent à la laïcité et cherchent à se faire reconnaître comme tels (Lorcerie, F. : 1996).

Le débat des années quatre-vingt, a vu se réactiver, en France, une opposition entre les immigrés « assimilables » et les « inassimilables », les « bons » et les « mauvais » immigrés (Schor, R. : 1985). C'est essentiellement au moment du constat que les immigrés « ne sont pas de passage » (*ibid.*) dans la société française, que le « processus d'ethnisation et de racisation s'amplifie » (De Rudder, Weill : 1996) envers eux. A partir de cela, on a assisté à une stratégie sélective de délégitimation de certains immigrés ou des fils et filles de parents immigrés - vis-à-vis de la société française⁶. Les péripéties de la question du foulard pourraient représenter une tentative de répudier - *au moins* de l'école - des jeunes filles, parce qu'« inassimilables ». L'affaire Nadéran⁷ (affaire d'exclusion scolaire due au foulard) dont le jugement a eu lieu le 6 avril 1995, semble confirmer un tel propos. A cette occasion, le tribunal administratif de Clermont-Ferrand a qualifié le voile de « signe d'identification marquant l'appartenance à une obédience religieuse extrémiste d'origine étrangère ». Cette obédience, « qui a des visées internationales, se réclame d'une orientation particulièrement intolérante, refuse aux personnes du sexe féminin le bénéfice de l'égalité que leur reconnaissent les institutions démocratiques de la France, cherche à faire obstacle à l'intégration des Français et des étrangers de confession musulmane à la culture française en s'opposant au respect de la laïcité, et prône la prééminence des règles religieuses dont elle se fait la zélatrice sur le droit français au profit du triomphe espéré d'institutions nouvelles subordonnant à la religion la conduite des affaires de l'État et la vie des citoyens » (Lorcerie, F. :

1997). Le vocabulaire de l'arrêt du T. A. est révélateur : il montre que l'universalisme des Lumières - légitimant une prétendue mission civilisatrice - et la catégorisation sociale du système colonial cohabitent encore aujourd'hui. Ce « fantôme d'une histoire non déconstruite » (Bancel, N. et Dewitte, P. : 1997) conditionne le regard de la hiérarchie Nord/Sud, Europe/Pays du Maghreb et présente l'islam selon les notions d'archaïsme, d'obscurantisme, d'extranéité et de danger. C'est pourquoi la question du foulard en France est posée comme symbole étranger alors que pour les jeunes filles voilées l'enjeu est d'avoir une participation sociale et culturelle à une société qu'elles voudraient pluriculturelle.

La rhétorique coloniale concernant la « femme musulmane » et le voile : entre refoulé et retournement du stigmate

Le foulard éveille une sorte d'hostilité historiquement construite (Ahmed, L. : 1992 et Geadah, Y. : 1996), notamment par rapport à sa visibilité dans l'espace public français. En outre le voile, souvent imaginé comme signe avant-coureur d'une « islamisation » rampante de la France, semble évoquer le risque d'un « déploiement de drapeaux verts ornés du croissant du Prophète »⁸. Si les discours de la société française majoritaire opposent une « identité légitime » (Khosrokhavar, F. : 1995-96) - qui reste discrète et qui n'affiche pas son foulard - à une identité qui est « voilée » - donc jugée *aliénée* -, c'est parce que les fantasmes d'une invasion triomphante de l'islam sont encore présents dans un pays marqué par une histoire de luttes militaires et idéologiques contre l'islam⁹.

Dès le début du XXe siècle l'usage

du voile a été instrumentalisé par la société coloniale qui lui a affecté des rôles politiques, sexuels et religieux. En particulier, dans le cadre d'un projet de modernisation des sociétés musulmanes la métropole a tenté d'émanciper les femmes par des discours inspirés d'une rhétorique laïcisante. Certains musulmans ont proposé des « lectures réformées » de l'islam¹⁰, lectures parfois accusées d'être assujetties aux pouvoirs coloniaux (Ahmed, L. : 1992). Le féminisme colonialiste antimusulman soutenait que l'islam était oppressif envers les femmes¹¹ et réfractaire aux changements. Si les sociétés musulmanes pratiquant la ségrégation sexuelle et l'obligation du port du voile étaient *arriérées*, la condition *sine qua non* du progrès vers la civilisation passait alors par le renoncement à ces coutumes. Le voile est devenu la cible préférée des colonisateurs ainsi que le symbole de la « dissymétrie » des sociétés musulmanes. Le discours occidental a placé la question des femmes au coeur du débat culturel concernant le voile¹². Une partie de la population développant une « culture de résistance » a repris à son compte la thèse coloniale. Le "projet colonial" d'émancipation des femmes musulmanes a chargé le voile de maintes significations et a déclenché des polémiques au coeur de la population musulmane. Le voile a donc été un objet de stigmatisation et a donné lieu à des phénomènes de retournement du stigmate, comme le montrent les exemples algérien, évoqué par F. Fanon dans son livre sur la lutte de libération de l'Algérie, et iranien où le tchador a d'abord symbolisé l'opposition au régime du Shah Reza Pahlavi.

La question des femmes et tout particulièrement des femmes musulmanes en France est intimement liée à un enjeu de « contrôle » entre Orient et Occident. Ce dernier semble vouloir

convaincre les autres que l'émancipation de « ses » femmes a été achevée (Mansoubi, M. : 1993). La stratégie consiste à montrer pour preuve, la condition des femmes « des autres », et, surtout, l'image des femmes « arabes » que l'orientalisme a fabriquée, jusqu'à aujourd'hui. Par ailleurs, il y a un Orient musulman qui, en voulant contrôler l'espace de « ses » femmes, veut encore prouver par là sa « dignité retrouvée », face à un Occident qui aurait « dévoyé » ses femmes, donc son sens de la « civilisation » (Nader, L. : 1991). Si les questions du voile et du statut des femmes au sein des sociétés musulmanes colonisées¹³, ont représenté un véritable *instrumentum regni*, dans le sens de N. Machiavel, les débats actuels sur les femmes voilées présentent encore, dans la plupart des cas, la rhétorique d'un Occident libérateur¹⁴ de l'oppression islamique et de la nécessité de préserver les « traditions islamiques » de l'impérialisme colonial et post-colonial. Ce qui ressort c'est, encore une fois, la force d'un univers de représentations stéréotypées, plutôt que la « mémoire historique ». La position du Grand Orient¹⁵ et certaines approches féministes de la question du voile¹⁶ en France semblent en être les révélatrices.

Le voile, à l'origine élément de distinction et de protection féminine, est ensuite devenu symbole d'oppression et de claustration. Voilà pourquoi il a provoqué, dans certains pays islamiques, un phénomène d'opposition sociale et politique, avant d'être récupéré, sous la poussée intégriste, comme symbole identitaire face à la domination culturelle occidentale. L'obligation du port du voile reste cependant l'objet d'un débat théologique et est étroitement liée au contexte historique dans lequel il prend place¹⁷. Dans le passage de « l'islam des pères à celui des fils »

(Bastienier, A., Dassetto, F. : 1990), de «l'islam sur la défensive» des primo-migrants à celui qui est proclamé et affiché, les femmes musulmanes constituent des acteurs fondamentaux de la médiation sociale et leurs foulards semblent exercer un rôle particulier.

La pratique du voile s'est jouée en contrepoint des phénomènes d'assimilation - notamment d'assimilation vestimentaire - dans les contextes coloniaux et post-coloniaux; de nos jours il est intéressant d'analyser comment cette pratique peut fonctionner dans une nouvelle situation minoritaire « post-migratoire », en France. Dans une conjoncture idéologique contraire aux musulmans, position que l'on pourrait qualifier en termes d'identification collective et de dévalorisation statutaire (Lorcerie, F. : 1996), on assiste à la re-conversion du voile en attribut positif chez les jeunes filles qui le portent. Leur appartenance religieuse *célébrée* n'est plus vécue comme honteuse, et alors affichée dans l'espace public. Le foulard, présenté comme le signe d'un degré supérieur de la foi religieuse, «honore les croyantes». Les musulmanes "s'emploient à retourner leur stigmaté" (Goffmann, E. : 1975) lorsqu'elles modifient l'évaluation sociale et personnelle du voile. Cette inversion de qualification doit être replacée dans le cadre de la mobilisation des ressources culturelles et religieuses de leur communauté musulmane qui se perçoit comme minoritaire et qui entend négocier sa place au sein de la société française. La pratique du *hijâb* est strictement liée aux formes de solidarité et de cohésion qui sont à la base de la construction d'une ethnicité élective. Elle remet en cause les frontières sociales, utilisant une « boîte à outils préexistante » qui est l'usage du voile coutumier dans les pays musulmans. Il s'agira de voir si le foulard peut représenter une défense

(symbolique) des frontières identitaires, sans que la « différenciabilité collective » arrive à nier la « différenciabilité individuelle » (Devereux, G. : 1972) des musulmanes qui le portent.

"Foulard islamique" et invention de la tradition en "terre du pacte"

La pratique du *hijâb*¹⁸ sur le terrain de ma recherche semble fixer une appartenance religieuse qui a besoin de nommer ses propres symboles et de les revendiquer ; de communiquer ses propres règles et de marquer sa propre différence. Cette volonté de démarcation est exercée à l'égard de la société française. C'est la raison pour laquelle nombre de filles voilées disent «vouloir donner une bonne image de l'islam dans la rue». Le foulard est porteur d'un potentiel contestataire (Mansoubi, M. : 1993) d'un imaginaire qui représente les rapports entre les nationaux de « bonne souche » et les immigrés ou leurs enfants selon des notions antinomiques, telles que société vs communauté, public vs privé, individualisme vs communautarisme, universalisme assimilationniste vs relativisme différentialiste. Cette pratique échappe à des approches classiques : elle se situe au-delà de la «mystique républicaine», des théories orientalistes et des analyses fondées sur le passage «nécessaire et inévitable» de la tradition à la modernité.

La question du foulard m'a permis d'analyser les relations inter-ethniques où «tous les partenaires impliqués, individuels et collectifs, sont les uns et les autres, dominants comme dominés, majoritaires comme minoritaires, des "ethniques". (...) Ne reconnaître des "communautaires" et des "ethniques" que dans ceux qui sont perçus comme différents et minoritaires implique le

risque de reproduire d'une façon pseudo-scientifique les représentations collectives» (Simon, P.-J. : 1997). D'où l'importance de ne pas limiter une étude sur le foulard aux femmes qui le portent mais d'analyser la position de plusieurs partenaires au sein des rapports sociaux. Cela a été une de mes priorités pendant la recherche sur le terrain que j'ai conduite de janvier à juin 1997, auprès d'une vingtaine d'étudiantes universitaires musulmanes (dont la moitié était voilée) en région parisienne.

La pratique des jeunes filles voilées est interprétée comme une marque de distinction vis-à-vis des croyants de leur propre communauté ainsi que de leurs propres parents, à l'intérieur de la famille. Le foulard peut même parfois exprimer tout en la dissimulant une forme de déviance. L'autonomie par rapport aux normes dominantes du groupe s'exerce par la réinterprétation d'une pratique traditionnelle. Le *hijâb* est souvent perçu et vécu comme une sorte de passeport d'accès à la vie sociale (que ce soit les études ou le travail) car "signe révélateur" de rigueur et de connaissance religieuses. La pudeur musulmane implique pour les filles voilées un retournement de sens : la dissimulation, dans l'espace public, des parties de leurs corps qui peuvent exciter le regard masculin et le port de vêtements amples les contraint à des formes d'engagement public.

Le voile des femmes musulmanes constitue un trait culturel marqueur d'une multitude de frontières matérielles et symboliques au sein des relations inter-ethniques. Quand l'adhésion à l'islam s'inscrit dans l'ordre du choix et de l'appropriation individuelle, « se dessine une volonté d'affirmer sa foi en la magnifiant », même dans les espaces séculiers de la société (Weibel, N. B. : 1995). Elle rend alors nécessaire une pratique religieuse rigoureuse où les

frontières entre sacré et profane doivent être affichées. Le fait de se démarquer de « façon volontariste » par rapport aux « musulmans de culture » et aux non-musulmans, prend une place importante¹⁹. Il s'agit d'une façon de mettre à l'épreuve sa propre foi, d'activer ce que l'on appelle « l'apprentissage de la patience » chez des gens qui se déclarent musulmans tout en étant français. C'est pourquoi le *hijâb*, considéré comme une obligation religieuse d'ordre divin, marque plusieurs frontières situationnelles et mouvantes qui passent, en particulier, par les femmes musulmanes. Ces dernières revendiquent, alors, ce qu'elles considèrent comme leurs droits. Souvent, celui de s'afficher comme musulmanes. Ce droit, dans la pratique, devient un « pouvoir de négociation sociale » et une légitimité à opérer des « stratégies situationnelles », dont le fondement repose sur la « manipulation » des deux côtés (extérieur et intérieur) de la *frontière ethnique*²⁰.

Déjà M. Weber (1971) avait souligné que des caractéristiques distinctives, les « reflets extérieurs », à savoir la façon de porter la barbe, la coiffure, le vêtement, peuvent se prêter particulièrement à l'« affichage » public d'une identité revendiquée. Car ils possèdent la « double caractéristique d'être manipulables à loisir et aisément déchiffrables comme symboles d'appartenance ». Mais, c'est également par un travail de l'imaginaire social que certains événements - comme l'affaire Khelkhal (qui m'a été évoquée pendant l'enquête) - et certains traits, notamment le foulard, deviennent symboles significatifs de ce que F. Barth appellerait l'« identité ethnique ». De plus, si le fait d'être orienté vers le « passé », semble différencier, en dernier ressort, l'identité ethnique d'autres formes d'identités collectives, il me semble légitime de parler du foulard

islamique comme d'un phénomène d'invention de la tradition. Il s'agit d'une production de la modernité visant à réintroduire des lieux de référence dans un monde soumis au changement et confronté à un certain vide social²¹. Si l'objet et la caractéristique des traditions inventées c'est l'invariabilité, la pratique du foulard est complètement inscrite dans ce cadre théorique. Le voile coutumier et le foulard islamique restent un bout de tissu. Donc à un premier niveau de perception il n'y a aucune distinction entre les deux. Le passé, réel ou fictif, auquel les traditions inventées se réfèrent implique des « pratiques stables, formalisées de manière normative, se prêtant à la répétition ». Cependant le passé dont on parle n'est pas celui des disciplines historiques, mais, plutôt, le passé que la mémoire collective se représente. Au point que l'on pourrait penser à la formation de processus de création et d'interprétation de l'imaginaire social.

Il me semble intéressant de recouper en trois catégories les aspects principaux du foulard islamique, à partir de la tripartition que E. Hobsbawm et T. Ranger ont élaborée au sujet des traditions inventées. En premier lieu, les traditions inventées peuvent établir ou symboliser la cohésion sociale ainsi que l'appartenance à des groupes ou à des communautés. A ce propos, on a désigné le foulard en termes de « frontière ethnique », à savoir de trait culturel sélectionné par le groupe d'appartenance afin de canaliser la vie sociale. De cela découlerait l'obligation-option du voile (pour les musulmanes insérées dans un parcours religieux). Aux dires des étudiantes rencontrées à l'Université de Paris 8, il y aurait une véritable spécificité féminine appuyée sur les notions de différence et de complémentarité, dont le fondement serait de

l'ordre de l'évidence (somatico-biologique). En outre, face à « l'imagerie masculine » il fallait bien trouver un « autre bouc émissaire » : c'est la raison pour laquelle le nouvel usage du foulard dans le monde musulman contemporain s'appuie sur un durcissement des obligations de la seule pudeur féminine. Le foulard n'a pas d'équivalent chez les hommes musulmans en terme de tenue vestimentaire pudique, pour des raisons qui se situent au-delà d'une « fantasmagorie de la séduction » exercée par la *femme*. Comme je l'ai appris sur le terrain, les hommes peuvent « s'habiller à la Sunna », pour se rapprocher du Prophète, à savoir du modèle de vertu. Mais cela ne constitue pas une obligation pour eux. La tenue vestimentaire des hommes musulmans ne met pas en jeu leur pureté intérieure ni leur chasteté.

En deuxième lieu, les traditions inventées peuvent établir ou légitimer des institutions, des statuts ou des relations d'autorité. Dans le cas du foulard féminin, il est évident qu'il y a eu un effort interprétatif, à la lumière des sources islamiques principales (*Ijtihad*), de la part des savants musulmans qui ont décrété l'obligation du voile pour les croyantes musulmanes, tout en niant la nécessité de dissimuler le visage, les mains, ainsi que la voix des musulmanes. C'est l'invention du vêtement conforme à la *shari'a* (Benkheira, M. : 1996), vêtement lié au souci de « coller à l'écrit »²². Il s'agirait de l'extension du pouvoir de l'écrit sacré, ou considéré comme tel, à l'éthique vestimentaire féminine, où la norme musulmane se base sur la distinction entre licite et illicite. Somme toute, l'entrée dans l'espace public de certaines musulmanes est une entrée voilée qui implique une intériorisation et une légitimation du message de ceux qui détiennent le pouvoir interprétatif.

En troisième lieu, le but des traditions

inventées peut être la socialisation, l'inculcation des croyances, des systèmes de valeur et des codes de conduites. Dans ce cas, ce que l'on appelle « attitude *hijâb* » me semble résumer l'effort d'adopter un style de vie, dont le principe est la décence islamique. Cette notion est fondée sur la nécessité de sauvegarder l'« ordre social » par le truchement d'une apparence pudique des femmes face aux hommes qu'elles peuvent épouser. Mais l'ordre social dont on parle est d'abord éthique, puisqu'il concerne la pureté des esprits. Par conséquent la pratique du foulard en « terre du pacte » constitue un rappel constant à la pratique de l'islam et à la purification qu'elle garantit. En ce sens la présence constante des jeunes filles dans les mosquées, à la différence de la plupart de leurs mères, me semble emblématique.

Il ne s'agit pas ici d'un retour à l'habillement traditionnel. Au contraire, M. Benkheira (1996) a clairement mis en évidence que l'âge des femmes en foulard ne constitue pas un réel discriminant. Le « rapport à la tradition savante » est le facteur vraiment décisif. Alors que le voile coutumier ne se fonde sur rien de semblable si ce n'est quelques règles orales, le foulard islamique énonce la prescription autant qu'il en détaille les formes et les couleurs requises. Par ailleurs ces dernières sont présentées comme les divers styles vestimentaires caractérisant l'hétérogénéité du monde musulman et son adaptabilité à différents contextes. Mais l'énergie et la capacité d'adaptation ne peuvent pas être confondues avec l'invention de la tradition. Les ajustements des musulmanes voilées à l'instar de la *décence islamique* présentent, alors, une double dimension. L'intériorisation du discours qui démontre « la femme » et idéalise l'honneur de la femme musulmane chaste et pu-

dique ainsi que l'aspect pragmatique de ce sentiment pudique. Cette dernière dimension se fonde sur des expériences personnelles et sur la difficulté à assumer sa propre féminité dans l'espace public - espace que les musulmanes entendent franchir. Tout en élargissant le vieux vocabulaire symbolique au-delà de ses limites préfixées, l'option du *hijâb* en dehors de la prière²³ offre des nouveaux moyens de médiation sociale dans un contexte post-migratoire tel que la France contemporaine.

Notes

1 La recherche sur le terrain a été menée en région parisienne pour rédiger le mémoire de DEA, pendant l'année universitaire 1996-97. Cette recherche a combiné une observation participante à l'Université de Paris 8-Saint-Denis, à la mosquée Adda'wa (située dans le XIX^e arrondissement de Paris), et des rencontres organisées par des associations socioculturelles, telles que l'Association des Etudiants Islamiques de France (AEIF), l'Union Nationale des Femmes Musulmanes de France (UNFMF) et l'Association des Jeunes Musulmanes Sportives de France (AJMSF) ainsi que des entretiens semi-directifs auprès d'une vingtaine d'étudiantes musulmanes (pratiquantes) de l'Université de Paris 8.

2 Foulard est le terme français (dérivant du provençal *foulat* qui équivaut au participe passé *foulé*, i.e. tissu feutré) qui a été utilisé dans l'Hexagone pour désigner le couvre-tête des écolières qui a déclenché la querelle nationale à partir d'octobre 1989. Les termes coraniques qui désignent le voile féminin sont *khimar*, *jalabib* et *hijâb*. D'après Geadah, Y. (1996 : 61-64) toute la controverse sur l'obligation du voile vient des versets 31 et 51-57 des Sourates XXIV et XXXIII, mais relève moins du contexte historique qui les a produit et qui les explique que des conclusions qu'on en tire. « Les penseurs islamiques s'entendent généralement sur le fait que le port du voile était une coutume sociale antérieure à l'islam et qu'il était un signe de respectabilité pour les femmes ». De cela découlerait le principe pour lequel le voile, loin d'être un symbole d'oppression, honore la femme qui le porte.

3 La crise de Creil se déclenche suite au compromis fragile passé avec un internat animé par des religieux juifs et qui avaient accepté d'envoyer les enfants à l'école le samedi matin. C'est alors que certains professeurs du collège remarquent que si l'on demande à des élèves juifs de respecter le cadre laïc de l'école de la République, il faudrait agir de la même façon vis-à-vis des jeunes filles musulmanes. Cf. Cardoso, L. (1990). Dans le collège Gustave Havez (Oise) trois élèves de confession musulmane, qui se déclarent « croyantes mais pas intégristes », sont exclues des cours pour avoir refusé d'ôter leurs foulards en classe. A partir d'un premier article publié dans *Libération* (1989-X-4), l'exclusion des trois jeunes filles fera l'objet de commentaires dans tous les médias en moins d'une semaine.

4 De 1989 à 1994 il y a eu en tout cinq affaires portées devant les tribunaux, même si la confusion provoquée par le flottement des responsables a multiplié les conflits. Pour la période 1989-1996 le Conseil d'Etat s'est prononcé à six reprises sur le caractère ostentatoire ou pas des insignes religieux dans l'enceinte scolaire. en outre, le ministère de l'Education nationale a produit trois circulaires (Jospin en 1989; Bayrou en 1993 et 1994).

5 Le débat laïc, en 1989, a été en partie réglé par L. Jospin. Le ministre de l'Education nationale, interpellé après les événements de Creil a annoncé qu'on ne saurait refuser d'accueillir les jeunes filles qui persistent à porter le foulard, même si l'école devrait encourager les filles à se dévoiler: « L'école ne peut pas exclure car elle est faite pour accueillir ».

6 D'après F. Khosrokhavar (1996 : 30) « le foulard se constitue comme signifiant politique dans un champ public où celles qui le portent n'existent pas à proprement parler, étant perçues soit comme des êtres abstraits, inconsistants (la domination et la manipulation des jeunes femmes musulmanes par les islamistes politiques), soit comme des sujets diaboliques (elles incarneraient l'antidémocratie) ».

7 L'arrêt du T. A. a annulé l'exclusion scolaire pour une raison de vice de procédure.

8 Cf. *Le Monde* (1989-X-24).

9 Cf. Kilani, M. (1994 : 286). Il y a une historicité particulière qui caractérise depuis plusieurs siècles les relations de l'Occident chrétien, en particulier la France, avec

l'Orient musulman, notamment le Maghreb, et qui imprègne l'imaginaire contemporain français. Par exemple, *l'exploit* de Charles Martel à Poitiers, en 732, n'a en rien diminué l'influence culturelle, scientifique, marchande et militaire des Arabes dans le sud de la France. Même si cette influence a duré au moins jusqu'au XIVE siècle, ce qui reste dans les mémoires est bien la victoire de Charles Martel. Cf. également Lorcerie, F. (1996).

10 Cf. notamment les positions de Qassin Amin et d'Ali Shariati.

11 Cf. Gadant, M. (1988). « La femme est longtemps demeurée en dehors du temps, figée dans ses structures anciennes pendant toute la période coloniale ».

12 Une des rares exceptions est la représentation de la Turquie que Lady Mary Montagu, la femme d'un ambassadeur anglais, a donné au XVIIIe siècle. Ses sensations et ses observations ont mis au jour les espaces d'autonomie des femmes Turques dans les harems et sous les voiles, dans un « monde fermé et cependant spacieux. (...) Voir et ne pas être vues, c'est le double privilège des femmes ».

13 Les processus de dévoilement et voilement dans les pays musulmans, à partir des années vingt de notre siècle sont beaucoup plus articulés. En Algérie, par exemple, l'expérience révolutionnaire des femmes engagées dans le combat pour l'indépendance de leur pays a d'abord utilisé le voile comme outil au service de la lutte, témoignage d'opposition à la société coloniale et signe de solidarité avec le groupe d'appartenance. Dans une deuxième phase de la guerre de libération les algériennes ont appris à se passer de cette protection en « intériorisant le symbole » et en laissant tomber le voile pour témoigner ainsi de la naissance d'une nouvelle femme et de l'effondrement des structures sociales traditionnelles. Le dévoilement a fonctionné comme une sorte de rituel sacré. Une fois porté le message d'opposition, l'*haik* a été réintroduit.

14 Cf. Todorov, T. (1989 : 511). « La politique coloniale est prête à faire feu de tout bois, elle se sert indifféremment de toutes les idéologies qui se présentent, de l'universalisme comme du relativisme, du christianisme comme de l'anticléricalisme, du nationalisme comme du racisme ; sur ce plan les idéologies ne nous livrent pas le mobile des actions, mais des justifications ajoutées à

posteriori, des discours d'autolégitimation qu'il ne faut pas prendre à la lettre ».

15 Au début de l'affaire des foulards à l'école, la principale obéissance maçonnique de France, engagée dans sa lutte pour la défense de la laïcité à tout prix, s'est ainsi exprimée : « Mais comment ne pas voir que derrière le port du *tchador* pour les jeunes filles se profile l'allégation de la femme (...) ». *Le Monde* (1989-X-24).

16 Cf. Dhoquois-Cohen, R. (1995-1996: 65-68). L'auteur met en exergue l'ampleur des problèmes à résoudre pour parvenir à une égalité de droit et de fait entre hommes et femmes dans le monde. Nombre d'obstacles se situent à l'interface du politique et du culturel.

17 Cf. Khosrokhavar, F. (1995 : 81-83): « Tant que l'État est laïc et démocratique, des modes d'actions tels que le port du voile peuvent revêtir un sens d'affirmation de soi, en tant qu'acteur social, cherchant à s'assumer dans son identité musulmane tout en vivant dans la Cité avec des non-musulmans. (...) Par contre, dans des sociétés où l'État est théocratique, l'affirmation du voile peut contribuer à asservir d'autres femmes qui ne voudraient pas se voiler ».

18 Sur le terrain j'ai remarqué que *hijâb* est le mot le plus utilisé, parmi les trois termes coraniques, pour désigner ce qui a été désigné comme «le foulard islamique».

19 Cf. Amdouni, H. (Docteur) (1996 :10). "En ce qui concerne le titre de l'ouvrage, nous avons préféré le terme *hijâb* au terme français voile parce que ce dernier est ambigu, et désigne soit un foulard, soit un tissu qui couvre le visage, soit une grande pièce de tissu dans laquelle la femme se drape". Cf. aussi Dif, M. (1996 : 157-163). "En réalité, ce sujet a été trop médiatisé par des gens n'ayant aucune connaissance réelle, seulement dans le but de faire des scoops. Les conséquences ne peuvent qu'exclure la femme musulmane de la société, alors qu'elle est prête à jouer un rôle intéressant pour tous. Mais, avant toute chose, je voudrais préciser un point. (...) Cela dit, il faut ajouter que le voile n'est, pour la femme musulmane : ni un vêtement folklorique, ni une coutume que les émigrées auraient apportée avec elles vers l'Occident ; ni non plus une mode ; ni un acte politique (le voile n'est pas un emblème national!), ni le symbole d'une revendication quelconque. Pour la femme musulmane, porter le voile est un acte d'obéissance et de soumission

à Dieu. A Dieu seul!".

20 Cf. Barth, F. (1995: 205-249) ainsi que Hughes, E. C. (1996: 222).

21 Selon Hobsbawm, E. et Ranger, T. (1983) l'inventivité de ce néo-traditionalisme, particulièrement illustré par les productions du folklore nationaliste du XIX siècle, constitue, de fait, le chant du cygne de la tradition authentique et la mort de la coutume. De cela découle une inversion singulière repérée par E. Hobsbawm (1983), à savoir l'identification de la tradition au formalisme du rituel et de l'apparat, au souci de la répétition et de l'invariance.

22 Cf. Benkheira, M. (1996 : 26). « C'est comme si l'individu n'était qu'une caisse de résonance de l'écrit, plus exactement de l'interprétation autorisée et légitime, qui est le fait des *oulémas* ».

23 *La Risala*, l'épître sur les éléments du dogme et de la loi de l'islam selon le rite malikite, exige que la musulmane porte, pour la prière seulement, une tunique (*dir*) et un voile (*khimar*) pour cacher ses cheveux et son cou.

Bibliographie

- Ahmed, L. (1992). *Women and gender in islam : historical roots of a modern debate*. London, New Haven, Yale University Press, trad. it. *Oltre il velo. La donna nell'Islam da Maometto agli ayatollah*, Florence, La Nuova Italia.
- Amdouni, H. (Docteur) (1996). *Le hijâb de la femme musulmane. Vêtements et toilette*. Bruxelles, Ed. Al-Imen.
- Augé, M. (1994). *Le sens des autres: actualité de l'anthropologie*. Paris, Librairie Arthème Fayard.
- Bancel, N., Dewitte, P. (1997). "Les Fantômes de la Coloniale". *Hommes & Migrations*, n° 1207, mai - juin.
- Barou, J. (1995). "Sous le voile". *Migrants-formation*, n° 102, septembre : 82-95.
- Barth, F. (1995). "Les groupes ethniques et leurs frontières". In Poutignat, P.; Streiff-Fenart J. (1995). *Théories de l'ethnicité* : 205-249. Paris, Puf.
- Bastienier, A., Dassetto, F. (1990). *Nodi conflittuali conseguenti all'insediamento definitivo delle popolazioni immigrate nei paesi europei*, Turin, Fondazione Agnelli.
- Bastienier, A., Dassetto, F. (1993). *Immigration et espace public*. Paris, L'Harmattan.

- Baubérot, J. (1996). "L'affaire des foulards et la laïcité à l'école". *L'Homme et la société*, n° 120, avril-juin : 3-29.
- Benkheira, H. M. (1996). "Deux voiles, deux interprétations". *Anthropologie et sociétés*, n°2, vol. 20
- Benveniste, A. (1982). "Le r*le des Institutrices de L'Alliance israélite Universelle à Salonique". *Combat pour la diaspora*, n° 8, avril-juin : 13-26.
- Bernard, P. (1997). "Le Conseil d'Etat et le foulard islamique". *Citoyenneté et Société*, n° 281, mai-juin : 63-64.
- Bourg, D. (1997). "Modes d'expression collective des jeunes musulmans en France". Journées Universitaires d'Automne. Formation à la recherche sur les migrations internationales et les relations inter-ethniques, Rennes, 15-18 septembre.
- Cardoso, L. (1990). "Au coeur de l'affaire. Un professeur de Creil témoigne". *Hommes et Migrations*, n° 1129-1130, février-mars : 7.
- Cesari, J. (1994). *Etre musulmans en France*. Paris, Karthala.
- Cesari, J. (1995). "Une pratique religieuse plus visible, une représentation éclatée". *Hommes et Migrations*, n° 1183, janvier : 33-40.
- Cesari, J. (1995-6). "L'islam, ultime recours". *Confluences Méditerranée*, n° 16, hiver.
- Charlot, B. (1990). "Droit à la différence, droit à l'universel, droit au sens". *Hommes et Migrations*, n°1129-1130.
- Chavannes, A. (1996). "Origine". *Pluriel : vocabulaire historique et critique des relations inter-ethniques*, n° 4, Paris, L'Harmattan.
- De Libera, A. (1993). "Une double amnésie nourrit le discours xénophobe". *Le Monde Diplomatique*, septembre.
- De Rudder, V. (1985). "L'obstacle culturel: la différence et la distance". *L'Homme et la Société*, n° 77-78, juillet-décembre : 23-50.
- De Rudder, V. (1993). "Assimilation". *Pluriel Recherche : vocabulaire historique et critique des relations inter-ethniques*, Paris, Ed. L'Harmattan, n° 1 : 22-26.
- De Rudder, V., Weill, C. (1996). "Génération/Deuxième génération". *Pluriel Recherche : vocabulaire historique et critique des relations inter-ethniques*, Paris, Ed. L'Harmattan, n° 4 : 41-45.
- Devereux, G. (1972). "L'identité ethnique: ses bases logiques et ses disfonctions". In *Ethnopsychanalyse complémentariste* : 131-168. Paris, Flammarion.
- Dhoquois-Cohen, R. (1995-1996). « Le foulard islamique à l'école. Essai d'approche féministe et laïque », *Confluences Méditerranée*, hiver : 65-68.
- Fabietti, U. (1995). *L'identità etnica*. Rome, La Nuova Italia Scientifica : 93-116.
- Feldblum, M. (1993). "Paradoxes of ethnic politics: the case of franco-maghebains in France". *Ethnic and Racial Studies*, vol. 16, n° 1.
- Gadant, M. (1988). "Nationalité et citoyenneté. Les femmes algériennes et leurs droits". *Peuples Méditerranéens*, n° 44-45, juillet-décembre.
- Gallissot, R. (1989). "Droits de l'homme: citoyenneté-nationalité. Quel est le sens du jacobinisme, si jacobinisme il y a?". In Fenet, A., Soulier, G. (eds.), *Les minorités et leur droit depuis 1798*. Paris, L'Harmattan.
- Gaspard, F., Khosrokhavar, F. (1995). *Le foulard et la République*. Paris, Ed. La Découverte.
- Geadah, Y. (1996). *Femmes voilées: intégrismes démasqués*. Montréal, vlb Ed.
- Goffmann, E. (1975). *Stigmate. Les usages sociaux du handicap*. Paris, Ed. Minit.
- Guillaumin, C. (1972). *L'idéologie raciste, genèse et langage actuel*. Paris-La Haye, Mouton.
- Guolo, R. (ed.). (1996). *Il paradosso della tradizione: religioni e modernità*. Milan, A. Guerini e Associati.
- Hobsbawm, E. (1995). "Inventing traditions". *Enquête*, n° 2, juillet-décembre: 171-192 (trad. de Mary, A., Fghoul, K., Boutier, J.).
- Hobsbawm, E., Ranger, T. (1983). *The invention of tradition*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Hovanessian, M. (1997). *Introduction sur les liens conceptuels entre religion et ethnicité*. Journée d'Etude organisée par l'Urmis. Paris (Iresco), 10 mars.
- Hughes, E. C. (1996). *Le regard sociologique. Essais choisis*. Paris, Ed. de l'EHESS.
- Kepel, G. (1987). *Les banlieues de l'Islam. Naissance d'une religion en France*. Paris, Ed. Seuil.
- Khosrokhavar, F. (1995-1996). "L'identité voi-

- lée", *Confluences Méditerranée*, hiver : 69-84.
- Khosrokhavar, F. (1996). "Les laïcités françaises et les enjeux de la modernité". *Cahiers d'Europe*, printemps-été : 302-320.
- Khosrokhavar, F. (1997). *L'islam des jeunes*. Paris, Ed. Flammarion.
- Kilani, M. (1994). *L'invention de l'autre*. Lausanne, Ed. Payot.
- Lewis, B. (1992). "La situation des populations musulmanes dans un régime non musulman. Réflexions juridiques et historiques" in *Musulmans en Europe*. Arles, Actes sud.
- Lochak, D. (1989). "Les minorités et le droit public français. Du refus des différences à la gestion des différences". In Fenet, A., Soulier, G., (eds.). *Les minorités et leur droit depuis 1798*. Paris, L'Harmattan.
- Lorcerie, F. (1996). "Laïcité 1996. La République à l'école de l'immigration?". *Revue Française de Pédagogie*, n° 117, octobre-novembre-décembre : 53-85.
- Lorcerie, F. (1997). "La catégorisation sociale de l'immigration est-elle coloniale?". *Hommes et Migrations*, n° 1207, mai-juin : 78-86.
- Mansoubi, M. (1993). "Dalla religiosità all'estetica religiosa. L'affaire del foulard islamico nel contesto dell'immigrazione maghrebina in Francia". In *Immigrazione in Europa* : 123-141. Rome, CEDISS.
- Mayeur, L. (1995). *Laïcité française: le port du voile à l'école républicaine*. Paris, FAS.
- Meyers, J. (1997). "Une présence emblématique". *Agenda Interculturel*, n° 158, novembre : 8-11.
- Montagu, M. (1981). *L'islam au péril des femmes*. Paris, La Découverte : 89-91.
- Morin, E. (1990). "Le nouveau combat de la laïcité". *Le Débat*, n° 58, janvier-février.
- Nader, L. (1991). "Orientalism, occidentalism and control of women". *Cultural Dynamics*, II : 149-159.
- Perotti, A., Thépaut F. (1990). "L'affaire du foulard islamique : d'un fait divers à un fait de société". *Migration et Société*, vol. II, n° 7 : 61-82.
- Poutignat, P.; Streiff-Fenart J. (1995). *Théories de l'ethnicité*. Paris, Puf.
- Quiminal, C. (1990). "Cultures dévoilées". *Hommes et migrations*, n° 1129-1130, février-mars : 59-60.
- Said, E. W. (1978). *Orientalism*. New York, Pantheon Books
- Saint-Blancat, C. (1995). *L'islam della diaspora*. Rome, Ed. Lavoro.
- Sakkouni, A. (1995). « Culture d'origine ou culture et origine? ». *Migrations et Sociétés*, vol. 7, n° 39, mai-juin.
- Sayad, A. (1987). *L'immigration en France. Le choc des cultures*. Paris, Centre Thomas More.
- Seksig, A., Dewitte, P., (éd.) (1990). "Laïcité-diversité". *Hommes et Migrations*, n° 1129-1130, février-mars : 51-100.
- Simon, P.-J. (1997). "Journée Universitaire d'Automne. Formation à la recherche sur les migrations internationales et les relations inter-ethniques", Rennes, 15-18 septembre.
- Taguieff, P.-A. (1988). "Universalisme et racisme évolutionniste : le dilemme républicain hérité de la France coloniale". *Hommes et Migrations*, n° 1207, mai-juin.
- Todorov, T. (1989). *Nous et les autres. La réflexion française sur la diversité humaine*. Paris, Ed. Seuil.
- Weber, M. (1971). *Economie et société*. Paris, Plon.
- Weibel, N. B. (1996). "Islamité, égalité et complémentarité: vers une nouvelle approche de l'identité féminine". *Archives de Sciences Sociales des Religions*, n° 95, juillet-septembre : 133-141.
- Wieviorka, M. (ed.) (1996). *Une société fragmentée : le multiculturalisme en débat*. Paris, Ed. La Découverte.

La question du foulard islamique dans les écoles publiques. Un aperçu du débat public québécois

Par Coryse Ciceri

Doctorante
Université de Montréal

La mondialisation des moyens de communication et le brassage des populations qui s'observent à l'échelle planétaire montrent que la diversité ethnoculturelle posent des enjeux nouveaux aux institutions publiques des sociétés démocratiques. Ces enjeux tendent à se retrouver d'une société à une autre. Ainsi, en septembre 1994, alors que la France se trouvait plongée, avec autant d'acuité qu'en 1989, dans le débat concernant le foulard islamique à l'école, le Québec lui aussi, lançait son propre débat, et dans des termes tout aussi proches. Tout comme en France, un tel événement devait alors, pendant plusieurs mois, défrayer la chronique et faire la manchette des journaux.

Le propos de cet article est d'exposer quelques remarques issues d'une étude comparative qui avait pour objet l'analyse qualitative des arguments de toutes tendances exprimés dans la presse écrite française et québécoise autour de la question du foulard islamique. Les objectifs de cette étude étaient d'explorer et d'analyser l'événement, son traitement médiatique et les réactions, officielles et non officielles, qu'il a suscitées. Le choix d'une étude comparative devait servir à évaluer

dans quelle mesure les discours étaient contrastés d'une société à l'autre, et si la position française avait exercé une influence sur l'interprétation du foulard islamique au Québec.

En raison de l'ampleur du matériel recueilli, nous nous proposons de n'exposer que les éléments les plus caractéristiques du débat québécois. En effet, le sujet du foulard islamique ayant fait l'objet, en France, de plusieurs études et donné lieu à de nombreux articles de fond, autant dans la presse que dans la littérature scientifique, il nous a semblé peut-être plus utile pour les personnes qui s'intéressent à cette question, de décrire le discours de la presse québécoise et de montrer combien, malgré la diversité des contextes socio-historiques, politiques et juridiques, les opinions sur le foulard pouvaient être partagées d'un continent à l'autre.

Les faits

Le jour de la rentrée scolaire, une jeune québécoise, récemment convertie à l'islam, scolarisée au niveau secondaire dans une école de la Commission des écoles catholiques de Montréal, fut exclue de son établissement parce qu'elle maintenait le désir de porter son foulard islamique après que la direction lui ait demandé de l'ôter. Selon la direction de l'établissement, le foulard islamique contrevenait au code vestimentaire interne qui réglementait, avec l'accord des parents et de façon stricte, l'habillement des élèves.

C'est à partir de cette unique décision d'exclusion que le foulard islamique en particulier, et la notion de prise en compte de la diversité culturelle et religieuse à l'école en général, furent posés à titre de problèmes. Fallait-il exclure ou tolérer les élèves voilées ? Sur

quels principes fonder les décisions, qu'elles soient de tolérance ou d'interdiction ?

Que le port du foulard soit passé du statut de « nouvelle » à celui d'« événement » en l'espace de quelques semaines a, au premier abord, semblé étonnant pour plusieurs observateurs. Lise Bissonnette, directrice du *Devoir*, écrivait, par exemple, dans un de ses éditoriaux, que le *hijab* n'était probablement ni plus ni moins qu'un sujet importé de France¹. Marie McAndrew, professeur en éducation à l'Université de Montréal, qualifiait le tout « d'happening social très soudain »². Profitant de l'occasion pour apporter de sévères critiques à la politique d'intégration du Québec et s'étonnant que l'on puisse discuter d'une question aussi fondamentale que la liberté religieuse, la presse anglophone et notamment le *Globe and Mail* de Toronto estimait, pour sa part, que le Québec s'était trouvé de nouveaux boucs-émissaires en la personne des élèves voilées et qualifiait les exclusions « d'actes d'intolérance et racistes »³.

Le plus surprenant était que l'école mise en question appartenait à la Commission des écoles catholiques de Montréal dotée d'une politique d'éducation interculturelle dans laquelle la question de la gestion de la diversité était soulevée et balisée de plusieurs recommandations. Par ailleurs, l'ampleur des débats que le foulard islamique suscitait, paraissait démesurée au regard du problème réel qu'il posait aux écoles et qui n'en était finalement pas un. En effet, tout en apprenant l'exclusion de cette élève, la presse informait que quotidiennement des jeunes filles voilées assistaient régulièrement à leurs cours sans que la vie de l'école ne soit perturbée exagérément. L'école Saint-Luc de la CECM, la plus multiethnique de Montréal, ne comptait qu'une dizai-

ne d'élèves voilées. La Commission scolaire Sainte-Croix apportait des commentaires semblables au sujet de ses écoles.

Ainsi, à supposer que le port du foulard puisse empêcher les élèves de suivre un cours régulièrement, tels que les cours d'éducation physique qui sont obligatoires, ou représenter un danger à la fois pour les élèves concernées et leurs camarades lors des séances de laboratoire des cours de sciences physiques notamment, des adaptations internes étaient appliquées. Recommandées en certains cas par les Commissions scolaires, elles étaient cependant plus globalement décidées par les établissements eux-mêmes et étaient souvent le fruit d'une négociation entre les directions et les familles, ou tout simplement entre les élèves, les directions et les intervenants. L'objectif de telles négociations était d'établir un espace de délibération où chacune des parties pourrait trouver satisfaction. Les adaptations, aussi appelées *accommodements raisonnables*⁴ se limitaient essentiellement à souhaiter que le foulard puisse être remplacé par un autre couvre-chef plus sécuritaire⁵.

Quoi qu'il en soit, la question du foulard islamique, sous l'impulsion des médias qui en firent leur manchette, prit rapidement la tournure d'un profond débat de société si l'on en juge la quantité d'articles et la réflexion qu'il a suscitées. En effet, dès la mi-septembre et jusqu'en juin 1995, la presse écrite s'est transformée en tribune où journalistes, éditorialistes et chroniqueurs — mais aussi experts du monde de l'éducation, du droit, de la sociologie, de la philosophie et autres sciences sociales ; intervenants scolaires ou communautaires ; « monsieur et madame tout le monde » ; partisans, opposants ou défenseurs d'une position intermédiaire ; certains radicaux, d'autres plus nuancés... en

d'autres termes, tous ceux et celles qui sentaient devoir intervenir — sont venus exprimer leurs opinions à l'ensemble de la communauté, enrichir le débat de leurs argumentations et tenter de répondre aux questions de fond qui se posaient.

En effet, en tout premier lieu, quel sens véritable pouvait-on donner au foulard islamique ? Fallait-il l'exclure ou plutôt le tolérer ? Fallait-il bannir de l'école tous les signes d'appartenance, qu'ils soient idéologiques ou religieux, ou seulement le foulard islamique ? Et pourquoi bannir le foulard islamique plus qu'un autre signe ? Sur quels principes justifier l'interdiction ou la tolérance ? Le foulard islamique n'était-il pas finalement un instrument opportun pour dénoncer la désuétude du système scolaire québécois encore confessionnel et poser la question de la laïcisation des écoles ? Mais la laïcisation du système scolaire était-il vraiment une fin en soi, un modèle de gestion de la diversité efficace ? Quel était finalement le véritable rôle de l'école en matière d'éducation, d'intégration et de rapport à la diversité ? Si l'école a pour mission de socialiser les élèves à des valeurs communes et au respect d'autrui, comment pouvait-elle alors tolérer le foulard qui selon certains, symbolise l'inégalité entre les hommes et les femmes ? En tolérant le foulard islamique l'école n'allait-elle pas devoir demain ouvrir l'espace de ses compromis et accéder à d'autres demandes qui viendraient limiter son rôle et modifier, par exemple, les contenus de ses enseignements ?

Autant de questions jetées un peu pêle-mêle auxquelles venaient s'ajouter également des événements internationaux en rapport avec la question islamique et qui rendaient plus difficile encore la position à adopter. Ainsi, parallèlement au thème du foulard isla-

mique, les journaux dénonçaient l'ascension de l'intégrisme musulman à travers les événements d'Algérie et d'autres pays du Proche-Orient, couvraient les multiples conférences et visites officielles de Talisma Nasreen révélant la condition faite aux femmes par l'islam fondamentaliste, rappelaient les mises à mort prononcées contre Khalida Messaoudi ou Salman Rushdie. En conséquence, au regard de ces drames définis par la presse comme l'irrespect des droits de la personne et des principes démocratiques, le fait de tolérer le foulard au Québec pouvait apparaître comme une manière de cautionner l'intégrisme plutôt que de se ranger, par solidarité, du côté de ceux et celles qui n'hésitaient pas à mettre leur vie en danger pour défendre les Droits et la démocratie.

Quelques données sur le contexte québécois

Le système scolaire

Bien que la majeure partie des institutions publiques aient, depuis les années 1960, pris le virage de la sécularisation, le système scolaire public est, quant à lui, resté confessionnel⁶. La ville de Montréal est pour sa part, divisée en deux commissions scolaires : la Commission des écoles catholiques de Montréal (CECM) et la Commission des écoles protestantes du Grand Montréal (CEPGM). Le système scolaire privé compte plusieurs écoles religieuses dont des écoles juives, grecques orthodoxes et musulmanes. Celles-ci sont financées par des fonds privés et publics, et doivent respecter les contenus d'enseignement réguliers définis par le Ministère de l'éducation afin de permettre à leurs élèves d'être intégrés normalement dans les différents cycles

d'études supérieures existants.

Chaque commission scolaire fonctionne de manière autonome en plusieurs domaines dont ceux relatifs à la gestion du personnel et des locaux, ainsi que de l'organisation des activités para-scolaires. Cependant, toutes décisions incluent nécessairement la voix des parents représentés par les commissions scolaires élus par suffrage tous les quatre ans. Chaque commission scolaire gère, à son tour, un nombre d'écoles qui varie en fonction de l'étendue de son territoire. En dehors de la ville de Montréal, les localités possèdent, selon leur importance, une ou deux commissions scolaires.

En ce qui concerne les écoles elles-mêmes, la loi sur l'instruction publique (1989) et la loi du Conseil supérieur de l'éducation (1964) autorisent chaque école à décider de son orientation religieuse qui peut être soit uniconfessionnelle, multiconfessionnelle ou non confessionnelle (Proulx, 1993). Il suffit pour cela, que le projet éducatif de l'école affichant une des trois possibilités mentionnées soit approuvé par le comité d'orientation de chaque école qui comprend la voix des intervenants scolaires et des parents. Or, si la loi est la même pour les écoles catholiques et protestantes, il reste que dans le cas des écoles catholiques, les projets éducatifs intègrent les croyances et les valeurs de la religion⁷. Il y a donc, pour les parents, la proposition de deux choix de cours : ceux d'enseignement religieux catholiques ou ceux d'enseignement moral. Du côté des écoles protestantes, les fondements de l'enseignement religieux sont essentiellement pluralistes et ont pour objectif de transmettre aux enfants la connaissance et le respect de toutes les traditions religieuses⁸.

La politique d'intégration

Le Ministère des communautés culturelles et de l'immigration – actuellement le Ministère des Relations avec les citoyens et de l'immigration – a consigné dans un document officiel datant de 1991, la politique que le Québec s'engageait à suivre en matière d'immigration et d'intégration. Cet énoncé, reconnaissant en premier lieu les motifs économiques et démographiques de l'immigration, stipulait d'une part que les communautés culturelles remplissaient un rôle important dans le processus d'intégration. D'autre part, il apportait une définition de l'intégration se résumant en trois points. Tout d'abord l'intégration s'opère au Québec, dans un espace linguistique francophone et passe par l'apprentissage et la maîtrise du français. Ensuite, elle est un processus à long terme qui doit favoriser la participation des individus aux institutions. Enfin, elle implique nécessairement la réciprocité. Cela signifie que la société ne peut attendre les efforts d'intégration du seul immigrant mais qu'elle doit reconnaître ses responsabilités en matière d'adaptation de ses institutions.

La population musulmane du Québec

Selon le recensement de 1991, réalisé par *Statistiques Canada*, le nombre de musulmans résidants au Québec était évalué à 45 000 personnes, dont environ 40 000 pour la seule communauté urbaine de Montréal. Ils étaient principalement originaires des trois pays du Maghreb, de la Turquie, du Liban, du Pakistan, de l'Inde, du Bangladesh et de l'Égypte⁹.

Si l'on parle de « communauté arabe »¹⁰ des nuances particulières doivent être apportées en ce qui concerne l'ancienneté de son implantation et sa

composition ethnique. De la fin du siècle dernier jusqu'aux lendemains de la première guerre mondiale, le Québec accueillit des immigrants provenant du Moyen-Orient, pour la plupart chrétiens, et d'origine libanaise ou syrienne qui fuyaient les luttes interconfessionnelles et les conséquences de la chute de l'économie rurale. À partir des années 1950, le Québec accueillit de nouveaux ressortissants provenant des pays arabes nouvellement indépendants qui contestaient les orientations politiques prises par les nouveaux gouvernements. La détérioration des équilibres politiques et économiques tout au long des années 1960 et 1970 n'a fait qu'accroître la tendance à l'expatriation déjà opérée dans les années précédentes et a contribué à diversifier les pays de provenance (Pakistan, Turquie, Iran, Égypte, Algérie, Maroc). Le phénomène plus récent de l'immigration originaire de pays musulmans est à relier, en partie, « à la montée dramatique de la répression israélienne dans les territoires palestiniens occupés, à la tragédie des Palestiniens résidants au Koweït, aux luttes en Irak après la guerre du Golfe et à la détérioration des droits politiques en certains pays arabes »¹¹.

Selon les dernières estimations, le nombre total des musulmans résidant au Québec pourrait être de 100 000 personnes. Ce chiffre serait à mettre en liaison avec les événements d'Algérie qui ont contribué à l'augmentation considérable des demandes de refuge politique au cours des cinq dernières années.

Méthodologie de recherche

Tous les articles d'opinion publiés dans la presse écrite québécoise ne peuvent être mis sur le même plan.

Certains, publiés dans les rubriques de débats et d'idées, souhaitaient proposer une analyse socio-politique de l'objet même du foulard ; d'autres, publiés dans la rubrique des lettres ouvertes de lecteurs, ne visaient qu'à exprimer un accord ou un désaccord envers le foulard ; les derniers, éditoriaux, exprimaient la position d'un professionnel de l'information et de son organe de presse. Pourtant, dans la mesure où ils s'expriment tous sur la question du foulard, ils peuvent nous permettre de mesurer la connaissance et l'interprétation que le discours public a et fait des réalités de l'immigration et des questions qu'elle pose aux sociétés réceptrices, qu'il s'agisse des politiques d'intégration ou des responsabilités qui sont imposées aux institutions pour favoriser l'intégration. Mais de plus, ces articles nous permettent de mesurer la perception que le public a d'une altérité précise, celle des musulmans et le degré d'influence qu'un discours extérieur, tel que le discours français, peut avoir sur la perception et le traitement de l'événement du foulard.

Le corpus d'analyse se compose d'une centaine d'articles recensés dans les journaux *La Presse*, *Le journal de Montréal* et *Le Devoir*, qui se répartissent en 47 articles d'information et 41 articles d'opinion, auxquels s'ajoutent 12 articles traitant de la problématique du foulard en France. Le repérage des articles s'est fait à partir d'une série de mots-clés et de thèmes tels que : foulard islamique (voile, fichu, hijab, tchador), Islam (musulmans, intégrisme), école (laïcité, confessionnalité), femmes (élèves, adolescentes voilées). Il est à noter également que la sélection des articles a été facilitée par la consultation de l'index de l'actualité (1994 et 1995) qui classe par thèmes, tous les articles publiés au cours d'une

année pour chaque organe de presse.

Une première « lecture flottante »¹² nous a permis de trier l'ensemble des articles sélectionnés en deux grandes catégories d'articles : les uns d'information, les autres d'opinion. Suite à une deuxième lecture du corpus, nous avons ébauché une grille de lecture pour chaque catégorie d'article. Chaque grille de lecture s'organise en deux étapes. La première étape s'attache à définir la structure (titre, date de parution, auteur, organe de parution, nature). La deuxième étape s'intéresse à l'analyse de l'article et vise à extraire du texte tous les éléments informatifs et/ou argumentaires. L'analyse des articles d'information visait essentiellement à dresser une chronologie de l'événement sur la période de septembre 1994 à juin 1995 et à faire état des positions officielles exprimées¹³. Celle des articles d'opinion souhaitait recenser tous les arguments émis en faveur ou à l'encontre de la tolérance du foulard islamique.

Présentation de quelques résultats

On constate d'emblée, sur l'ensemble des 41 articles d'opinion, que la tendance affichée va à l'encontre du foulard islamique et souhaite qu'il soit interdit. En effet, 16 d'entre eux expriment un avis défavorable¹⁴ au foulard islamique contre 11 avis favorables et 3 avis intermédiaires. 11 articles ne donnent pas d'opinion sur le traitement que devrait recevoir le foulard islamique.

Le foulard et la question des femmes

S'il fallait résumer le débat sur le foulard islamique au Québec en quelques mots, on pourrait dire qu'il fut clairement

un débat de femmes. La plupart des articles d'opinion sont dus à une plume féminine – au total, 28 contre 17 par des hommes – et décrivent, dans une large proportion, le foulard comme un symbole tri-dimensionnel – culturel, politique et social – mettant en danger les droits et libertés des femmes¹⁵. Ainsi, en souhaitant soustraire la femme du « regard masculin afin d'atténuer un désir qui est souvent mimétique et qui provoque la rivalité mâle »¹⁶, il contribue à associer l'image de la femme « à une représentation dérogoratoire et péjorative » la présentant comme « une source de souillure et de chaos social »¹⁷. Même les articles féminins qui privilégient la tolérance du foulard ne portent pas nécessairement un regard favorable sur ce vêtement destiné aux seules femmes, et qui marque une aliénation, un asservissement, une discrimination¹⁸.

Mais si pour certains, il faudrait l'interdire en raison de sa symbolique inégalitaire et discriminante, et de la menace intégriste qu'il renferme, pour d'autres, il serait injuste d'interdire le foulard islamique alors que d'autres signes sont tolérés. L'interdiction du seul foulard islamique reviendrait à porter atteinte aux droits à l'éducation des filles musulmanes contrairement à celles des garçons, ce qui ne peut-être une solution envisageable dans une société démocratique¹⁹. D'autant que les femmes ont, bien trop longtemps, fait l'objet de discrimination pour pouvoir accepter qu'une telle interdiction soit cautionnée²⁰.

Pour d'autres, l'interdiction du foulard islamique est au contraire, une marque d'irrespect envers les femmes puisque c'est mettre en doute leur sincérité de musulmanes. C'est signifier que les femmes musulmanes sont soumise, c'est croire « qu'aucune femme éclairée et éduquée ne (puisse) trouver l'islam satisfaisant ». C'est finalement

porter atteinte à leur sincérité en prétextant leur vraie croyance²¹. Il faut au contraire respecter le choix des femmes ; garder présent à l'esprit que voilées ou non, elles expriment de plus en plus le fait qu'elles sont conscientes du rôle social qu'on souhaite leur faire jouer et qu'elles le contestent à travers, notamment, leur accession à une éducation carriériste et à leur contestation des rôles hommes/femmes²².

Le foulard et le droit à la liberté religieuse

Les opposants à une tolérance du foulard islamique précisent que l'on ne peut invoquer le droit à la liberté religieuse pour légitimer le foulard. Trois raisons viennent soutenir cette position.

D'une part, le foulard islamique n'est pas une prescription coranique contrairement à l'idée qui le justifie comme une obligation religieuse. Ainsi, il apparaît qu'une confusion majeure est souvent faite entre ce que le Coran recommande et qui est de l'ordre du divin donc non contestable, et ce que les *hadiths* ou tradition du Prophète proposent et qui est de l'ordre de l'humain. Afin d'apporter quelques précisions, les tenants de cet argument expliquent que le Coran recommande, autant aux femmes qu'aux hommes, de s'habiller modestement et sans provocation. Mahomet aurait fait de cette recommandation une obligation et conseillé aux hommes de voiler leur femmes pour les protéger des regards, leur permettre d'être identifiées comme musulmanes et les distinguer des esclaves dont la réputation était alors, d'être de mauvaise vie²³.

D'autre part, la plupart des élèves mises en cause sont des jeunes filles qui ne semblent pas mesurer, en raison de leur jeune âge, toute la dimension politique qui se cache derrière le foulard.

Ces jeunes filles portent le foulard parce que leur entourage le leur impose. Dans le cas où elles affirmeraient publiquement qu'elles se voilent par choix, elles sont alors soit manipulées par des groupes de pression intégristes musulmans, soit sujettes à une pression si grande qu'elles n'ont d'autres choix que celui de mentir pour se protéger²⁴.

Enfin, la liberté religieuse est définie davantage comme la possibilité, pour toute confession, de pouvoir bâtir son temple, d'ouvrir son école, de choisir son école religieuse, mais n'inclut nullement le droit de « chercher à s'imposer avec ses particularités dans l'école de tous »²⁵.

À l'inverse, les partisans d'une tolérance aux foulards islamiques réitèrent qu'il est essentiel de respecter la charte et les droits fondamentaux tels que la liberté de religion, d'expression, d'association. Une interdiction du foulard reviendrait à enfreindre ces droits et serait interprétée comme une discrimination à l'égard des élèves voilées, toute exclusion se fondant sur une base religieuse. Or, la société québécoise est une société de droit et l'école, en particulier, un espace où toutes les convictions sont libres de s'afficher. L'interdiction du foulard serait nécessairement une attitude intolérante et discriminatoire. Par ailleurs, le système scolaire étant encore confessionnel, il n'y a pas de logique sur laquelle se baser pour définir un symbole religieux comme moins acceptable qu'un autre.

Le foulard et l'intégrisme

La présence du foulard islamique est souvent présentée sous les traits d'un vaste complot que mènent les intégristes musulmans à l'échelle internationale, que l'on soit favorable ou non au port du foulard. À cet égard, la France est souvent prise comme la ré-

férence d'une lutte anti-islamique riche de justification et dont le Québec devrait suivre l'exemple afin de se prémunir contre les affres de cette réalité mondiale.

Chacun des journaux a tenté de dénoncer l'intégrisme musulman en publiant à la fois des articles d'information qui le mettaient en cause, que ce soit au Canada ou ailleurs, et des articles d'opinion qui prenaient un ton alarmiste et n'hésitaient pas à accuser ceux et celles qui étaient pour une tolérance du foulard. À titre d'exemple, le Journal *La Presse* publiait fin novembre 1994 l'article *Les intégristes ont-ils une tête de pont au Canada ?* dans lequel plusieurs dignitaires musulmans réfugiés au Canada, n'hésitaient pas à répondre par l'affirmative. Le Journal de Montréal titrait, en septembre 1994, *Professeures catholiques obligées de porter le foulard islamique...* et révélait que le port du voile était une condition fixée par les écoles musulmanes de Montréal à l'embauche d'enseignantes non-musulmanes. Puis, au cours des mois suivants, les journaux annoncèrent que des islamistes souhaitaient la création, au Canada, d'un tribunal appliquant la Sharia. Puis il y eut l'attentat du World Trade Center imputé, dans un premier temps, à un groupe terroriste islamique inconnu avant que l'on ne découvre les véritables auteurs. À ces articles, venaient s'ajouter tous ceux qui couvraient la crise algérienne, le rapport de la France au foulard islamique et à la communauté musulmane, le voyage de Talisma Nasreen à Montréal et à Paris, et enfin, l'évocation de l'affaire Salman Rushdie.

Ces multiples informations ne permettaient pas de poser un regard objectif sur l'utilisation politique que l'on peut, en certains cas, faire du foulard islamique et sur le traitement qu'il devait recevoir. Ils contribuaient bien davanta-

ge à entretenir dans l'imaginaire collectif, une peur face à un mouvement qui, s'agissant du Québec, restait très inconnu et peu palpable.

Le complot des intégristes musulmans contre l'Occident était décrit à travers différents aspects. D'une part, on apprenait qu'il était mené par l'intermédiaire des femmes dans la mesure où celles-ci, mieux perçues que les hommes, mieux acceptées étaient capables d'inspirer la confiance, voire une certaine compassion. Mais d'autre part, on nous révélait que les intégristes n'hésitaient pas à se servir des institutions démocratiques dont ils connaissaient tous les rouages jusqu'à être capables de déceler leurs moindres faiblesses et de les utiliser contre la société, à leur avantage. Ainsi, on les présentait comme excessivement outillés au niveau juridique : ils semblaient connaître leurs droits de manière très pointu ; ils savaient à qui s'adresser pour les défendre et bénéficiaient de la protection des Chartes. Apparaissait alors une critique souvent très passionnelle, de nos propres acquis juridiques et éthiques, à l'endroit surtout des Chartes dont on regrettait la trop grande protection qu'elles accordaient à des individus que l'on décrivait comme des persécuteurs incapables de respecter des droits aussi fondamentaux que la liberté et l'égalité envers les propres membres de leur communauté.

Si les partisans de l'interdiction du foulard justifient ainsi leur position en référence à la peur de l'intégrisme, les opposants insistent quant à eux, sur leur crainte face à la montée de l'intolérance et de la xénophobie et souhaitent dénoncer la perception biaisée des musulmans et de l'islam qui émerge du discours public. Selon eux, il est important de redonner à l'islam les lettres de noblesse qui lui reviennent en tant que culture et civilisation dont les savoirs et

les connaissances accumulés au cours des siècles ont été hautement bénéfiques à l'Occident. Mais il est important au-delà de toute dénonciation, de démontrer que l'islam défendu par les fondamentalistes n'est pas le véritable islam et que de nombreux musulmans combattent cette récupération idéologique et politique de la tradition²⁶.

Sans pour autant renier le fait que l'intégrisme musulman existe, le discours favorable à la tolérance du foulard islamique souhaite apporter quelques nuances à ce constat en dressant un parallèle avec d'autres religions, dont en particulier le catholicisme, afin de montrer que l'intégrisme n'est pas que musulman, ni seulement religieux, mais tout aussi bien social ou politique. Ainsi, l'intégrisme se définit comme le moyen de restaurer un équilibre social, politique ou idéologique que l'on diagnostique comme chaotique²⁷. En tout état de cause, exclure les élèves voilées des écoles n'apparaît pas non plus comme la stratégie idéale de lutte contre l'intégrisme. D'une part, ainsi que nous l'avons vu plus haut, une telle décision ne sanctionnerait que les filles et non les garçons ; d'autres part, l'exclusion pourrait avoir pour conséquences l'inverse du résultat souhaité, à savoir soit pousser les élèves concernées au retranchement et à la victimisation, soit se désolidariser des élèves qui portent le foulard en raison de pressions familiale ; enfin, l'exclusion signifierait que l'on présume qu'une intégriste se cache derrière chaque voile, ce qui n'est en aucun cas vérifiable à moins d'une évaluation des raisons individuelles qui poussent les unes et les autres à se voiler.

Le foulard et l'immigration/intégration

Le fait de porter le foulard et de refuser de l'enlever est interprété par les

opposants à la tolérance, comme le refus d'une intégration à la société globale et au modèle qu'elle propose. Porter le foulard revient à faire l'aveu public de s'identifier à un groupe spécifique et démontrer ainsi, un refus d'adhérer « à un mode de vie, de pensée, d'une philosophie »²⁸ valorisés par la société réceptrice. Mais le port du foulard est également associé à un processus d'isolement puisqu'en marquant ainsi le groupe auquel elles se disent appartenir, les filles voilées montrent aussi qu'elles ne souhaitent pas s'ouvrir à celles qui voudraient en faire partie sans pour autant porter le foulard.

L'intégration se définit alors comme une acculturation et la permissivité à l'égard de la diversité est évaluée comme une menace au patrimoine culturel. Selon ce discours, toutes les valeurs des cultures représentées ne sont pas acceptables puisque certaines sont plus dangereuses que d'autres. Ainsi, le voile, comparé à d'autres symboles portés soit comme vêtement – la kippa juive – soit comme ornement – la croix chrétienne – recouvre, à partir des multiples symboliques d'inégalité et d'intégrisme qui lui sont attribuées, un risque aussi puissant que l'excision. Selon ces propos, il est donc nécessaire de décourager le port du foulard afin de ne pas s'exposer au devoir d'accepter plus tard, le respect de pratiques plus intolérables telles que la répudiation ou l'excision. La critique à l'égard de la permissivité accordée par les chartes et les politiques d'intégration s'exprime également par référence au traitement que notre propre culture recevrait dans les pays d'origine des personnes immigrantes. Cette argumentation, à teneur ethnocentrique, tend à démontrer que notre société est une société de droit où règnent raison et justice alors qu'à l'inverse, les sociétés d'émigration sont encore obscuran-

tistes.

Il faut donc s'attarder à réaffirmer le rôle de l'école pour se prémunir de ces dangers potentiels, le foulard n'étant que la pointe d'un iceberg. La mission essentielle de l'école étant donc d'éduquer en transmettant « le cadre, les règlements, les points de repère et les exemples positifs à suivre », elle ne doit favoriser aucun comportement « original »²⁹. À bien des égards, on impute alors au système confessionnel la responsabilité de plonger l'école dans l'incohérence et de permettre aux demandes de respect de la diversité de s'exprimer. Un bannissement de tous les signes religieux est présenté et soutenu comme la solution idéale, d'autant que cela permettrait d'assurer l'intégration entière de tous les élèves³⁰.

Le discours inverse tente, quant à lui, de démontrer que l'intégration dans un Québec pluraliste passe nécessairement par la tolérance à l'égard de la différence³¹ et par l'éducation des élèves à la réalité multiethnique de la société. Interdire le foulard islamique contribuerait à faire de l'école un lieu d'exclusion puisque les élèves n'auraient d'autres choix que de quitter l'école ou d'ôter le foulard. Ces restrictions vont à l'encontre des droits fondamentaux et délégitiment l'école dans sa fonction d'éducation et de traitement égalitaire. Il est donc, à cet égard, nécessaire de (re)penser l'institution afin de l'ouvrir et de l'adapter aux réalités de la diversité. D'autant que c'est par l'ouverture de ces attitudes et de son enseignement et la confrontation à d'autres cultures qu'elle amènera les élèves à évoluer, à prendre consciences d'elles-mêmes, à s'émanciper de leur milieu familial. Le foulard « ne tombera que si nous savons rester cosmopolites et ouverts »³². Les exemples de la Tunisie et de l'Égypte le confirment puisque ces deux pays ont su éviter le scénario algé-

rien en misant sur l'éducation.

Une interdiction du foulard signifierait de plus, qu'on lui octroie un caractère permanent alors qu'il n'est, à bien des égards, que le symbole d'une crise identitaire passagère, commune à tous les adolescents, les musulmanes ne faisant pas exception³³. Dans cette perspective, il ne s'agit pas de prendre une décision hâtive et générale à l'égard du foulard et suivre ainsi l'exemple de la France car le modèle français laïc a démontré ses limites. Il faut au contraire, placer le foulard islamique au centre des débats sur le pluralisme ethnoculturel et s'attacher à définir sa légalité en fonction des outils juridiques dont nous disposons et qui réglementent l'espace démocratique³⁴.

Conclusion

La problématique du foulard islamique au Québec a conduit à l'exclusion d'une élève et au dépôt d'une plainte auprès de la Commission des droits de la personne du Québec par une élève d'une école privée catholique qui s'était vue menacée par la direction de ne pas être réadmise à la prochaine rentrée scolaire si elle portait toujours son foulard. Cette unique plainte vient confirmer le fait, constaté antérieurement dans des cas semblables, qu'il y a véritablement une tendance au Québec, à ne pas faire appel au pouvoir judiciaire pour solutionner les cas de litiges impliquant une demande de reconnaissance de la diversité culturelle et religieuse. Pourtant, comme nous avons pu le constater tout au long de notre exploration, les partisans ou les opposants au port du foulard islamique à l'école ont presque systématiquement placé leur argumentation dans un cadre de référence légaliste où le respect des droits fondamentaux consti-

tuait le moyen le plus efficace de sauvegarder la démocratie.

Le débat qui a eu lieu en 1994-1995 au Québec ressemble de très près à celui que connut la France en 1989. L'analyse du discours français de 1989, révélait quatre pôles de discussion : la question des femmes, l'immigration/intégration, la menace intégriste et l'interrogation en terme d'ouverture du modèle laïc républicain. Le débat québécois de 1994 fait état de ces mêmes thèmes, à l'exception de celui concernant la laïcité, bien que l'on puisse aussi supposer que le foulard islamique ait pu servir de prétexte pour opérer un changement radical du modèle scolaire confessionnel existant. Un détail cependant demeure, qui marque la différence majeure entre la France et le Québec : la jeune fille mise en cause dans cette « affaire » était Québécoise d'ethnicité canadienne française convertie à l'islam. En conséquence, le débat autour du foulard islamique au Québec n'a pas été ethnicisé. À l'inverse de la France, il n'a pas porté non plus sur les difficultés d'insertion de la communauté musulmane à la société québécoise, ni sur le fait que la religion posait des difficultés aux institutions. Bien au contraire, il y a eu, autant du côté des partisans que des opposants, une tendance à dénoncer les dangers d'une ethnicisation éventuelle et des efforts sans cesse renouvelés de montrer que la communauté musulmane était, dans l'ensemble, bien intégrée, et que les problématiques de la diversité incombaient à tous les groupes religieux.

Le discours québécois fait très souvent référence à la France, qu'il s'agisse des partisans de l'interdiction du foulard islamique ou des opposants à son interdiction. Les premiers apprécient la décision française. Ils la justifient socio-politiquement comme le seul moyen d'en-

raier l'intégrisme et de conserver une cohérence sociale. S'ils soulignent que la décision du ministre Bayrou n'a pas de valeur légale, ils précisent cependant qu'elle devrait servir de source d'inspiration au Québec. Dans cette perspective, la référence au discours français constitue un moyen parmi d'autres de remettre au goût du jour la nécessité pour les écoles québécoises de se convertir à la laïcité. À l'autre extrême, les opposants à l'interdiction du foulard mettent en garde le Québec contre cette tentation française en insistant sur le fait que les deux contextes sont radicalement distincts et que la laïcité n'est pas une fin en soi, même pour la France où elle n'empêche pas les particularismes de s'exprimer. On peut remarquer trois points venant soutenir cette affirmation. D'une part, le Québec est loin de vivre les mêmes tensions que la France face à l'islam et au monde musulman. Il serait donc excessif d'affirmer que l'intégrisme est en passe d'avoir une emprise importante au Canada ou au Québec. D'autre part, l'ampleur des foulards est si minime au Québec que rien ne justifierait donc l'adoption de mesures de sévérité aussi drastiques que celles qu'impose la laïcité. Ils concluent généralement en précisant que le modèle laïc a montré ses propres limites, même en France, et qu'il s'agirait davantage de repenser les modèles existants, de les transcender en évaluant les conséquences de leur application sur le respect des droits de la personne et de l'espace démocratique.

Depuis 1995, le foulard islamique n'est plus un sujet d'actualité. La problématique du foulard s'est résolue, au Québec, sans recours devant les tribunaux, ni discours démesurés. La jeune élève renvoyée en septembre a été acceptée quelques jours plus tard dans un autre établissement où d'autres

élèves portaient le foulard. La position officielle et juridique, statuée par l'avis de la Commission des droits de la personne du Québec du 15 février 1995, réaffirme la primauté du droit à l'éducation et du droit à l'expression de sa croyance. À l'image de l'avis du Conseil d'Etat de 1989, cette position va dans le sens d'une tolérance à l'égard des élèves voilées tout en encourageant les directions d'établissement à faire preuve de vigilance à l'égard des élèves qui portent le foulard par obligation, et cela, dans le souci de sauvegarder la liberté des élèves.

Notes

1 "Aux sages du modem". *Devoir*, 21 novembre 1994 (Lise Bissonnette).

2 "Une table ronde sur le foulard islamique à l'école laisse les participants sur leur faim". *La Presse*, 08 décembre 1994 (Éric Clément).

3 "Le Québec sous le foulard". *Devoir*, 18 décembre 1994 (Konrad Yakabuski).

4 Conseil des communautés culturelles et de l'immigration (1993). *La gestion des conflits de normes par les organisations dans le contexte pluriethnique de la société québécoise*. Avis présenté à la Ministre. Montréal : CCCI.

5 Selon une étude menée en 1995 par Marie McAndrew, Marianne Jacquet et Coryse Ciceri : «La prise en compte de la diversité dans les normes et les pratiques scolaires : une étude exploratoire dans cinq provinces canadiennes». *Revue des Sciences de l'éducation*, Université de Montréal. Les demandes de prise en compte de la diversité culturelle et religieuse sont nombreuses dans les écoles de la communauté urbaine de Montréal. Elles ne concernent pas uniquement le foulard islamique, mais également des demandes d'exemption de cours, d'ouverture de lieux de prière, de traitements spécifiques des filles et des garçons, d'adaptation des menus des cafétérias, etc... Les demandes concernant l'habillement ou l'alimentation font, en règle générale, l'objet d'un accommodement. On permet de plus en plus à des jeunes filles musulmanes de suivre les

cours de natation habillées de vêtements puisqu'elles ne peuvent pas, selon leur tradition, se montrer partiellement dénudées. Dans d'autres cas, l'accommodation n'est pas systématique. Les directions peuvent avoir recours alors, soit à un «accommodement avec condition», soit à une «stratégie de cheminement» qui tentera d'amener les parents et les élèves à modifier leurs positions, soit à un refus catégorique. Ces deux dernières solutions concernent essentiellement les demandes qui impliquent les droits de la personne et de l'enfant ainsi que les demandes de lieux de prières. Précisons ici, pour information, que Marianne Jacquet de l'Université de Montréal, termine actuellement un thèse de doctorat : *L'analyse de la prise de décision lors de demandes d'adaptation des normes et règlements scolaires en contexte multiethnique*.

6 Proulx, J.-P. (1993a). «Les écoles publiques non confessionnelles au Québec : cas d'espèce ou voie d'avenir ?» *Revue des Sciences de l'éducation*, Vol. 20, n° 30, 467-492.

7 Proulx, J.-P. (1993b). « Le pluralisme religieux dans l'école québécoise : bilan analytique et critique ». *Repères. Essais en éducation*, 15, 157-210.

8 op. cit.

9 Ministère des Affaires internationales, de l'immigration et des communautés culturelles (1995). *Profil des principaux groupes religieux du Québec*. Direction des communication. Montréal : Les publications du Québec.

10 Centre d'études arabes pour le développement (1992). *La communauté arabe du Québec*. Montréal.

11 op. cit.

12 Bardin, L. (1997). *L'analyse de contenu*. Paris : Presses universitaires de France.

13 Il est à noter cependant qu'une opinion peut souvent infiltrer un article d'information dans la manière même dont l'information est présentée et soutenue par l'apport du discours d'interlocuteurs extérieurs. Or, la plupart de ces interlocuteurs font mention de position dites officielles puisqu'ils sont souvent présentés non comme simple individus mais répondant d'un organisme particulier, soit gouvernemental, institutionnel ou communautaire. Ces opinions servent donc à apporter un éclairage nouveau sur la manière dont des milieux plus officiels ont réagi face au foulard islamique.

- 14 Le journal de Montréal, le 16 février 1995, a posé la question du jour suivante à 7 personnes prises au hasard dans la rue : "Êtes-vous en faveur du hijab à l'école?". Ces avis étaient reportés sous un même titre ce qui lui permet d'être comptabilisé comme un seul article. Or il est le seul cas où plusieurs opinions sont recensées dans un même corpus. Ainsi, sur 7 personnes interrogés, 5 sont clairement en défaveur du foulard islamique, contre 1 avis favorable et 1 avis non affirmé en faveur ou en défaveur.
- 15 "Lever le voile sur le hijab". *Le Devoir*, 29 septembre 1994 (Yolande Geadah) ; "Cessons de banaliser le hijab!" *La presse*, 03 décembre 1994 (Leila Bensalem) ; "Port du hijab à l'école : il ne faut pas fonder le débat sur de fausses prémices". *Le Devoir*, 10 janvier 1995 (Yolande Geadah) ; "Derrière le foulard, un rideau ?". *Le Devoir*, 04 février 1994 (Nelly Garnier) ;
- 16 "La tête dans le sable pour le voile islamique". *Le Devoir*, 12 octobre 1994 (Yves Vaillancourt).
- 17 "Lever le voile sur le hijab". *Le Devoir*, 29 septembre 1994 (Yolande Geadah).
- 18 "L'école à voile". *La presse*, 19 septembre 1994 (Agnès Gruda) ; "Le foulard islamique". *La presse*, 12 novembre 1994 (Lysiane Gagnon) ; "Hijab : poursuivons le débat". *Le Devoir*, 04 décembre 1994 (Gisèle Bourret) ; "Les pieds dans le voile". *La presse*, 30 décembre 1994 (Agnès Gruda) ; "Hijab : le Conseil du Statut de la femme explique sa position". *La presse*, 26 mai 1995 (Marie Lavigne).
- 19 *op.cit.*
- 20 "Hijab : poursuivons le débat". *Devoir*, 04 décembre 1994 (Gisèle Bourret)
- 21 "Sous le foulard". *Le Devoir*, 18 décembre 1994. (Diane Boulanger)
- 22 "La logique de l'intolérance". *Le Devoir*, 07 mars 1995 (Nadine Hokayem).
- 23 "Lever le voile sur le hijab". *Le Devoir*, 29 septembre 1994 (Yolande Geadah) ; "Port du hijab : il ne faut pas fonder le débat sur de fausses prémices". *Le Devoir*, 10 janvier 1995 (Yolande Geadah).
- 24 "Lever le voile sur le hijab". *Le Devoir*, 29 septembre 1994 (Yolande Geadah) ; "Cessons de banaliser le hijab". *La Presse*, 03 décembre 1994 (Leila Bensalem) ; "Port du hijab : il ne faut pas fonder le débat sur de fausses prémices". *Le Devoir*, 10 janvier 1995 (Yolande Geadah).
- 25 "Quand l'habit fait le moine". *Actualité*, 1er novembre 1994 (Jean Paré) ; "Hijab et crucifix". *Le Devoir*, 20 septembre 1994 (Pierre Bourgault).
- 26 "Va-t-on assister au Québec à un phénomène de « purification culturelle et idéologique » ?" *La Presse*, 03 décembre 1994 (Collectif de femmes) ; "Sous le foulard". *Devoir*, 18 décembre 1994 (Nelly Garnier) ; "La logique de l'intolérance". *Devoir*, 07 mars 1995 (Nadine Hokayem) ; "L'islam dans une démocratie : réalités et fabulation". *Devoir*, 04 mai 1995 (F. Bensebaa) ; "Hijab : le Conseil du statut de la femme explique sa position". *Presse*, 26 mai 1995 (Marie Lavigne).
- 27 "Hijab : poursuivons le débat". *Devoir*, 04 décembre 1994. (Gisèle Bourret)
- 28 "Quand l'habit fait le moine". *L'Actualité*, 1er novembre 1994 (Jean Paré) ; "Hijab et droits des collectivités". *Le Devoir*, 07 mars 1995 (Jean-Denis Côté) ; "Le hijab ou l'intolérable tolérance". *Le Devoir*, 04 mai 1995 (André Auclair).
- 29 "Cessons de banaliser le hijab !" *La Presse*, 03 décembre 1994 (Leila Bensalem).
- 30 "Hijab et crucifix". *Le Devoir*, 20 septembre 1994 (Pierre Bourgault).
- 31 "L'école à voile". *La Presse*, 29 septembre 1994 (Agnès Gruda) ; "Foulard islamique". *La Presse*, 12 novembre 1994 (Lysiane Gagnon) ; "Hijab : poursuivons le débat". *Le Devoir*, 04 décembre 1994 (Gisèle Bourret) ; "Le Conseil du Statut de la femme explique sa position". *La Presse*, 26 mai 1995 (Marie Lavigne)
- 32 "Les pieds dans le voile". *La Presse*, 30 décembre 1994 (Agnès Gruda)
- 33 "Le foulard islamique". *La Presse*, 12 novembre 1994 (Lysiane Gagnon) ; "Les pieds dans le voile". *La Presse*, 30 décembre 1994 (Agnès Gruda)
- 34 "Entre Leila et Fatima". *La Presse*, 11 décembre 1994 (B.A. Elamiri).

Réponses à Roger Establet

Par Michel Novi

Maître de conférence (UNSA)
SOLIS-URMIS (Nice)

Je profite de cette parution des Cahiers pour répondre à tes questions posées dans le n° 2-3. Comment doit-on comparer les pourcentages ? Comment savoir si, statistiques à l'appui, l'inégalité entre des catégories de personnes a diminué ou si elle a augmenté ? Quels sont les avantages du taux logistique et comment s'en servir ?

Tu m'honores infiniment mais me jettes dans l'embarras car j'ai sur le sujet les mêmes incertitudes que la plupart des membres de notre profession¹.

1. Un pavé dans la mare

La statistique que tu as présentée pour ce débat donne les taux d'accès à l'Université pour six catégories sociales, ainsi que les moyennes :

Tableau 1.- Taux d'accès à l'Université (en %)

	1959	1975	1982	1993
cadres sup.	37,3	71,8	71,4	86,9
cadres moy.	20,0	31,9	29,3	36,6
employés	6,7	22,4	21,8	30,8
patrons	9,8	19,0	17,5	27,1
agriculteurs	1,8	8,1	9,3	14,7
ouvriers	0,5	4,1	5,6	10,8
ensemble	6,0	16,4	17,2	29,4

Le tableau se lit ainsi : en 1959, 37,3% des cadres accèdent à l'Université contre seulement 0,5% des ouvriers. L'exemple est instructif. En effet, en un quart de siècle, le taux d'accès des cadres est passé de 37,3 à 86,9%. Dans la même période, celui des ouvriers est

passé de 0,5 à 10,8%.

Si l'on calcule des écarts de pourcentages on est amené à dire que l'inégalité a augmenté :

$86,9 - 37,3 = 49,6$ pour les cadres supérieurs ;

$10,8 - 0,5 = 10,3$ pour les ouvriers.

Les cadres ont gagné 49,6 "points" contre 10,3 pour les ouvriers : avantage aux premiers.

Si on calcule des rapports de pourcentages, on est conduit à la conclusion inverse :

$86,9 / 37,3 = 2,3$;

$10,8 / 0,5 = 21,6$.

Le taux des cadres supérieurs a été multiplié par 2,3 mais celui des ouvriers l'a été par 21,6 : *avantage aux seconds* !

On observe la même contradiction si l'on compare les pourcentages en colonnes. On a, d'une part,

$86,9 - 10,8 > 37,3 - 0,5$ et d'autre part :

$86,9/10,8 < 37,3 / 0,5$.

La contradiction est flagrante et n'a même pas le mérite de la constance : la comparaison effectuée entre les cadres supérieurs et les cadres moyens donnera en effet l'avantage aux premiers quelle que soit la méthode utilisée. A quoi se fier et que vont penser nos étudiants si les outils les plus naturellement utilisés se révèlent incohérents ?

Une idée relativement moderne² consiste à combiner, en quelque sorte, les deux approches : le calcul des écarts et celui des rapports. C'est celle que tu utilises.

2. Rapport des chances, logit, odds-ratio, taux logistique

2.1. Le rapport des chances

En effet, tu proposes tout d'abord de nous intéresser non pas seulement

au simple taux, 37,3 par exemple, mais également à son complément à 100 : 62,7. C'est que 37,3 n'est pas un nombre ordinaire (une température normale, par exemple) mais un *pourcentage* : il reste à parcourir aux cadres supérieurs un écart de 62,7 pour que chacun de leurs enfants entrent à l'université. Le rapport de 37,3 à 62,7 vaut 0,59. Ce nombre exprime ce qui a été accompli par rapport à ce qui reste à accomplir. En 1993 ce rapport devient 6,63. Et si l'on élargit à l'enseignement supérieur (cf. ton autre tableau où l'on trouve un taux d'accès de 96,3%), on obtient 26,03 ! La catégorie a fait le plein, comme elle a sans doute fait le plein des divers biens d'équipements tels que le lave-vaisselle ou le four micro-ondes (cf. aussi ton expression d'"effet-tennis") et il lui sera difficile de faire mieux en peu de temps.

On calcule donc, p étant un pourcentage, le "rapport des chances", noté RC :

$$RC = p / (100 - p)$$

$$\text{Exemple : } 37,3 / (100 - 37,3) = 0,59$$

Ce sont les "chances" d'accéder divisées par les "chances" de ne pas accéder.

2.2. Le logit

Tu nous indiques ensuite d'en prendre le logarithme. Cette opération a de nombreux avantages.

(i) Elle "adoucit" les valeurs de RC, qui deviennent démesurément élevées au fur et à mesure que p se rapproche de 100%. Ainsi :

$$\ln(86,9/13,1) = \ln(6,63) = 1,89 \text{ et } \ln(96,3/3,7) = \ln(26,02) = 3,26.$$

(ii) Elle traite "à égalité" le taux p et son complémentaire $1-p$:

$$\ln(p/(1-p)) = \ln(p) - \ln(1-p)$$

(iii) Elle fournit une fonction de p extrêmement utile : le "logit" de p . On

note :

$$\text{logit}(p) = \ln(p/(1-p)) = \ln(RC)$$

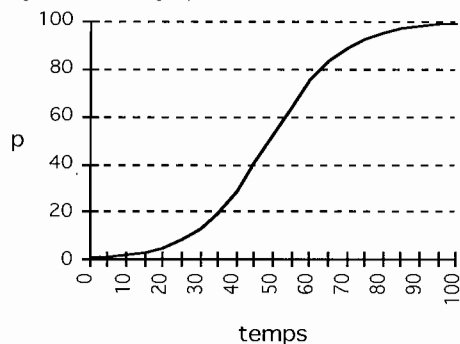
Ainsi, lorsqu'on veut décrire un phénomène à évolution plafonnée (croissance avec saturation par exemple), on peut utiliser, pour décrire les variations temporelles de p , la fonction :

$$p = \exp(a t + b) / (1 + \exp(a t + b))$$

où t désigne le temps.

On obtient alors une fonction "logistique" de la forme suivante (sur 100 ans par exemple !) :

Figure 1.- Fonction logistique



En isolant l'exponentielle on a :

$$p/(1-p) = \exp(a t + b)$$

Puis, en prenant le logarithme des deux membres : $\text{logit}(p) = a t + b$

Ainsi, pour ce modèle, le logit de p varie de manière on ne peut plus simple avec t , c'est-à-dire de manière "linéaire".

2.3. Le log-odds ou taux logistique

Tu proposes enfin deux mesures de l'inégalité.

• La première consiste à faire l'écart entre le logit pour une catégorie et le logit pour l'ensemble de la population. Par exemple :

- pour les cadres supérieurs :

$$\text{logit}(37,3) = -0,519$$

- pour l'ensemble de la population :

$$\text{logit}(6,0) = -2,752$$

(le signe - signale que les p sont infé-

rieurs à 50)

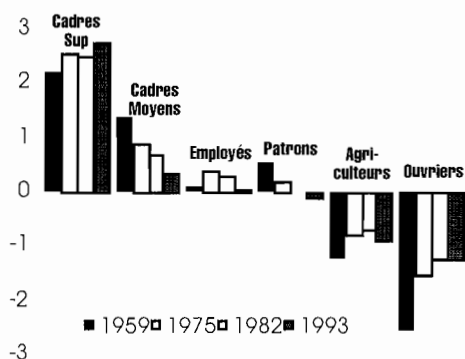
L'écart vaut donc :

$-0,519 - (-2,752) = 2,232 > 0$ et la catégorie est supérieure à la "moyenne".

Je note au passage que tu utilises le logarithme décimal (à base 10). Permetts-moi d'y voir là un reflet de ton éclectisme, qui nous a d'ailleurs toujours épaté, et auquel je rends hommage. Quant à moi, docilement, je prends le logarithme népérien, dont l'intérêt est d'être la fonction inverse de l'exponentielle précitée. J'obtiens donc exactement le même graphique que le tien à ceci près que mes ordonnées sont 2,3 fois plus hautes (cf. $\ln(10) = 2,303$). Tu trouves, par exemple, un peu moins de 1 au lieu de ma valeur 2,232 :

Sur le graphique des logits, la situation des cadres supérieurs s'améliore, celle des ouvriers se rapproche de la moyenne.

Figure 2.- Evolution du taux d'accès (écart du logit à l'ensemble)



- Ta seconde mesure consiste à prendre comme base de comparaison, non plus la moyenne, mais une catégorie particulière (les cadres supérieurs) et à y rapporter les autres catégories. Tu vas voir que cette méthode, dans le fil de ta démarche, est la meilleure.

Prenons en effet les cadres supérieurs et les ouvriers. Pour le logit des ouvriers en 1959 tu trouves (au facteur 2,3

près) :

$$\ln(0,5/99,5) = -5,293$$

Tu fais la différence (logit ouvriers - logit cadres supérieurs) et tu obtiens, en 1959 :

$$-5,293 - (-0,519) = -4,774$$

qui mesure, pour cette date, l'inégalité en défaveur des ouvriers. En 1993, tu trouveras -4,003 et tu en conclus, selon ta démarche, que l'inégalité ne s'est pas réduite entre ces deux catégories. Après une pause, elle est même repartie à la hausse.

En fait tu as calculé... un "odds-ratio", dont tu as pris le logarithme pour obtenir un... "log-odds"! On ne saurait donc parler d'"élucubrations" ! Considère en effet le tableau suivant croisant la catégorie sociale (2 catégories) et l'accès à l'Université :

Tableau 2.- Odds-ratio et log-odds

	accès	n'accède pas	RC
cadre sup.	37,3	62,7	0,595
ouvrier	0,5	99,5	0,005025
	odds-ratio		0,0084
	log-odds		-4,774

Pour les enfants d'ouvriers, le rapport des chances d'accéder à l'Université plutôt que de ne pas y accéder est de 0,005025. Il est dans un rapport de 0,0084 avec le RC obtenu pour les cadres supérieurs, c'est-à-dire 118 fois plus faible.

La valeur 0,0084 est un odds-ratio, noté OR, appelé encore "coefficient concurrentiel" (titre qui lui va fort bien dans un contexte sociologique tel que celui analysé). L'OR est la mesure qu'utilisent les modèles "log-linéaires", méthodes modernes d'analyse des facteurs explicatifs.

$$OR = (0,5 / 99,5) / (37,3 / 62,7) = 0,0084$$

Si on rapporte les cadres aux ouvriers et non plus les ouvriers aux cadres,

on obtient :

$$OR = (37,3 / 62,7) / (0,5 / 99,5) = 118,38$$

qui est l'inverse de la valeur précédente.

On peut l'écrire aussi bien de la manière suivante, fort suggestive à mon sens³ :

$$OR = (37,3 \times 99,5) / (62,7 \times 0,5) = 118,38$$

Le numérateur et le dénominateur de la fraction sont interprétables comme des probabilités. Si tu tires au hasard un enfant dans l'ensemble des cadres supérieurs d'une part et, d'autre part, un enfant parmi les ouvriers, tu as $0,373 \times 0,995 = 37,1$ chances sur 100 de les trouver dans la configuration "cadre supérieur à l'université - ouvrier non à l'université". La probabilité de les trouver dans la configuration inverse (cadre non à l'université - ouvrier à l'université) est $0,627 \times 0,005 = 0,0031$, soit 3 chances sur 1000. Le rapport entre ces deux probabilités est l'odds-ratio : 118,38. Tu as 118 fois plus de chances de trouver les deux enfants dans la configuration "attendue" que dans la configuration inverse. Cette valeur (ou son inverse) mesure, en 1959, l'inégalité.

Maintenant, pourquoi le logarithme ? Il traduit en fait l'invariance de l'odds-ratio par rapport au mode de calcul : le premier calcul donnait 0,0084 et le second 118,38. Mais ces deux valeurs donnent la même information puisqu'elles sont inverses l'une de l'autre. C'est ce que traduit le logarithme, identique, en valeur absolue, pour les deux valeurs :

$$\ln(0,0084) = -4,774 \quad \ln(118,38) = 4,774$$

Ce "log-odds" est encore appelé taux (ou indice) logistique.

Or, la mesure que tu proposes est la différence des logarithmes des rapports des chances :

$$\ln(0,5/99,5) - \ln(37,3/62,7) = -4,774$$

qui est bien le log-odds : le logarithme

d'une fraction est égal à la différence des logarithmes.

• Une remarque, enfin, sur la première de tes mesures, l'écart à la moyenne. L'odds-ratio a en effet une autre propriété d'invariance. Il demeure le même quels que soient les effectifs des échantillons sur lesquels on a recueilli l'information. Or, la première de tes mesures ne jouit pas de cette invariance. Pour le voir, supposons les effectifs suivants. Dans le tableau 3(I) on a 1000 ouvriers, dans le tableau 3(II) on en a 2000. J'ai conservé des taux d'accès identiques pour chaque catégorie dans les deux tableaux.

Tableau 3.- Invariance de l'odds-ratio

(I)			
	accède	n'accède pas	total
cadre sup.	373	627	1000
ouvrier	5	995	1000
total	378	1622	2000

(II)			
	accède	n'accède pas	total
cadre sup.	373	627	1000
ouvrier	10	1990	2000
total	383	2617	3000

On constatera sans peine que l'OR comparant les cadres aux ouvriers est invariant et vaut toujours 118,38. Par contre la mesure rapportant les cadres à la moyenne vaut 2,55 en (I) (avec un log-odds à 0,937) mais passe à 4,06 en (II) (log-odds = 1,402) : elle n'est pas invariante.

Rien d'étonnant à cela : chacun sait que les calculs en colonnes n'ont pas de sens si les effectifs des lignes ne sont pas "représentatifs" des catégories concernées : les écarts de pourcentages calculés en colonnes ne seraient pas davantage invariants dans mon exemple (mais, du coup, ta première mesure n'a pas la généralité d'application de la seconde). On aurait en effet, pour les écarts :

$$373/378 - 627/1622 = 60,0\% \text{ pour le}$$

tableau (I),

$373/383 - 627/2617 = 73,4\%$ pour le tableau (II).

Cette remarque ne vaut pas critique et l'intérêt de ton calcul réside aussi dans la parfaite contradiction avec les résultats obtenus par le calcul classique, comme on va le voir maintenant pour les ouvriers.

3. Ecart, rapports, odds-ratio

3.1. Les écarts de pourcentages

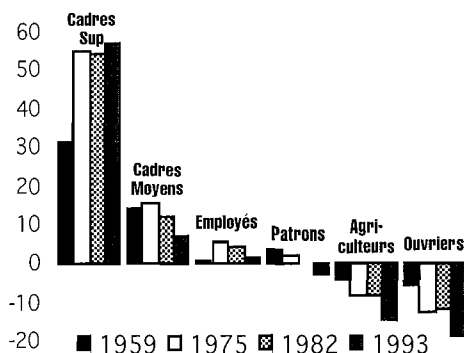
Le tableau 4 donne les écarts entre les taux par catégorie sociale et les taux moyens et on en déduit la figure 3. La lecture des écarts concernant les ouvriers permettrait d'aboutir à des conclusions opposées à celles qu'on pourrait tirer de la figure 1 : l'écart à la moyenne s'est creusé.

Tableau 4.- Ecart à la moyenne (en %)

	1959	1975	1982	1993
cadres sup.	31,3	55,4	54,2	57,5
cadres moy.	14,0	15,5	12,1	7,2
employés	0,7	6,0	4,6	1,4
patrons	3,8	2,6	0,3	-2,3
agriculteurs	-4,2	-8,3	-7,9	-14,7
ouvriers	-5,5	-12,3	-11,6	-18,6

cf. tableau 1 : $31,3 = 37,3 - 6,0$

Figure 3- Ecart des pourcentages à la moyenne



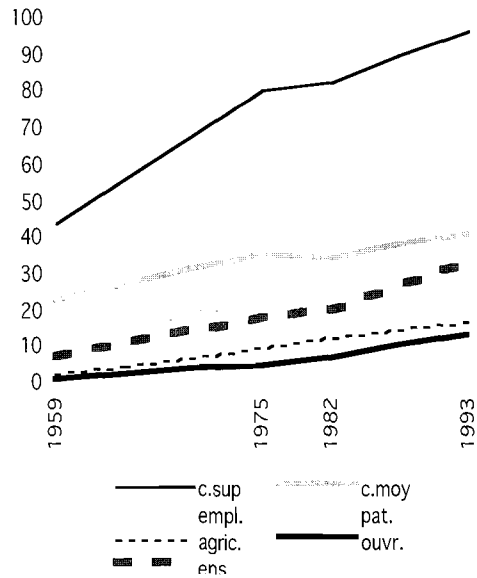
En 1959 les ouvriers ont un écart de $0,5 - 6 = -5,5$ sous la moyenne. En 1993

cet écart passe à $10,8 - 29,4 = -18,6...$

3.2. L'œil du maître

La figure 4 représente l'évolution temporelle des taux d'accès à l'enseignement supérieur (STS et CPGE comprises, cette fois). J'ai interpolé (grossièrement) entre les dates afin que les écarts en abscisses reflètent mieux les intervalles de temps.

Figure 4.- Evolution temporelle des taux d'accès au supérieur



On voit que les cadres supérieurs divergent largement des autres catégories. Il est clair qu'ils "ont semé tout le monde", pour reprendre ton expression. Sur les intervalles considérés, il n'est guère possible de déceler les formes "sigmoïdes" avantageuses et caractéristiques des phénomènes de croissance avec plafond. Mais, que la croissance soit linéaire ou logistique, il ne semble pas possible que les catégories défavorisées puissent rattraper leur retard avant longtemps. Ou bien il faudrait que celles-ci, en 1993, n'en soient encore qu'à une phase de "décollage" puis connaissent rapidement une

intense accélération. Cela paraît peu vraisemblable.

Puis-je interpréter le fait que tu n'aies nul besoin de tracer ces courbes (ni celles des logits) pour conclure ? Si oui, il me semble que c'est au moins autant ta connaissance sociologique des inégalités sociales qui te guide que la validité de telle ou telle méthode de calcul. En d'autres termes : s'il est du plus haut intérêt social, pour les catégories "favorisées", de faire le plein de ce bien, hautement symbolique et/ou hautement rentable, qu'est l'accession à l'enseignement supérieur, ne semble-t-il pas logique d'observer ce qui est observé ?

3.3. Une méthode (?) de simulation

S'il est clair que l'interprétation des différences gagne à disposer de séries chronologiques détaillées sur une longue période, il en résulte que le cas le plus difficile, sinon désespéré, est le cas limite où l'on n'a que deux dates de comparaison.

Je terminerai donc en me plaçant dans ce cas, où la seule chose que je sois capable de conseiller est de se faire une idée, par simulation, des risques de contradictions entre différentes mesures disponibles.

Reprenons les deux catégories "extrêmes" et la période la plus récente. Le tableau 5 établit des comparaisons en colonnes (par dates). L'écart des pourcentages et l'odds-ratio donnent les cadres supérieurs gagnants : l'inégalité a augmenté entre 1982 et 1993. Par contre, le rapport des pourcentages contredit ce jugement : l'inégalité a diminué.

Tableau 5.- Deux dates, deux catégories.

	1982	1993	
cadres sup.	71,4	86,9	
ouvriers	5,6	p = 10,8	
écart des %	65,8	76,1	l'inégalité a augmenté
rapport des %	12,8	8,0	diminué
odds-ratio	42,1	54,8	augmenté

Pour nous faire une idée de l'étendue de ce désastre intellectuel, considérons le taux d'accès des ouvriers (p) comme inconnu⁴, ou incertain, et demandons-nous entre quelles limites il devrait varier pour que les trois indices soient cohérents entre eux.

Faisons varier p depuis 5,6% (on n'imagine pas que p puisse diminuer) jusqu'à 100%. Sur le graphique ci-dessous, p court jusqu'à 40%, ce qui suffit à la démonstration.

Jusqu'à $p = 6,815$, les trois indices donnent un résultat identique : l'inégalité a augmenté. Les valeurs reportées dans le tableau 6 expriment cette augmentation. Pour $p = 6,75$, par exemple, on a :

- pour l'écart : de 65,8 en 1982, on passe à $86,0 - 6,75 = 80,15$: l'écart a été multiplié par un facteur 1,218.

- pour le rapport des pourcentages, on constate encore une légère augmentation, le facteur multiplicatif étant 1,01.

- pour l'odds-ratio, même constat avec un facteur multiplicatif égal à 2,178.

Les choses se gâtent à partir de $p = 6,816$: le rapport des pourcentages diminue (facteur multiplicatif < 1) et fera bande à part jusqu'à $p = 13,616$.

A partir de $p = 13,617$, l'odds-ratio se range du côté du rapport : tous deux indiquent une diminution de l'inégalité (en contradiction avec l'écart) et ceci jusqu'à la valeur $p = 21,099$.

Pour $p = 21,1$, les deux écarts sont équivalents en 1982 et 1993.

Au delà, les trois indices se remettent

M. Novi.— Réponses à Roger Establet

La Figure 5 ci-dessous remplace la Figure 5, p. 79. On y lit les "verticales" nécessaires à la compréhension du texte.

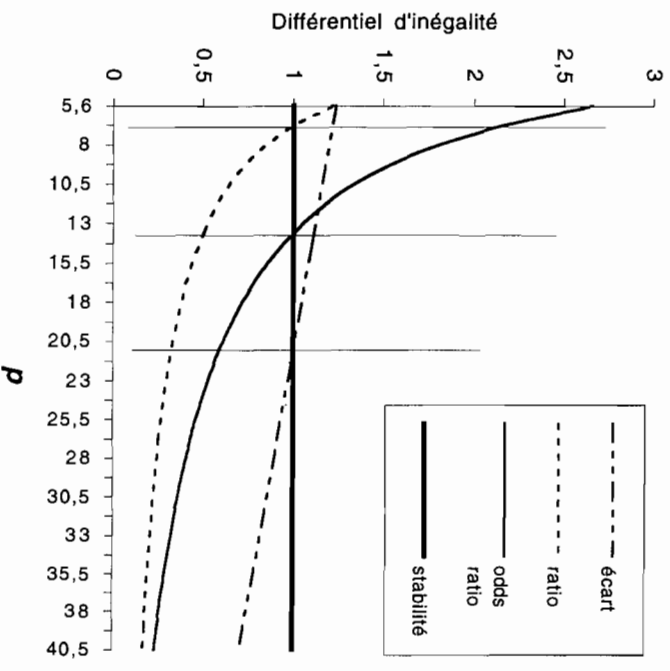


Figure 5.- Différentiel d'inégalité selon l'indice retenu

Tableau 6.- Evolutions comparées de l'inégalité

<i>p</i>	écart	rapport	odds-ratio	écart	rapport	odds-ratio
...
6,75	1,218	1,010	2,178	augmenté	augmenté	augmenté
6,816	1,217	0,999	2,155	augmenté	augmenté	augmenté
...	augmenté	diminué	augmenté
13,5	1,116	0,505	1,010	augmenté	diminué	augmenté
13,617	1,114	0,501	0,999	augmenté	diminué	diminué
...	augmenté	diminué	diminué
20,75	1,005	0,328	0,602	augmenté	diminué	diminué
21,1	1,000	0,323	0,589	stable	diminué	diminué
21,25	0,998	0,321	0,584	diminué	diminué	diminué
...	diminué	diminué	diminué

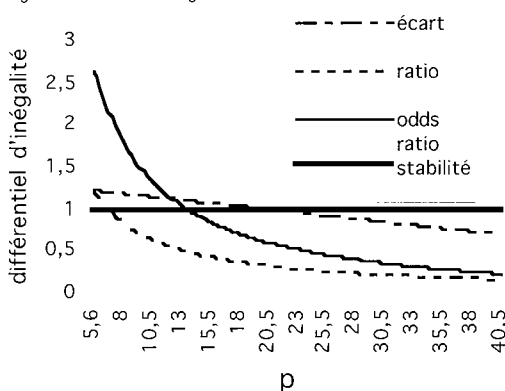
à l'unisson : l'inégalité a diminué.

Les courbes suivantes expriment, selon l'indice choisi, la relation entre *p* et ce que j'appellerai le "différentiel d'inégalité" (le facteur multiplicatif). Pour l'écart, on a évidemment une droite de pente décroissante. Pour le rapport des pourcentages et l'odds-ratio, on obtient des courbes que je laisse au lecteur le soin de recalculer (utiliser EXCEL pour cela !).

L'horizontale exprime la stabilité de l'inégalité. Lorsqu'une courbe est au-dessus de cette droite, l'inégalité a augmenté, au-dessous, elle a diminué. Les verticales signalent un changement dans les accords entre les indices. Entre les deux verticales extrêmes l'écart et le rapport se contredisent. Entre les deux premières, l'odds-ratio contredit le rapport des pourcentages. Entre les deux dernières, il contredit l'écart des pourcentages.

Le graphique peut être utilisé pour prendre éventuellement quelque distance sur des routines de travail statistique abusivement installées...

Figure 5.- Différentiel d'inégalité selon l'indice retenu



4. Pour conclure...

J'espère que ces réponses de "méthodologue" ne sont pas trop décevantes. Est-il d'ailleurs certain qu'il y ait lieu de trop s'alarmer d'une certaine impuissance statisticienne ? Je n'en suis pas si sûr, bien au contraire.

Certes, nous avons examiné la mesure des inégalités de scolarité selon la catégorie sociale et nous aurions pu prendre des exemples tout aussi inquiétants avec la mesure des inégalités entre les sexes ou entre les nationalités. Les différences de classe, de sexe ou d'origine "ethnique" nous préoccupent au premier chef au travers de phénomènes sociaux comme les dominations et les ségrégations économiques ou culturelles de tous ordres. De plus, sur le plan théorique, nous traitons-là de variables qui, avec les classes d'âges, font l'ossature de la sociologie. Nous demandons par conséquent des instruments de mesure indubitables.

Mais un bref regard sur l'histoire récente montre qu'il ne saurait appartenir aux disciplines "annexes" de faire la loi quant à la définition et la mesure des inégalités. Qu'on se souvienne des crâniomètres, peseurs de cerveaux et autres testologues eugénistes et héréditaristes de la fin du 19ème siècle jusqu'à nos jours⁵. On hésitera alors à confier au "statisticien" (comme au généticien) la détermination des instruments "adéquats". Quand bien-même ce serait pour la bonne cause : dénon-

cer les inégalités.

Sans doute vaut-il mieux constamment travailler en équipe. C'est d'ailleurs ce que tu m'as proposé.

Amitiés,
Michel Novi

pauvres et les femmes, isoler et exploiter les "races".

Notes

1 Dans la seule Revue Française de Sociologie, on peut recenser les articles suivants : J.C. Combessie, "L'évolution comparée des inégalités : problèmes statistiques", *Revue Française de Sociologie*, XXV, 1984. M. Barbut, "Note sur quelques indicateurs globaux de l'inégalité", XXV, 1984.- J.-P. Florens, "Inégalité et dépendance statistique", XXV, 1984.- J.-P. Grémy, "Sur les différences entre les pourcentages et leur interprétation", XXV, 1984.- J.-C. Combessie, "Paradoxes des fonctions de concentration de C. Gini", XXVI, 1985.- D. Merllié, "Analyses de l'interaction entre variables. Problème statistique ou sociologique?", XXVI, 1985.- J. Prévot, "A propos d'indices et de comparaisons de proportions", XXVI, 1985.- L.-A. Vallet, "L'évolution de l'inégalité des chances devant l'enseignement", XXIX, 1988.- M. Euriat, C. Thélot, "Le recrutement social de l'élite scolaire en France", XXXVI, 1995. En 1995, enfin, l'article d'Antoine Valeyre ("Formes et propriétés des indices d'inégalité entre proportions", *Mathématiques, Informatique et Sciences humaines*, 132, 1995) propose une axiomatique des indices utilisables.

2 Voir la littérature américaine avec comme chef de file L.A. Goodman. Pour un exposé exhaustif, consulter par exemple : A. Agresti, *Categorical Data Analysis*, New-York, Wiley, 1990.

3 Je l'ai trouvée dans Euriat et Thélot (1995), cf. note 1.

4 Je me suis inspiré d'une remarque de Merllié (1985), cf. note 1. Voir aussi Michel Novi, *Pourcentages et tableaux statistiques*, Paris, PUF, coll. "Que sais-je ?", à paraître : mai 1998.

5 Cf. S. J. Gould, *La mal-mesure de l'homme*, Paris, Ramsay, 1983, où l'on voit les diverses manières de pervertir l'outil statistique pour éliminer les faibles d'esprit, dominer les

Notes de lecture

Hassoun (Jean-Pierre). - Hmong du Laos en France. Changement social, initiatives et adaptations. PUF, collection Ethnologies, 215 p.

Par Valérie Daniel

SOLIIS-URMIS (Nice)

Le titre annonce clairement le double objectif que s'est assigné l'auteur pour rendre compte de ses travaux s'étendant sur une période de plus de quinze ans : - en premier lieu, faire la présentation ethnographique des Hmongs¹ résidant en France ; - en second lieu, poser les questions fondamentales suscitées par les contacts culturels en termes de changement social, d'initiatives et d'adaptations.

On comprend rapidement au fil de la lecture que le bagage ethnologique de l'auteur ne s'est pas toujours avéré opérant pour organiser les observations faites auprès des Hmongs tout au long de ces quinze dernières années. Le processus d'initiatives et d'ajustements permanents que cette population a été amenée à produire en contexte migratoire a posé plus d'un problème à l'auteur dès lors que celui-ci s'est refusé à considérer le phénomène comme une manifestation d'acculturation. Pour comprendre, J.-P. Hassoun a comme les Hmongs procédé par réajustements successifs, sans que son travail *a priori* ne s'inscrive dans une stratégie de recherche clairement définie. Mais le recul aidant, il est possible aujourd'hui de relier chacune de ces recherches menées isolément à une trajectoire globale qui trouve sa signification dans une reconstruction *a posteriori*. A ce titre aussi l'ouvrage de J.-P. Hassoun présente un intérêt tout particulier

Au commencement de ses travaux, et par conséquent de cet ouvrage, l'auteur part d'une réflexion sur la poésie et de l'idée que celle-ci exprime la perception collective de l'histoire du groupe et "représente un des lieux propices pour décrypter son imaginaire social" (p. 27). Le livre se termine sur l'analyse d'un rituel de naissance, fort semblable dans la démarche au traitement dont la poésie avait fait l'objet quelques dix ans plus tôt. En transposant au domaine des rites de naissance la grille de lecture élaborée pour la poésie orale, J.-P. Hassoun introduit l'idée que ce qui fait la spécificité d'un groupe relève surtout de la forme narrative déployée par les acteurs pour donner sens aux événements de la vie. Quand de la poésie chantée à la fin des années 70 dans le camps de Ban Vinaï² au rituel de naissance à Evry en 1992, l'univers sémantique s'organise selon une trame particulière (enchaînement d'oppositions vie/mort qui doivent être résolues au bénéfice du principe de vie, opposition extérieur/intérieur, etc...), on est porté à penser que la gestion du symbolique reste probablement la dimension privilégiée pour le maintien et le développement d'une identité de référence.

L'aspect évolutif de l'identité est aussi largement pris en compte par l'auteur qui, s'il met en évidence la permanence d'un cadre symbolique, établit par la suite des différences dans les modes de réception selon le

sexe, les trajectoires et l'âge des individus. Ainsi serait-il illusoire d'associer à un quelconque caractère invariable de l'identité la permanence de cette logique symbolique. Il s'agit plutôt à la lecture de ces "tendances contradictoires" de chercher à comprendre comment le maintien d'une spécificité culturelle "support d'une symbolique et d'une idéologie collective (visant) avant tout à la reproduction du groupe familial" peut coexister avec "une tendance à la fragmentation et à la différenciation ... génératrice d'une relative individuation" (p.169).

J.-P. Hassoun tente, à travers la variété de ses terrains de recherche et la diversité des univers théoriques qu'il a investi ces dernières années, de répondre à cette interrogation. Il a observé et étudié alternativement les productions poétiques des Hmongs, la formation des préjugés relatifs à ce groupe, leurs rites funéraires, leurs rapports au monde du travail, leurs pratiques alimentaires, leurs rites de naissance et leurs préférences dans le choix des prénoms.

Cette richesse des matériaux et de leur analyse ne permet cependant pas de répondre à la question de la relation entre une approche substantialiste et dynamique de l'identité, peut être parce que comme le souligne l'auteur lui même cette recherche s'apparente finalement à "une des questions fondatrices et récurrentes de la sociologie dans ses tentatives pour produire un paradigme bicéphale susceptible de réunir les approches qui opposent de façon trop tranchée le culturel au social ou qui catégorisent de façon exclusive les comportements en termes d'intentionnalité ou de conditionnement" (p. 199).

L'ethnologue s'en remet alors plus modestement à une lecture des situations migratoires à travers la prise en compte de trois dimensions : les trajectoires des groupes depuis leur société d'origine vers la société d'accueil ; les interactions avec les environnements politiques, sociaux et symboliques ; les initiatives plus ou moins conscientes que les acteurs produisent. Cette approche tridimensionnelle permet à J.-P. Hassoun de valoriser tout particulièrement l'inventivité des Hmongs en contexte migratoire et de mettre en lumière les dynamiques innovantes produites par ce groupe. Ainsi, "rien ne se produit à l'identique une fois quitté "l'espace social" restreint, puis une fois immergé au sein d'une société complexe, même si des trames structurantes, plus ou moins denses, peuvent rester pendant longtemps à la base de certaines pratiques sociales et parfois donner l'illusion d'une permanence ou continuité structurale" (p. 200).

Notes

1 Il s'agit d'une population minoritaire, originaire du Laos dont 150 000 d'entre eux quittèrent le pays à partir d'avril 1975 suite à la victoire du Pathet Lao et à l'instauration d'une république socialiste présidée par Souphanouvong.

2 Ban Vinaï est un lieu-dit situé à 450 km au nord-est de Bangkok qui devait se transformer en camp de réfugiés à partir de 1978. Environ 40 000 Hmongs y séjournèrent.

Dernières publications

Ouvrages

Aubert France, Tripier Maryse, Vourc'h François (eds), *Jeunes issus de l'immigration. De l'école à l'emploi*, Paris, l'Harmattan, 1997.

Body-Gendrot Sophie, *Les villes américaines, les politiques urbaines*, Paris, Hachette, 1998.

Fassin Didier, Morice Alain, Quiminal Catherine (eds), *Les lois de l'inhospitalité. Les politiques de l'immigration à l'épreuve des sans-papiers*, Paris, La Découverte, 1997.

Rude-Antoine Edwige, *Des vies et des familles. Les immigrés, la loi et la coutume*, Paris, Editions Odiles Jacob, 1997.

Rapports de recherche

Benveniste Annie, *Ségrégation et renouveau religieux*, Ministère de l'Équipement et du Logement, Direction du Plan Construction et Architecture, GREAS, Paris 8, 1997.

Borgogno Victor, Vollenweider-Andresen Lise, *Les étudiants étrangers en France*, Tome II, DPM, Ministère de l'Emploi et de la Solidarité, SOLIIS-URMIS, Université Nice-Sophia Antipolis, octobre 1997.

Cutarello Paul, *Dialogues de propriétaires. De comment le devenir à comment le rester, deux décennies de stratégies d'accession à la propriété du logement (1978-1995)*. Plan Construction et Architecture, Ministère de l'Équipement, du Logement, des Transports et du Tourisme, SOLIIS-URMIS, Université Nice-Sophia Antipolis, février 1997.

De Rudder Véronique, Poirer Christian, Vourc'h François, *La prévention de la discrimination raciale de la xénophobie et la promotion de l'égalité de traitement dans l'entreprise. Une étude de cas en France*. Rapport pour la fondation européenne pour l'amélioration des conditions de vie et de travail, Dublin, Mars 1997.

Hily Marie-Antoinette, Poutignat Philippe, Streiff-Fénart Jocelyne, Vollenweider-Andresen Lise, *Familles maghrébines immigrées : transmission intergénérationnelle, redéfinitions identitaires et insertion sociale*, Fonds d'Action Sociale, SOLIIS-URMIS, Université Nice-Sophia Antipolis, décembre 1996.

Poirer Christian, Vourc'h François, (avec la coll. de Van Hille G.), *Université Paris 8 : insécurité et rapport à l'environnement*, Saint-Denis, Profession Banlieue, rapport à la présidence de l'Université Paris 8, décembre 1997.

Poiret Christian, Vourc'h François, *Repérer la discrimination ethnique ou/et raciale dans le travail et l'emploi*, rapport au FAS, Paris 7, URMIS, avril 1998.

Taboada Leonetti Isabel, *Recherche comparative franco-canadienne. Participation sociale des jeunes d'origine étrangère et référents identitaires*, Livre I : "L'enquête en France. Participation des jeunes dans la ville", Livre II : "Comparaison France /Canada. Participation associative et construction de l'ethnicité". Fonds d'Action Sociale, PIR-Villes, Ministère de la Recherche, Paris 7, 1997, 1998.

Thèses soutenues

Cognet Marguerite, *Migrations, groupes d'"origine" et trajectoires : vers une ethnisation des rapports socio-professionnels ?*, nouveau doctorat de sociologie, sous la dir. de M. Tripier, Paris 7 Denis Diderot, Mars 1998.

Mahjoub Fayza, *Le rôle des services sociaux spécialisés dans la gestion pratique et symbolique de l'immigration en France. L'exemple du SSE et du SSFNA, 1920/1980*, nouveau doctorat de sociologie, sous la dir. de M. Tripier, Paris 7 Denis Diderot, février 1997.

Palé Augustin, *Processus migratoire et identité lobi*, nouveau doctorat de sociologie, sous la dir. de M. Oriol, Université de Nice-Sophia Antipolis, juin 1997.

Rinaudo Christian, *La construction sociale de l'ethnicité. Production et usages des catégories ethniques dans le cadre d'un quartier "sensible"*, nouveau doctorat de sociologie, sous la dir. de J. Streiff-Fénart, Université de Nice-Sophia Antipolis, janvier 1998.

Simon Valérie, *La migration des étudiants maghrébins en France et ses transformations (1962-1994)*, nouveau doctorat de sociologie, sous la dir. de C. Liauzu, Paris 7, UFR GHSS, thèse d'histoire, Décembre 1997.

Zongo Mahamadou, *Développement rural et dynamique villageoise au Burkina-Faso : l'exemple de Daboura, province de la Kossi*, nouveau doctorat de sociologie, sous la dir. de M. Oriol, Université de Nice-Sophia Antipolis, juin 1997.



Sous la direction de
Didier FASSIN, Alain MORICE
et Catherine QUIMINAL

LES LOIS DE L'INHOSPITALITÉ

Les politiques de l'immigration
à l'épreuve des sans-papiers

La Découverte/Essais

Sous la direction de
France AUBERT, Maryse TRIPIER, François VOURC'H

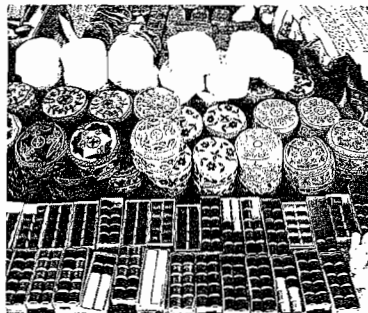
JEUNES ISSUS DE L'IMMIGRATION DE L'ÉCOLE À L'EMPLOI

LEMO L'Harmattan

EDWIGE RUDE-ANTOINE

DES VIES ET DES FAMILLES

LES IMMIGRÉS, LA LOI ET LA COUTUME



EDITIONS
ODILE JACOB

Numéro disponible

les cahiers du s.o.l.i.i.s
n t s
notes & travaux sociologiques

n° 1 • juin 1995

EDITORIAL

ARTICLES

L. Quéré

La valeur opératoire des catégories

P. Poutignat et J. Streiff-Fenart

Catégorisation raciale et gestion de la co-présence dans les situations « mixtes »

F. Brock

Catégories, positions et discours nationalistes basques

R. Akers-Porini et P. Rouchy

Résoudre un dilemme pour parler du racisme

C. Rinando

Qu'est-ce qu'un problème social ? Les apports théoriques de la sociologie anglo-saxonne

NOTES DE LECTURE

V. Erlich

Passeron (Jean-Claude). - Le raisonnement sociologique. L'espace non-poppérien du raisonnement naturel. Paris, Nathan, 1991, 408 p.

Numéro disponible

les cahiers du s.o.l.i.i.s
n t s
notes & travaux sociologiques

Numéro spécial : les étudiants

n° 2-3 • 1996/97

1. LES ÉTUDIANTS : DES CATÉGORIES AUX PRATIQUES

A. Frickey

Avant propos

V. Ertich

Les étudiants dans une société en mutation

M. Novi

Les difficultés de la vie étudiante : effets d'intégration et effets d'origine.

C. Carraval

La pratique de lecture chez les étudiants

C. Robert

Lire à l'université : entre lecture studieuse et sociabilité lectorale

R. Establet

Questions à Michel Novi

2. MIGRATIONS ÉTUDIANTES

V. Borgogno

Avant Propos

L. Volleweider-Andresen

Les étudiants étrangers dans l'Enseignement supérieur français : données statistiques

V. Borgogno et J. Streiff-Fenart

L'accueil des étudiants étrangers en France : évolution des politiques et des représentations

C. Wilpert et G. Wilpert

Turkish students in German universities : statistical trends and socio-economic conditions

G. Campani

Les étudiants étrangers en Italie : une 'espèce en voie de disparition' ?
Politiques nationales et enjeux actuels

H. Labdelaoui

La migration des étudiants algériens vers l'étranger : les effets pervers d'une gestion étotique

R. Fakiolas

The Greek dilemma in tertiary education : free market policies for studies abroad and state monopoly at home



MIGRATIONS SOCIÉTÉ

La revue bimestrielle d'analyse et de débat
sur les migrations en France et en Europe

mars - avril 98 volume 10 - n° 56 144 p.

- ARTICLES :** * Les immigrés et les élections municipales de 1995 *P. Oriol*
* Une école confessionnelle musulmane ? *M. Telbine*

DOSSIER : Économie solidaire et migrations

- Planète globale, planète nomade... *Ph. Farine*
Migrations, codéveloppement, coopération *L. Principe*
Migrations et coopération internationale *C. Condamines*
L'exode des cerveaux et les pays en développement *L. Boussaïd*
Migrations, libre-échange et intégration régionale *J.-P. Garson*
- Les associations d'immigrés et l'émergence d'une économie
de développement local : expériences
- Association Migrations et Développement (MD) *E. Jaussaud*
 - Association Gidimaxa Jikké (GJ) *M. Camara*
 - Comité Immigration Développement Sahel (IDS) *B. Kamara*
 - Groupe de recherche et de réalisations pour le
développement rural dans le tiers-monde (GRDR) *T. Vallée*

REVUE DE PRESSE : France

- Le débat sur la réforme du droit de la nationalité *A. Perotti*

REVUE DES REVUES

N. Barison
Ch. Catarino

Abonnements - diffusion : CIEMI : 46, rue de Montreuil - 75011 Paris
Tél. : 01 43 72 01 40 ou 01 43 72 49 34 / Fax : 01 43 72 06 42
E-mail : ciemiparis@aol.com / Siteweb : <http://members.aol.com/ciemiparis/>

France :	220 FF	Étranger :	250 FF
Soutien :	400 FF	Le numéro :	50 FF