

PREMIO : excellence

**La régionalisation de l'immigration à l'aune
d'un interculturelisme vernaculaire**

Guillaume Boucher



2020

Hors-Série No. 5

**La régionalisation de l'immigration à l'aune
d'un interculturelisme vernaculaire**

Guillaume Boucher
Chercheur postdoctoral
Université d'Ottawa

PREMIO : excellence

Collection Hors-Série No. 5

Comité éditorial pour ce numéro :

John Leavitt UdeM

Deirdre Meintel UdeM

Géraldine Mossière UdeM

Chiara Letizia UQAM

Mention d'excellence, meilleure thèse 2019

PREMIO : excellence est une collection hors-série réservée aux étudiants de tous les niveaux. Chaque numéro est dédié à un seul auteur dont la soumission a été jugée et acceptée par un comité d'évaluation.

© Université de Montréal. Département d'anthropologie, 2020

éditions@anthro, Montréal, 2020

<https://anthropo.umontreal.ca/departement/editionsanthro/>

ISBN : 978-2-9818195-6-7

Couverture : Saint-Jérôme, ouverture de *Naya Mandali*

© Guillaume Boucher, 2016



La régionalisation de l'immigration à l'aune d'un interculturelisme vernaculaire

J'ai passé 16 ans dans un camp de réfugiés. Je n'ai pas choisi d'être ici, c'est Dieu qui m'a amené. C'est calme ici, les gens sont assez gentils [...] Je veux rester à Saint-Jérôme, c'est là où Dieu nous a amenés. Ailleurs, il y a plein de pasteurs, mais ici, il n'y a personne pour faire le travail. C'est ça que Dieu veut, qu'on gagne des âmes pour lui. Pourquoi se mettre à bouger ? (Ruth, 30 novembre 2015)

Introduction¹

Dans la foulée des manifestations contre le meurtre de George Floyd aux États-Unis, de puissants appels se sont fait entendre pour que le racisme systémique soit reconnu et dénoncé. Le décès de Joyce Echaquan, une mère de famille Atimakw de 7 enfants, dans un hôpital de Joliette alors que ses infirmières traitantes l'abreuyaient d'insultes quelques 4 mois plus tard est venu rappeler que ce phénomène n'était pas cantonné au sud de la frontière canadienne. Alors que plusieurs s'éveillent bien tardivement à cette réalité, professant excuses et promesses de corriger le tir, l'actuel Premier ministre du Québec refuse d'identifier ce mal par son nom.

Différentes raisons plus ou moins fumeuses ont été avancées pour nier l'existence du racisme systémique au Québec, la plus transparente étant celle de ne pas vouloir « se mettre à dos une bonne partie de la population » (Plante 2020; voir aussi Richer 2017). Parmi les cris d'orfraies poussés par certains penseurs du nationalisme québécois, il est également possible d'entendre l'argument voulant que la

¹ La recherche a fait l'objet d'une bourse de doctorat du CRSH et bénéficiée d'une bourse de mobilité de la *Canadian Corporation for Studies in Religion*.

reconnaissance du racisme systémique ne soit ni plus ni moins qu'une concession au multiculturalisme, une soumission à un ordre sinon mondial minimalement fédéral (Dumont 2020), asservissant les « peuples » et les privant de leur souveraineté (Bock-Côté 2017). Ces « peuples » sont bien entendu les majoritaires politiques et/ou démographiques de différents États-nations.

Par majoritaire, je réfère ici à la perspective sociologique selon laquelle un groupe dominant fixe l'agenda normatif de leur collectivité, soit l'identification de points communs devant créer un sentiment d'identité partagée. Ces points communs sont établis à travers des situations partagées, mais encore plus en opposition à différentes figures d'altérité. Comme l'explique la sociologue Elke Winter, « Nous ne savons qui nous sommes que par référence à qui nous ne sommes pas » (2011 : 60). En bref, les majorités s'attardent à établir la différence chez les « autres » dans un effort de fermeture sociale qui non seulement exclue les groupes majoritaires de ce sentiment de « soi » partagé. Les spécificités partagées par les majoritaires sont par la suite présentées comme l'incarnation des normes sociales (idem : 63), passant progressivement à une prétention d'universalisme sur laquelle l'adhésion même à la *polis* repose, et ce malgré le caractère profondément spécifique – historiquement et géographiquement ancrés – de ces normes (Antonsich 2014: 19).

Ce court examen du concept de majorité révèle le caractère vexatoire de la reconnaissance du racisme systémique : celle-ci vient remettre en question les privilèges normatifs des majoritaires et la façon dont le système joue en leur faveur, puisque bâtie à leur image. En dénonçant ces privilèges, nous assisterions à un déni de souveraineté; l'un des principaux combats opposant les nationalistes québécois au fédéralisme canadien portant sur la perception des premiers de ne pas (ou de ne plus) pouvoir exercer pleinement leur capacité d'établir l'agenda normatif social. Or les justifications avancées par certains pour ne pas reconnaître le racisme systémique au Québec apparaissent invalider en partie leur argument d'une souveraineté niée. Advenant la reconnaissance du racisme systémique, ceux-ci craindraient de ne plus pouvoir exercer leur pouvoir normatif sur le français, langue d'usage « normale et habituelle du travail, de l'enseignement, des

G. Boucher

communications et du commerce et des affaires ²», ou encore légiférer sur la religion dans l'espace public (Fortin 2020), sans mentionner leur capacité de sélection des immigrants, véritable système parallèle au processus canadien (Hanley 2017). Nous sommes loin d'une minorité assujettie. Quand la langue et la religion sont sous le contrôle d'un groupe précis, nous pourrions davantage penser faire face à « une élite culturelle dominante » qui contrôle les grandes institutions de sa société (Bouchard 2011a : 26).

Il doit devenir apparent que l'objet de cet article ne soit pas de traiter de racisme systémique. À cette fin, je référerai plutôt à diverses sommités s'étant exprimées sur cette question particulière (Garneau et Giraud-Baujeu 2018; Salamanca Cardona 2018; Capitaine 2018; Ducey and Feagin 2017). Je voudrais plutôt adresser la question qui fâche derrière ce refus de reconnaissance, soit la confrontation et la remise en question de la capacité normative des majoritaires. Plus précisément, je voudrais attirer l'attention sur la façon dont cette capacité normative, cette préoccupation pour la primauté des référents majoritaires, conditionne l'expérience migratoire en région.

Le Québec a, pour différentes raisons, fait le choix de « régionaliser » son immigration, notamment dans le cadre de l'accueil de réfugiés sélectionnés à l'étranger. Cette expérience en région représente pour eux une « immersion soudaine et sans préparation dans un univers social et linguistique qui leur est tout à fait étranger » (McAll 1996 : 17). À cette expérience peuvent également s'ajouter les difficultés « usuelles » de l'immigration, telles que les problèmes de reconnaissance des acquis (Alaoui 2006; Chanoux 2002), la discrimination à l'embauche (Jacquemet et Edo 2013 ; Beauchemin *et coll.* 2010), ou l'accès à des commodités « exotiques » (Silhouette-Dercourt 2014), et ce sans compter les problèmes de santé mentale qui peuvent affliger ces réfugiés issus de zones de conflits violents (Lambert 2014; Mills *et coll.* 2008; Benson *et coll.* 2012). Forme

² Charte de la langue française, <http://www.legisquebec.gouv.qc.ca/fr/showdoc/cs/c-11>, consulté 26-08-2020.

d'ingénierie sociale, je ferai voir comment cette régionalisation est instrumentalisée aux fins de reproduction de la société québécoise majoritaire. Les conditions devant favoriser cette reproduction en fonction des projections identitaires majoritaires se posent sous forme d'impératifs d'intégration. Partant du haut sous forme d'un interculturalisme pris comme une idéologie politique devant s'inscrire dans diverses politiques publiques (Labelle et Rocher 2011 : 12), ceux-ci s'articulent sur le terrain sous une forme vernaculaire dont je présenterai quelques manifestations.

S'ils visent une meilleure adéquation entre les subjectivités extériorisées des migrants et les attentes de la société majoritaire, ces impératifs d'intégration posent des obstacles au projet d'ingénierie sociale derrière la régionalisation, obstacles dont le résultat le plus évident est la difficulté de rétention des nouveaux arrivants dans les localités qui les ont accueillis. Derrière cet interculturalisme vernaculaire se profile un idéal d'intégration occultant l'agentivité des immigrants qui, tout en composant avec les impératifs d'intégration locaux, parviennent à développer différentes pratiques de subversion normatives leur offrant paradoxalement un meilleur ancrage dans leur société d'accueil. J'argumenterai que ces rétentions inattendues recevraient finalement toute leur reconnaissance en substituant le concept d'intégration par celui d'incorporation. C'est dans cet esprit que je présenterai certaines des démarches accomplies par les chrétiens d'origines népalo-bhoutanaises réinstallés à Saint-Jérôme, dans la région des Laurentides.

La recherche

Le terrain de recherche doctoral s'est officiellement déroulé de 2015 à 2017, l'ensemble du projet de recherche étant placé sous l'ombrelle du « terrain en navette », le *commuter fieldwork* initié par Aiwa Ong (2003), où j'alternais les séjours ponctuels avec des périodes de résidences hebdomadaires successives. La démarche est marquée par la longue durée, la région de Saint-Jérôme ayant constitué mon terrain de recherche sur une période allant de 2012-2017. C'est en tant que coordinateur de recherche régional pour le projet « Dimensions du

G. Boucher

pluralisme religieux québécois», une recherche interdisciplinaire menée par le Groupe de recherche Diversité urbaine (GRDU)³, que j'ai d'abord rencontré les chrétiens Népalobhoutanais de Saint-Jérôme.

Je dirigeais alors une petite équipe d'auxiliaires chargée d'étudier la diversité religieuse dans la région des Laurentides (Boucher, Meintel et Gélinas 2013). La méthodologie présidant au travail du GRDU s'inspirait des approches phénoménologiques (Csordas 2001), expérientielles (Goulet 1998) et de l'observation de la participation (Tedlock 2005). Ces approches, qui permettent d'observer la religion en émergence tout en favorisant la subjectivité des individus sans pour autant sacrifier à la rigueur scientifique (Meintel 2007), devait informer ma propre recherche doctorale.

L'observation participante d'un culte d'une église multiethnique de la région, que je nommerai « Église originelle », m'a ouvert par hasard la porte de ce projet de recherche, et jeté les conditions de réalisation de cette thèse. Après la période d'intercession concluant le culte, j'ai demandé à un jeune népalobhoutanais la nature de sa requête, exprimée en népali. Il avait demandé de l'aide pour obtenir son permis de conduire. Son examen pratique avait lieu 2 semaines plus tard et il n'avait personne avec qui pratiquer. Pensant faire preuve d'empathie, j'ai alors mis ma main sur mon cœur pour signifier qu'avec l'aide de Dieu, il devrait s'en sortir. Mon intention a été mal comprise : le jeune homme a pensé que je me portais volontaire pour l'assister dans son apprentissage. Plutôt que de quitter mon interlocuteur sur un malentendu (voir Goulet 2011), j'ai accepté ce rôle. Je me suis retrouvé professeur de conduite, 2 fois par semaine, jusqu'à son examen. Ce détour impromptu dans un parcours de recherche somme

³ L'enquête a été subventionnée par le FRQSC (subventions équipes) et le CRSH. Les chercheurs incluaient Deirdre Meintel (dir.) François Gauthier, Claude Gélinas, John Leavitt, Khadiyatoullah Fall, Josiane Le Gall, Géraldine Mossière et Fernand Ouellet. Les coordinateurs régionaux étaient Guillaume Boucher, Yannick Boucher et Daniela Moisa (stagiaire postdoctorale).

toute classique allait m'ouvrir la porte à toute la vie de la congrégation. Au total, j'aurai aidé au cours de mon terrain près d'une dizaine de membres de la congrégation avec leur examen pratique de conduite automobile. J'ai ainsi commencé à m'immiscer dans la vie sociale des Népalobhoutanais de Saint-Jérôme, fréquentant services religieux, anniversaires de naissance, mariages, consécration d'enfants, barbecues, services maison (célébrations religieuses à domicile - *ghar sewa*), et différentes activités quotidiennes. Ces rituels domestiques ont permis d'approfondir ma compréhension de la religiosité vécue de mes informateurs convertis et d'étudier comment elle pouvait conditionner leurs relations sociales.

*Du vivre-ensemble en diversité à l'étude
de l'immigration en région*

Le phénomène migratoire en région demeure marginal, malgré les politiques de régionalisation québécoises, sujet sur lequel je reviendrai. Michèle Vatz-Laaroussi et Chedly Belkhodja proposent un cadre méthodologique pour l'étude de l'immigration en région, qui en fait une,

rencontre de trois champs disciplinaires et théoriques : le champ sociodémographique qui analyse les populations et leurs mouvements, le champ des sciences politiques qui aborde les politiques, leurs conditions d'émergence, leurs dynamiques et leurs effets et le champ d'analyse des territoires actuellement parcouru par plusieurs tendances, dont les études sur le développement local et régional (2012 : 9).

Le modèle est élégant et propose avec justesse de mettre un terme aux dichotomies migration/localisme, mobilité/sédentarité. Les éléments d'étude proposés par les auteurs se retrouvent également dans le cadre conceptuel élaboré par Victor Piché (2013 : 170) pour l'étude de l'immigration contemporaine. Le démographe note la nécessité de tenir compte du contexte mondial et de ceux des sociétés d'origine comme d'accueil. Piché observe ainsi que ces contextes sont constamment en rétroaction ou en causalité cumulative les uns avec les autres. Ces interactions incluent des facteurs micro-individuels et

G. Boucher

macro-structurels, tels que le genre, les réseaux et les capitaux sociaux des migrants. Ces facteurs s'articulent aux expériences migratoires dans les temps historiques et biographiques, et ce, en fonction des impacts et des modes d'intégration rencontrés par les acteurs. Le modèle de Piché tient compte des dimensions humaines, sociales et physiques impliquées dans les parcours migratoires. Son approche resitue les migrants dans l'ensemble des champs sociaux qu'ils traversent et ont traversés.

Les migrants demeurent effectivement connectés à leur pays d'origine ou les pays traversés ainsi qu'à leur diaspora par l'entremise de différents médiums. Néanmoins, les localités traversées, localités que je situe à l'intersection de l'interprétation d'Appadurai (1995) et de celle d'Amin Ash (2013) qui les présente comme une réalité géographiquement et politiquement située, exercent également leur influence. Malgré les liens transnationaux qu'ils entretiennent, les lieux physiques où les immigrants résident conditionnent largement leur vécu quotidien. Les socialités et les expériences sont largement circonscrites par différents impératifs d'intégration, soit les conditions et les formes de subjectivité devant être affichées par les immigrants pour qu'elles soient jugées normatives et tolérables par la société-hôte. Celles-ci s'implantent par différentes techniques de formation du sujet (Ong 2003).

Saint-Jérôme, Laurentides, Qc

La localité étudiée ici est une municipalité régionale. Ayse Çağlar et Nina Glick Schiller présentent ce genre de villes comme des « points d'entrée utiles », qui possèdent leur propre régime de gouvernance, leur propre plan de développement économique et spatial ainsi que leurs propres pouvoirs. Ces caractéristiques font de chaque ville un territoire distinct qui s'inscrit néanmoins dans des systèmes globaux (2018 : 9-10), et dont les idiosyncrasies offrent un nouvel éclairage à l'étude de la diversité et de l'immigration.

Saint-Jérôme est une ancienne ville industrielle. Autrefois le centre d'affaires le plus important du Nord (comme on désignait alors la région), la ville voit son secteur manufacturier éclore entre 1881 et 1891, et qui restera florissant jusque dans les années 30 (Laurin 2000 : 116). La localité connaît un déclin progressif à partir de 1960, alors que son secteur manufacturier connaît des ratés. Ce secteur, en expansion jusqu'aux années 1930, se fait rapidement dominer par les PME. Les années 1940-1950 ne voient toutefois pas de renouvellement des infrastructures ou des acteurs économiques. Si un syndicalisme catholique émerge durant cette période et tente de combattre les maux sociaux accompagnant ordinairement l'industrialisation, cette aventure est de courte durée. Né en 1938, le mouvement s'essouffle dès 1942 (Laurin 1995 : 646). Des trois grandes industries locales, sur lesquelles reposaient les $\frac{3}{4}$ des emplois du secteur manufacturier, seule les Papiers Rolland perdure passées les années 1970 (Laurin 1995 : 606, 611). Depuis 2015, la ville a entrepris des démarches pour le développement de ses pôles d'activités, comme la création du Quartier des arts et du savoir en plus d'initier un plan de relance économique.

La région des Laurentides dont Saint-Jérôme est la capitale régionale est visée par les politiques de régionalisation de l'immigration au Québec (Blain 2005). Malgré ces politiques, sur lesquelles je reviendrai sous peu, la région des Laurentides n'attire qu'une faible proportion de l'immigration au Québec (1,5%). Elle est la 6^e région d'accueil en matière d'immigration (ministère de la Culture, de la Communication et de la Condition féminine 2012). En 2011, des immigrants admis au Québec entre 2000 et 2009, 7 386 d'entre eux résident toujours dans la région des Laurentides. Les 10 principaux pays d'origine en 2011 sont la France, la Colombie, le Maroc, la Roumanie, la Chine, l'Algérie, Haïti, les États-Unis, le Mexique et la Belgique. Les catégories d'immigration sont l'immigration économique (58,3%), le regroupement familial (29,9%) et les réfugiés (11,2%) tandis que 0,7% de l'immigration est catégorisée comme « autres migrants » (Ministère de l'Immigration et des Communautés culturelles 2011 : 40-41).

G. Boucher

D'après les données officielles, la population de Saint-Jérôme compte une importante majorité de catholiques (91,93%) et une faible proportion d'autres religions : protestants (1,69%), chrétiens non-dénominationnels (0,53%), musulmans (0,36%), bouddhistes (0,04%), et religions orientales – incluant les Baha'i, Eckankar, Djain, Shintoïsme, Taoïsme, Zoroastriens et autres religions orientales - (0,04%). Le judaïsme n'est pas représenté à Saint-Jérôme – bien qu'une communauté ultra-orthodoxe ait été implantée à Sainte-Agathe-des-Monts jusqu'en novembre 2013. Finalement, il est possible de compter une représentation appréciable de gens « sans appartenance religieuse » (5,21%) (Statistique Canada 2012). Cette diversité religieuse, bien réelle malgré des statistiques qui peuvent sembler peu impressionnantes, est documentée dans le cadre du projet « Dimensions du pluralisme religieux québécois ». Au terme de cette recherche, mon équipe avait relevé 50 groupes religieux ainsi que 7 réseaux ésotériques dans la ville de Saint-Jérôme et ses environs.

Népalobhoutanais:

du Bhoutan au Canada en passant par le Népal

Le Canada devait accueillir jusqu'à 6500 réfugiés Népalobhoutanais⁴, en provenance des camps de réfugiés du Népal entre 2007 et 2014 (Gouvernement du Canada 2013). Ceux-ci s'étaient d'abord enfuis du Bhoutan à compter de 1990. Approximativement 100 000 d'entre eux fuyaient alors un pays autrefois connu pour son caractère pluraliste. Placé sous le coup d'une politique nationaliste intitulée « One Nation, One people »⁵, le Bhoutan avait accouché

⁴ Bien que cette population de réfugiés entretienne différentes auto-désignations, j'utilise ici la nomenclature proposée par le professeur d'études népalaises et himalayennes Michael Hutt (1996). Les aînés, qui ont grandi au Bhoutan, et qui en avait la citoyenneté, tendent à se considérer « Bhoutanais ». Les jeunes générations, ayant grandi dans les camps de réfugiés du Népal, tendent davantage à se sentir « népalaises ». Sur le terrain, mes informateurs tendent majoritairement à se référer comme « Népalais ».

⁵ Le Bhoutan se mettait alors au diapason des *Ngalong*, un groupe ethnique de confession bouddhiste, majoritaire au plan national, mais se percevant minoritaire à l'échelle régionale (Hutt 1996).

d'une série de mesures discriminatoires et ségrégationnistes affectant dramatiquement la minorité népalophone du pays.

Un programme de relocalisation des réfugiés chapeautés par le *United Nations High Commissioner for Refugees (UNHCR)* démarré en 2007 devait réinstaller les Népalobhoutanais dans 8 pays volontaires : Australie (5554), Canada (6500), Danemark (874), Nouvelle-Zélande (1002), Pays-Bas (327), Norvège (566), Royaume-Uni (358) et États-Unis (84 819) (UNHCR 2015). Ce programme de relocalisation faisait suite aux échecs répétés des négociations Bhoutan-Népal (Hutt 2005). Entretemps, deux autres scénarios étaient élaborés, le rapatriement et l'assimilation népalaise. Chacune des options, incluant la relocalisation, a eu des répercussions sur les cursus scolaires développés dans les camps. Ainsi, devant l'apparente impossibilité de retour, la langue du Bhoutan, le *dzongkha*, fut progressivement abandonnée. Et alors que la relocalisation se profilait de plus assurément à l'horizon, des programmes de *Spoken English* ont été développés pour faciliter la réinstallation des réfugiés dans leurs éventuels pays d'accueil. Aucun des Népalobhoutanais avec qui j'ai travaillé ne connaissait toutefois la réalité linguistique canadienne, et encore moins celle du Québec.

Au moment de ma recherche, les Népalobhoutanais de confession chrétienne étaient 77. Presque la moitié d'entre eux s'étaient convertis au Népal alors que l'autre moitié s'était convertie au Canada. La composition de *jatis*⁶ du groupe était relativement diverse : *Darji*, *Kami*, *Tamangs*, *Rai* et une *Chhetri*. En tant que groupe, ils sont relativement représentatifs des convertis chrétiens du Népal : considérés comme basses castes (*Darji*, *Kami*) ou appartenant aux groupes *janajatis*⁷ « superficiellement hindouisés » du Népal

⁶ *Jat/Jati* : initialement et respectivement traduit par “caste” ou “groupe ethnique”. Les deux termes sont utilisés de façon interchangeable dans le Népal contemporain. Traditionnellement, il s'agissait de groupes endogames associés à des activités spécialisés.

⁷ *Janajatis* est un néologisme désignant des groupes autrefois appelés “tribus des collines” et les peuples des plaines du Népal (le Terai) et qui ne faisait pas

G. Boucher

(*Tamang, Rai*). La seule *Chhetri* (haute caste) est une exception, mais elle est mariée à un *Biswa (Kami)*. Ces *Biswas (Kami)* sont de loin les plus nombreux parmi les chrétiens. Mes principaux informateurs étaient essentiellement, mais pas exclusivement, de jeunes adultes ayant fait le trajet entre le Bhoutan et le Népal alors qu'ils n'avaient que 1 ou 2 ans.

Régionalisation de l'immigration et ingénierie sociale

La métropole québécoise demeure la destination de choix pour 85% de l'immigration. Sur l'ensemble des immigrants, seulement 5000 nouveaux arrivants par année vont se diriger vers les régions québécoises. Ce qui, vu des régions, peut donner l'impression que l'immigration et la diversité ne sont que des phénomènes « virtuels », les reflets d'une réalité toute métropolitaine (Germain 2013 : 97). Néanmoins, ce 10% de la population migrante qui choisit de s'installer ailleurs qu'à Montréal ou à Québec devrait continuer à croître. Il s'agissait d'ailleurs d'un objectif du ministère de l'Immigration, de la Diversité et de l'Inclusion, qui visait diriger 21% de nouveaux immigrants en région pour la période 2005-2015.

Bien que nous soyons encore loin des objectifs gouvernementaux (Hanley 2017 : 271), des chercheuses spécialisées en immigration régionale comme Marilyn Steinbach et Naomi Grenier constatent une réelle augmentation du nombre de nouveaux arrivants dans la région où elles ont mené leur étude, soit de 1,2 % en 2001 à 2,1 % en 2010 (2013). Cette volonté de redistribuer l'immigration n'est pas nouvelle et ne fait que traduire une continuité des politiques érigées dès les années '50, alors que la régionalisation de l'immigration est essentiellement liée aux questions agricoles (Simard 1996 : 442).

de distinction de caste. Le terme réfère aujourd'hui au «groupes ethniques » du Népal. Pour plus d'information, voir Hangen 2011.

*Politiques de régionalisation :
démétropoliser l'immigration*

Avant les années '70, l'immigration était complètement soumise au gouvernement fédéral. À partir de 1968, le Québec sécurise une série d'arrangements avec le Canada qui en fait la seule province à occuper le champ de juridiction associé à l'accueil et la sélection des immigrants sur son territoire (Anctil 2005). Ces ententes culminent avec l'*Accord Canada-Québec relatif à l'immigration des aubains* en 1991, qui donne le plein pouvoir à la province sur la sélection des immigrants et des réfugiés sélectionnés à l'étranger ainsi que sur les services d'installation (Hanley 2017 : 273-274).

Cette entente va permettre aux différents gouvernements québécois de mieux diriger l'immigration sur le territoire québécois. L'intérêt de cette canalisation étant, selon Simard (1996), de faire profiter les régions de la manne économique et démographique représentées par les migrants, tout en démétroloisant leur présence. Néanmoins, l'attractivité de Montréal ne se dément pas. Elle n'est pas nouvelle ou même spécifique aux immigrants. Le déclin progressif des industries d'extraction de ressources naturelles et les difficultés de l'agro-industrie ont rendu les régions peu attrayantes aux immigrants comme aux non-migrants, qui ont eux-mêmes un historique d'exode rural (Hanley 2017 : 271). À un point tel que leurs jeunes majoritaires sont parfois eux-mêmes qualifiés de migrants dans la littérature (Projet Métropolis 2003 : 8 ; Leblanc 2004 ; Gaudreault, Perron, Veillette 2002).

Néanmoins, il semble que l'attirance de Montréal auprès des immigrants (Poirier-Grenier 2007) est cause de préoccupations particulières, et pas seulement pour des raisons économiques. Ainsi, un avis présenté au gouvernement du Québec en 1989 présente la régionalisation comme une façon d'atténuer le clivage social et politique entre une métropole cosmopolite et le reste d'un Québec essentiellement francophone (Girard et Manègre 1989). L'avis présente rapidement les préoccupations – économique, démographique et politique – qui deviendront le socle idéologique de

G. Boucher

la régionalisation de l'immigration (St-Amour et Ledent 2010 ; Fall et Larochelle 1997). Cette idéologie formera également la trame de fonds des différentes réflexions menées par la suite par l'État québécois quant à l'immigration et son lien avec les régions. La sociologue Myriam Simard dégage quatre constantes de ces réflexions, dévoilant du coup le projet d'ingénierie sociale derrière la régionalisation de l'immigration : une répartition interrégionale plus équilibrée des apports de l'immigration ; l'intégration à la majorité francophone ; le partenariat avec l'ensemble des partenaires socio-économiques et les liens étroits avec les politiques de développement régional (1996 : 448).

Les politiques glisseront progressivement de la rétention à l'attraction en même temps qu'évoluera leur public cible principal, favorisant d'abord les réfugiés pour ensuite viser les immigrants installés en métropole. Néanmoins, les deux catégories de migrants demeurent l'objet des politiques de régionalisation de l'immigration, chacune concernée par un volet spécifique : l'attraction d'immigrants résidant à Montréal et l'installation en région de réfugiés sélectionnés à l'étranger (Blain 2005).

Bien que l'accueil de réfugiés sélectionnés à l'étranger se distingue de l'immigration économique en ce qu'il est régi par le droit international consigné dans le rapport de Genève, l'idéal humanitaire présidant à l'accueil de réfugiés n'en demeure pas moins marqué par un souci d'ingénierie sociale. La régionalisation de l'immigration doit d'une part combler un déclin démographique entraînant un besoin de main-d'œuvre pour les entreprises régionale, et de l'autre, atténuer les craintes de tensions métropole-région provoquées par une « surreprésentation » des immigrants à Montréal. La volonté de « démétropoliser » est telle que Lebel-Racine (2008) parle de « régionalisation coercitive » pour souligner comment les immigrants sont destinés à corriger les déséquilibres démographiques en répartissant la diversité ethnique hors des zones métropolitaines, et ce en dépit des inconvénients qu'une telle direction peut leur imposer (par manque de réseaux et de services qui seraient autrement disponibles en métropole, par exemple).

*De l'accueil à la rétention,
le passage obligé de la francisation et ses obstacles*

Divers motifs ont été avancés pour expliquer la faible popularité des régions auprès des migrants : la faible attractivité due à la méconnaissance des régions et une impression de manque d'ouverture de la part des locaux (Santamaria 2017) ont été relevées. Le déficit d'offre de services sociaux et culturels adaptée est également pointé du doigt pour expliquer la faible rétention (De Falco et Boucher 2019; Lambert 2014; Simard 2007 : 123). La rétention des immigrants en région apparaît par ailleurs comme un défi, quand elle n'est pas tout simplement accusée d'être en faillite (Hanley 2017; Lambert 2014; Vatz-Laaroussi, Bernier, Guilbert. 2013).

Une faible concentration d'immigrants entraîne par ailleurs des complexités logistiques certaines, notamment dans des institutions scolaires peu équipées pour répondre à la diversité ethnolinguistique (Vatz-Laaroussi et Steinbach 2010). Les constats de la Table de concertation des organismes au service des personnes réfugiées et immigrantes (TCRI) rapportés par Lambert, soit le manque « de prise en charge dans le domaine de la santé, de l'intégration scolaire, de la francisation et, dans plusieurs régions, de l'accès aux interprètes » (2014 : 8) illustrent bien ces complexités logistiques. Les attitudes locales, fondamentales dans la rétention des immigrants en région (Vatz-Laaroussi, Guilbert, Bezzi 2010) ne sont par ailleurs pas forcément au diapason du cosmopolitisme dont est régulièrement affublé Montréal (Germain 2013). La préparation des milieux, les ressources consacrées à l'accueil de nouveaux immigrants (Vatz-Laaroussi, Bernier, Guilbert 2013) et des conditions socio-économiques parfois moins avantageuses pour les villes en périphérie des métropoles (Glick Schiller and Çağlar 2009) peuvent également modifier l'expérience migratoire et diminuer la capacité de rétention des immigrants en région, le résultat étant que la « plupart d'entre eux quittent donc la région d'accueil pour se réinstaller dans la métropole » (Lambert 2014 : 8).

G. Boucher

Mon terrain confirme cette tendance à la fuite des régions, bien que les destinations soient différentes. Ainsi, malgré l'accueil de près de 300 réfugiés Népal-Bhoutanais à Saint-Jérôme depuis le début de leur relocalisation, il ne restait plus que 105 locuteurs de népali dans la région en 2016. Près du 2/3 de cette population a donc opté pour une destination secondaire, choisissant de migrer vers une destination anglophone une fois installée au Québec (Garritty 2017 ; Porter 2015). Cet exode est souvent lié aux contraintes associées aux difficultés d'obtention d'un permis de conduire. La réussite de l'examen théorique en français étant déjà difficile, la difficulté d'obtenir du temps de pratique – illustrée par mon entrée sur le terrain - vient davantage compliquer la donne. Trivial d'un point de vue métropolitain, l'accès à une voiture est un véritable enjeu en contextes régionaux marqués par l'étalement urbain et la pauvreté des transports publics (Santamaria 2017; De Falco et Boucher 2019; Lambert 2014).

Réussir l'examen de conduite théorique nécessite un niveau de français significatif. L'apprentissage du français dépasse alors le simple « contrat moral » qu'un immigrant est supposé signer en arrivant au Québec (Roussel 2018), il devient une exigence préalable à la mobilité et l'autonomie. Il s'agit certainement d'un obstacle, ou à tout le moins d'une complication à la rétention, comme l'évoquent les Népal-bhoutanais ayant quitté la région. Malgré les différents programmes de francisation disponibles, ceux-ci demeurent parfois difficiles d'accès (Lambert 2014), et la charge demeure lourde même pour ceux qui arrivent à les suivre. Au moment de la recherche, la francisation était offerte à trois endroits différents à Saint-Jérôme. Le service de formation continue du Cégep offrait des formations de niveau débutant, intermédiaire et avancé, à temps plein le jour et à temps partiel le soir, pour les adultes. Un centre de formation continue pour adulte offrait également la francisation. La majorité de mes informateurs sont passés par ce centre. L'offre était complétée par des classes offertes par le centre d'accueil des immigrants, qui offrait des cours aux immigrants qui n'étaient autrement pas admissibles – résidents non permanents, touristes et immigrants mariés à des Québécois. Ces cours étaient donnés par des bénévoles et devaient servir de complément à l'offre institutionnelle. Depuis 2017, la polyvalente donne également des cours de francisation aux élèves

âgées entre 12 et 17 ans, ayant un niveau débutant, intermédiaire ou avancé, ce qui est assez tardif considérant le rôle joué par Saint-Jérôme dans l'accueil des réfugiés parrainés par l'état pour la région des Laurentides⁸.

L'une des trois enseignantes de francisation interviewée pour la recherche m'expliquait d'ailleurs que la commission scolaire ne donnait pas de francisation lorsqu'elle avait fait son entrée sur le marché du travail et, qu'au moment de la recherche, l'offre était encore très faible. Son explication du parcours de francisation des immigrants à Saint-Jérôme évoque clairement les complications associées à la démarche :

Ceux qui font francisation au Cégep, c'est parce qu'ils ont 16 ans ou plus. Ce sont des adultes. Ceux qui arrivent ici, mais qui sont plus jeunes que 16 ans, ils vont aller à l'école secondaire régulière parce que la loi au Québec c'est 16 à l'école. Donc ils les placent en premier soit à Frenette, soit à la Polyvalente, mais ils les placent dans une classe régulière qu'ils ne comprennent [I : peu importe leur niveau?] Oui, mais selon leur âge, en fait. Je pense. Donc, c'est comme... ils ne voient rien, ils n'entendent rien [découragement ou consternation audible], ils ne comprennent rien, c'est normal, ils coulent tous leurs cours, parce que, veut, veut pas... Par exemple, les Népalais. Oublie ça, la langue est tellement différente, quand ils sont arrivés, il n'y avait aucune chance qu'ils réussissent un cours.

Une fois que tu accumules plusieurs années de retard, tu es envoyé au Studio, avec les difficultés d'apprentissage, de comportements, etc. Moi ça, personnellement, je ne comprends pas, je n'approuve pas, parce que veut, veut pas, j'ai 3 élèves qui viennent de là. Les comportements en classe, c'est des comportements d'ados qui, tout

⁸ Le recensement de 2016 relève 3 170 immigrants dans la ville. Sur celles-ci, 1705 personnes dont la première langue parlée est l'anglais ou une autre langue que l'anglais ou le français. Fait non négligeable, quelques 4465 personnes parlent l'anglais ou une autre langue non-officielle à la maison (Statistique Canada 2017).

G. Boucher

ce qu'ils ont vu au Studio, c'est du monde qui ne veulent pas nécessairement aller à l'école, qui sont découragés de la vie ou déconnectés de la vie. C'est leur exemple (entrevue 26 février 2016).

Les propos de l'enseignante confirment non seulement comment les interactions interethniques peuvent être conditionnées par l'organisation structurelle telle que relevée par Lamphere (1992) et Oriol (1988), mais que ces structures conditionnent également l'atteinte des impératifs d'intégration locaux. Il est aussi possible de voir que le modèle d'intégration total sans soutien des jeunes au primaire identifié par De Koninck et Armand (2011) est appliqué dans la région. Les conséquences de ce modèle sur la formation identitaire des jeunes immigrants illustrées par Steinbach et Lussier (2013) ne sauraient être négligées; l'une d'entre elles étant les exemples de majoritaires auxquels sont exposés les Népalobhoutanais dans le contexte de la francisation, qui ne sont pas les plus encourageants d'un point de vue académique.

Les difficultés s'accroissent encore lorsque l'on considère que certains réfugiés arrivent en francisation malgré leur analphabétisme, alors que cette possibilité n'avait même pas été envisagée. Le centre de formation a dû créer un niveau zéro de toute pièce pour cette situation. D'après une enseignante, les cours sont subventionnés, mais celles-ci ne couvrent généralement pas une période suffisamment longue pour développer un français fonctionnel à l'emploi. La fin des subventions rime souvent avec la fin des apprentissages, les étudiants abandonnant les cours et tâchant de subsister autrement. L'agro-industrie locale offre par ailleurs des emplois non qualifiés dont plusieurs se prémunissent dès la fin de leur subvention de francisation, quand la perspective d'autosuffisance offerte par ces emplois n'est tout simplement pas choisie d'emblée. Dignité et autonomie avant francisation.

Les témoignages recueillis auprès des Népalo-bhoutanais de la région abondent dans l'idée d'une francisation comme obstacle. Narada⁹ et sa femme Karuna ont interrompu leur écoute d'un film en malayalam lors d'une de mes visites. Le nombre de langues avec lesquels le couple se débrouille est impressionnant: « népali, hindi, gujarati, punjabi, un peu bengali ça va, mais telegu, malayalam, pas tant. Ourdu non plus », s'excuse Narada. Néanmoins, le français demeure un défi. Karuna me fait alors lire une de ses courtes compositions pour la francisation, composition dans laquelle elle explique péniblement comment le français est difficile (notes de terrain, 16 octobre 2016). La maîtrise du français étant pratiquement un incontournable pour travailler dans la région, les difficultés associées à son apprentissage suffisent parfois à faire miroiter un exode en pays anglophones. Prithi, une jeune femme d'abord relocalisée à Québec, mais aujourd'hui à Saint-Jérôme suite à son mariage avec Siddartha, un jeune de Saint-Jérôme, me demandait (encore lors d'une pratique de conduite) pourquoi j'étudiais les immigrants à Saint-Jérôme puisqu'il y en avait si peu. À Québec, continuait-elle, « il y a plus. Beaucoup plus. Quand je suis arrivée à Québec en 2009, 2010, il y avait 1000 ». Elle me confirme les propos d'une commerçante réfugiée de Québec, qui me disait que plusieurs d'entre eux quittaient la ville. Prithi me disait qu'ils partent « en Ontario, en Saskatchewan. Puis le français et parce qu'il y a plus de travail. Nous ne connaissons pas assez le français même pour de petits emplois » (Notes de terrain, 7 décembre 2015).

Cet attrait doit aussi se comprendre à la lumière du déclassement qu'un jeune adulte peut sentir en poursuivant la francisation. Alors que des membres de familles relocalisés en provinces anglophones intègrent le marché du travail relativement rapidement, Rajesh m'expliquait durant une pratique de conduite le parcours à suivre avant d'être minimalement qualifié pour le marché de l'emploi francophone : d'abord la francisation (2 années subventionnées selon une informatrice), puis le présecondaire (1 à 7 selon lui; bien qu'au Québec la 7^e année n'existe plus) et puis le secondaire.

⁹ Afin de préserver l'anonymat des participants à la recherche, tous les prénoms ont été remplacés par des pseudonymes.

G. Boucher

Rajesh n'envisageait pas de faire plus qu'un secondaire 3, toute scolarisation supplémentaire apparaissant comme trop d'études, trop de temps avant de pouvoir travailler (Notes de terrain, 4 juin 2015).

La francisation et les difficultés d'adaptations sont également partagées par les hindous et les chrétiens. En discussion avec une autre professeure de français au centre de formation continue, nous constatons tous deux que les membres de chaque confession partageaient les mêmes préoccupations : soucis de faire des sous ainsi que la perception d'un accès plus facile au marché du travail dans l'Ouest. Cette perception, me faisait remarquer l'enseignante, était d'ailleurs partagée par les Québécois. Néanmoins, la région connaît une meilleure rétention des chrétiens, ce qui de l'avis de l'enseignante, et à sa grande surprise, pointait au rôle particulier joué par la religion dans cet état de fait (Notes de terrain, 1^{er} février 2016). Je reviendrai sur ce différentiel confessionnel de rétention.

La francisation est un impératif d'intégration imposé par le provincial, dans un effort de faire de la langue un idiome commun, un universel local, si l'on veut. Cette idée de « valeurs communes », promu par les plus hautes instances provinciales trouve des échos dans l'interprétation et l'appropriation locale d'un idéal interculturel de gestion de la diversité. Le centre d'accueil des immigrants, incontournable et nécessaire interface entre la localité et les nouveaux immigrants, se fait néanmoins le prometteur de sa propre compréhension des impératifs d'intégration provinciaux, dans ce que je nomme une sorte d'interculturalisme vernaculaire.

Interculturalisme :

l'autodéfinition d'une majorité et sa reprise vernaculaire

La langue française se veut le socle de la politique interculturelle québécoise de la gestion de la diversité. Son usage est présenté comme « un pôle de convergence de l'identité collective contribuant de la sorte de façon claire, et sans détour, à la cohésion sociale de la société québécoise » (Gagnon 2000 : 13) et « une condition minimale à

l'exercice d'une citoyenneté commune » (idem : 14). J'ai déjà présenté les incidences d'une telle insistance sur les parcours migratoires s'inscrivant dans le cadre des politiques de régionalisation. Dans cette section, j'examinerai plus avant ce qu'est l'interculturalisme et comment celui-ci érige les impératifs d'intégration majoritaire en une politique publique qui se veut d'ouverture. Inspiré par Pnina Werbner (2006; 2008), je présenterai ensuite comment ce concept est réapproprié au niveau local dans une idée d'« interculturalisme vernaculaire ». Malgré son idéal d'ouverture et d'inclusion, je montrerai comment cette appropriation locale de l'interculturalisme amplifie la charge normative et conditionnelle de l'accueil en région.

*Définir le nous et circonscrire
les limites de l'acceptation de la différence*

Labelle et Rocher dissocient l'interculturalisme des « politiques publiques qui traitent, d'une manière ou d'une autre, des enjeux liés à la diversité » (2011 : 10). Cependant, leur reconnaissance que tous les états ont eu recours à des politiques visant à favoriser l'intégration des nouveaux arrivants (idem) laisse penser au consensus qui règne « autour de l'interculturalisme comme modèle de gestion de la diversité, au sens très précis de l'intégration des immigrants », observé par White et Emongo (2018 : 11). Il s'agit ici d'une intégration des immigrants à la société plutôt qu'une compréhension classique de l'intégration, qui adressait la société elle-même (Schnapper 2007). Le concept est profondément lié à la perception de l'immigration dans l'imaginaire majoritaire québécois ainsi que les nombreuses permutations de celle-ci.

D'abord conçue comme une menace, l'immigration était présentée comme une arme d'assimilation maniée par une élite canadienne-anglaise (conception qui n'est jamais très éloignée des considérations politiques pour démétropoliser l'immigration et de certains discours entourant le péril de l'option souverainiste devant une hausse de la

G. Boucher

proportion immigrante de la population¹⁰). Cette conception a toutefois changé, comme la création du vocable « communauté culturelle » pour désigner les immigrants qui devait refléter

la sympathie jugée allant de soi des francophones québécois envers les minorités et leurs aspirations linguistiques et politiques, alors qu’eux-mêmes avaient été empêchés à une certaine époque de faire pleinement usage de la langue française dans les institutions fédérales et dans les milieux financiers canadiens (Ancil 2005 : 51).

Les immigrants apparaissent donc comme membres de groupes distincts d’une majorité plus ou moins essentialisée le long des frontières identitaires des anciens Canadiens-français, aujourd’hui modernes Québécois. C’est avec cette idée d’une majorité à laquelle doivent s’articuler les nouveaux arrivants que s’érige cet interculturelisme, politique de gestion de la diversité fondée en réaction au multiculturalisme canadien (White et Emongo 2018). Alors que le multiculturalisme est accusé de tomber dans le relativisme culturel (Gagnon 2000 : 11), l’interculturalisme est pensé en termes du besoin de reconnaissance d’une majorité culturelle, d’« un groupe majoritaire qui se reconnaît dans une identité et dans une mémoire enracinée », dans ce que Bouchard appelle des « mythes directeurs » (2011 : 26).

La gestion de la diversité à laquelle préside l’interculturalisme favoriserait le vivre-ensemble en donnant préséance à des « peuples fondateurs », tâchant ainsi de calmer les angoisses identitaires auxquelles ils seraient sujets. Bien qu’il se méfie des « ethnicismes », Gérard Bouchard propose néanmoins de reconnaître des « éléments de préséance *ad hoc* » à la culture majoritaire, éléments qui par ailleurs doivent consolider leur identité nationale et « atténuer chez certaines majorités une angoisse qui peut aisément se transformer en hostilité » (Bouchard 2011b). L’accueil des nouveaux venus se fait

¹⁰ Le dossier de l’immigration est ainsi régulièrement détourné par l’attrait de gains électoraux en région, la réalité immigrante faisant les frais du désintérêt politique d’une métropole trop prévisible électoralement à laquelle elle est associée (Rioux 2015).

donc dans un rapport majoritaire/minoritaire, où les derniers arrivants sont invités à s'inscrire dans un modèle défini par la majorité. La politique de la convergence culturelle par exemple, fait,

que la culture québécoise de tradition française constitue la culture commune et le foyer de convergence des traditions culturelles des minorités ethniques présentes au Québec et, pour ce faire, qu'elle s'enrichisse d'apports provenant de ces traditions. (Rousseau 2014)

Il est possible d'observer ici une certaine plasticité des majoritaires, idée par ailleurs défendue par Bouchard (2015). Les laudateurs de l'interculturalisme tentent généralement d'en faire ressortir le caractère pluraliste (Mc Andrew 2011 ; Bouchard 2012 ; Kymlika 1995), voir même plus respectueux du projet libéral que le multiculturalisme canadien (Gagnon 2000), « accusé de saper la nation, la religion dominante, les valeurs traditionnelles établies dans le cadre des États-nations et l'ordre et l'héritage culturel sur lesquels il est fondé » (Wieviorka 2012 : 227). Remarquons que ces critiques ne sont pas seulement québécoises; elles reflètent un scepticisme qui se répand dans le monde occidental, « dans le cadre d'arguments anxigènes à propos de la sécurité, de l'identité nationale et de la menace de l'extrémisme islamique » (Gilroy 2012 : 384).

Il n'en demeure pas moins que l'interculturalisme crée une « hiérarchie des cultures qui déplace les présomptions horizontales d'une pluralité sociale plus simple » (Gilroy 2012 : 385). Dans une telle optique, une intégration réussie implique une mesure de (re)formation du sujet – bref, de compliance - de la part des immigrants. Cet harmonieux vivre-ensemble payé de l'invisibilisation relative des minoritaires témoigne d'une gestion de la diversité ne s'éloignant guère de l'assimilation, où la différence est tolérée tant qu'elle se manifeste dans les cadres établis par les majoritaires. Malgré le rejet de l'étiquette par différents penseurs du modèle, Cory Blad et Philippe Couton (2009) – qui autrement ne cachent pas leur appréciation pour le modèle interculturel québécois - en relèvent néanmoins la tendance assimilatrice. Ils soulignent ainsi que le modèle exige l'adhésion des nouveaux arrivants aux normes

G. Boucher

ethnoculturelles dominantes (*idem* : 651-652), qui serviront de seul médium discursif officiel (*idem* : 652).

Ce type d'interculturalisme s'inscrit donc dans un rapport de forces asymétriques, et le vivre-ensemble qu'il entend créer se fait dans « un rapport social inégal où l'individu ou le groupe doit s'insérer dans un ensemble plus grand » (De Rudder 1994). Les penseurs de l'interculturalisme pourraient bien voir ce concept comme partie prenante de la constellation de termes joignant universalisme et particularité locale, identifiée par Pnina Werbner, tels que le cosmopolitisme ancré, le cosmopolitisme patriotique, l'ethnicité cosmopolitique, etc. (2006 : 496). Si ce n'était que l'interculturalisme ait été forgé dans un esprit protecteur de la primauté des majoritaires dans la définition des conditions et des modalités du vivre ensemble, une acceptation somme toute conditionnelle de la différence. Fruit de la décentralisation des structures d'accueil des réfugiés en région (Guyon 2011), cet interculturalisme place les intervenants locaux dans une position de (re)définition des impératifs d'intégration devant préserver la primauté de leur culture locale.

Interculturalisme vernaculaire : de la réappropriation locale des impératifs d'intégration « nationaux »

Je m'inspire dans cette section de l'anthropologue Pnina Werbner et de sa défense du « cosmopolitisme vernaculaire ». À l'aide de cette expression, l'auteure joint les notions autrement contradictoires que sont les spécificités locales et un universalisme éclairé (2006 : 496). L'expression devait cerner l'ouverture au monde des voyageurs non-élites et leur rencontre de l'autre. Son présent détournement adresse toutefois les non-migrants et leur accueil conditionnel des migrants, élites ou non, tout en déplaçant la question posée par le cosmopolitisme vernaculaire. Plutôt que de chercher à savoir si des « loyautés locales, étroites, enracinées, et culturellement spécifiques *peuvent coexister* [la mise italique est la mienne] avec des loyautés translocales, transnationales, transcendantes, élitistes, éclairées, universalistes et modernes » (Werbner 2008 : 14), il s'agit plutôt d'identifier *comment* une telle coexistence se manifeste concrètement.

L'interculturalisme vernaculaire se veut également un clin d'œil à l'autoprésentation de l'interculturalisme comme gestion éclairée de la diversité, respectueuse (avant tout) des majoritaires et (ensuite) des nouveaux arrivants. Le pléonasmisme de cette construction est assumé. Le caractère redondant du terme fait hommage à la redondance de l'exercice qu'il entend décrire : une application locale des politiques normatives de leur état par des majoritaires préoccupés par le fait que celles-ci ne soient pas assez explicites, et par ailleurs soucieux d'une meilleure articulation entre la primauté de leurs référents identitaires et un accueil bienveillant de l'altérité. Le terme veut également laisser voir le caractère idiosyncrasique de telles interventions, qui découlent de la décentralisation des opérations d'accueil des immigrants. Au Québec, chacune des 13 localités devant accueillir les réfugiés parrainés par l'état compte sur un organisme assurant l'accueil et l'installation des familles réfugiées (Guyon 2011). Il s'agit d'une version « de la base vers le sommet » de l'interculturalisme.

Interculturalisme vernaculaire laurentien

Les immigrants et les réfugiés relocalisés dans les Laurentides peuvent compter, depuis le milieu des années '80, sur l'aide d'un centre d'accueil à l'immigration. Celui-ci offre depuis ses débuts différents services devant faciliter l'installation des nouveaux arrivants (programme de jumelage avec des natifs pour favoriser l'incorporation dans la société d'accueil, services d'aide pour les communications gouvernementales et cours de français). L'organisme,

est reconnu et subventionné par le ministère des Affaires internationales, de l'Immigration et des Communautés culturelles (MICC) depuis 1990. Il a pour mission « la régionalisation de l'immigration, la sensibilisation à la lutte contre la discrimination raciale, l'accueil, l'installation et l'intégration des nouveaux arrivants ». (Halsouet 2015 : 42)

Le centre est une ressource incontournable et inestimable non seulement dans l'observation des devoirs liés à la régionalisation, il

G. Boucher

l'est également auprès des immigrants et réfugiés à qui il fournit un premier ancrage dans la région, tout en sensibilisant la population non migrante aux réalités immigrantes, travaillant ainsi au « capital d'ouverture » de la région (Vatz Laaroussi et Bernier 2011, dans Lambert 2014 : 41). Le centre n'en demeure pas moins un agent normatif officieux, soucieux d'éduquer les nouveaux arrivants aux conditions du vivre-ensemble « à la québécoise ».

Le centre s'est ainsi doté d'un outil supplémentaire affichant la volonté d'énoncer une définition commune non seulement de la localité à laquelle doivent s'arrimer les nouveaux arrivants, mais également de l'entièreté du territoire québécois. La direction du centre, après avoir œuvré une vingtaine d'années « en intégration », se dit consciente des deux approches à la diversité en concurrence au pays, mais sa préférence est manifestement au modèle québécois. Cherchant un « tronc commun » autour duquel pourrait se greffer la diversité laurentienne, la directrice constatait avec dépit ne pas avoir trouvé de définition officielle du terme. Elle a alors entrepris d'élaborer sa propre compréhension de l'interculturalisme, en s'inspirant des « valeurs communes » présentées dans un dépliant du ministère de l'Immigration et des Communautés culturelles (2012), à l'aide de nombreuses et éclectiques lectures.

Le fruit de ces efforts devait être un cours, d'abord offert aux immigrants, mais aujourd'hui également exigés aux intervenants du centre. Ce cours, invisible sur le site internet de l'organisme, est néanmoins offert par l'entremise d'un dépliant publicitaire. Un bref feuillet de 4 pages résume la proposition générale du cours : « faire comprendre aux immigrants qui sont les Québécois ». À la suite de l'observation par la direction que « plusieurs intervenants québécois [...] ne savaient même pas ce que c'était être Québécois », le public cible du cours s'est élargi progressivement. Il est aujourd'hui une partie intégrale de la formation des intervenants.

Présenté sur une durée de 16 semaines, le cours aborde des thèmes comme « l'équilibre dans le chaos », et « prendre soin de nous pour mieux prendre soin des autres ». Le cours, présenté à un groupe fermé,

fait le portrait d'une société québécoise caractérisée par « l'esprit libre ». D'après l'animatrice, cela veut dire qu'« ici, on ne se laisse rien imposer. Les gens ont le droit de choisir, de se choisir, que ce soit la religion, la langue, le travail, ou le mari ». À l'instar du dépliant gouvernemental de 2012 intitulé « Des valeurs à partager » ayant inspiré le cours, le Québec est présenté comme un « État laïc ». L'explication de cette laïcité est donnée à l'aide de contre-exemple, comme lorsque l'animatrice affirme qu'il,

est difficile [de] comprendre [la laïcité] pour beaucoup d'immigrants. Ils arrivent de pays où la religion est imposée, et si ce ne l'est pas, c'est l'anarchie [...] Il y a des musulmans qui veulent imposer une religion, parce qu'ils ne comprennent pas qu'il n'y ait pas de religion imposée. Alors que nous sommes dans société qui a appris à vivre avec cette liberté. (Notes de terrain, 24 septembre 2015)

La langue française est mise de l'avant comme *lingua franca*, alors que l'égalité entre homme et femme est un autre trait attribué au Québec. Celui-ci est présenté comme une terre où les « enfants sont protégés par le système », où il y a « absence de corruption », et qui est marquée par une « Culture de paix et de coopération » : « Quand il y a des conflits, on va chercher à trouver des solutions de façon pacifique plutôt que de se tirer dessus », aux dires de l'animatrice. À ces caractéristiques qui font abstraction des différents scandales de corruptions émaillant périodiquement les journaux de la province, ou les déboires de la DPJ, sont apposées les « valeurs québécoises » telles que la dignité humaine, liberté, égalité, solidarité. Questionnée à savoir si d'autres intervenants partageaient la conception du Québec mise de l'avant dans le cours, sa créatrice me répond que « Nous sommes tous Québécois, il y a des logiques, des façons de faire qui fait qu'on se comprend. Jean (pseudonyme), qui s'occupe d'un gros centre de Québec, quand on discute, jamais qu'on se chicane » (15 octobre 2015).

À ses rencontres se juxtaposent d'autres impératifs d'intégration plus ou moins implicites, offerts de façon impromptue tout au long du terrain. Ainsi, une intervenante me confiait ainsi avoir eu une année particulièrement éprouvante en 2015 : les Népalobhoutanais leur

G. Boucher

avaient demandé beaucoup cette année-là, disait-elle. Alors qu'« avec des Colombiens » disait-elle,

il y a des similitudes culturelles. C'est plus facile. Mais les Bhoutanais arrivent d'un tout autre univers : autre religion, autre façon d'interagir, autre façon de manger. D'un point de vue de l'hygiène, ils avaient quelques décennies de retard. Donc beaucoup de travail (Notes de terrain, 15 juillet 2014)

L'intervenante plaidait ainsi qu'ils avaient largement fait les choses à la place des Népalobhoutanais à leur arrivée. Dans l'urgence, ils ont pris les devants et pris plusieurs initiatives à leur place. 5 ans plus tard, continuait-elle, le centre devait maintenant agir davantage comme des « parents autoritaires » et dire « non, on te l'a déjà montré, maintenant tu le fais tout seul ». L'intervenante considérait que ces refus d'aider devaient mener à un certain degré d'autonomisation chez les réfugiés, tout en demeurant sceptique pour plusieurs d'entre eux.

L'agentivité des réfugiés se voit ainsi circonscrite par les attentes et les normes informelles d'intégration, tout en jetant une ombre certaine sur les démarches entreprises par mes informateurs. Les jeunes adultes côtoyés pour la recherche durent assumer très tôt des responsabilités pour leurs parents, prenant en charge les démarches administratives pour quitter les camps et jouant aujourd'hui les intermédiaires entre leurs aïeux faiblement francisés et les exigences administratives gouvernementales. Tout ceci sans compter sur l'autogestion à laquelle ils ont été formés lors de leur passage dans les camps. Tous les programmes des camps étaient destinés aux, et dirigés par, les réfugiés, sous l'égide des organismes internationaux qui ne fournissaient que les cadres à suivre. Karna, l'un des garçons m'ayant accueilli dans Beldangi, me confiait ainsi le sentiment d'avoir à construire sa société. La directrice de terrain concluait quant à elle sa présentation des camps en affirmant que,

les réfugiés se sont responsabilisés sur le terrain avec un grand sens de l'engagement et dans un esprit de reddition de compte. Ils ont tout fait, de A à Z, dans les camps, au nom de *Caritas/JRS*. C'est comme

s'ils étaient eux-mêmes les propriétaires du programme (JRS 2015 : 23).

*Limites et impacts :
reconnaissance tronquée*

Bien que la diversité soit appréciée et promue par le centre à travers le biais de différentes activités (soirées dansantes, festival interculturel), celle-ci est néanmoins circonscrite par les impératifs d'intégration et les attentes informelles devant lesquelles sont placés les nouveaux arrivants. Si les réfugiés sont perçus comme des exemples de résilience permettant aux non-migrants de relativiser leurs propres difficultés, les limites apparaissent rapidement lorsque des accrocs aux impératifs d'intégration sont observés. La francisation est un exemple. Si le manque de flexibilité du programme de francisation était évoqué par une des membres du Comité diversité culturelle qui appuyait l'idée qu'il faille offrir plus d'opportunités de pratique aux immigrants, celle-ci nuancait rapidement son propos en insistant par après sur la responsabilité des immigrants dans ce domaine : « Les Québécois ont déjà fait leur part en vous accueillant. 90% du travail est fait. Ce n'est pas à eux d'aller vers vous, mais à vous d'aller vers eux » (Notes de terrain, 13 mai 2015).

La religion est également un sujet délicat. Ainsi, le centre présente la religion comme étant un point de repère essentiel dans un parcours migratoire qui tend à bouleverser toutes les références de ses acteurs. Néanmoins, hormis certaines formes de spiritualité orientale, les grandes religions semblent généralement suspectes aux yeux des acteurs gravitant autour du centre. Des affirmations sur le port du voile entendues dans le cours de formation telles que « C'est lié à l'appropriation de la personne, par les femmes : ici, c'est inacceptable, ça abaisse la femme. On ne peut pas permettre ça » (Notes de terrain, 24 septembre 2015) évoquent le mythe ethnonational selon lequel les autorités religieuses et leurs doctrines sont forcément sexistes et patriarcales (Mossière 2018).

G. Boucher

Alors que le groupe discute de la possibilité pour une femme de prêter serment voilée, l'animatrice du Comité diversité culturelle trace les frontières de l'altérité :

Il faut être cohérent : si tu vas dans certaines situations, il faut s'adapter. C'est vrai pour l'Arabie saoudite, c'est vrai pour le Québec. Présentement, dans les élections, l'enjeu c'est le *niqab* et la *burqa* (Notes de terrain, 24 septembre 2015).

En ce sens, l'ouverture affichée en est une de tolérance, c'est-à-dire « une courtoisie qu'un groupe dominant ou privilégié a le pouvoir d'étendre ou de refuser à un autre groupe » (Valentine 2008 : 329). Le christianisme n'échappe pas à cette tolérance courtoise. Les chrétiens sont soupçonnés par les agents du centre de faire un prosélytisme coercitif, de s'en prendre aux plus vulnérables ou encore de maintenir les gens dans la dépendance, projetant ainsi la mythistoire locale (Meunier 2016) sur les nouveaux arrivants.

Ces soupçons me sont énoncés de vive voix, très tôt après avoir annoncé mon intérêt pour les Népalobhoutanais convertis, en juin 2014. La direction m'avertit que des Népalobhoutanais se sont plaints de faire l'objet de pressions pour qu'ils se convertissent. Des chrétiens vont alors chez eux et les menacent : s'ils ne se convertissent pas, ils attraperont toutes sortes de maladies. Des conversions de force auraient même eu lieu depuis que les Népalobhoutanais sont arrivés. Le christianisme des convertis Népalobhoutanais est suspect aux yeux de la directrice, qui considère que si ces réfugiés ont « réussi à maintenir l'harmonie dans les camps », les chrétiens, en s'imposant, ont troublé l'ordre social. Malgré les propres orientations spirituelles de la fondatrice, la notion que la religion puisse être vecteur d'agentivité est rapidement écartée. Les chrétiens dérangent non seulement parce qu'ils évoquent les mythistoires de religion locales, mais aussi parce qu'ils défient les attentes et les perceptions des agents d'intégration, où l'association népalobhoutanais/hindous est encore dominante.

Le cours donné par le centre trahit d'ailleurs son biais orientaliste favorisant un hindouisme essentialisé. La première séance présente un

survol des valeurs censées former le « tronc commun » élaboré par la direction. Elle parle alors de « l'équanimité », une égalité d'humeur qui serait un trait typique de l'hindouisme et du bouddhisme. Selon l'animatrice, les Népalobhoutanais en sont un bon exemple : « chez les Bhoutanais, même quand ils sont choqués, ils sont heureux, ça ne paraît pas. Et ce n'est pas juste à l'extérieur, c'est à l'intérieur aussi [...] ils ont un lâcher-prise phénoménal » (Notes de terrain, 10 septembre 2015). Cette vision orientaliste des valeurs supposément véhiculées par l'hindouisme (et le bouddhisme) peut se comprendre par la proximité de certaines familles de *Bahuns*, plus rapidement francisées, qui ont établi des liens privilégiés avec le centre. De la sorte, ils se sont posés en intermédiaires et interprètes initiaux pour l'ensemble des Népalobhoutanais, transposant un certain « brahmanisme » dans les interactions entre la localité et les réfugiés.

Ce cadre posé par les impératifs d'intégration est une manifestation de ce que j'appelle l'interculturalisme vernaculaire. Celui-ci arrime l'accueil des immigrants et les attentes envers eux-ci à des idées d'universalité qui sont néanmoins largement modulées par tout un appareillage de (pré)conceptions locales. Ce faisant, les migrants dont les attitudes et subjectivités affichées dévient de ces normes sont déclassés, l'authenticité de leur démarche suspectée, quand la finalité de leur contribution au vivre-ensemble n'est pas jugée perturbatrice. Leur apport se trouve ainsi invisibilisé, participant à une sorte de reconnaissance tronquée. Leur intégration n'étant pas jugée adéquate, ils ne sont que partiellement reconnus en tant qu'acteurs locaux légitimes. Néanmoins, Honneth nous rappelle que la pleine reconnaissance est le fruit d'une succession de conflits et de réconciliations (2000 : 33). La notion d'incorporation, en rendant visible le véritable ancrage fourni par la religion et les succès de rétention de l'immigration en région, pourrait offrir une piste menant à une telle réconciliation.

De l'intégration à l'incorporation : vers une pleine reconnaissance

Les cours de formation offerts par le centre sont l'occasion d'offrir un portrait normatif, bien qu'officieux de la localité. Si son interculturelisme vernaculaire est également présenté aux non-migrants, c'est d'abord aux acteurs de la mobilité qu'il s'adresse. Alors que l'interculturelisme qui informe cette vision vernaculaire pose à son horizon une « citoyenneté partagée » (Labelle et Rocher 2011 : 13), il est possible d'adresser ici les mêmes critiques que celles portées au concept de « citoyenneté urbaine ». Les géographes Dukes et Musterd (2012) font remarquer que la « citoyenneté urbaine » mise de l'avant par les Pays-Bas, si elle fait d'abord appel à l'ensemble des droits et devoirs d'une communauté légale, les documents légaux qui s'y réfèrent en viennent rapidement à faire appel à la notion d'intégration. Et comme l'intégration avant elle, la citoyenneté urbaine peut bien s'adresser potentiellement à tous les membres de la société, elle vise principalement les immigrants (Hoekstra 2015). Ces concepts ont fini par assumer les mêmes connotations assimilationnistes (Meintel, sous presse), les conceptions de la citoyenneté fondée sur le traitement identique de citoyens ne tenant finalement que peu compte des revendications égalitaristes des minorités (Juteau 2000 : 9).

À l'encontre d'une intégration unidirectionnelle et conditionnelle, le concept d'incorporation permet de mettre en lumière l'entière des processus par lesquels les immigrants tissent des liens avec leur milieu social, ses institutions et sa population, ainsi que les interactions qui en découlent (Glick Schiller, Çalgar and Gulbrandsen 2006 : 614 ; Glick Schiller and Çalgar 2009 : 179). En mettant en lumière la multitude de champs sociaux dans lesquels les migrants et non migrants s'inscrivent et tissent des liens, l'incorporation offre de revenir au caractère holistique originel de l'intégration en ne faisant plus porter l'entière responsabilité de la cohésion sociale sur les seules épaules des immigrants. Il devient alors possible de s'attarder à tous les réseaux inconnus (Lambert 2014) – ou plutôt insoupçonnés – à travers lesquels les nouveaux arrivants s'adaptent et s'enracinent dans

leurs nouvelles sociétés. Et ceci, sans forcément opposer leurs liens transnationaux et les solidarités locales qu'ils créent.

*Jésus comme une ancre :
christianisme et rétention*

Alors que les agents du centre tendent à associer les Népalobhoutanais à l'hindouisme, une majorité des hindous a quitté la région. Sur 300 des réfugiés accueillis, il ne restait en 2016 que 105 locuteurs natifs de népali. Les génogrammes de mes informateurs chrétiens dressés pour la recherche comptabilisaient à eux seuls 77 Népalobhoutanais. Les défis auxquels doivent faire face les membres de chaque confession sont similaires : francisation, difficulté d'obtention de permis de conduire, faible perspective d'emplois. Ils n'éclairent que très peu le différentiel de rétention entre les confessions des Népalobhoutanais. Néanmoins, une entrepreneure népalobhoutanaise de Québec, la propriétaire d'un populaire *népali market*, fournissait un indice majeur lorsqu'elle me confiait que plusieurs hindous se dirigeaient vers l'Ontario dans l'espoir de se rapprocher des *pujaris* essentiels à la célébration des rituels de vie hindous, *pujaris* autrement fort coûteux à faire venir. De fait, les chrétiens trouvent pour leur part un ancrage dans l'appartenance à une congrégation.

Malgré les soupçons de « proxénétisme »¹¹ qui pèsent sur eux, les chrétiens louent les locaux du centre d'aide aux immigrants depuis 2010. L'Église Originelle, la première congrégation à laquelle les Népalobhoutanais se sont d'abord greffés, est une Église-fille d'une

¹¹ Un peu après mon entrée sur le terrain en tant que bénévole, j'ai été rencontré par la direction du centre. Celui-ci doit faire preuve de prudence avec les nouveaux bénévoles, me dit-on, parce que le centre fait face à une situation très particulière et plutôt dérangeante. Dernièrement, le centre « fait l'objet de proxénétisme exagéré ». L'oxymoron n'est pas encore soulevé qu'on accuse les Témoins de Jéhovah. Je comprends alors qu'il est question de prosélytisme. (Notes de terrain, 16 juin 2014).

G. Boucher

grande Église pentecôtiste métropolitaine (l'Église de Montréal). Sa fondation offre un premier aperçu des solidarités inattendues et passant trop souvent inaperçues qu'offre la religion. En 2009, s'apercevant qu'une partie de sa clientèle de réfugiés est de confession protestante évangélique, la direction du centre entre en contact avec l'Église de Montréal afin qu'elle leur fournisse un pasteur. Un homme d'origine congolaise du nom de Luzolo, également responsable des congrégations francophones de l'Église de Montréal, est alors envoyé. À son arrivée dans la région, Luzolo est assisté par un jeune homme d'origine canadienne-française, le pasteur Benoît. Les deux hommes conduisent plusieurs séances d'études bibliques à domicile un peu partout à travers la ville. Ils approchent d'abord des Africains en compagnie d'Esther, une femme d'origine congolaise établie dans la région après avoir passé quelques années à Montréal. Esther fréquentait alors l'Église de Montréal, mais éprouvait le désir de reproduire son expérience religieuse montréalaise dans la région. Ces études bibliques vont trouver par la suite un écho auprès de certaines familles colombiennes et finalement, chez les Népalobhoutanais.

Ces derniers présentent un défi pour le pasteur Luzolo, qui est dérouté par certaines dynamiques sociales. Il s'enjoint l'aide de Ruth, convertie du Népal qui deviendra alors une infatigable évangéliste et une leader incontestée parmi les chrétiens népalobhoutanais. Ces derniers affluent à l'Église Originelle, gonflant ses rangs de convertis du Népal et de convertis en terres canadiennes. Les Népalobhoutanais côtoient d'abord une grande diversité de coreligionnaires, l'Église Originelle comptant alors des membres burundais, rwandais, congolais, colombiens et québécois. La rupture d'un couple de leaders entraînera par contre le départ de plusieurs de ces familles, laissant les Népalobhoutanais en majorité démographique, bien que le leadership de l'Église leur échappe. Les styles de célébrations et de gouvernance s'éloignent progressivement des préférences de plusieurs familles népalobhoutanaises, ce qui entraîne alors un départ massif de ceux-ci, qui fondent alors une congrégation plus en phase avec leurs aspirations.

*Une Église à son image :
une pleine reconnaissance pour un meilleur ancrage*

J'emprunte ici à la sociologue Aleksandra Grzymala-Kazlowska son image de l'ancre, qui « représente un outil permettant d'arrêter un objet flottant et de le maintenir en position » (2016 : 1128). D'après l'auteur, son usage en psychologie fait référence au besoin de points de repère stables à la suite de grands bouleversements. Le départ massif des Népallo-bhoutanais de l'Église Originelle fait d'ailleurs suite à une série de perturbations dans le leadership de la congrégation, série qui mène à une dévalorisation du népalais comme langue de culte et de louanges ainsi qu'à une insistance sur la pudeur vestimentaire pentecôtiste qui retirent aux jeunes filles népalaises leur implication dans les louanges. Un membre de la parenté élargie installé aux États-Unis et pasteur de sa propre Église, Manoj Biswa, se met alors à promouvoir l'idée d'une congrégation proprement népalaise, *Naya Mandali*.

Les tractations devant mener à la création de cette nouvelle Église vont illustrer les aspirations des chrétiens schismatiques. Ainsi, alors qu'ils n'ont qu'un rôle minimal au sein de l'Église Originelle, la traduction et l'animation musicale relevant désormais d'un seul Népallo-bhoutanais, les réunions secrètes tenues dans le cadre d'assemblées de maison (*ghar sewa*) voient rapidement les responsabilités se distribuer entre les schismatiques. En m'expliquant son nouvel engagement, un fondateur de *Naya Mandali* imite mollement le battement des mains devant appeler l'Esprit saint en vogue à l'Église Originelle. Il me dit : « *This is not enough* » (Notes de terrain, 11 décembre 2016). Les membres de la nouvelle congrégation désirent ardemment s'affranchir de la direction de l'Église-mère. Sunil Baraili, un des leaders de *Naya Mandali*, enviait depuis longtemps l'autonomie des autres Églises népallo-bhoutanaises qu'il connaît : « J'ai été quelques fois, et ce n'est vraiment pas pareil. Ici, c'est vraiment très lié avec Montréal. Là-bas, ils font leurs propres choses, ils sont leurs propres boss » (Notes de terrain, 30 novembre 2015).

G. Boucher

La gouvernance de *Naya Mandali* s'ancre ainsi dans le territoire laurentien. Par-delà cet ancrage géographique, l'objectif de nouvelle Église est d'offrir non seulement un service en népali devant exprimer adéquatement le contenu de son cœur (*Heart meaning*, d'après Manoj), mais également de comprendre, de posséder et d'assumer pleinement le message chrétien. Lors d'une réunion « secrète » à laquelle j'ai pu prendre part, Manoj m'explique qu'ils vont développer un nouveau leadership parmi les membres présents cette journée-là. Il veut leur faire acquérir une connaissance plus profonde de la Bible, de sorte « qu'ils puissent porter la Bonne Nouvelle ailleurs par la suite. Et qui sait, peut-être même le faire au Népal ? ». Sunil pour sa part me dit que *Naya Mandali* se planifie de longue date. Partout où ils vont, si on leur demande de prendre la parole, ils n'ont rien à dire. Ils n'ont jamais pu apprendre à l'Église Originelle. Maintenant, me dit-il, ils vont se former et ils pourront prendre la parole quand on le leur demandera.

La fondation de *Naya Mandali* offre à voir la quête de pleine reconnaissance en tant que chrétiens des schismatiques, auprès des leurs mais également auprès de leur société hôte. Les démarches entreprises pour mettre *Naya Mandali* à jour vont effectivement amener les schismatiques à prendre activement part à leur société-hôte sur des bases religieuses. Bafouant les a priori négatifs des majoritaires quant à la valeur de l'action religieusement motivée, ceux-ci vont tisser des liens insoupçonnés avec des acteurs locaux qu'ils n'auraient pas eu l'occasion de rencontrer autrement.

S'incorporer par le biais de nouvelles sociabilités

Dans leur étude d'une congrégation pentecôtiste immigrante en Allemagne, Karagiannis et Glick Schiller (2006) démontrent comment le manque de maîtrise de la langue nationale par les croyants ne les empêche pas d'aller vers les non-migrants germanophones. Ces immigrants vont vers les membres de la société-hôte dans un effort d'intégrer ces derniers à leur communauté chrétienne. Les deux anthropologues font voir que la religion permet une incorporation locale distincte des attentes traditionnelles d'« intégration » des

nouveaux arrivants. La religion permet ici aux chrétiens d'inverser ces attentes : ce ne sont plus les immigrants qui deviennent des Allemands, mais les Allemands qui deviennent des coreligionnaires potentielles. Plutôt que de « s'intégrer », ces croyants aspirent à faire des germanophones non migrants des membres de leur communauté chrétienne (idem : 159).

Les Népallo-bhoutanais de *Naya Mandali* font de même et créent également des nouvelles sociabilités qui « peuvent inclure des relations de support social offrant de l'aide, de la protection, des ressources et approfondissent les connexions sociales » (Glick-Schiller and Çağlar 2015: 3). Après avoir convenu de la nécessité de fonder leur propre congrégation, les Népallo-bhoutanais ont entrepris des démarches auprès d'une Église locale, l'Église Nouvelle, située à quelques 5 minutes à pied de leurs anciens lieux de culte. Les leaders de *Naya Mandali* instaurent une réunion mensuelle avec les leaders de l'Église Nouvelle, qui leur offrent formation théologique et développement du leadership. L'animation musicale de *Naya Mandali* est assurée par une équipe de volontaires ont commencé à suivre des cours de musique avec le directeur musical de l'Église Nouvelle.

Le népali est la langue de culte choisie, mais ceci ne limite toutefois pas la portée des interactions potentielles avec la localité. Dans un élan quelque peu subversif des impératifs d'intégration centrés sur la francisation, les PowerPoints utilisés lors des cultes de *Naya Mandali* intègrent progressivement des diapositives en français. Malgré mon impression initiale, l'intention ne visait pas le seul anthropologue de la congrégation. Sunil recadre rapidement mon émotion en me disant que *Naya Mandali* envisageait d'éventuels visiteurs francophones. La congrégation était désireuse que ces nouveaux venus puissent minimalement suivre le culte dans ses grandes lignes. En filigrane, cet idéal évangélique offre une subversion de la francisation, qui est alors un accommodement linguistique accordé à la majorité francophone.

Conclusion

La peur des petits nombres est un concept avancé par Arjun Appadurai (2006) pour décrire l'inquiétude et les violences qui surviennent lorsque les majorités craignent de perdre le contrôle de l'agenda normatif. La position minoritaire des francophones au sein d'un vaste ensemble anglophone exacerbe certainement cette crainte chez ceux qui ont été appelés une « majorité fragile ». Néanmoins, au sein de leur espace « national », les francophones du Québec constituent bel et bien une majorité, comme en témoigne notamment la politique de gestion de la diversité, qui donne lieu à différentes formes de redites locales que j'appelle un « interculturelisme vernaculaire ».

L'exemple des chrétiens népalo-bhoutanais de Saint-Jérôme et de leur mobilisation de la religion fait néanmoins voir comment la subversion de ces impératifs d'intégration peut donner lieu à des formes inattendues d'adaptation au contexte local. Malgré un contexte normatif peu favorable à leur rétention, et des agents d'intégration parfois même suspects de leur motivation, les membres de *Naya Mandali* offrent un exemple parlant de rétention de l'immigration régionale. Malgré les contingences d'une région de relocalisation quelque peu désavantagée, ils ont réussi à créer de nouvelles sociabilités et à consacrer l'ancrage offert par la religion.

Victoria Dalzell (2015 ; 2010) montre que, dans un Népal pétri de politiques identitaires où les identités ethniques s'affirment dans la performance de pratiques rituelles (Shneiderman 2015), les chrétiens appartenant à des groupes ethniques associés à certaines pratiques culturelles – telles que les chants et danses pratiqués par les *Tharus* - doivent naviguer entre l'affirmation de leurs croyances et leur identité ethnique à travers leurs performances. Confrontés à la vision essentialiste des Népalo-bhoutanais entretenue par les agents d'intégration de Saint-Jérôme ainsi que la vision de la religion qu'ils véhiculent, les convertis de Saint-Jérôme doivent en quelque sorte opérer les mêmes négociations que les chrétiens du Népal. C'est par leurs pratiques rituelles qu'ils affirment leur identité chrétienne, tout en conservant leurs référents népalais.

Plutôt que de verser dans le déni des inégalités auxquels doivent faire face les minoritaires au sein de l'espace québécois de peur de mettre à mal les prérogatives normatives des majoritaires, un examen à tête reposée des incorporations distinctes des impératifs d'intégration pourrait offrir des pistes menant à une pleine reconnaissance des contributions des nouveaux arrivants. Ceci pourrait peut-être fournir les bases d'une refonte de l'identité nationale et de la citoyenneté, un début de politique de reconnaissance (Taylor 2005) plutôt qu'un interculturelisme vernaculaire.

Bibliographie

- Alaoui, Myriam Hachimi. 2006. « “Carrière brisée”, “carrière de l’immigrant” ». Le cas des Algériens installés à Montréal », *Les Cahiers du Gres*, 6 (1) : 111-122.
- Anctil, Pierre. 2005. « Défi et gestion de l’immigration internationale au Québec », *Cités*, 3 (23) : 43-55.
- Antonsich, Marco. 2014. « Living together in diversity. A journey from scholarly views to people’s voice and back », *Bolletino della Società Geografica Italiana*.
- Appadurai, Arjun. 2006. *Fear of small numbers. An essay on the geography of anger*. Durham and London: Duke University Press, 153p.
- 1995. « The production of locality », in Fardon, Richard (ed.), *Counterworks. Managing the Diversity of Knowledge*. London and New York: Routledge, p. 204-225.
- Ash, Amin. 2013. « Land of Strangers », *Identities: Global Studies in Culture and Power*, 20 (1): 1-8.
- Beauchemin, Cris, Christelle Hamel, Maud Lesné, Patrick Simon. 2010. « Les discriminations : une question de minorités visibles », *Population & Sociétés*, 466 : 1-4.
- Benson G., Odessa., Fei Sun, David R. Hodge and David. K. Androff. 2012. « Religious coping and acculturation stress among Hindu Bhutanese: A study of newly-resettled refugees in the United States », *International Social Work*, 55 (4): 538-553.
- Blad, Cory & Prof Philippe Couton. 2009. « The Rise of an Intercultural Nation: Immigration, Diversity and Nationhood in Quebec », *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 35 (4): 645-667.
- Blain, M.-J. 2005. « « Parcours d’immigrants universitaires colombiens dans la région des Laurentides : déclassement professionnel et stratégies identitaires », *Les Cahiers du Gres*, 5 (1) : 81-100.
- Bock-Côté, Mathieu. 2017. « Le racisme imaginaire des Québécois », *Le Journal de Montréal*, 18 janvier 2017.
<https://www.journaldemontreal.com/2017/01/18/le-racisme-imaginaire-des-quebecois> (consulté le 24-11-2020)
- Bouchard, Gérard. 22 janvier 2015. « Table ronde Bouchard – White/Emongo », *L’interculturalisme à l’épreuve de l’interculturel*, Montréal : Université du Québec à Montréal.
- 2012. « Conditions et fondements », *L’interculturalisme, un [1] point de vue québécois*, Boréal, p. 29-44.

- 2011a. « L'interculturalisme québécois. Esquisse d'un modèle », Symposium international sur l'interculturalisme. Dialogue Québec-Europe. Conférence d'ouverture.
http://classiques.uqac.ca/contemporains/bouchard_gerard/interculturalisme_qc_modele/interculturalisme_qc_modele.pdf (consulté le 25 mars 2019).
- 2011b. « Qu'est-ce que l'interculturalisme ? », McGill Law Journal/Revue de droit de McGill, 56 (2) : 395-468.
- Boucher, Guillaume, Deirdre Meintel et Claude Gélinas. 2013. « Diversité religieuse dans les Basses-Laurentides : le cas de Saint-Jérôme », Capsule de recherche, CEETUM, <http://www.grdu.umontreal.ca/documents/capsule-Boucher-G.pdf>
- Çaglar, Ayse and Nina Glick Schiller. 2018. *Migrants and City-making. Dispossession, Displacement, and Urban Regeneration*. Durham and London : Duke University Press.
- Salamanca Cardona, Manuel. 2018. « Les agences de placement à Montréal et le travail immigré : une composante du racisme systémique au Québec? », *Sociologie et sociétés*, 50 (2), 49–76.
- Capitaine, Brieg. 2018. « Expressions ordinaires et politiques du racisme anti-autochtone au Québec », *Sociologie et sociétés* 50 (2) : 77–99.
- Chanoux, Pascale. 2002. « La reconnaissance des acquis et des compétences des personnes immigrantes », *Vivre Ensemble*, 11 (38) : 24-27.
- Csordas, Thomas J. 2001. *Language, Charisma and Creativity: Ritual Life in the Catholic Charismatic Renewal*. New York, Palgrave.
- Dalzell, Victoria. 2015. *Freedom, Margins, and Music: Musical Discourses of Tharu Ethnicity in Nepal*. Thesis submitted for degree of Doctor of Philosophy in Music, University of California: Riverside.
- 2010. « Our Hymn Numbers are More Sacred Than Bible Verses »: *Forming Nepali Christian Identity Through Music*. MA Thesis, University of California: Riverside.
- De Falco, Tania. et Boucher, Guillaume. 2019. *Portrait en matière d'attraction et d'établissement durable de personnes immigrantes en région. Recherche mandatée par le ministère de l'Immigration, de la Diversité et de l'Inclusion au Tremplin, Centre pour personnes immigrantes et leurs familles à Lévis.*
- De Koninck, Zita et François Armand. 2011. « Le choix des modèles de service offerts aux élèves issus de l'immigration au Québec : entre réalisme, tradition et innovation », *Canadian Issues* : 29-34.
- De Rudder, Véronique. 1994. « Intégration », *Pluriel – Recherches. Vocabulaire historique et critique des relations inter-ethniques*, (2) : 27-28.

G. Boucher

- Ducey, Kim and Joe R. Feagin. 2017. "Systemic Racism", in Odell Korgen, Kathleen (ed.), *The Cambridge Handbook of Sociology*. Volume 2. Specialty and Interdisciplinary Studies. Cambridge University Press, p. 12-20.
- Dukes, Thea and Sasko Musterd. 2012. « Towards Social Cohesion: Bridging National Integration Rhetoric and Local Practice : The Case of the Netherlands », *Urban Studies*, 49 (9): 1981-1997.
- Dumont, Mario. 2020. « Le piège systémique », *Le Journal de Montréal*, 10 octobre 2020. <https://www.journaldequebec.com/2020/10/10/le-piege-systemique> (consulté le 24-11-2020)
- Fall, Khadiyatouh all et Gilbert Larochelle. 1997. « Les conditions épistémologiques et idéologiques d'émergence de la recherche sur l'immigration dans les régions du Québec », dans Vatz-Laaroussi, Michèle, Myriam Simard et Nasser Baccouche (dirs), *Immigration et dynamiques locales. Chicoutimi : Chaire d'enseignement et de recherche interethniques et interculturels*, Université du Québec à Chicoutimi, p. 240-247.
- Fortin, Steve E. 2020. « L'angle militant de la question du racisme systémique », *Le Journal de Montréal*, 7 octobre 2020. <https://www.journaldequebec.com/2020/10/07/langle-militant-de-la-question-du-racisme-systemique> (consulté le 19-10-2020)
- Gagnon, Alain G. 2000. « Plaidoyer pour l'interculturalisme », *Possibles*, 24 (4) : 11-25
- Garneau, Stéphanie et Grégory Giraudo-Baujeu. 2018. « Présentation. Pour une sociologie du racisme », *Sociologie et sociétés*, 50 (2) : 5-25.
- Garrity, Kim. 2017. « Bhutanese Nepali families leaving Quebec City in droves for Ontario », *CBC News*, 15 mai 2017. <http://www.cbc.ca/news/canada/montreal/quebec-nepalese-exodus-ontario-leave-1.4108381>
- Gaudreault, Marco, Michel Perron et Suzanne Veillette. 2002. « La migration régionale: mieux comprendre le désir d'enracinement des élèves du secondaire au Saguenay–Lac-Saint-Jean », *Cahiers québécois de démographie*, 31 (1) : 123-150.
- Germain, Annick. 2013. « La sociologie urbaine à l'épreuve de l'immigration et de l'ethnicité : de Chicago à Montréal en passant par Amsterdam », *Sociologie et sociétés*, 45 (2) : 87-109.
- Gilroy, Paul. 2012. « 'My Britain is fuck all' zombie multiculturalism and the race politics of citizenship », *Identities: Global Studies in Culture and Power*, 19 (4): 380-397.

- Girard, S. et Manègre, J.-F., 1989. Quelques arpents de neige... à partager : la régionalisation de l'immigration. Avis présenté à la ministre des Communautés culturelles et de l'Immigration, publication officielle, gouvernement du Québec, 92 p.
- Glick Schiller, Nina and Ayse Çağlar. 2015. « Displacement, emplacement and migrant newcomers: rethinking urban sociabilities within multiscalar power », *Identities*, 23 (1): 17-34.
- 2009. « Towards a Comparative Theory of Locality in Migration Studies: Migrant Incorporation and City Scale », *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 35 (2):
- Glick Schiller, Nina, Ayse Calgar and Thaddeus Gulbrandsen. 2006. « Beyond the ethnic lens: Locality, globality, and born-again incorporation », *American Ethnologist*, 33 (4): 612-633.
- Goulet, Jean-Guy A. 2011. « Présentation. L'interdit et l'inédit. Les frontières de l'ethnologie participante », *Anthropologie et Sociétés*, 35 (3) : 9-42.
- 1998. *Ways of Knowing: Experience, Knowledge, and Power Among the Dene Tha*. Vancouver: UBC Press.
- Gouvernement du Canada. 2013. « Le Canada accueillera 1000 réfugiés bhoutanais additionnels », <https://www.canada.ca/fr/nouvelles/archive/2013/03/canada-accueillera-1-000-refugies-bhoutanais-additionnels.html>
- Grzymala-Kazłowska, Aleksandra. 2016. « Social Anchoring: Immigrant Identity, Security and Integration Reconnected ? », *Sociology*, 56 (6): 1123-1139.
- Guyon, Sylvie. 2011. « La réinstallation au Québec des réfugiés sélectionnés à l'étranger, un secret bien gardé! », *Vivre Ensemble Webzine*, 18 (62).
- Halsouet, Béatrice. 2015. *La double socialisation des jeunes filles "népalaises" entre famille hindoue et école québécoise en région*. Thèse de doctorat: Université du Québec à Montréal.
- Hangen, Susan. 2011. *The Rise of Ethnic Politics in Nepal: Democracy in the Margins*. London: Routledge, 208 p.
- Hanley, Jill. 2017. « The "Regionalization" of Immigration in Quebec: Shaping Experiences of Newcomers in Small Cities and Towns », in Bonifacio, G. Tibe and Drolet, J.L. (eds), *Canadian Perspectives on Immigration*. Switzerland: Springer International Publishing, p. 271-285.
- Hoekstra, Myrte. 2015. « Diverse cities and good citizenship: how local governments in the Netherlands recast national integration discourse », *Ethnic and Racial Studies*, 38 (10): 1798-1814.

G. Boucher

- Honneth, Axel. 2000. *La lutte pour la reconnaissance*. Paris : Éditions du Cerf.
- Hutt, Michael. 2005. « The Bhutanese Refugees: Between Verification, Repatriation and Royal Realpolitik », *Peace and Democracy in South Asia*, 1 (1): 44-56.
- 1996. « Ethnic Nationalism, Refugees and Bhutan », *Journal of Refugee Studies*, 9 (4): 397-420.
- Jacquemet, Nicolas et Anthony Edo. 2013. *La discrimination à l'embauche, sur le marché du travail français : État des lieux en France aujourd'hui*. Paris : Éditions Rue d'Ulm.
- Jesuit Refugee Service (JSR). 2015. *Top Marks for the Bhutanese Refugee Education Program (BREP)*. New Delhi : JRS South Asia.
- Juteau, Danielle. 2000. « Les ambiguïtés de la citoyenneté au Québec », Texte d'une conférence prononcée dans le cadre du Programme d'études sur le Québec de l'Université McGill, le 23 novembre 2000. Collection: *Les grandes conférences Desjardins*, (7): 24 pp.
- Karagiannis, Evangelos and Glick Schiller, Nina. 2006. « Contesting Claims to the Land Pentecostalism as a Challenge to Migration Theory and Policy », *Sociologus*, 56 (2): 137-172.
- Kymlicka, Will. 1995. *Multicultural citizenship*. Oxford: Oxford University Press.
- Labelle, Michelle et François Rocher. 2011. « Les limites indépassables de l'interculturalisme en contexte canadien : un chemin semé d'embûches », dans Bouchard, Gérard et Gabriella Battaini-Draroni, Céline Saint- Pierre, Geneviève Nootens et François Fournier (dirs.), *L'interculturalisme. Dialogue Québec-Europe. Actes du Symposium international sur l'interculturalisme*. Montréal : 9-21.
- Lambert, Elsa. 2014. *La régionalisation de l'immigration : le cas des réfugiés colombiens installés dans les régions de Québec*. UQAM: mémoire de maîtrise.
- Lamphere, Louise. 1992. « Introduction: The Shaping of Diversity », in Lamphere, Louise (ed), *Structuring Diversity. Ethnographic Perspectives on the New Immigration*. Chicago and London: The University of Chicago Press, p. 1-34.
- Laurin, Serge. 2000. *Les Laurentides*. Québec : Les Éditions de l'IQRC.
- 1995. *Histoire des Laurentides, Québec* ; Institut québécois de recherche sur la culture.
- Lebel-Racine, M. (2008). *Représentations sociales interethniques en région : les cas de Drummondville et de Gatineau*. (Mémoire de maîtrise). Université de Montréal. Récupéré de Papyrus, l'archive de

- publications électroniques de l'Université de Montréal:
https://papyrus.bib.umontreal.ca/.../memoire_Marie-Lebel-Racine.pdf.
- Leblanc, Patrice. 2004. « Au-delà de l'argent et de l'emploi. Stratégies d'intervention quant à la migration des jeunes non-métropolitains », *Reflets : revue d'intervention sociale et communautaire*, 10 (1-2) : 63-84.
- Mc Andrew, Marie. 2011. « Immigration and diversity in Quebec's schools: an assessment », dans Kirkey, Christopher, Jarrett Rudy et Stephan Gervais (dir.), *Quebec Questions: Québec Studies for the 21st century*. Oxford: Oxford University Press, p. 288-304.
- McAll, Christopher. 1996. Les requérants du statut de réfugié au Québec. Un nouvel espace de marginalité? Groupe de recherche ethnicité et société, Université de Montréal. Publication officielle, Collection études et recherches n° 16, décembre, Production de la Direction des Communications du ministère des Relations avec les citoyens et de l'Immigration, Gouvernement du Québec.
- Meintel, Deirdre. Sous presse. « La solidarité du croire et le vivre-ensemble », dans Rougeon, Marina et Jorge P. Santiago (dir.), *Divinités des uns, démons des autres. Religion, ville et État (titre provisoire)*. Paris : Éditions Hémisphères (Maisonneuve et Larose).
- 2007. « When the Extraordinary Hits Home: Experiencing Spiritualism », In Goulet, Jean-Guy et Bruce Granville Miller (éd.), *Extraordinary Anthropology: Transformations in the field*. Lincoln, University of Nebraska, p. 124-157.
- Meunier, E.-Martin. 2016. « La Grande Noirceur canadienne-française dans l'historiographie et la mémoire québécoises. Revisiter une interprétation convenue », *Vingtième-siècle. Revue d'histoire*, 129 (1) : 43-59.
- Mills, Edward, Sonal Singh, Brenda Roach & Stephanie Chong. 2008. « Prevalence of mental disorders and torture among Bhutanese refugees in Nepal: a systemic review and its policy implications », *Medicine, Conflict and Survival*, 24 (1): 5-15.
- Ministère de la Culture, des Communications et de la Condition féminine. 2012. *Portraits statistiques régionaux en culture : Laurentides*. Gouvernement du Québec.
<http://www.mcc.gouv.qc.ca/fileadmin/documents/publications/regions/Portrait-stat-Laurentides2012.pdf> (site consulté le 21 septembre 2012).
- Ministère de l'immigration et des communautés culturelles. 2011. *Portrait régionaux 2000-2009, Caractéristiques des immigrants établis au Québec et dans les régions en 2011*. Gouvernement du Québec,

G. Boucher

Direction de la recherche et de l'analyse prospective,
51p.http://www.micc.gouv.qc.ca/publications/fr/recherchesstatistiques/Portraits_regionaux_2000-2009.pdf (site consulté le 24 octobre 2012).

- Mossière, Géraldine. 2018. « Complex Feelings: Catholicism, Gender and the Postsecular Subject in Quebec », in Scheer, Monique, Nadia Fadil et Birgitte Schepelern Johansen (eds.), *Secular Bodies, Affects and Emotions: European Configurations*. Bloomsbury : Londres, p. 93-108.
- Ong, Aihwa. 2003. *Buddha is hiding: refugees, citizenship, the new America*. Berkeley ; London : University of California Press.
- Oriol, Michel. 1988. « Perspectives du pluralisme », *Revue européenne de migrations internationales*, 4 (1-2) : 167- 186.
- Piché, Victor. 2013. « Les fondements des théories migratoires contemporaines », dans Piché, Victor (éd.), *Les théories de la migration*. Paris : INED (Collection Les Manuels, Série des Textes Fondamentaux), p. 15-60.
- Plante, Caroline. 2020. « Racisme systémique : Legault présume des recommandations du groupe d'action », *Le Soleil*, 13 octobre 2020. <https://www.lesoleil.com/actualite/politique/racisme-systemique-legault-presume-des-recommandations-du-groupe-daction-9b0b3fb79c8c2b414b94cf4d00ced3be> (consulté le 19-10-2020)
- Poirier-Grenier, Geneviève. 2007. « Les politiques de régionalisation de l'immigration au Québec et leurs effets sur le système urbain » *Mémoire*. Montréal (Québec, Canada), Université du Québec à Montréal, Maîtrise en géographie humaine.
- Porter, Isabelle. 2015. « Exode canadien pour les réfugiés de Québec », *Le Devoir*, 30 octobre 2015. <http://www.ledevoir.com/politique/ville-de-quebec/453959/exode-canadien-pour-les-refugies-de-quebec>.
- Projet Métropolis. 2003. *Régionalisation de l'immigration*. Ottawa : Citoyenneté et Immigration Canada.
- Richer, Jocelyne. 2017. « Racisme : le mandat confié à la Commission des droits de la personne contestée », *La Presse*, 12 octobre 2017. https://www.lapresse.ca/actualites/201710/12/01-5139835-racisme-le-mandat-confie-a-la-commission-des-droits-de-la-personne-conteste.php?utm_categorieinterne=traficdrivers&utm_contenuinterne=cyberpresse_vous_suggere_5140725_article_POS3 (consulté 26-11-2020).
- Rioux, Gilles. 2015. « Quelques enjeux de la concentration de l'immigration à Montréal », *Revue vie économique*, 7 (1) : 1-10.

- Rousseau, Guillaume. 2014. Vers une politique de convergence culturelle et des valeurs québécoises, Cahier de recherche, Institut de recherche sur le Québec.
- Roussel, Anne Sophie. 2018. « Qu'est-ce qu'être francisé? L'expérience d'immigrants dits allophones dans un bastion traditionnel du Québec », *Langage et société*, 3 (165) : 75-93.
- Santamaria, Neal. 2017. Vers des pratiques novatrices de régionalisation de l'immigration. Collège de Maisonneuve, Montréal : Institut de recherche sur l'intégration professionnelle des immigrants.
- Schnapper, Dominique. 2007. Qu'est-ce que l'intégration ? Paris: Éditions Gallimard.
- Shneiderman, Sara. 2015. *Rituals of Ethnicity: Thangmi Identities Between Nepal and India*. Philadelphia : University of Pennsylvania Press.
- Silhouette-Dercourt, Virginie. 2014. « Les quartiers africains de Paris comme lieux d'inclusion et d'exclusion par la consommation », *Hommes & migrations*. Revue française de référence sur les dynamiques migratoires, (1308) : 97-103.
- Simard, Myriam. 1996. « La politique québécoise de régionalisation de l'immigration : enjeux et paradoxes », *Recherches sociographiques*, 37 (3) : 439-469.
- St-Amour, Martine et Jaques Ledent. 2010. « Attraction et rétention des immigrants récents hors Montréal : une analyse longitudinale par cohorte d'arrivée au Québec (1992, 1996, 2000 et 2004) », *Cahiers québécois de démographie*, 39 (1) : 59-90.
- Statistique Canada. 2017. Saint-Jérôme [Centre de population], Québec et Québec [Province] (tableau). Profil du recensement, Recensement de 2016, produit n°(numéro) 98-316-X2016001 au catalogue de Statistique Canada. Ottawa. Diffusé le 29 novembre 2017. <http://www12.statcan.gc.ca/census-recensement/2016/dp-pd/prof/index.cfm?Lang=F> (site consulté le 29-10-2020)
- 2012. Saint-Jérôme, Québec (Code 2475017) et la Rivière-du-Nord, Québec (Code 2475) (tableau). Profil du recensement, Recensement de 2011, produit n0 98-316-XWF au catalogue de Statistique Canada. Ottawa. Diffusé le 24 octobre 2012. <http://www12.statcan.gc.ca/census-recensement/2011/dp-pd/prof/index.cfm?Lang=F> (site consulté le 24 octobre 2012).
- Steinbach, Marilyn et Naomi Grenier. 2013. « 'Nous autres aussi on aimerait ça garder notre culture' : Les attitudes des élèves de la société d'accueil envers les élèves issus de l'immigration », *McGill Journal of Education*, 48 (1) : 183-202.

G. Boucher

- Steinbach, Marylin et Sylvain Lussier. 2013. « L'intégration sociale des élèves issus de l'immigration dans une région du Québec », Les collectivités locales au cœur de l'intégration des immigrants: questions identitaires et stratégies régionales: 41-71.
- Taylor, Charles. 2005. « The Politics of Recognition », in Hier, Sean P. (ed.), *Contemporary Sociological Thoughts. Themes and Theories*: 465-476
- Tedlock, Barbara. 2005. « The observation of participation and the emergence of public ethnography », in Denzin, Norman K. and Yvonnas S. Lincoln (eds.), *The Sage handbook of qualitative research*, 3rd edition. Thousand Oaks; London; New Delhi : Sage Publications, p. 467-481.
- UNHCR. 2015. Resettlement of Bhutanese refugees surpasses 100,000 mark.
<https://www.unhcr.org/news/latest/2015/11/564dded46/resettlement-bhutanese-refugees-surpasses-100000-mark.html>. Consulté le 14-05-2019.
- Valentine, Gill. 2008. « Living with difference: reflections on geographies of encounter », *Progress in Human Geography*, 32 (3): 323-337.
- Vatz Laaroussi, Michèle, Estelle Bernier et Lucille Guilbert (eds). 2013. *Les collectivités locales au coeur de l'intégration des immigrants en régions : questions identitaires et stratégies régionales*. Québec : Presses de l'Université Laval.
- Vatz Laaroussi, Michèle et Chedly Belkhodja. 2012. « Introduction : les défis d'une approche internationale sur un phénomène local, voire marginal » dans Belkhodja, Chedly et Michèle Vatz Laaroussi (dir.). *Immigration hors des grands centres. Enjeux, politiques et pratiques dans cinq états fédéraux*. Paris : L'Harmattan, pp. 9-22.
- Vatz Laaroussi, Michèle, Lucille Guilbert et Gabriella Bezzi. 2010. « La rétention des immigrants dans les régions du Québec ou comment installer son "chez soi" ? », *Diversité canadienne*, 8 (1) : 25-30.
- Vatz Laaroussi, Michèle et Marilyn Steinbach. 2010. « Des pratiques interculturelles dans les écoles des régions du Québec : un modèle à inventer », *Recherches en éducation*, 9 : 43- 55.
- Werbner, Pnina. 2008. « Introduction: Towards a New Cosmopolitan Anthropology », in Werbner, Pnina (ed.), *Anthropology and the New Cosmopolitanism. Rooted, Feminist and Vernacular Perspectives*. London: Routledge: 1-29.
- 2006. « Vernacular Cosmopolitanism », *Theory Culture Society*, 23: 496-498.
- White, Bob W. et Lomomba Emongo. 2018. « Introduction. Le défi interculturel », dans Emongo, Lomomba et White, Bob W. (dirs.),

L'interculturel au Québec. Rencontres historiques et enjeux politiques. Montréal : Les Presses de l'Université de Montréal, 9-18.

- Wieviorka, Michel. 2012. "Multiculturalism: A Concept to be Redefined and Certainly Not Replaced by the Extremely Vague Term of Interculturalism", *Journal of Intercultural Studies*, 33 (2): 225-231.
- Winter, Elke. 2011. *Us, Them, and Others. Pluralism and National Identity in Diverse Societies*. Toronto; Buffalo ; London : University of Toronto Press.