Document généré le 9 mai 2025 10:54

Les Cahiers du Gres

Célébrer la nation, construire la communauté : une « tradition » festive turque à Montréal

Sirma Bilge

Volume 4, numéro 1, printemps 2004

URI : https://id.erudit.org/iderudit/009715ar
DOI : https://doi.org/10.7202/009715ar

Aller au sommaire du numéro

Éditeur(s)

Groupe de Recherche Ethnicité et Société
CEETUM

ISSN

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

Découvrir la revue

Citer cet article

Bilge, S. (2004). Célébrer la nation, construire la communauté : une « tradition » festive turque à Montréal. *Les Cahiers du Gres*, *4*(1), 55–73. https://doi.org/10.7202/009715ar

Tous droits réservés © Les Cahiers du Gres, 2004

Ce document est protégé par la loi sur le droit d'auteur. L'utilisation des services d'Érudit (y compris la reproduction) est assujettie à sa politique d'utilisation que vous pouvez consulter en ligne.

https://apropos.erudit.org/fr/usagers/politique-dutilisation/

Cet article est diffusé et préservé par Érudit.

Érudit est un consortium interuniversitaire sans but lucratif composé de l'Université de Montréal, l'Université Laval et l'Université du Québec à Montréal. Il a pour mission la promotion et la valorisation de la recherche.

https://www.erudit.org/fr/

Célébrer la nation, construire la communauté: une «tradition» festive turque à Montréal

Sirma Bilge

Introduction

Les fêtes immigrées sont-elles des pratiques culturelles célébrant et perpétuant une identité ethnique distincte, ou constituent-elles des actes politiques à travers lesquels la «communauté» se construit et revendique une place dans l'espac public ? S'appuyant sur une conception de la «communauté» ethnique scindée en trois piliers distincts - identitaire, organisationnel et politique - cet article examine la construction politique d'une communauté immigrée et sa mise en représentation à travers une pratique festive.

L'étude des fêtes et rituels en contexte post-migratoire vise non seulement la compréhension de la capacité des acteurs à préserver, à transmettre et à réinventer des éléments de leur culture et histoire, mais aussi la saisie des rapports que ces pratiques permettent d'établir avec le nouveau contexte. La célébration ou la commémoration devient alors un acte d'appartenance inscrivant la mémoire spécifique du groupe dans la société d'établissement. Or, cette dimension *externe* des fêtes et des rites apparaît peu dans les études anthropologiques, où domine le présupposé selon lequel ils seraient des activités orientées exclusivement vers l'*endogroupe* dans le but d'auto-perpétuation (Baumann, 1992)[1]. Cette primauté de la dimension interne, au détriment de la dimension externe, va souvent de pair avec une prise en compte insuffisante de l'aspect politique de ces pratiques, souvent réduites à leurs aspects culturels et sociaux. Pourtant, une communauté dite ethnique ou culturelle ne saurait se résumer à une entité sociale, culturelle ou économique ; les processus politiques participent amplement à forger sa structure, son évolution et les relations sociales qui la tissent (Breton, 1983).

Ce texte interroge les multiples manières dont le politique[2] s'exprime à travers une fête immigrée célébrée dans un environnement pluriethnique et examine les enjeux internes et externes de la mise en représentation de la «communauté» par sa pratique. L'objet d'investigation est une fête nationale turque, la Fête des enfants, célébrée par la «communauté turque de Montréal». La fête y est appréhendée comme une activité collective étant à la fois l'expression vers l'extérieur d'une ethnicité distincte et un facteur de cohésion interne, donc une activité permettant au groupe non

seulement de se parler à lui-même mais aussi de parler de lui vers l'extérieur. Ce faisant, elle met en évidence la double logique relationnelle constitutive de l'ethnicité: rapport à l'autre (frontière externe) et rapport à la spécificité historico-culturelle de son propre groupe (frontière interne) (Juteau, 1999). L'analyse porte un éclairage sur la double orientation, *externe* et *interne*, d'une fête communautaire célébrée dans l'espace public et examinera la pluralité des messages produits et des destinataires visés. Elle s'appuie sur une enquête de terrain effectuée dans le milieu immigré turc à Montréal dans le cadre d'un travail de doctorat traitant des mécanismes et des facteurs de communalisations ethniques chez les «Turcs» de Montréal (Bilge, 2002).

Réalisée en deux étapes, l'enquête de terrain combine trois méthodes de cueillette de données : l'entretien semi-directif, l'observation participante et la recherche documentaire. Des entretiens semi-directifs ont été menés sur un échantillon de 54 informateurs primo-migrants (31 hommes et 23 femmes) constitué à partir des recommandations en cascade (boule-de-neige). Les interviews se sont déroulées en turc, langue choisie par l'ensemble des participants. L'observation participante a été pratiquée au cours des activités communautaires publiques ou privées, et par le recours au bénévolat (soutien scolaire, traduction, accompagnement dans les démarches administratives). Quant à l'analyse documentaire, celle-ci a été effectuée sur les publications gouvernementales et la littérature grise (brochures, pamphlets politiques, presse communautaire, sites Internet, archives associatives, correspondance). Ces trois méthodes correspondent *grosso modo* aux trois niveaux d'analyse privilégiés dans la thèse, soit les niveaux macrosocial, microsocial et symbolique, qui se trouvent imbriqués et marquent, comme le souligne de Rudder (1990), toute situation de cohabitation pluriethnique.

L'analyse proposée dans ce texte s'inscrit dans une réflexion sociologique plus vaste visant d'une part à expliquer les mécanismes sociaux de formation d'une communauté sur une base ethnique au sein des migrants turcs de Montréal, et d'autre part à saisir le sens attribué par les migrants à leurs actions et pratiques collectives qui leur permettent de se situer en tant que groupe distinct dans l'espace social et de se différencier des autres. Cette analyse se fait par le repérage des pratiques concrètes qui actualisent la communauté et par la saisie du sens attribué à ces pratiques par les acteurs. Cette démarche permet, en outre, de capter la face objective et subjective de l'ethnicité. Par face objective, nous entendons les mécanismes par lesquels les immigrés s'organisent en communauté, alors que la face subjective renvoie aux motivations sociales des immigrés à s'organiser en communauté, aux significations qu'ils

partagent et aux compréhensions communes sur lesquelles ils font reposer leur identité collective et la frontière sociale «Nous/Eux» leur permettant de se différencier des autres. À ce niveau, l'intérêt n'est pas tant de capter la subjectivité individuelle que l'intersubjectivité (les compréhensions communes) à travers laquelle «l'identité turque» est pensée et actualisée par le biais des actions sociales significatives, dont précisément la Fête des enfants …

La manifestation *festive* de l'ethnicité immigrée

Les pratiques festives ou commémoratives des groupes immigrés offrent une base à une identité collective exprimant un héritage historico-culturel spécifique, toujours réinterprété, (Hilly et Meintel, 2000), une base où s'opère également sa transmission aux générations futures. En inscrivant la mémoire spécifique du groupe immigré dans le milieu d'établissement, ces célébrations constituent des actes d'appartenance, des «*performative belongings*» (Fortier, 2000), et participent par ce fait même, à l'appropriation symbolique de l'espace.

Que la spécificité du groupe soit exprimée par la mémoire ou le patrimoine, elle fait appel à la notion d'ethnicité que l'article circonscrit au contexte post-migratoire. Est nommé «ethnicité», le sens collectif que les individus ont de la spécificité historico-culturelle de leur groupe[3], ce qui implique une croyance commune aux ancêtres réels ou putatifs (Weber, 1922) et un sentiment de responsabilité collective (Wirth, 1928) concernant leur destin historique, leur devenir en tant que groupe distinct. Forgé initialement au sein de la famille par la socialisation primaire effectuée surtout par les mères (Juteau, 1983), ce sentiment d'appartenance sert de base à l'action collective, mais se consolide aussi au cours de cette même action. Parfaite illustration du retournement sociologique, l'action sociale émerge donc à la fois comme le socle et le ciment de l'ethnicité, et l'ethnicité est autant son produit que son activateur.

Consubstantiels à la notion de l'ethnicité sont les concepts d'identité et de communauté ethniques. L'identité ethnique distincte, que les pratiques significatives telles les fêtes sont censées exprimer demeure reconnaissable en vertu de ses frontières sociales, même si son contenu historico-culturel fluctue selon les époques, les acteurs et les situations d'interaction (Barth, 1969). La détermination de ce contenu *représentatif* du groupe, et qui renferme des valeurs et des pratiques, génère des tensions internes sur l'identité et l'«authenticité». Dans le cas des groupes migrants, ce débat identitaire est indissociable du contexte d'interdépendance inégale dans lequel ceux-ci se trouvent par rapport à la société qui les englobe. Même si tout mouvement migratoire ne conduit pas à

la subordination du groupe migrant (la domination des colonisateurs en témoigne [Lieberson, 1961]), les migrants de Turquie constituent incontestablement des groupes minoritaires[4] contenus dans un grand ensemble institutionnel majoritaire dans tous les contextes nationaux où ils se trouvent. On soulignera au passage l'ambivalence de la notion de majorité sociologique dans le contexte montréalais qui est historiquement marqué par une «double majorité»[5] linguistique, anglophone et francophone (Anctil, 1984).

Quant à la notion de «communauté ethnique», la démarche adoptée la scinde en trois piliers distincts -identitaire, organisationnel et politique- (Yancey, Ericksen et Juliani, 1976), s'appuyant sur l'idée selon laquelle pour parler de «communauté ethnique» il faut la concomitance de ces trois facteurs: 1) la présence d'une population qui s'identifie à une entité historique liée par une croyance en des ancêtres communs réels ou putatifs et qui est différentiable des autres groupes constitués sur une base similaire en fonction d'une série de critères qui varient en forme et en contenu -langue, coutumes, traits phénotypiques, mode de vie- ; 2) l'existence d'un certain niveau de structure organisationnelle formée autour de cette identification collective ; 3) la capacité de mobiliser des ressources et de mener une action collective -souvent politique- basée sur cette identification en vue de défendre des intérêts matériels ou idéels communs.

La mise en représentation de la «communauté» à travers la fête constitue un processus à la fois identitaire et politique, agissant également sur l'aspect organisationnel étant donné le rôle structurant de ces pratiques dans l'associationnisme immigré. Notre intérêt porte spécifiquement sur la dimension politique de la fête, sur «l'espace public transnational» qu'elle engendre et qui sera appréhendé comme un lieu d'interprétation et de confrontation de différents imaginaires transnationaux et de conceptions d'identité collective, un lieu où les fables esthétiques, historiques et morales de la diaspora sont formulées (Werbner, 1998), la mobilisation politique générée. La célébration de la Fête des enfants, en tant que l'unique «événement» mettant en scène la «communauté turque de Montréal» et érigée par les membres en tradition, émergera comme une activité complexe où se cristallisent des enjeux de communalisations ethniques et s'articulent des visées politiques. Ces dernières dépassent, le verra-t-on, les confins du local pour atteindre un espace public transnational, tourné conjointement vers la société d'établissement dont le groupe recherche la reconnaissance, vers la société d'origine, plus particulièrement vers l'État d'origine, pour reproduire et propager la vision historique officielle, et enfin vers la diaspora[6] pour en tisser les contours de l'imaginaire collectif. Avant de

scruter les façons dont cette fête se transforme en un espace d'agir concerté -non affranchi de tensions internes, un espace où se réactualisent les grands thèmes historiques de l'identité nationale turque et où se formulent et se confrontent des revendications, il convient d'offrir un aperçu de ce groupe immigré largement méconnu dans le contexte canadien (Bilge, 2002).

Le milieu turc à Montréal: aperçu des tendances et des clivages socio-politiques

L'espace migratoire turc reflète l'hétérogénéité de la société d'origine, segmentée au long des lignes ethniques, confessionnelles, sociales et politiques, sous l'apparence unitaire de l'État-nation de type jacobin. À partir des années 1970, les milieux immigrés turcs et kurdes en Europe se radicalisent sous l'effet de l'arrivée des demandeurs d'asile comprenant des militants de gauche et de mouvements pro-kurdes, et, en moindre envergure, des fondamentalistes islamistes. Se transplantent alors de manière durable dans l'immigration ces forces politiques dissidentes au régime d'Ankara, renforçant par ce fait même une situation de dissymétrie par rapport au paysage politique en Turquie qui avait émergé dans les années 1960 (Bozarslan, 1992). À défaut de l'implication de l'État turc[7] et face aux besoins accrus des familles immigrées, les courants politiques marginalisés en Turquie ont investi l'espace immigré en Europe occidentale[8], alors que les forces dominantes du paysage politique turc y sont restées marginalisées.

Toutefois, la situation en Amérique du Nord diffère considérablement en ce sens que les forces dissidentes qui abondent en Europe y sont négligeables et que le discours politique dominant est essentiellement patriotique/proétatique. Cette différence s'explique en grande partie par les caractéristiques propres aux mouvements migratoires turcs vers l'Amérique de Nord, initialement composés des professionnels urbains qui définissent également l'univers normatif de la communauté émergeante (Bilge, 2002). Aussi la faiblesse numérique et organisationnelle de certaines minorités de Turquie au Canada explique-t-elle la portée relative de certains clivages ethniques et confessionnels dans la structuration communautaire qui sont pourtant déterminants en Europe, tel le clivage sunnite/alévi ou turc/kurde. Ces facteurs expliquent en partie pourquoi l'*adversité significative* de la «turcité» s'articule, dans le contexte montréalais, autour de l'«arménité». On y reviendra plus loin.

L'État turc, se mobilisant à partir de l'intervention militaire de 1980 pour encadrer sa population expatriée, trouve ainsi un allié de choix parmi cette élite migrante vivant en Amérique du Nord. À Montréal, l'établissement de ce groupe d'origine urbaine remonte aux années 1950 et 60. En fait dès la fin des années 1940, l'immigra-

tion turque vers les États-Unis et le Canada devient une migration des professionnels comprenant surtout médecins et ingénieurs. Si les États-Unis et le Canada n'imposaient pas à l'époque des mesures restrictives à l'endroit de certains pays d'origine, comme la Turquie, jugés incompatibles avec le tissu ethnico-culturel de la société -le quota était fixé à cent professionnels par an jusqu'au milieu des années 1960- leur nombre aurait été considérablement plus élevé (Halman, 1980). Avec l'abolition des critères «raciaux» dans les politiques d'immigration canadienne et américaine, respectivement à partir de 1962 et de 1965, et la libéralisation du droit à l'émigration en Turquie en 1961, la migration professionnelle s'accélère jusqu'au milieu des années 1970 pour s'affaiblir avec la crise pétrolière de 1973-74 et la mise en place des barrières professionnelles à l'endroit des médecins et ingénieurs diplômés à l'étranger.

À Montréal, l'arrivée de ces professionnels coïncide avec l'expansion du secteur tertiaire de l'économie québécoise, suite aux réformes institutionnelles publiques et parapubliques (hôpitaux, écoles) entreprises par le gouvernement québécois, qui accroissent le besoin en force de travail qualifiée (Labelle *et al.,* 1983). Ainsi, non seulement cette première cohorte de Turcs constitue-t-elle une main-d'œuvre hautement qualifiée, mais aussi son établissement se situe dans une conjoncture socioéconomique favorable à l'immigration et l'intégration en emploi. Par conséquent, ses conditions d'existence matérielles et symboliques sont très différentes de celles de la cohorte suivante qui comprend des gens peu qualifiés et issus de la campagne anatolienne.[9] L'arrivée de ces derniers en 1986 ne découle ni des politiques de recrutement officiel, ni des programmes de parrainage familial, mais se concrétise par le recours à l'asile politique, et ce, dans un contexte de récession économique. Ceux-ci ont donc rencontré, à la différence des «Anciens», d'importantes difficultés d'insertion économique et souffert d'une stigmatisation sociale liée à leur statut de «revendicateurs en attente».

La structuration de la communauté turque à Montréal est marquée par ces deux vagues migratoires fortement différenciées selon la classe, le mode de vie, le degré de religiosité et les opinions politiques. Ces disparités engendrent dans l'établissement une communauté segmentée où les solidarités s'opèrent rarement à l'extérieur des frontières des sous-groupes. L'arrivée, en tant que demandeurs d'asile, d'un groupe deux fois plus nombreux et foncièrement dissemblable de la communauté déjà en place, au lieu de susciter une vague de solidarité a ainsi joué un rôle accélérateur sur les relations sociales préexistantes et les conflits latents, et engendrant de nouvelles divisions. Un contrecoup discernable de l'arrivée des «ruraux» est observé dans la vie associative: leur recrutement par le sous-groupe conservateur

s'opposant à la mainmise de l'élite «ancienne» sur l'administration de l'unique association turque de l'époque a provoqué une scission au sein de celle-ci.

Pour clore cette brève topographie du milieu immigré turc à Montréal, on soulignera que quarante ans après la création de la première association turque à Montréal, le groupe turc reflète, malgré sa taille réduite[10] et son faible degré d'institutionnalisation, l'hétérogénéité sociale, ethnique, confessionnelle et régionale de la société d'origine ; cette diversité s'accroît de nouveaux facteurs de différenciation liés au contexte post-migratoire tels que l'antériorité d'établissement, les comportements linguistiques, les trajectoires résidentielles et professionnelles, autant d'éléments producteurs de nouvelles hiérarchies internes. La célébration de la Fête des enfants constitue une des rares occasions permettant au groupe de se projeter comme une «communauté unie», en passant outre, ne serait-ce que temporairement, certaines de ses divisions internes ; mais en même temps, on verra que son organisation en attise d'autres, notamment le clivage pro-occidentaliste/traditionaliste. Émerge donc de cette pratique festive une contradiction apparente entre, d'une part, le sentiment partagé par les acteurs de constituer et de représenter une communauté unie à travers cette fête, et, d'autre part, l'accentuation de certains contrastes intracommunautaires, parfois latents, au cours de sa mise en œuvre. Ces oppositions internes, souvent irréductibles, contribuent toutefois au dynamisme de la vie communautaire, renforçant l'intérêt que portent les membres à la communauté et à ses affaires internes ou externes (Breton, 1964).

La fête des enfants: une célébration surinvestie, orchestrée par l'élite «patriotique»

L'examen de l'histoire de l'immigration turque à Montréal révèle comment le noyau «ancien», composé majoritairement de professionnels et de gens d'affaires d'origine urbaine, s'est posé comme le dépositaire de l'identité collective. Avant 1986, la présence turque à Montréal se résumait à un millier d'individus ; ce noyau initial affichant un fort degré de cohésion du fait de son homogénéité socioprofessionnelle, générationnelle et dans une certaine mesure politique: ils étaient les fils et les filles de la république laïque, en rupture avec le passé ottoman et ses valeurs islamiques. Ils avaient structuré leur micro-communauté autour de l'unique association, la *Turkish Canadian Cultural Association*, fondée en 1964 et rebaptisée dans les années 1970, dans un contexte de recrudescence du nationalisme québécois, l'*Association culturelle turque du Québec.*

Ce tableau relativement homogène était agrémenté d'un petit groupe d'immigrés «semi-étudiant, semi-ouvrier», fortement politisé et souvent de gauche, arrivés dans la seconde moitié des

années 1970, et de quelques familles d'origine urbaine mais attachées aux valeurs islamiques, qui avaient du mal à trouver une plate-forme d'expression à l'intérieur de la communauté du fait de la domination du sous-groupe laïc. Les tensions latentes entre ces sous-groupes ont pris une autre ampleur avec l'arrivée des demandeurs d'asile qu'un journaliste montréalais a désigné justement comme l'irruption du paysannat anatolien dans la belle société («Anciens et nouveaux Turcs», *La Presse*, 20.02.1987, A5.)

Un effet interne de l'arrivée d'un groupe réputé pour son traditionalisme a été l'élargissement du bassin de recrutement du sous-groupe conservateur. Malgré ce fait, l'espace communautaire demeure dominé par le sous-groupe «ancien», qui jouit, en dépit de sa faiblesse numérique, du pouvoir symbolique que lui confère son statut de groupe de référence interne. Ce pouvoir lui permet d'attirer à l'intérieur de ses frontières sociales de nouveaux migrants dont les caractéristiques socioprofessionnelles et normatives s'apparentent aux siennes. L'orientation laïque et «patriotique» de ce sous-groupe dirigeant l'association *Turquébec* marque fortement la vie festive turque à Montréal.

On notera, à cet égard, que cette vie festive est loin de constituer un espace de liberté propice à l'expression des discours identitaires marginalisés, minoritaires et contestataires, comme le sont souvent pensées les fêtes populaires (Cohen, 1982 ; Ribart, 1999). La vie festive des Turcs de Montréal est, au contraire, caractérisée par la prédominance d'un discours pro-*statu quo* en conformité avec le discours officiel de l'État d'origine.[11] Cette orientation pro-étatique explique aussi pourquoi la mobilisation ethnopolitique revêt un visage «patriotique», surtout chez l'élite immigrée[12], et s'active chaque fois que se produisent en contexte post-migratoire des situations défiant la position officielle de l'État d'origine sur des sujets contentieux tels la présence de l'armée turque en Chypre, la situation des Kurdes en Turquie et «la question arménienne». La célébration de la Fête des enfants s'inscrit, on le montrera, dans cette logique «patriotique» qui vise le redressement d'une situation perçue comme diffamatoire pour l'image des Turcs et de la Turquie à l'étranger.

Célébrer la «nation» en contexte transnational

La célébration de la Fête des enfants n'est pas une nouvelle manifestation festive propre aux communautés immigrées de Turquie et fait partie des trois fêtes nationales[13] officiellement commémorées dans la société d'origine. En contexte post-migratoire, ces anniversaires sont investis d'une autre charge symbolique et deviennent un gage d'allégeance nationale, toutefois inégalement réparti parmi diverses composantes de la population immigrée de Turquie. Ainsi en milieux minoritaires, comme chez les Kurdes, les fêtes nationales (turques) riment

surtout avec la mémoire de la répression étatique et n'emportent pas l'adhésion ; chez les islamistes (sunnites), en opposition avec l'idéologie kémaliste fondatrice de la république, elles sont vues comme un outil de promotion des valeurs laïques et sont rarement célébrées. Dans la communauté turque de Montréal, la faiblesse numérique et institutionnelle de ces groupes minoritaires et la domination de l'élite pro-étatique font qu'aussi bien les fêtes religieuses que nationales sont fêtées conformément à l'orientation idéologique que l'État turc s'est donné depuis 1980, à savoir la synthèse turco-islamique.

Cela étant dit, la manière dont sont célébrés ces deux types de fêtes diffère considérablement: alors que les fêtes religieuses sont célébrées dans l'espace communautaire, les fêtes nationales, notamment celle des enfants, donnent lieu à des commémorations extracommunautaires manifestant la mémoire du groupe dans l'espace public. Si la Fête des enfants constitue la date la plus importante du calendrier festif communautaire, le point culminant de ses relations publiques avec l'extérieur, ceci est le résultat d'un choix politique conscient des élites et dirigeants associatifs. Ces derniers sont extrêmement préoccupés par l'image des Turcs et de la Turquie à l'étranger (Copeaux, 1997) et jouent un rôle central (et parfois contesté), dans l'orientation des pratiques communautaires. Derrière leurs choix concrets concernant la sphère de célébration de cette fête, la composition du répertoire, le choix des costumes, etc., se profilent autant de stratégies d'action collective pour faire gagner plus de visibilité au groupe dans l'espace public.

Étant donné la prépondérance de l'élite dans l'orientation de la vie festive et sachant l'importance que celle-ci accorde à l'activisme «patriotique»[14], il est légitime de se demander si le fait d'investir sur cette célébration en particulier, qui «coïncide» avec la commémoration du génocide arménien, le 24 avril, ne recèlerait pas une stratégie ethnopolitique visant à redresser l'image des Turcs dans une semaine où celle-ci est sérieusement mise à mal.

Pour explorer cette hypothèse, il importe de noter que la commémoration par la diaspora arménienne du génocide, qui constitue l'événement fondateur de sa mémoire collective (Hovanessian, 1995), ébranle l'un des piliers du récit national turc. Forgée par un discours étatique et une historiographie nationale comportant sa part d'omissions et d'«oublis» - dont fait état Rénan (1907) comme caractéristiques des processus de construction nationale, l'opinion dominante turque sur la «question arménienne» est que les «allégations» arméniennes relatives au génocide seraient inexactes. L'espace immigré, en particulier l'élite, affiche une plus grande sensibilité à cette question, étant plus exposée, de par leur position socioprofessionnelle et leurs compétences linguistiques, aux reven-

dications arméniennes dont les plus radicales exigent, en sus de la reconnaissance, une réparation territoriale. Cette revendication réveille dans l'imaginaire national turc la peur historiquement ancrée d'un démembrement du pays ; en contexte post-migratoire cette angoisse, pour certains, est intensifiée en partie par la condition existentielle propre au déracinement où la perspective de l'assimilation serait ressentie comme un anéantissement symbolique.

La commémoration du génocide par la diaspora arménienne, qui se fait autant par l'organisation des cérémonies religieuses et séculières que par la proposition des motions de reconnaissance du génocide aux divers paliers législatifs de leur pays de résidence[15], donne lieu à des frictions annuelles entre les Turcs et les Arméniens un peu partout dans le monde où ils coexistent en statut minoritaire, de Melbourne à Montréal. Certains militants turcs parlent d'un «syndrome du 24 avril», date qu'ils n'hésitent pas à nommer «*Hate-the-Turk Armenian Day*» (*Turkish Forum Newsletter*, janvier 2001).

À Montréal, à l'occasion de cette fête, l'association *Turquébec*, contrôlée par l'élite laïque et patriotique, organise au nom de la «communauté turque de Montréal» un grand spectacle «interculturel» composé de danses folkloriques et produit sur l'une des grandes scènes de théâtre montréalais. Surinvesti par l'élite communautaire et les familles participant pour différentes raisons, ce spectacle, auquel sont invitées des personnalités politiques locales et nationales[16], représente l'unique «événement» des Turcs de Montréal ; il est aussi identifié comme une «tradition» par la communauté turque locale. En 1998, ce spectacle eut lieu samedi le 26 avril dans un théâtre du centre-ville de Montréal et a obtenu, en sus des Turcs, la participation de quatorze «communautés culturelles». À part les deux troupes turques représentant deux associations turques de Montréal (*Turquébec* et *Association culturelle turque du Québec*), quatorze ensembles folkloriques «représentant» ces quatorze «pays», tel que le décrivait le programme, ont présenté leurs spectacles: la Corée, la Hongrie, la République dominicaine, la Pologne, le Vietnam, l'Écosse, l'Irlande, le Mexique, la Bulgarie, le Guatemala, l'Inde, la Barbade, Israël et le Québec. Cette année-là, chaque troupe a fait une présentation, à l'exception de la troupe vedette, celle de *Turquébec*, qui en a fait six.

Afin de saisir les motivations sociales des acteurs à mettre en relief cette fête en particulier plutôt qu'une autre, il importe d'illustrer par quelques faits le lien entre l'organisation et l'action communautaire dans ce milieu immigré et l'importance accordée à la défense de l'image de la patrie/État. Déjà, à l'origine de la création en 1964 de la première association turque à Montréal se trouve un besoin partagé de «faire le contrepoids à la propagande antiturque» qui domine alors la

scène internationale du fait de la crise chypriote. Pour combattre «l'antiturcisme ambiant véhiculé par la diaspora grecque et les médias», une poignée de professionnels (médecins et ingénieurs) décident d'organiser leur groupe en association et de diffuser «le point de vue turc» dans l'espace public. Depuis lors, les motifs incitant ces migrants «patriotes» à s'organiser et à se mobiliser sur une base ethnique, même si les groupes visés par cet activisme se sont diversifiés, ne semblent pas avoir changé beaucoup: la préoccupation majeure demeure la défense de l'image de l'État turc et de «l'honneur de la nation» à l'étranger. Dans l'espace montréalais, c'est l'activisme arménien qui semble être vécu par les acteurs comme une atteinte constante à la «dignité nationale», alors que dans d'autres contextes, comme en Europe occidentale, où la présence kurde est importante, les revendications kurdes semblent occuper une place prioritaire parmi les préoccupations communes. À Montréal comme ailleurs, la mobilisation ethnopolitique contre l'adversaire générique dénommé des «lobbies antiturcs»- devient un champ de construction de l'ethnicité immigrée turque et d'actualisation des liens avec l'État et la nation.

La célébration publique de cette fête par un grand spectacle interculturel, qui implique en plus des activités accomplies par des enfants, permet à la communauté turque de faire parler d'elle favorablement dans une semaine perçue comme fatidique. Derrière cette fête, se profilent les craintes d'une communauté concernant son image et celle de l'État dont elle se veut émissaire. Le grand enjeu que représente la défense de l'image et de l'imaginaire national par le biais de ce spectacle conduit à la mobilisation d'importantes ressources sociales et économiques de la communauté. La réussite de ce spectacle devient ainsi un objectif collectif qui réunit dans un local associatif sur une base hebdomadaire les familles participant pendant plus de sept mois tous les ans: les mères confectionnent les costumes et les enfants pratiquent les danses folkloriques. Au sein de l'association *Turquébec*, l'existence d'une structure spécifique (*comité de folklore*) s'occupant exclusivement de l'organisation de ce spectacle témoigne de l'importance qui lui est accordée.

Extrêmement soucieux de l'image projetée vers l'extérieur à travers ce spectacle spécifique, les dirigeants associatifs se débattent énergiquement sur le contenu que doit avoir l'exposition de la «communauté» aux regards étrangers. Ce débat dépasse l'espace associatif et rejoint d'autres acteurs s'intéressant à la vie communautaire. L'organisation de ce spectacle devient alors le théâtre de polémiques internes sur des menus «détails» - comme le choix des costumes, l'élaboration du répertoire, la sélection des régions dont les danses seront produites, etc.- à travers lesquels s'expriment différentes conceptions de

l'identité collective, ainsi que des oppositions idéologiques entre pro-occidentalistes et conservateurs. Certains membres voudraient par exemple inclure dans le répertoire des danses «modernes», alors que d'autres défendent plutôt «l'authenticité» des danses traditionnelles. Même le choix des costumes devient un lieu de confrontation idéologique: pendant que les uns critiques les costumes traditionnels des filles, craignant la projection vers l'extérieur d'une image d'une Turquie «arriérée et islamiste», les autres désapprouvent les tenants de ce discours en les qualifiant de «complexés» et «prêts à vendre leur âme pour se faire apprécier des Occidentaux».[17]

Le succès de ce spectacle consolide autant la place de l'association qui l'organise au sein de la communauté turque que la légitimité interne de ses dirigeants. Sa qualité artistique permet d'affirmer auprès d'autres associations turques de Montréal et d'autres villes canadiennes, le prestige de l'association organisatrice : sa troupe folklorique se fait ainsi régulièrement inviter aux fêtes multiculturelles d'autres villes, notamment au festival des tulipes de la Capitale fédérale. La Fête des enfants en tant que l'événement le plus spectaculaire organisé par les Turcs de Montréal porte donc clairement l'empreinte de l'élite patriotique et remplit une fonction interne, en renforçant l'assise politique et la légitimité de l'association organisatrice au sein de la communauté. Au-delà de sa fonction interne, cette célébration poursuit des objectifs externes tournés à la fois vers la minorité adversaire et vers le groupe majoritaire, lequel est ambivalent dans le contexte montréalais.

En substance, il appert que si l'activisme arménien est perçu par les immigrés comme une atteinte à leur identité *nationale*, la contre-mobilisation qu'il suscite s'inscrit dans une logique *ethnique* aussi bien en terme de procédés empruntés, de finalité et d'acteurs participants. L'objectif de combattre l'activisme «ennemi» -d'une autre minorité- va de pair avec la promotion de sa «cause» auprès du groupe majoritaire dont le groupe recherche la reconnaissance. Dans un contexte de cohabitation pluriethnique où les minorités en quête de reconnaissance sont en compétition, voire en conflit, comme en témoigne le cas arméno-turc, les pratiques dites culturelles telles les fêtes recèlent des relations complexes qui dépassent la dynamique intracommunautaire et impliquent autant les relations inter-minoritaires que majoritaire/minoritaires.

Aussi convient-il d'ajouter à ce tableau le rôle de l'État turc qui encourage de maintes façons l'organisation d'un mouvement civique de base (*grassroots*) dans le milieu immigré pour qu'il veille sur les intérêts de l'État à l'étranger.[18] Se dessinent alors à l'intersection de ces multiples contextes -l'État d'origine, la société d'établissement, la cohabitation interminoritaire, l'histoire migratoire du groupe immigré, etc.- les

contours d'une spatialité transnationale où se tissent des liens entre divers acteurs «patriotes». Cet espace politique diasporique fonctionne grâce aux nouvelles technologies d'information et de communication comme Internet et les organisations politiques turques établies en Amérique du Nord[19] sont le fer de lance de l'organisation de l'activisme pro-étatique qui s'y opère. Ainsi, il ressort que la mise en représentation d'une communauté pourrait être difficilement dissociée du contexte de cohabitation interculturelle et de l'état des relations entre les groupes constitutifs du milieu d'établissement, mais aussi plus généralement de l'état des relations internationales.

Conclusion

La pratique festive ou commémorative «célèbre» une identité collective qui repose, certes, sur un dénominateur historico-culturel commun, mais dont le contenu est interprété différemment selon les époques, les acteurs et les situations d'interaction. La représentation publique de cette identité collective accroît notablement les tensions relatives à sa définition, comme on a pu voir dans la célébration de la Fête des enfants qui met en scène la «communauté turque» de Montréal. La mise en scène de la communauté lors de cette célébration annuelle se révèle comme un processus complexe, influencé conjointement par des facteurs liés à l'histoire du groupe, à sa trajectoire migratoire, à la place de l'État d'origine sur la scène internationale, ainsi qu'aux conditions socioéconomiques et à la structure des rapports sociaux prédominant la société d'établissement. Cette fête, en tant que pratique communautaire socialement significative, émerge comme un laboratoire d'observation captivant les enjeux multiples de la représentation collective et les tensions que celle-ci est à même d'engendrer à plusieurs niveaux: intracommunautaire, interminoritaire et majoritaires/minoritaires.

La célébration annuelle de la Fête des enfants, une «tradition» turque à Montréal, représente plusieurs événements à la fois, chacun porteur de messages différents visant un destinataire spécifique. Elle est à la fois une fête *interculturelle* dans une société pluriethnique et une fête *ethnique* qui reproduit la «communauté turque» dans l'espace public en localisant sa culture, ritualisant son sens de continuité et revendiquant sa reconnaissance. Aussi constitue-t-elle une fête *nationale* et une fête *diasporique*, célébrée conjointement au pays d'origine et dans les communautés immigrées dispersées.

En tant que *fête interculturelle* dans une société pluriethnique, elle est porteuse du message de «cohabitation harmonieuse», témoignant l'adhésion de la «communauté turque» aux valeurs pluralistes de la société d'établissement. En tant que *fête ethnique* produisant et reproduisant la «communauté turque» dans l'espace

public, elle est à la fois une manifestation de présence («nous sommes là»), un acte de réinvention d'une identité (culturelle, historique) localisée, un rituel soulignant la continuité de l'appartenance collective, et un acte revendiquant sa reconnaissance. En tant que *fête nationale*, elle manifeste la persistance de l'attachement national dans la communauté locale et adresse un message de loyauté vers l'État d'origine dont elle propage la vision historique. Le patriotisme qu'elle met en scène agit comme un marqueur d'appartenance et construit un idéal de «turcité» en diaspora. En ce sens, elle constitue également une *fête diasporique*, célébrée conjointement dans le pays d'origine et dans les communautés immigrées dis-persées, et dessine alors par le truchement de ces multiples célébrations séparées dans le temps et dans l'espace les contours d'un imaginaire collectif transnational reliant les communautés de la diaspora entre elles, et à la nation.

L'analyse des enjeux internes et externes de la représentation collective à travers cette fête montre que l'ethnicité turque en milieu montréalais n'est pas la simple expression d'un héritage historico-culturel spécifique, mais une réponse à un besoin organisationnel et politique dans un environnement compétitif, voire conflictuel. L'analyse met en évidence une dynamique interethnique peu connue émanant d'une situation de conflit où se confrontent deux récits nationaux antithétiques, deux rapports à l'histoire qui s'excluent mutuellement et qui sont en compétition pour la reconnaissance du groupe majoritaire. La dynamique conflictuelle des mobilisations arménienne et turque émerge donc comme un élément déterminant la construction politique de l'ethnicité turque en contexte montréalais, et plus généralement comme un facteur conditionnant le déroulement de la vie communautaire de chaque camp et la pérennité de ses frontières sociales. Aussi ce conflit conduit-il au raidissement des identités collectives, renforçant les tendances totalisantes articulées autour de la diabolisation de l'autre et de la construction du soi comme peuple élu.

Notre analyse, axée moins sur le *contenu* spécifique des pratiques consacrant une identité historico-culturelle spécifique que sur le *rapport* que les individus établissent avec cet héritage et l'interprétation qu'ils en font dans un environnement compétitif, met en évidence la diversité des rapports au passé (histoire, culture, mémoire…) qu'entretiennent les sous-groupes à l'intérieur d'une communauté donnée, ainsi que l'effet homogénéisant du conflit avec l'extérieur, qui unifie, ne serait-ce que momentanément, ces différents modes de rapports au passé.

En outre, si les communalisations ethniques au sein des Turcs de Montréal s'avèrent moins déterminées par les politiques et pratiques publiques québécoises/canadiennes que par les tensions

avec des tiers minorités, ici avec les Arméniens, il reste que certains aspects du système politique -comme la participation politique selon les lignes ethniques et la pratique du lobbying- jouent un rôle incitatif sur la compétition interethnique (Nagel, 1986) ainsi que sur les stratégies mises sur pied par les minorités pour défendre des intérêts collectifs. Le conflit arméno-turc émerge, dans ce contexte, comme un terrain de lobbying pour les deux groupes désireux de faire pencher les décideurs en leur faveur. Le pouvoir décisionnaire du groupe majoritaire pèse ainsi inévitablement sur l'orientation des mobilisations ethnopolitiques minoritaires, et peut accentuer tant l'ethnicisation des modes de participation civique que la politisation des processus ethniques.

Dans l'espace nord-américain où «être turc» ne s'accompagne pas d'une discrimination substantielle exercée par le groupe majoritaire qui contrôle les principaux leviers de la société, les dynamiques participant au maintien des frontières du groupe se trouvent dans les relations avec les minoritaires. En définitive, le groupe ethnique semble se perpétuer à travers des interactions compétitives, parfois conflictuelles, avec l'*exogroupe* ; cette altérité significative lui permet de produire sa «cause», sinon son grief collectif, et d'actualiser autant ses liens avec la nation que son imaginaire diasporique…

Notes

[1] Baumann (1992) propose de considérer l'impact de l'*exogroupe* (des «Autres»), autant comme catégorie symbolique que groupe réel. Il y voit des forces concurrentielles internes et externes dans la production et l'orientation des fêtes et des rites, pratiques pouvant contenir non seulement des motifs de préservation mais aussi de changement culturel.

[2] Le politique réfère ici aux événements ayant trait à la détermination et à la réalisation d'objectifs publics et/ou à la distribution différentielle du pouvoir et à son utilisation dans les groupes intéressés par ces objectifs (Breton, 1983: 24).

[3] *"A shared sense of peoplehood"*, un sens collectif d'une humanité distincte, disait Gordon (1964: 24) dans une définition de l'ethnicité qui la rapproche de la nation. Juteau-Lee (1983) ajouterait à cette «humanité distincte» son aspect inégalitaire, soulignant que l'ethnicité serait davantage l'humanité «moindre» réservée aux groupes dominés. Notre propre définition s'inspire également d'Isajiw (1974) et de Meintel (1993).

[4] L'usage sociologique des termes «minoritaire» et «majoritaire» diffère de leur sens statistique (plus nombreux, moins nombreux). Le groupe minoritaire renvoie à un groupe qui ne contrôle pas l'État et dont la culture ne représente pas la norme sociétale, tandis que le majoritaire occupe la position inverse (Simon, 1975).

[5] À l'instar des «deux solitudes», cette expression semble avoir acquis une vie qui lui est propre, même si la réalité sociale d'où elle provient s'est profondément transformée. Levine (1997 : 352) rappelle à juste titre que la remise en question à partir de 1960 par les Québécois d'ethnicité canadienne-française de leur statut

subalterne ainsi que du «caractère anglais» de Montréal fait que trente ans plus tard, ce n'est plus la «double majorité» mais «la prédominance du français» qui constitue la base incontournable de tout débat sérieux sur les relations ethniques, même parmi les défenseurs de l'instauration du bilinguisme officiel à Montréal.

[6] Le terme diaspora est utilisé dans son acception large qui ne conditionne pas la dispersion géographique aux persécutions et à l'absence, du moins initiale, d'un territoire national. Voir Rigoni (1997).

[7] Après une période d'indifférence, l'État turc reconnaît l'émigration comme un fait de société et l'intègre dans ses plans de développement quinquennaux à partir de 1961. Son intérêt demeure longtemps de nature économique ; ce n'est qu'à partir du putsch militaire en 1980 que la population expatriée commence à être considérée d'une perspective politique, et explicitement comme une force politique.

[8] Ce qui représente 90% du phénomène migratoire turc au monde qui se chiffre à 4 millions d'individus.

[9] Entre septembre 1986 et janvier 1987, survient à Montréal une vague de quelque 2 000 migrants turcs, dont un cinquième est d'origine kurde. Arrivés à une époque où le Canada n'exige pas de visa de visiteur des ressortissants de Turquie, ceux-ci réclament aussitôt le statut de réfugié pour des raisons principalement économiques. Le rejet de leur demande par les autorités fédérales, quelques dix-huit mois après leur arrivée, engendre une mobilisation soutenue et haute en couleur. Sous la couverture extensive des médias, leurs péripéties deviennent «l'affaire des Turcs».

[10] À Montréal, la population originaire de Turquie se chiffre à près de 6000personnes, dont 600 Kurdes. À l'échelle canadienne, la taille de cette population représente, selon le recensement de 2001, 25 000 personnes (Source: Origine ethnique pour la population, Recensement de 2001, Statistique Canada, 21 janvier 2003.

[11] L'activité contestataire caractérise davantage des groupes minoritaires sur les plans ethnique, confessionnel ou politique dans la société d'origine (kurde, alévi, extrême gauche), alors que ceux issus de la majorité (turco-sunnite) adhèrent plutôt à une position pro-*statu quo* par rapport à l'État d'origine.

[12] Le patriotisme exacerbé de l'élite professionnelle immigrée semble receler une certaine mauvaise conscience, celle d'avoir émigré au lieu de servir la société d'origine où ils ont été formés à grands frais. Le discours et éventuellement la mobilisation patriotique contre les «lobbies antiturcs» pourraient être un moyen de sublimer cette mauvaise conscience. Des recherches plus ciblées, menées sur des échantillons plus homogènes, sont nécessaires pour vérifier cette hypothèse.

[13] Chacune de ces fêtes représente une étape du récit national: la Fête des enfants (23 avril) commémore la déclaration de la souveraineté et la fondation de l'Assemblée nationale, la Fête de la jeunesse (19 mai) marque le début de la Guerre de libération, et le 29 octobre la proclamation de la république. Une autre date symbolique est la commémoration de la mort d'Atatürk (10 novembre), fondateur de la Turquie moderne.

[14] Certains vont jusqu'à s'attribuer une fonction diplomatique officieuse et se définissent comme des «ambassadeurs de bonne volonté» au service de la mère-patrie.

[15] L'ensemble de ces stratégies constitue la «cause arménienne», une revendication politique à double objectif: la *reconnaissance* par le

gouvernement turc du génocide des Arméniens ; la *réparation* territoriale et/ou monétaire pour les torts causés. L'importance attribuée à la demande territoriale varie selon les affiliations politiques et s'avère être plus ancrée dans la diaspora qu'en Arménie (Libaridian, 1991). Cette demande territoriale porte atteinte à un principe fondateur de la république turque -l'intégrité territoriale et le caractère unitaire et indivisible de l'État- d'où la virulence des réactions qu'elle suscite. Selon Copeaux (1997) toute la politique extérieure turque est formulée en fonction de ce principe jacobin.

[16] Les invités comprennent souvent quelques élus ou fonctionnaires municipaux et provinciaux, des sénateurs, parfois des délégués des ministères provincial et fédéral responsables de l'administration du pluralisme culturel, quelques journalistes et des représentants des milieux communautaires. Le discours inaugural est prononcé en trois langues (français, anglais et turc), ainsi que l'animation de tout l'événement.

[17] Un spectacle antérieur, ayant intégré des «shows modernes» dans son répertoire, se fait fortement critiquer par certains à cause des costumes de fille jugés trop révélateurs. Or, comme le sous-groupe pro-occidentaliste, d'établissement ancien, est déficient de jeunes générations -leurs enfants anglicisés ayant abandonné le Québec- la survie des activités culturelles de leur association est tributaire de la participation des enfants des familles d'origine rurale. Les dirigeants associatifs se doivent donc d'être attentifs aux demandes des familles traditionalistes au risque de voir chuter le nombre d'enfants participants. Pour d'autres, l'intégration des danses occidentales était déplorable dans la mesure où elle montrait au grand public une communauté «complexée» et admiratrice de l'occident au lieu de manifester avec fierté son propre «héritage culturel».

[18] L'activisme patriotique émigré est soutenu matériellement ou symboliquement par l'État, comme en témoigne la distinction officielle décernée en mai 2002 par le ministère turc des affaires étrangères à un leader communautaire de Montréal «pour ses valeureux services à l'État et à la communauté turque locale».

[19] Telles que l'ATAA (*Assembly of Turkish-American Associations*, Washington, D.C), la FTAA, (*Federation of Turkish-American Associations*, NYC) et la FCTA (*Federation of Canadian-Turkish Association*, Toronto, Ont.). L'État turc encourage la représentation unifiée de l'espace immigré turc qui prendrait la forme d'un lobby transnational coordonné défendant ses intérêts. La formation en 1992 d'une superstructure, *World Turkish Congress* (UN Plaza, NYC) témoigne de ces efforts.

Bibliographie

Anctil, P., 1984. «Double majorité et multiplicité ethnoculturelle à Montréal», *Recherches Sociographiques*, vol. 25, no 3, pp. 441-456.

Baumann, G., 1992. «Rituals Implicate *Others*: Rerading Durkheim in a Plural Society», dans D. de Coppet (dir.), *Understanding Rituals*, Routledge, pp. 97-116.

Barth, F., 1969. «Introduction», dans F. Barth (dir.), *Ethnic Groups and Boundaries. The Social*

Organization of Cultural Difference, Boston: Little-Brown, pp. 9-38.

Bilge, S., 2002. *Communalisations ethniques post-migratoires: le cas des «Turcs» de Montréal,* Thèse de doctorat, Université Paris 3-Sorbonne nouvelle (à paraître), 650 p.

Bozarslan, H., 1992. «État, religion, politique dans l'immigration», *Peuples méditerranéens. Turquie, l'ère post-kémaliste?* no 60, pp. 115-33.

Breton, R., 1983. «Communauté ethnique, communauté politique», *Sociologie et Sociétés*. vol. 15, no 2, pp. 23-37.

Breton, R., 1964. «Institutional Completeness of Ethnic Communities and the Personal Relations to Immigrants», *American Journal of Sociology,* no 70, pp. 193-205.

Cohen, A., 1982. «A Polyethnic London Carnival as a Contested Cultural Performance», *Ethnic and Racial Studies*, vol.5, no 1, pp. 23-41.

Copeaux, É., 1997. *Espaces et temps de la nation turque: Analyse d'une historiographie nationaliste, 1931-1993*, Paris: CNRS éditions.

De Rudder, V., 1990. «La cohabitation pluriethnique et ses enjeux», *Migrants-Formation*, no 80, pp. 68-89.

Fortier A-M., 2000. *Migrant Belongings. Memory, Space and Identity*, Oxford/New York: Berg.

Halman, T., 1980. «Turks», dans S. Thernstrom (dir.), *Harvard Encyclopedia of American Ethnic Groups*. Cambridge, Ma.: The Belknap Press of Harvard University Press, pp. 992-96.

Hilly, M-A. et D. Meintel, 2000. «Célébrer la 'communauté'», Éditorial. *Revue européenne des migrations internationales,* no 16, pp. 7-8.

Hovanessian, M., 1995. *Le lien communautaire: trios générations d'Arméniens*. Paris: Armand-Colin.

Isajiw, W. W., 1974, «Definitions of Ethnicity », *Ethnicity,* no 1, pp. 111-124 .

Juteau, D., 1999. *L'ethnicité et ses frontières*, Montréal : Presses de l'Université de Montréal.

Juteau-Lee, D., 1983. «La production de l'ethnicité, la part réelle de l'idéel», *Sociologie et sociétés*, vol. 15, no 2, pp. 39-54.

Juteau-Lee, D., 1979. «La sociologie des frontières ethniques en devenir », dans D. Juteau (dir.), *Frontières ethniques en devenir,* vol. 7, Ottawa: Les Éditions de l'Université d'Ottawa, pp. 3-18.

Labelle M., S. Larose et V. Piché, 1983. «Émigration et immigration: les Haïtiens au Québec», *Sociologie et sociétés,* vol. 15, no 2, pp. 73-89.

Levine, M., 1997. *La reconquête de Montréal*. Montréal : VLB éditeur.

Libaridian, G., 1991. *Armenia at the Crossroads*, Watertown, Mass., Blue Crane Books.

Lieberson, S., 1961. «A Societal Theory of Race and Ethnic Relation», *American Sociological Review*, vol. 6, pp. 902-10.

Meintel, D., 1993. «Introduction: nouvelles approches constructivistes de l'ethnicité», *Culture*, vol. 13, no 2, pp. 10-6.

Nagel, J., 1986. «The Political Construction of Ethnicity», dans S. Olzak et J. Nagel (dir.), *Competitive Ethnic Relations*, Orlando: Academic Press, pp.93-112.

Rénan, E., 1947 [1907]. *Qu'est-ce qu'une nation ?,* Paris.

Ribart, F., 1999. *Le carnaval noir de Bahia. Ethnicité, identité, fête afro à Salvador*, Paris: L'Harmattan.

Rigoni, I., 1997. «Les migrants de Turquie: réseaux ou diaspora?», *L'Homme et la Société,* no. 125, pp. 39-57.

Schermerhorn, R., 1968. «Les relations interethniques, un essai de typologie (1)», *Cahiers internationaux de sociologie*, vol. XLIV, pp. 145-156.

Simon, P-J., 1975. «Propositions pour un lexique des mots clés dans le domaine des études Relationnelles», *Pluriel,* 4, pp. 65-76.

Smith, A, 1986. «Conflict and Collective Identity: Class, Ethnie, and Nation», dans E. Azar et J. Burton (dir.), *The Theory and Practice of International Conflict Resolution*, Brighton: Wheatsheaf, pp. 63-84.

Smith, A., 1981. «War and Ethnicity: The Role of Warfare in the Formation, Self-Image and Cohesion of Ethnic Communities», *Ethnic and Racial Studies*, vol. 4, no 4, pp. 375-397.

Weber, M., 1971 [1921-1922]. *Économie et Société*, *tome 2*, Paris: Plon Pocket-Agora.

Werbner, P., 1998. «Diasporan Political Imaginaries: A Sphere of Freedom or a Sphere of Illusion», *Communal/Plural*, pp. 11-31.

Wirth, L., 1980 [1928]. *Le Ghetto*, Presses universitaires de Grenoble, Coll. Champ urbain.

Yancey, W., Ericksen, E., et R. Juliani, 1976. «Emergent Ethnicity: a Review and Reformulation», *American Sociological Review*, no 41, pp. 391-403