

Les migrants de la mémoire et de l'histoire : des témoins de la culture arabo-musulmane

Michèle VATZ -LAAROUSSI* et Lilyane RACHÉDI**

Un devoir pour les chercheurs et les humanistes

Si la culture arabo-musulmane a durant plusieurs siècles brillé de tous les feux de la civilisation, du savoir et de la reconnaissance de ses contemporaines, elle est aujourd'hui méconnue, dévalorisée, réduite à l'intégrisme, rétrogradée à l'archaïsme, voire associée au terrorisme. Les derniers événements du 11 septembre 2001 sont venus, de manière forte en Amérique du Nord, par l'interprétation américaine et supra-médiatique qui en est diffusée, conforter l'idée du choc des civilisations et dualiser encore un peu plus si possible la planète : les bons occidentaux se situant d'un côté et s'opposant non pas au monde oriental mais à ces arabo-musulmans mal délimités mais identifiés comme les adversaires de la guerre du Golfe, de l'intervention en Afghanistan et de la guerre en Irak, les attaquants de l'Amérique moderne, les agresseurs de l'État d'Israël, soit les opposants à la liberté et à la modernité. La culture Arabo-musulmane est devenue, aux yeux de nos concitoyens occidentaux, le terreau de la violence, de la guerre, du Mal ainsi que l'a clamé le Président des États Unis.

Face à ce réductionnisme éhonté, chercheurs et humanistes doivent s'unir pour déconstruire les préjugés, aborder la complexité de cette culture, si culture il y a, mais aussi les jeux et enjeux portés par ses acteurs et par les rapports sociopolitiques dans lesquelles elle s'inscrit. Une culture, à l'ère de la mondialisation, ne peut se définir par elle-même, par des caractéristiques internes, par des frontières ou par ses

* Université de Sherbrooke, Québec.

** Université de Sherbrooke, Québec.

seules invariants. Elle ne peut être abordée qu'au travers des mouvances de son histoire et de l'histoire du monde, qu'au travers des dynamiques sociales, politiques et économiques en jeu, qu'au travers des personnes et groupes qui la véhiculent, la transmettent, la transforment et la recréent au quotidien.

C'est à cet exercice que nous nous livrons ici en abordant la culture arabo-musulmane au travers de ses acteurs peut être les plus marginaux mais sans doute aussi les témoins les plus évocateurs, les migrants. Partant de nombreuses recherches (Vatz Laaroussi et al., 1996, 1999, 2001; Helly, Vatz Laaroussi et Rachédi, 2001; Vatz Laaroussi et Rachédi, 2002, 2005) dans lesquelles nous avons rencontré des femmes, des hommes, des jeunes et des adultes provenant de diverses sociétés arabo-musulmanes et vivant soit au Québec, soit en France, nous utiliserons l'ensemble de ces entrevues et de ces récits pour d'une part montrer l'inexistence d'une seule culture arabo-musulmane stable et permanente, pour ensuite présenter deux éléments porteurs et vecteurs de cet ensemble culturel dynamique et diversifié pour les migrants mais aussi sans doute pour ses autres acteurs: la mémoire et l'histoire.

Existe-t-il une culture arabo-musulmane?

Pour répondre à cette question nous proposons ici une réflexion théorique qui va porter à la fois sur le concept de culture et sur les spécificités et hétérogénéités arabo-musulmanes. C'est à partir de cette position que nous argumenterons notre choix d'aborder cette culture au travers d'acteurs spécifiques, les immigrants et de deux dimensions originales, la mémoire et le rapport à l'histoire.

Le concept de culture a une définition évolutive selon la période à laquelle on se situe et selon l'angle disciplinaire selon lequel on l'interprète. Ainsi selon Von Grunebaum (1969), historien et islamologue, se situant dans une perspective culturaliste, la culture est « un système clos de questions et de réponses se rapportant à l'univers et au comportement humain, en toute occasion où la société reconnaît une norme impérative ». Il y a dans cette idée du système fermé, une vision substantialiste de la culture et dans cette perspective, la culture Islamique quelles que soient les conditions multiples de son actualisation, dans le temps et l'espace, est unitaire, cohérente et associée à une « psychologie de l'échange et du conflit fondée sur des données tranchées et permanentes ». Cette psychologie musulmane dresserait les bases d'une identité musulmane composée de traits, de comportements et de fonctions individuels et collectifs reproductibles et transférables d'un individu à

l'autre, d'une génération à une autre. On peut alors parler de cultures traditionnelles, de traits spécifiques aux occidentaux ou de spécificité arabo-musulmane.

D'autres auteurs (Camilleri, 1990), philosophes, psychologues culturels et psycho-sociologues de la fin du XX^e siècle ont une vision plus dynamique de la culture. Pour eux, elle est un espace de sens quasi-infini dans lequel les acteurs sociaux vont puiser des ressources d'identification. En ce sens, la culture oriente l'inscription de l'individu dans le tissu social, les modalités de partage des valeurs qui s'offrent à lui et ses choix d'appartenance (Vinsonneau, 2002). Ce sont ces appartenances multiples ainsi que leur articulation spécifique qui permettent à l'individu-acteur de construire son identité singulière, matériau composite d'invariants symboliques, d'appartenances diverses et de connections conjoncturelles. Dans ce courant interactionniste les acteurs se livrent à d'incessantes négociations de leurs appartenances et mettent en œuvre dans cette dynamique des stratégies identitaires visant la construction-reconstruction dialectique de leur identité individuelle et sociale. Il n'est alors plus possible de parler de culture musulmane comme d'un ensemble statique et reproductible de caractéristiques, la culture est l'espace mouvant, le répertoire de sens dans lequel ces identités puisent leurs structures et leurs articulations conjoncturelles. C'est dans ce cadre qu'on s'intéresse à l'acculturation, ensemble des éléments qui se produisent lorsque deux cultures sont en contact et ce, le plus souvent de manière inégalitaire. Ce courant va alors s'attacher à décrire les processus de changement culturel et de reconstruction identitaire chez les immigrants, culture minoritaire, aux prises avec une société d'accueil à la culture majoritaire et dominante. La culture arabo-musulmane est alors souvent interprétée au travers du filtre occidental et évolutionniste du contact des cultures. Elle est parfois perçue comme une culture passéiste et souvent, pour les immigrants, vue comme porteuse de traits rigides qui empêcheraient l'intégration voire l'assimilation aux sociétés occidentales.

Un dernier courant, qu'on peut appeler interculturel, s'intéresse aux situations culturelles hétérogènes, fortement présentes dans notre monde de l'hyper-communication, situations inédites selon Vinsonneau, qui sollicitent de nouveaux dynamismes adaptatifs tant au sein des cultures que pour les identités. « Nul n'est enfermé dans une position (identité et culture) statique et nul ne demeure identique à lui-même après avoir été entraîné dans les turbulences du mouvement interculturel ». On ne parle plus d'acculturation, vue comme trop mécanique, mais d'interculturalité et c'est la notion même de culture comme ensemble stable et cohérent,

qui est questionnée. La culture arabo-musulmane ne peut plus être abordée dans ses spécificités, dans son unité et dans sa cohérence. C'est au travers de ses contradictions, de ses mouvements incontrôlés, conjoncturels et contextualisés selon les pays et les rapports internationaux, de ses incohérences et de ses contacts dialectiques avec les autres cultures et sociétés, qu'elle retrouve sens. Les acteurs sont partie prenante de ce mouvement et leurs stratégies sont alors de l'ordre de la négociation identitaire. Ils portent leur histoire, leurs appartenances, leurs identités composites mais sont aussi au centre de la tourmente interculturelle dans laquelle ils négocient sans cesse les grands tournants de l'Histoire du monde et de la Culture humaine.

Nos études précédentes portant sur des immigrants d'origines diversifiées dans des sociétés occidentales, elles mêmes multiples et différentes (la France, le Québec, des provinces anglophones du Canada), nous amènent à situer notre perspective à l'articulation des deux précédents courants : les immigrants sont, selon nous, des acteurs particulièrement pertinents pour l'étude des processus de changement culturel dont ils sont porteurs en situation interculturelle mais aussi des turbulences à l'intérieur des cultures dont ils sont à la fois des catalyseurs et des vecteurs. Baccouche (2002) insiste sur le fait que les migrants sont des marginaux de leur propre culture qui le sont aussi, autrement, dans les sociétés d'accueil. Cette position de perpétuel marginal, de nomade interculturel des chemins de l'histoire, nous amène à situer le migrant comme révélateur des détournements de la culture à la croisée des rapports internationaux. Et c'est alors par la marge, par le détour, en contrebande en quelques sortes, que nous proposons d'aborder les cultures comme mouvantes, dynamiques et dialectiques. Cependant cette perspective anticulturaliste ne nous empêche pas de croire, avec Von Grunenbaum, que l'historicité est l'essence de l'existence humaine. C'est bien « le regard de l'homme tourné vers le futur qui dans sa conscience transforme le temps indifférencié en temps historique ». Le migrant, sur les chemins de l'exil, tourné vers un demain inconnu, porteur d'un hier à la fois idéalisé et fui, est un traceur particulièrement légitime de cette historicité qui dessine les frontières des cultures tout en les transgressant.

Mais qu'en est-il de la culture arabo-musulmane? Qui en sont les migrants, qui en sont les vecteurs? Autant le concept de culture est complexe et polysémique autant l'histoire, la spécificité et l'espace arabo-musulmans sont questionnables. De nombreux auteurs, en ces temps difficiles pour les musulmans en Occident, se sont attachés à montrer la variété du monde musulman et les chevauchements entre des appartenances religieuses, ethniques, nationales et culturelles. Le monde

arabo-musulman s'il recouvre une réalité géographique dynamique a aussi évolué selon le regard occidental : à certaines périodes, c'est la question arabe qui est en jeu dans les rapports internationaux, à d'autres, et de manière très contemporaine, c'est l'espace Islamique qui est en cause. Daher (2002) montre bien comment les espaces musulmans et arabes se recourent sans pour autant se recouvrir, certains des sous-groupes en jeu pouvant parfois même être antagonistes. Ainsi, si on estime en 2000, la population musulmane, par le monde, à un milliard et deux cent millions, les musulmans arabes ne représentent que le sixième de cette population. On trouve ainsi en grand nombre des musulmans non arabes, soit dans des pays non arabes à large majorité musulmane comme l'Indonésie dont la population dépasse celle de tous les arabes musulmans, ou encore la Turquie, l'Iran, le Pakistan ou l'Afghanistan; soit encore dans des pays arabes où co-existent des minorités, souvent opprimées, musulmanes et Kurdes, Berbères, Turkmènes etc.

La culture arabo-musulmane est donc à la rencontre de deux grands espaces culturels, celui du monde musulman et celui du monde arabe : il s'agit d'une rencontre à la fois historique et conjoncturelle, évolutive selon les rapports internationaux et les dynamiques socio-politiques. De ce fait, les Arabo-musulmans qu'on retrouve dans les pays arabes du Moyen Orient (Liban, Irak, Émirats, Arabie Saoudite, Palestine) et au Maghreb, sont tout comme les migrants de ces espaces, porteurs d'appartenances multiples et interconnectées sans pour autant former un tout homogène. Ainsi même, selon Vinsonneau, il est difficile de parler de culture arabo-musulmane puisque les cultures dans lesquelles l'Islam s'ancre et prend vie sont extrêmement diversifiées. Plus encore, dans le regard occidental, les musulmans, associés de manière confuse aux arabes sont aussi perçus au travers des rapports de colonisation qui ont coloré le monde du 19^e et du 20^e siècle. Ainsi il apparaît difficile, démagogique, voire même subversif, de parler d'une culture arabo-musulmane.

Et pourtant des processus et des espaces d'appartenance se transmettent et se génèrent. La mémoire individuelle et collective, familiale et groupale, ethnique et religieuse représente, selon notre perspective, un de ces processus fort qui produit à la fois du collectif et du singulier, des règles et des exceptions, de l'objectif et de l'éminemment subjectif. C'est pourquoi nous aborderons ici la question de la culture arabo-musulmane, non par ses invariants ou ses modèles que nous considérons comme des leurres ou pire encore comme des construits occidentalocentriques mais au travers de ses acteurs déviants, les migrants, et de deux dimensions qui produisent à la fois la culture et sa

transgression, soit la mémoire et l'histoire. Ces deux dimensions sont en effet à la fois des construits, des vecteurs et des catalyseurs de culture.

La mémoire chez les immigrants de culture arabo-musulmane

Pourquoi parle-t-on de mémoire pour les familles arabo-musulmanes installées au Québec ?

La mémoire chez les immigrants est vitale. Elle est manifestement mise à contribution à cause, surtout, de l'absence de l'environnement (réseau, structure, etc.) qui la soutenait de manière formelle ou informelle. Ce qui était supposé la garantir, la tenir, la maintenir, n'est plus. Le contexte du pays d'origine faisait alliance avec les familles pour œuvrer dans le sens d'une préservation et par la même d'une valorisation de la mémoire, garante souvent, de l'identité nationale. Cette mémoire même si elle a été souvent secouée, révisée par les conflits internes au pays (politique, corruption, etc.) se transforme à la faveur de ces familles immigrantes, de leur identité et de leur intégration au pays d'accueil. Ce processus de transformation est important car il aura tendance à embellir, remanier, nuancer, aggraver des événements, des personnages, et l'histoire du pays d'origine. Enfin, le discours médiatique est un facteur très important dans les remaniements de cette mémoire, surtout pour les familles arabo-musulmanes. Le discours ambiant anti-arabe et anti-musulman (Palestine, Afghanistan, Irak, etc.) interpelle fortement ces familles qui doivent rendre des comptes à leurs enfants et à la société occidentale d'accueil.

La revalorisation et la reconnaissance sont dès lors deux aspects cruciaux, car cette mémoire est menacée, menacée de distorsions et d'oubli. La capacité de transformation de ses agents accentue et invente des nouvelles formes de cultures internes au pays d'accueil et transnationales. Par son contenu, la caractéristique de sa mouvance, la multiplicité de ses acteurs, le travail de mémoire inscrit ces familles dans des finalités d'insertion.

Mais la mémoire de quoi ?

Dans nos recherches sur les familles immigrantes, on retrouve de manière transversale trois axes autour desquels se catalyse la mémoire : celui de l'espace-temps, comprenant l'image du pays d'origine, celui des liens familiaux, fondements de la solidarité et de l'amour filial, et enfin celui des valeurs morales et personnelles qu'on veut transférer à ses enfants. Ces trois axes s'appuient sur des processus de reconstruction qui mettent en tension le pays d'origine et le pays d'accueil. Cette tension

n'est pas exclusive, elle sollicite une évaluation continue entre ce que l'on veut garder, ce que l'on veut perdre et/ou ce qu'on est prêt à perdre. L'histoire familiale, nationale et religieuse retrace les origines et les multiples appartenances (Helly et al., 2000) de ces immigrants. La langue, évidemment est un déterminant essentiel de la mémoire parce qu'elle est le moyen de communication mais aussi parce qu'elle est porteuse de tout une culture. Les parents maghrébins et libanais manient souvent avant leur arrivée au Québec le français et l'arabe. Ils ont déjà dans leur trajectoire au pays d'origine instauré un jeu subtil entre langue familiale, langue scolaire, langue politiquement correcte et langue du quartier. C'est cette stratégie du jeu sur les langues qu'ils transmettent à leurs enfants en insistant sur les espaces d'actualisation des langues plus que sur leur conservation puriste. La langue vernaculaire de la mémoire familiale est dans ce sens un ensemble composite et singulier d'influences et de priorités conjoncturelles.

Il en est de même pour la religion qui n'est pas un point dur que ces parents veulent absolument conserver. La religion est transformée pour permettre aux enfants de se l'approprier et de tenir compte du contexte québécois. Par exemple, certains enfants vont identifier le ramadan comme référent important dans leur pratique religieuse. D'autres vont insister sur la pratique individualisée de la religion alors que, souvent pour leurs parents, c'était une pratique collective fortement mise à mal par l'immigration, qui prévalait. Leur mode d'identification à la religion musulmane se fait à partir d'une sélection volontaire. Spécifique, elle se raccroche à des déterminants personnellement significatifs.

Les parents, même s'ils ont vécu des persécutions à cause du régime politique, ont la capacité de discerner entre les dirigeants du gouvernement et le pays en tant que tel. Cette dissociation est claire pour eux, et elle permet de conserver une image positive du pays d'origine avec ses traditions, sa culture, sa langue etc. Ainsi, c'est le cas surtout pour les familles du Maghreb, on souhaite reproduire l'ambiance du pays et la famille reste un espace sécuritaire qu'il faut continuer de préserver. Les parents sont fiers d'avoir maintenu l'unité familiale malgré la guerre, les fuites et tout les déplacements (Vatz-Laaroussi & Rachedi, 2002). La famille est perçue à travers son potentiel d'enracinement, comme le déclare cette mère marocaine :

« C'est très important pour nous de maintenir ces liens, car la famille, c'est comme des racines, quand on coupe les liens, l'arbre il commence à mourir petit à petit » (p. 81, Helly et al., 2001).

Les liens et la lignée, sont valorisés explicitement et ces familles les maintiennent grâce à des visites fréquentes au pays d'origine. Ces liens traversent le pays d'accueil et s'étendent jusqu'au pays d'origine (Helly et al., 2001). « *Ce lien est comme un cordon ombilical, il faut le conserver.* » comme le dit ce marocain. Parfois, des représentants de la lignée vont venir à des moments clés du développement de la famille ou des rituels, tels que les accouchements, les baptêmes, les mariages etc. (Helly et al.2000, Vatz-Laaroussi & Rachédi, 2002). Les liens s'étendent également dans la construction d'un réseau monoethnique et multiethnique dans le pays d'accueil.

Cette mémoire sollicite également des qualités personnelles reliées à des valeurs qu'on veut transmettre à ses enfants : l'éducation, la volonté, le courage, l'effort et le goût du travail qui aident à traverser les épreuves de la vie. Ces valeurs suggèrent des manières d'être et aussi des manières d'être avec les autres (politesse, entraide, etc.) forgeant un savoir vivre.

Qui sont donc les acteurs de cette mémoire, les agents qui assurent sa continuité?

En situation de migration et plus spécifiquement pour les familles issues des pays arabo-musulmans, les vecteurs exploités pour garantir la mémoire sont des personnes du groupe familial, de proximité, mais aussi des agents de la communauté élargie dont celle du pays d'origine. Les voyages au pays d'origine, les amis, les communautés favorisent l'expérience commune. Les modèles de succès (qu'ils soient professionnels, éducatifs, etc.) puisés ici ou ailleurs alimentent la volonté de réussir des enfants.

Les parents trouvent des alliances réelles ou fictives (anecdotes, souvenirs, etc.) pour faire vivre la mémoire. Les organismes communautaires parce qu'ils offrent des espaces et des occasions de rencontre avec d'autres immigrants, notamment à travers des fêtes religieuses ou des repas partagés, sont des acteurs de la mémoire collective et familiale. La recherche universitaire est aussi exploitée en faveur du récit, de la narration de cette mémoire des immigrants. Cette visibilisation est possible grâce au statut de témoignage social que donnent les interviewés à leur récit (Vatz-Laaroussi & Rachédi, 2002). Cette mémoire n'est pas uniquement l'exclusivité des parents, les enfants aussi entre eux maintiennent des dimensions de cette mémoire et ils sont parfois des porteurs de la réciprocité intergénérationnelle. Cet enfant irakien le souligne bien : « *Mes parents ont vécu des choses très dures à cause de la guerre. Plus tard, je les aiderai quand je serai grand. Je n'ai pas d'idée sur ce que je ferai mais je vais les aider quand même et*

comme ça on restera ensemble » (Laaroussi & Rachédi, 2002). Cette continuité dans la solidarité et l'entraide est un mécanisme fortement repris et conseillé dans la pratique de la religion.

Dans quelles finalités cette mémoire?

Si les familles tiennent à cette mémoire, ce n'est pas tant dans une perspective passiviste ou conservatrice que pour se préserver. En effet la mémoire se doit d'être maintenue surtout contre les menaces de perte identitaire individuelle et du groupe. Transmettre à la fois la souplesse et la combativité (contre le discours ambiant, les risques de discrimination, etc.) va favoriser le processus d'adaptation des enfants. On veut leur donner en mémoire des valeurs personnelles qui permettront de passer à travers les difficultés de la vie : faire sa place, reconnaître sa valeur, agir, se réaliser professionnellement. Ce processus d'appropriation des valeurs est à l'œuvre clairement pour la génération à venir. La mémoire de ces familles favorise la construction d'identités labiles, flexibles et ouvertes à des appartenances multiples. L'objectif de cette mémoire vive et vivante est beaucoup plus qu'identitaire, il est collectif et social. Cette mémoire a alors un impact collectif. On transmet pour ne pas oublier certes, mais on transmet aussi pour apprendre à bien vivre ensemble dans la paix. Les familles réfugiées des guerres le répètent sans cesse (Laaroussi et Rachédi, 2002).

De même transformé par la mémoire familiale, le choix d'avoir quitté le pays d'origine est transmis aux enfants dans toute son ambiguïté pour légitimer le départ des parents. La mémoire de l'exil devient la porte d'entrée dans le futur de la nouvelle génération à la condition que le départ y soit légitimé par une menace, une contrainte mais surtout par un projet de vie meilleur. La mémoire agit enfin contre la tentation d'assimilation du pays d'accueil, ceci est d'autant plus vrai en région (Vatz Laaroussi et al., 1999) où les différences affichées surtout pour les musulmanes par exemples sont perçues comme obstacles à la connaissance de l'autre et à sa réalisation de femme. La déclaration de cette intervenante s'inscrit dans cette volonté d'assimilation « *Pourquoi tu portes un voile, tu serais si jolie sans ça ? Ce voile m'empêche de te voir et de te connaître* ».

La mémoire s'érige ainsi contre ces mécanismes d'assimilation et les idées des professionnels qui souhaiteraient des immigrants avec une mémoire vierge, qui repartiraient à zéro comme le sous-entend cette intervenante auprès de jeunes enfants : « *Ces parents là, ils savent parler français, je ne comprends pas pourquoi ils ne parlent pas le français à la maison plutôt que l'arabe. En fait là ils ne nous aident pas...Je leur ai dit*

qu'il fallait changer leur façon de faire à la maison pour que leur enfants s'intègre à l'école, pour le bien de leur enfant ».

Il n'y a pas, dans les populations immigrantes arabo-musulmanes, de mouvement coercitif qui voudrait maintenir à tout prix une mémoire intacte et traditionnelle. Cette mémoire n'est pas reproduction au sens strict, elle est au contraire modulée et transformée par nos intéressés. Mémoire-Avenir, elle n'est ni rigide ni fermée, surtout par rapport à la religion, contrairement à ce que les pays d'accueil en disent le plus souvent. Mémoire- plurielle, elle sollicite le pays d'accueil et le pays d'origine. Son originalité se situe à la jonction entre un ailleurs qui n'est plus, un mouvement migratoire qui implique l'Histoire du pays d'origine et des enjeux politiques sur la scène internationale. Enfin elle interpelle un nouveau milieu dans lequel il faut continuer à construire et à se construire en dépit de l'impopularité de ses origines et en l'occurrence de la religion musulmane. Mémoire-Légitimation, elle permet un retour protecteur sur la religion qui est un filtre important, à travers lequel on réduit et on condamne trop rapidement ces familles arabo-musulmanes. La responsabilité et le devoir de mémoire sont encore plus importants dans ce contexte producteur d'amalgames et subtilement hostile voire discriminant pour cette population.

Histoires et Histoire pour les immigrants de culture arabo-musulmane

Cette mémoire se construit et se transmet dans l'exil réinterprétant le passé et permettant de se projeter dans un avenir. C'est en ce sens qu'elle s'articule avec les rapports à l'histoire mis en œuvre par ces familles migrantes : là encore ce n'est pas uniquement de la connaissance ou de la transmission intégrale de l'histoire de leur pays d'origine qu'il s'agit mais bien plutôt d'un travail sur cette histoire qui en délimite de nouveaux repères et en construit des frontières. L'histoire est mouvante, liée aux manières multiples dont les individus se l'approprient. Ces rapports à l'histoire sont selon nous des composantes souvent méconnues des cultures redéfinies dans la migration. Nous présentons ici trois rapports typiques à l'histoire : ce sont de grandes tendances analysées chez les familles arabo-musulmanes immigrantes. Notons qu'elles ne sont pas entièrement mutuellement exclusives même si elles sont porteuses de sens et de processus différents voire divergents. Ces différences s'expliquent en particulier par les rapports internationaux entre pays d'origine et pays d'accueil mais aussi par la génération de migrants qui en sont porteurs.

L'Histoire en chantier

Typique des familles maghrébines arrivées en France dans les années 1960, peu après la décolonisation de leurs pays d'origine, ce rapport à l'histoire en est un qui vise d'abord à légitimer l'exil. On le retrouve au Québec chez certaines familles libanaises ou irakiennes dont les pays ont été ou sont en situation de domination-dépendance avec l'Amérique au sens large. La première génération de ces immigrants a souvent fait l'impasse sur l'histoire de son départ, par peur d'être jugée, par crainte d'être stigmatisée par les uns ou par les autres. Les Harkis de France en sont le meilleur exemple mais les familles maghrébines arrivées peu après les indépendances se trouvent dans la même situation de devoir dire ou cacher le pourquoi de leur départ.

L'histoire personnelle, familiale tout comme l'histoire nationale a été tue et souvent perçue comme honteuse. Ce sont les secondes et troisièmes générations de ces familles qui ont alors la tâche et le bénéfice de reconstruire cette histoire. Il s'agit d'une réinscription dans l'historicité indispensable à la mise en œuvre d'une identité tant individuelle que collective. L'histoire est réinventée et s'articule sur quelques éléments majeurs transmis soit à l'intérieur des familles, mais déshistorisés, soit à l'extérieur, dans le quartier, parmi les pairs, à la Mosquée etc. Visant à redonner un ancrage, une spécificité et une valeur à ces jeunes populations, cette histoire en chantier repose sur des composantes typiques et d'autres structurelles.

Les composantes typiques sont représentées par des grandes figures, des personnages, des héros, de leur pays d'origine qu'ils découvrent soudainement ou dont les parents ont souvent parlé sans pour autant les rattacher au pays ou à l'histoire d'origine. Ainsi au Maghreb (Mimouni, 2002) le Saint El-Majdoub, connu pour sa sagesse et sa probité, fait partie du langage populaire et de la vie quotidienne. Il est très souvent cité par les pères et les mères lorsqu'ils éduquent leurs enfants mais ils le font alors sans référence au pays d'origine. Par exemple, pour les encourager à la tolérance et aux comportements sociaux respectueux et pacifiques, parents et enfants partageront en arabe dialectal les vers suivants : « *Le blé est richesse; décante le, il se purifie de ses poussières; Si tu veux avoir bonne relation à autrui; De l'agression, écarte les enfants* ». C'est la redécouverte par les adolescents de cette association entre pays d'origine, époque et ce personnage qui fait partie de leur imaginaire, qui leur permet soudain de le rentrer dans l'histoire, de le transformer en figure mythique de cette histoire. À ces figures mythiques s'ajoutent selon l'âge des jeunes, des personnages scientifiques et-ou politiques qui deviennent légendaires : les jeunes maghrébins réfèrent souvent à Ibn

Batouta ou à d'autres grands philosophes arabes qui eux aussi participent à la reconstruction de cette histoire, nécessitant des personnages clés.

Bien entendu en reconstruisant leur histoire, ces jeunes accèdent à leur culture d'origine très souvent méconnue d'eux, dévalorisée par leur entourage et plus encore « démonisée » par les sociétés d'accueil et leurs médias. Ce travail de reconstruction de l'histoire en est alors un de revalorisation de la culture d'origine qui, par ses caractéristiques mythiques, renvoie à l'Histoire monumentale selon Nietzsche (cité par Bibeau, 1995). Deux dimensions structurelles de ce rapport à l'histoire participent à cette connaissance-reconnaissance : il s'agit de la religion et du monde des arts. La question religieuse chez les jeunes musulmans immigrants est majeure souvent parce qu'elle permet une réappropriation de valeurs, de règles sociales et de comportements collectifs dont ces jeunes manquent cruellement. Khosrokhavar (1997) l'explique bien lorsqu'il écrit que les jeunes arabo-musulmans de deuxième génération des banlieues françaises, stigmatisés et exclus par leur lieu de vie et par leurs appartenances socio-religieuses, exorcisent leur double misère mentale et matérielle par l'Islam. « L'Islam des jeunes est une réponse à l'irrespect que ceux-ci ressentent dans les banlieues où ils s'éprouvent comme des riens, où le rejet social devient évidence spatiale ». Leur réappropriation de la religion de leurs ancêtres leur permet de sortir du néant de l'exclusion en retrouvant un espace, celui du sacré, et une histoire, celle qui les ancre dans une lignée musulmane. De même certains jeunes Irakiens que nous avons rencontrés au Québec nous ont raconté combien il était important pour eux de s'approprier une identité musulmane ancrée dans leur histoire controversée et de la rendre visible alors que leurs parents, s'ils continuaient à la porter, étaient souvent dans une attitude d'invisibilité volontaire.

L'espace artistique a lui été souvent complètement délaissé par les parents, par manque de temps, d'argent, de connaissances : les jeunes par le contournement de la modernité se réapproprient cet espace qui devient aussi un marqueur tant de leur histoire que de leur culture. Le rap et le raï en sont chez nos jeunes immigrants les exemples les plus probants mais la création théâtrale, l'art pictural dans les tags dont certains renvoient aux caractères de l'alphabet arabe et à sa calligraphie ancienne en sont aussi des illustrations pertinentes. Ainsi en passant par l'histoire qu'ils recréent et réaffirment à leur image, les jeunes immigrants d'origine arabo-musulmane participent à la fois à la confirmation et à la transformation de la culture d'origine des premières générations.

Enfin notons que ces jeunes continuent souvent à construire leur histoire en faisant le choix d'un conjoint ou d'une conjointe de même

culture d'origine. Là encore c'est par le projet d'avenir que ces jeunes arabo-musulmans retrouvent un ancrage à la fois dans l'histoire et dans une culture qui va alors devenir familiale. La projection dans l'avenir est alors bien porteuse d'historicité.

L'histoire transmission familiale

Les premières générations immigrantes d'Algériens, Marocains, Tunisiens, Irakiens et Libanais s'inscrivent souvent dans ce type de rapport à l'histoire qui leur permet de passer de l'histoire internationale dont ils sont des acteurs pas toujours actifs ou reconnus à l'histoire familiale qui, cette fois, leur paraît légitime dans le but d'asseoir leur projet familial d'immigration et de transmettre leurs objectifs de promotion sociale à leurs enfants. Ces immigrants ont souvent quitté leurs pays d'origine pour des raisons économiques liées à des situations de guerre (les Libanais, les Irakiens), de violences (les Algériens) ou de sous développement (les Marocains).

Pour les familles ayant vécu des situations de violence, leur condamnation est ferme et radicale tout comme la condamnation du système économique ou politique du pays d'origine pour les immigrants économiques, mais des nuances sont apportées pour extraire des éléments positifs fondamentaux appris pendant la guerre ou dans la situation de grande précarité économique. Les stratégies de solidarité que ces situations extrêmes font émerger sont valorisées et ce sont des valeurs de paix, de tolérance, de fraternité qui sont associées à leur culture et leur origine. L'expérience de l'immigration permet de reconsidérer la valeur et l'importance du pays, des origines, des relations et de l'entraide. Des principes éducatifs et affectifs sont ainsi mis de l'avant.

Pour ces familles, la guerre, la corruption ou la pauvreté ont été le terrain de mise à l'épreuve de leur identité et justement parce qu'elle a été bafouée, les parents vont souhaiter transmettre leurs origines pour que leurs enfants les reconnaissent et y adhèrent librement. La religion d'origine sera transmise et défendue pour assurer une forme de continuité, pour supporter, légitimer l'épreuve de l'exil choisi pour l'intérêt des enfants. Cette histoire transmet la fierté d'être et la force d'assumer ses convictions et ses choix de vie. Au mieux le choix d'exil doit être compris, intégré et lu comme étant un don pour l'avenir des enfants. Ce père algérien, n'hésite pas à raconter son histoire à ses enfants :

« C'est sûr ce que nous avons vécu comme difficultés peut nous donner des forces pour améliorer notre situation encore mieux et que les

enfants sachent que l'exil est en quelque sorte une solution pour eux plus que pour nous » (Vatz Laaroussi et Rachédi, 2002).

Ce projet d'exil présenté comme une décision parentale devient ainsi un projet altruiste au nom de l'avenir des enfants. Cette histoire revisitée, cette lecture des événements, le plus souvent dissociée de la guerre, des violences, de la pauvreté, des inéquités perçues et vécues, n'est possible pour les jeunes qu'en ayant reçu le témoignage des parents et peut-être après, plus largement, celui des autres. C'est pourquoi, parfois, la communauté établie ici servira de relais de la transmission s'ajoutant à celle encore au pays d'origine :

« Oui on garde beaucoup le contact avec la famille et le pays, on suit tout ce qui se passe, et aussi avec les gens de la communauté pour qui, dans l'ensemble, les histoires et les motivations pour opter vers l'exil sont presque pareils » (Vatz Laaroussi et Rachédi, 2002).

Ainsi cet algérien utilise le réseau informel et la parenté du pays d'origine pour préserver la mémoire des origines. La communauté d'expérience et de culture servira d'alliée à la transmission. Même s'il existe une certaine pudeur produite par l'exil, une souffrance refoulée à l'égard du pays perdu, le sentiment d'appartenance à un pays, à une culture à une identité collective est fort. Cette histoire transmise et « familialisée » rend présent ce qui est absent et permet aussi de dissocier les valeurs du pays d'origine, *l'ambiance* nous disent les Maghrébins, des violences et injustices qui l'ont déchiré. Cette histoire familiale constituera une mémoire référentielle qui permettra aux enfants d'évoluer et de se repérer. C'est un potentiel identitaire. La transmission de l'histoire n'est alors pas une finalité en soi, les objectifs sont de légitimer le départ des parents et de forger pour les enfants une identité adaptative et solide (Helly et al, 2001).

Ce type de dynamique qui prend la famille pour véhicule et vecteur de la reconstruction de l'histoire produit des identités et des appartenances. Le vécu migratoire et les contextes nationaux et internationaux qui l'environnent et le conditionnent, se cristallisent dans la manière dont il est transmis aux enfants, et viennent s'y greffer des contenus culturels au sens large. Ces contenus ouvrent à la pluralité des appartenances et à la construction d'une identité complexe.

L'Histoire témoignage

L'histoire lorsqu'elle est exploitée pour *faire témoignage*, rend public des événements ou des actes importants qui ont bien souvent déclenché et soutenu des conflits ethniques et/ou religieux dégénérant en génocide et

en guerre. Cette histoire veut rendre visible ce qui a été caché, effacé ou déformé. On retrouve là les réfugiés qui, refusant de collaborer à une histoire fratricide ou à des ingérences internationales, deviennent de véritables acteurs et promoteurs de cette histoire témoignage une fois dans le pays d'accueil. Pour participer à la construction d'une histoire qui rend justice aux victimes et qui dénonce les intérêts géopolitiques qui sont à l'origine des conflits, ces individus décident de raconter : raconter le déroulement des événements à l'échelle humaine, familiale et individuelle. Face à des médiatisations objectivantes qui ont tendance à indifférencier et banaliser les guerres, ces récits personnels et personnifiant réintroduisent de l'humanité dans les impacts des guerres. Ce sentiment d'objectivation et de distorsions d'informations est encore plus intense avec la distance vis-à-vis de faits qui se passent désormais ailleurs et qui sont pourtant très présents et vifs dans la mémoire des réfugiés qui vivent ici. C'est le cas des familles provenant des pays d'Algérie, d'Irak et de Palestine par exemple.

Du statut de «victimes» au pays d'origine, les réfugiés s'engagent, par le récit, dans la reconstruction d'une histoire spoliée et tronquée par le pays d'accueil. Cette action leur redonne de la dignité et attribue un sens à leur fuite en mettant de l'avant des objectifs collectifs et sociaux. Ces objectifs collectifs s'inscrivent à la fois dans le pays d'origine et dans le pays d'accueil, deux espaces qui vont entretenir des rapports de dette et de reconnaissance. Mémoire d'exilés, les demandeurs d'asile déclinent une histoire au pluriel où témoigner devient alors un devoir avec un quadruple objectif : la revendication du droit au refuge, l'information, la justice, et la légitimation.

Le *témoignage revendication* est celui qui est construit, répété et souvent amélioré pendant les répétitions, devant de nombreuses instances juridico-légales. Ces instances doivent décider de l'accueil ou de l'exclusion du réfugié et de sa famille ce qui explique l'importance de ce témoignage pour le revendicateur bien sûr mais aussi pour la société d'accueil qui se trouve alors face à des décisions humanitaires qui doivent être assumées collectivement. Le Canada, pays d'accueil, se doit d'entendre ces mémoires d'exil mais aussi d'ouvrir ses portes à ceux qui en sont les acteurs. *Le témoignage information* a lui aussi une portée de sensibilisation vis-à-vis du pays d'accueil. On retrouve ici la figure du réfugié restituant le contexte historique, géographique et culturel de son pays d'origine, mais cette fois à des interlocuteurs divers qui n'ont pas de jugement à porter à son égard. Ce récit est plus libre. Son conteur veut marquer ses interlocuteurs par une vision de son pays avant la guerre, opérant une différenciation négative grâce à une histoire de l'avant et de

l'après guerre. *Le témoignage justice* a une portée conscientisante des facteurs et des agents internationaux responsables des guerres. Le réfugié ici veut dénoncer et pointer les parties intéressées à maintenir et déclencher des guerres et des chaos nationaux. Il apporte une analyse socio-politique de la guerre, de la violence et de leurs conséquences. Enfin, *le témoignage légitimation* a une portée plus locale et familiale, mais n'en demeure pas moins très important pour les générations à venir. Ce réfugié est soucieux de transmettre les motifs qui ont déclenché la fuite du pays d'origine en évoquant le contexte d'insécurité et de menace. Ce réfugié-parent utilise des stratégies de comparaison pour que ses enfants comprennent la décision de départ. Ce récit est mis en perspective face à des enfants qui questionneront un jour ou l'autre le fait de vivre ailleurs.

Ces quatre types de témoignage mettent en évidence à la fois un usage et un objectif possible de l'histoire. La reconnaissance de l'histoire témoignage peut permettre à la fois la continuité et la création de l'histoire. Exposée, cette histoire témoignage convoque à un colloque civique les réfugiés et leurs enfants, les générations à venir, les personnes qui sont encore au pays d'origine, le pays d'accueil et les dirigeants politiques internationaux. Tout le public qui la reçoit devient témoin à son tour et est exhorté à repenser un humanisme moderne pour que soient respectées des valeurs pacifistes, de solidarité et de responsabilité de transmission, pour que soit construite une autre Histoire prenant en compte les expériences de l'Histoire passée.

Cultures en rencontre...

Au cours de cette réflexion, nous avons soutenu l'hypothèse qu'il n'existe pas de culture arabo-musulmane unique, unifiée et uniforme. Les tentatives de modélisation et de définition exhaustive de ce concept sont mêmes dangereuses puisqu'elles mettent en évidence des discours et des construits occidentalocentriques. Nous avons plutôt proposé de rendre compte des migrants de la mémoire et l'histoire, comme points fragilisants et requestionnant l'existence d'une culture arabo-musulmane. L'historicité des acteurs ne renvoie pas à une culture fermée sur elle-même, mais à une culture en rencontre dont les cultures traversées et la culture de la société d'accueil font partie. Nous avons ainsi privilégié une approche caractérisant des cultures en mouvance, qui se rencontrent et qui sont liées aux rapports internationaux. S'inscrire dans l'histoire c'est remettre en question les limites des cultures et valoriser des perméabilités constitutives d'identités, d'appartenances plurielles et flexibles. Les

migrants arabo-musulmans en sont des témoins et des acteurs particulièrement pertinents.

Bibliographie

Baccouche, N., « Immigration : de l'altérité à la lutte pour la reconnaissance », conférence au colloque *La place de l'autre en recherche interculturelle*, ACFAS, 2002.

Bibeau, G., « Tropismes québécois, je me souviens dans l'oubli » 151-199 *Anthropologies et sociétés*, vol XIX, n° 3, 1995.

Camilleri, C. et al., *Stratégies identitaires*. PUF, 1990.

Daher, A., « Les musulmans, l'occident et le 11 septembre », *Enjeux interculturels des événements du 11 septembre*. Sous la direction de Ouellet et Michèle Vatz-Laaroussi, Éditions du CRP, 2002.

Helly, D., Vatz-Laaroussi, M., Rachédi, L., *Transmission culturelle aux enfants par de jeunes couples immigrants Montréal*, Québec, Sherbrooke, Immigration et Métropoles Montréal, 2000.

Khosrokhavar, F., *L'islam des jeunes*, Flammarion, 1997.

Mimouni, M., « Tradition orale d'El-Majdoub et éducation » *De la famille aux savoirs*, (s. / dir) de Mekideche et Vermès, CREAD, 2002.

Vatz-Laaroussi, M., *Le familial au coeur de l'immigration: stratégies de citoyenneté des familles immigrantes au Québec et en France*, Paris, l'Harmattan, 2001.

Vatz, Laaroussi, M., Rachédi, L., *Favoriser les collaborations familles immigrantes-école*, Guide d'accompagnement, Université de Sherbrooke, 2005.

Vatz-Laaroussi, M., Rachédi, L., *Familles immigrées des guerres en Estrie*, Université de Sherbrooke et rencontre Interculturelle des Familles de l'Estrie (RIFE), Juin 2002.

Vatz-Laaroussi, M., Rachédi, L., Pépin L., *Accompagner des familles immigrantes*,. Guide d'accompagnement. Sherbrooke, mai 2002.

Vatz-Laaroussi, M., Tremblay, P.A., Corriveau, L., Duplain, M., *Les histoires familiales au coeur des stratégies d'insertion: trajectoires de migration en Estrie et au Saguenay Lac St Jean*. Rapport présenté au CQRS. Université de Sherbrooke, Mai 1999.

Vatz-Laaroussi, M., Montejo M. E., Lessard D. et Viana M., *Femmes immigrantes à Sherbrooke: modes de vie et reconstruction identitaire*, Rapport présenté au CQRS, Université de Sherbrooke, 1996.

Vinsonneau, G., *L'identité culturelle*, Paris, Armand Collin, 2002.

Von, Grunebaum, G.E., *L'identité culturelle de l'islam*, Paris, Gallimard, 1969.

Insaniyat

Revue algérienne d'anthropologie et de sciences sociales

Religion, pouvoir et société

Abdellatif HERMASSI . Mohamed Brahim SALHI . Hassan REMAOUN

Abdelhakim ABOULLOUZ . Djilali EL MESTARI . Mohamed HIRECHE

Mohamed GHALEM . Najiba REGAÏEG . Richard AYOUN . Salim KHIAT

INDEX DE LA REVUE ANNEE 2005

LECTURES CROISEES

Les Musulmans au défi de l'histoire par Hassan REMAOUN

L'engagement politique des intellectuels chrétiens pendant la Guerre de libération en Algérie (1954-1962) par Saddek BENKADA

-
- › COMPTES RENDUS ET NOTES DE LECTURE
 - › COMPTES RENDUS DE TRAVAUX UNIVERSITAIRES
 - › INFORMATIONS SCIENTIFIQUES



10^e année - n° 31
janvier-mars 2006